



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Doctorado en Filosofía Contemporánea

A PRIORI DE DOMINACIÓN, CAPITALISMO Y SERENIDAD
Consideraciones críticas en torno a la ciencia y la técnica modernas: entre Marx,
Heidegger y Marcuse

(Enero, 2022)

Tesis para obtener el grado de
DOCTOR EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Presenta
JORGE LUIS QUINTANA MONTES

Director de Tesis
Dr. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

Asesores
Dra. PILAR GILARDI GONZÁLEZ
Dr. FERNANDO HUESCA RAMÓN
Dr. GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ
Dr. JEAN JADER OREJARENA TORRES

Puebla de Zaragoza, México

*A PRIORI DE DOMINACIÓN,
CAPITALISMO Y SERENIDAD*

Consideraciones críticas en torno a la ciencia y la
técnica modernas: entre Marx, Heidegger y Marcuse

Tesis presentada por
Jorge Luis Quintana Montes

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Doctorado en Filosofía Contemporánea
Facultad de Filosofía y Letras

AGRADECIMIENTOS

La investigación doctoral recogida en estas páginas es resultado del interés suscitado por la Fenomenología y la Teoría Crítica desde mis primeros años de formación filosófica en la Heróica Cartagena de Indias, Colombia. Sin el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología jamás hubiese llegado a buen puerto ese inocente interés de juventud. Le agradezco por ello infinitamente al CONACyT. Asimismo, a la Heróica Puebla de Zaragoza –mi segundo hogar–, a México y a la BUAP, a quienes les debo todo. El agradecimiento no cabe en estas palabras.

A los lectores y jueces de este trabajo, por cada comentario, pregunta, crítica y recomendación. La Filosofía se nutre del diálogo y de la escucha. Mi compromiso en este texto ha sido, desde un principio, mantenerme dispuesto, en silencio, atento a lo que se anuncia.

A mis amigos en México, que en plena apertura estuvieron dispuestos a recibirme con calidez: Juan Carlos, Lezli Moani, Paula Eugenia, Roberto, Georgia Renata, Óscar, Dulce Karen, Samantha, María Carolina, María Elizabeth y a los muchos que quedan sin nombrar. A Margareth en especial, quien me abrió las puertas de su hogar. También a aquellos con quienes, en calidad de Docente Colaborador, crecí sin medida en la labor filosófica: Vladimir, Alberto, Evelin, Arlet, Dulce, Clara y Marcela.

A los maestros que mantuvieron viva en mí la llama del interés por la Filosofía Práctica, no sólo a lo largo del posgrado, sino desde el pregrado en los pasillos de la U de C: Arturo Aguirre, Claudia Tame, Mauricio Lugo, Vladimir Urueta, Rosiris Utria, Luis Zúñiga, Harold Valencia y Federico Gallego.

A los amigos de aventuras: Kevin, Walter y Raúl. Sin ellos hubiese sido imposible soportar la penuria de vivir pensando en una ciudad como Cartagena de Indias; y también para aquellos amigos con los que crecí: Nazir, Bernardo, Cristian y Jhair. A todos ellos, por mantenerse ahí cuando la meditación me sobrecogía en los momentos menos indicados.

A Yirlean, Felipe y Martha. Sin ellos y su apoyo nunca habría podido realizar estudios de posgrado. Mi deuda es tan infinita con ellos, teórica y materialmente, como lo es con la BUAP y el CONACyT.

A Luz María, Natalia, Adrián, Amparo y Alejandra, por recibirme y aceptarme sin reparo.

Un agradecimiento especial al Dr. Mark Coeckelbergh, quien en la distancia me brindó su guía y orientación, así como el acceso a algunas fuentes documentales no disponibles. Por él profeso una profunda admiración intelectual.

Ante todo, a mis familiares asesinados en el conflicto armado de Colombia. Que mi memoria nunca los borre, porque estas líneas están inspiradas en la posibilidad de un futuro mejor. Y así también para aquellos otros sin nombre, los falsos positivos, los desaparecidos, los mutilados y los torturados de la guerra en mi país.

A todos ustedes, infinitas gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	pág. 21
-------------------	---------

PARTE I LA EXPOSICIÓN

CAPÍTULO 1. KARL MARX: ENAJENACIÓN, TÉCNICA Y PROGRESO HISTÓRICO.....	pág. 31
---	---------

1.1. La enajenación en el marco de los <i>Manuscritos de Paris</i>	pág. 33
1.2. Valor y ejército industrial de reserva.....	pág. 39
1.2.1. <i>Valor</i>	pág. 39
1.2.2. <i>Ejército industrial de reserva</i>	pág. 44
1.3. Técnica y progreso histórico.....	pág. 48
1.3.1. <i>El ámbito objetivo de las fuerzas</i>	pág. 49
1.3.2. <i>El ámbito subjetivo de las fuerzas y el progreso histórico</i>	pág. 54

CAPÍTULO 2. MARTIN HEIDEGGER: LA ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA.....	pág. 61
---	---------

2.1. El joven Heidegger: acerca de la <i>τέχνη</i>	pág. 62
2.2. <i>Machenschaft</i> , la vivencia y lo gigantesco.....	pág. 70
2.3. <i>Ge-stell</i>	pág. 78

CAPÍTULO 3. HERBERT MARCUSE: A <i>PRIORI</i> DE DOMINACIÓN Y SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA.....	pág. 91
--	---------

3.1. El joven Marcuse y la recepción temprana de <i>Ser y tiempo</i>	pág. 92
3.1.1. <i>La apropiación metódica</i>	pág. 92
3.1.2. <i>La apropiación temática</i>	pág. 97
3.2. De Heidegger a Freud, y de vuelta a Heidegger.....	pág. 103
3.2.1. <i>El giro a Freud: neutralidad de la ciencia y la técnica modernas</i>	pág. 103
3.2.2. <i>Herencia fenomenológica: Ge-stell y Lebenswelt</i>	pág. 110
3.3. La crítica a Marx: de una nueva ciencia y una nueva técnica.....	pág. 118

PARTE II
EL DIÁLOGO Y LA ALTERNATIVA

CAPÍTULO 4. DISPONIBILIDAD, DOMINIO, MATEMATIZACIÓN Y SERENIDAD.....	pág. 129
4.1. Matematización en la reproducción material de la vida.....	pág. 131
4.1.1. <i>La matematización en clave fenomenológica.....</i>	<i>pág. 131</i>
4.1.2. <i>La matematización en el modo de producción capitalista.....</i>	<i>pág. 144</i>
4.1.3. <i>El patrón oro y las crisis financieras.....</i>	<i>pág. 169</i>
a) <i>La οικονομία.....</i>	<i>pág. 170</i>
b) <i>El patrón oro.....</i>	<i>pág. 178</i>
c) <i>Las burbujas financieras y el capital ficticio.....</i>	<i>pág. 183</i>
4.2. Dominio político y el hombre como existencia (Bestand).....	pág. 194
4.2.1. <i>Algoritmos.....</i>	<i>pág. 195</i>
4.2.2. <i>El rostro técnico de las campañas políticas.....</i>	<i>pág. 213</i>
4.2.3. <i>El hombre como stock.....</i>	<i>pág. 223</i>
4.3. Heidegger y la enajenación.....	pág. 247
4.4. La alternativa: Serenidad (Gelassenheit).....	pág. 259
4.4.1. <i>Contra Marcuse: de la no necesidad de una anulación del a priori.....</i>	<i>pág. 261</i>
4.4.2. <i>Heidegger: Serenidad (Gelassenheit).....</i>	<i>pág. 269</i>
4.4.2.1. <i>El “Debate en torno al lugar de la serenidad”.....</i>	<i>pág. 271</i>
4.4.2.2. <i>La alocución conmemorativa.....</i>	<i>pág. 277</i>
4.4.2.3. <i>A modo de recapitulación.....</i>	<i>pág. 282</i>
4.4.3. <i>La Gelassenheit como virtud.....</i>	<i>pág. 285</i>
4.4.3.1. <i>La Gelassenheit como virtud técnico-ecológica.....</i>	<i>pág. 285</i>
4.4.3.2. <i>La Gelassenheit como virtud técnico-económica.....</i>	<i>pág. 294</i>
CONCLUSIÓN.....	pág. 311
BIBLIOGRAFÍA.....	pág. 313

A la φιλοσοφία... con incansable amor

A Gina Paola, por su infinita paciencia y su infinito amor

*A mis maestros: Ángel Xolocotzi, Jesús Rodolfo
Santander, Pilar Gilardi, Gustavo Leyva & Nayib
Adbala, con absoluta admiración*

A Yolanda, Jorge, Alexander & María Isabel

*A Jean, César, Jairo, Henry, Néstor, Yair, Carlos, John,
Hernán & Yiscela... por su invaluable amistad y
hermandad filosófica*

*«Therefore, let us continue with
whatever we can - no illusions, but
even more, no defeatism»*

Marcuse, Liberation from the Affluent Society

INTRODUCCIÓN

El siglo pasado ha sido descrito por Eric Hobsbawm (1998) en su *Historia del siglo XX* como un periodo histórico de grandes convulsiones, caracterizado no sólo por el resquebrajamiento de la sociedad europeo-burguesa del siglo XIX, sino además por las dos guerras mundiales, la crisis económica del 29, el auge del capitalismo de posguerra y su cruenta lucha ideológica con el comunismo, el cual –de acuerdo a lo dicho por el historiador– llegó a vincular, al menos, a una tercera parte de la población del mundo. Estos fenómenos que describen los tiempos de agitación en Occidente, se vieron acompañados además por la disolución de los gobiernos democráticos latinoamericanos y la consecuente instauración de dictaduras de extrema derecha, además de los movimientos guerrilleros de Centro y Sur América, los cuales representaban un eco del poderío comunista soviético en el mundo.

No obstante lo anterior, la disolución del bloque soviético y la caída del muro de Berlín en el tramo final del siglo XX, representó –al menos en teoría– el triunfo del capitalismo occidental y, en consecuencia, la entrada a un periodo ilusoriamente libre de convulsiones. El famoso su artículo “¿El fin de la Historia?”, Francis Fukuyama expone de forma llamativa el modo en que el siglo pasado concluye con una suerte de perspectiva positiva respecto del fantasma apocalíptico que sobrevolaba el mundo gracias a la Guerra Fría, en tanto que se piensa el liberalismo como el triunfador histórico y como el fin normativo de toda sociedad humana:

el liberalismo se batió primero contra los vestigios del absolutismo, después contra el bolchevismo y el fascismo, y, por último, contra un marxismo puesto al día que amenazaba con llevar al apocalipsis definitivo de la guerra nuclear (...) Lo que podríamos estar presenciando no es simplemente el fin de la Guerra Fría o la desaparición de un determinado período de la historia de la postguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano (Fukuyama, 2015: 56-57).

Por su parte, la nueva centuria no ha sido, en lo absoluto, menos convulsionada. En primera instancia, se encuentra la grave crisis financiera del 2008, la cual sería una especie de reflejo contemporáneo de la crisis del 29, salvando las distancias claro está. En segunda instancia,

aparece el temor al apocalipsis nuclear mencionado por Fukuyama y también por Marcuse, y que parecería haberse diluido con la fragmentación de la URSS y la despolarización político-económica del mundo; no obstante, este miedo revive en el nuevo siglo bajo las figuras del expresidente norteamericano Donald Trump y del líder norcoreano Kim Jong-Um. Antes de cumplirse los 100 días del gobierno Trump, la tensión política y militar se elevó a niveles que resultaban impensables durante el mandato de Barack Obama. El discurso durante el desfile militar del Día del Sol en Corea del Norte fue contundente: ante una provocación militar norteamericana, la respuesta será una avanzada bélica de nivel nuclear. Asimismo, el bombardeo realizado por drones en contra de Qasem Soleimani a inicios de 2020 (BBC, 2020; Guimón, 2020) –y que expresan muy bien el alcance de la ciencia y la técnica modernas– mantuvieron en vilo durante varias semanas al mundo, ante el temor por un enfrentamiento bélico de escala planetaria.

En los textos de Fukuyama se respira una suerte de confianza en el desarrollo tecnológico occidental, la cual contrasta no sólo con la posición de Marcuse, sino con la de Horkheimer (2003), quien en “La función social de la filosofía” expone el modo en que el progreso material y el desarrollo de la ciencia y la tecnología no implica, en lo absoluto, en una suerte de progreso humano. Antes bien:

hay que admitir que ni los logros de la ciencia en sí mismos ni el perfeccionamiento de los métodos industriales se identifican directamente con el verdadero progreso de la humanidad. Es notorio que los hombres, pese al avance de la ciencia y la técnica, empobrecen material, emocional y espiritualmente. Ciencia y técnica son solo elementos de una totalidad social, y es muy posible que, a pesar de los avances de aquellas, otros factores, hasta la totalidad misma involucionen; que los hombres decaigan cada vez más y se vuelvan desdichados; que el individuo como tal sea anulado y que las naciones marchen hacia su propio infortunio (Horkheimer, 2003: 278).

Este panorama preocupante que visualiza Horkheimer respecto del sentido propiamente humano de la ciencia y la técnica, encuentra una de sus más actuales concreciones en la guerra siria. El bombardeo químico con gas sarín en la ciudad de Jan Sheijun, que dejó 58 muertos, expresa el momento crítico que atraviesa la científicidad, y no por su ineffectividad; al contrario, los 58 sirios que agonizaron antes de morir son expresión de la eficacia científico-técnica. La respuesta inmediata de Donald Trump ante el uso de armas químicas fue un bombardeo a las supuestas bases militares desde las cuales se utilizó el gas. Las disposiciones del expresidente

norteamericano sólo cristalizan un fuerte afán de dominio, pues, en último término, el dominio supone no sólo un lenguaje operacional y el sometimiento del hombre al imperio de las máquinas, sino también la utilización del armamento para afirmar el poder.

En su obra *Técnica planetaria y nihilismo*, Jesús Rodolfo Santander (2011) muestra justamente las implicaciones que tiene el problema de la técnica moderna en el nuevo siglo:

Al igual que un aprendiz de mago, el homo faber fracasa patéticamente en controlar con su herramienta técnica los reactores de Fukushima y, sin embargo, sigue apostando ciegamente por su herramienta y por la energía atómica, de cuyo inagotable poder dice necesitar para esos codiciosos objetivos suyos (que nunca quiere poner en cuestión, pase lo que pase) de crecimiento económico y de poderío militar y político ilimitados (Santander, 2011: 123).

Del panorama simplemente indicado en los pasajes previos nace la motivación que conduce esta investigación: realizar un abordaje crítico, a partir de las reflexiones de Marx, Heidegger y Marcuse, de la ciencia y la técnica modernas. Nuestra intención no es ofrecer una exégesis de los postulados de los autores mencionados, sino –a partir de ellos– pensar en la posibilidad de una alternativa que le haga frente a la forma epocal que nos ha correspondido de la ciencia y la técnica. Ahora bien, vale la pena cuestionarse aquí por la posibilidad misma del diálogo propuesto. Para ello, es pertinente comentar que éste viene sugerido –en último término– por el puente que tiende Marcuse entre Marx y Heidegger, desde finales de los años veinte. Sin embargo, esto no supone que en la obra del mismo fenomenólogo no se haya planteado ya la posibilidad de un diálogo con la reflexión marxiana. En el marco del circuito ontohistórico heideggeriano, en la cual se encuentran obras como *Aportes a la filosofía* (2003), *Meditación* (2006a) o *La historia del ser* (2011a), se empieza a abrir paulatinamente –en los comentarios en torno al bolchevismo, por ejemplo– la puerta hacia dicho intercambio crítico, el cual aparece explícitamente sugerido en la *Carta sobre el «Humanismo»*.

Vale aclarar aquí que, aunque Heidegger pueda sugerir en su *Carta* dicho diálogo positivo con el marxismo, durante el desarrollo de este texto sitúa a Marx –al lado de Nietzsche– como una especie de testimonio del acabamiento de la metafísica, en tanto que ambos ocupan el lugar de inversores de ésta. Marx, en los análisis realizados en torno al capitalismo industrial, pone en juego una suerte de humanismo. En este sentido, y en tanto que el pensamiento ontohistórico heideggeriano –al ir más allá de la metafísica, pues es un pensar

en tránsito que se abre al otro inicio del pensar— está fuera de los límites de toda posición humanista, no se identifica en ello con el marxismo histórico. Para Marx, la esencia del hombre, comenta Heidegger, debe ser buscada en las relaciones sociales de producción. En contraste, el fenomenólogo afirmará que toda posición humanista no puede aclarar la relación que se tiende entre el Ser y su verdad. Así, aunque Marx no se retrotraiga hasta los antiguos para edificar un humanismo fundado expresamente en la *παιδεία* griega o en el *ζῶον λόγον ἔχον*, incurre con ello en una posición metafísico-humanista y, en este punto, es incompatible con la ontología heideggeriana: “Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica” (Heidegger, 2006a: 24). A pesar lo anterior, es menester dejar en claro que, aún bajo el espectro del humanismo y de la metafísica, Heidegger pone sobre la mesa la posibilidad de un intercambio fecundo con Marx.

En el caso de Herbert Marcuse, la afinidad entre fenomenología y marxismo resulta mucho más clara y evidente que en los trabajos de autores como Horkheimer y Adorno, tristemente no abordados aquí, pero que deben ser incluidos, a futuro, en el horizonte del diálogo iniciado¹. Así, y a pesar del distanciamiento que tuvo lugar entre Marcuse y Heidegger, y del cual da cuenta la evidencia epistolar (Marcuse, 2001), es posible rastrear en su obra, tanto temprana como tardía, algunos elementos que testimonian su afinidad temática. De acuerdo a la reconstrucción histórica realizada por Magnet Colomer (2013), es el encuentro con *Ser y tiempo* lo que motiva a Marcuse a iniciar sus estudios en filosofía en Friburgo, luego de concluir —también en Friburgo— sus investigaciones sobre literatura alemana. De hecho, y tal cual lo comenta José Manuel Romero Cuevas (2016) en su estudio introductorio a *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos (1932-1933)* —en el que traduce y recopila un conjunto de trabajos filosóficos tempranos de Herbert Marcuse—, ya Marcuse y Heidegger habían tenido un encuentro académico previo a la publicación del *opus magnum* heideggeriano: “Durante sus

¹ Vale indicar que la matematización de lo natural de la que hablan Horkheimer & Adorno, punto de anclaje para el proyecto de dominación, tiene como fuente de análisis la reflexión de Edmund Husserl: la *Dialéctica de la Ilustración* —escrita en el 44— tiene una de sus bases esenciales en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* del 36. De allí extraen los destacados filósofos de la Escuela de Frankfurt el concepto de matematización de lo natural. La nota al pie número treinta del ejemplar alemán da testimonio de lo aquí indicado: “30 Edmund Husserl, »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«, in: Philosophia. Belgrad 1936. S. 95 ff”.

estudios [sobre la novela alemana] en Friburgo, Marcuse asistió ya a clases del entonces *Privat Dozent* Heidegger en aquella universidad” (Romero, 2016: 13).

El reencuentro, entre tanto, estuvo nutrido por el interés marcuseano de repensar el marxismo más allá de su expresión científica. Una vez más Romero Cuevas (2011), esta vez en el estudio introductorio a *Entre hermenéutica y teoría crítica*, en el que recoge y traduce los trabajos marcuseanos que van de 1929 a 1931, indica que el joven Marcuse intenta pensar el marxismo desde lo *concreto*; esto es, más allá de las leyes históricas universales del capitalismo, perseguidas afanosamente por el marxismo ortodoxo. Lo concreto buscado por Marcuse encontrará su expresión en la *historicidad* heideggeriana, desde la cual creará un puente entre la dialéctica marxista y la ontología, aunque dejará de lado aspectos importantes de la fenomenología heideggeriana como el de la afectividad (De Lara, 2019). Así, indica Romero Cuevas, intentará poner de relieve estructuras ontológicas de lo histórico y, a la par, identificar su expresión concreta en un análisis específico de las clases sociales en un contexto capitalista determinado. Dicho de otro modo: intentará pensar lo ontológico desde formas histórico-capitalistas de dominación social.

Luego de la vinculación de Heidegger con el partido nacionalsocialista a principios de la década del treinta, aparece el desencantamiento marcuseano por el Maestro de la Selva Negra, el cual viene acompañado por la lectura de los *Manuscritos* de Marx. Ahora bien, y a pesar de lo que podría sugerir el desencantamiento de Marcuse, la fenomenología –aunque menos presente– no abandona sus postulados tardíos. Siendo precisos, y en razón del objetivo de la investigación, es de vital importancia destacar el hecho de que, en el seno de su análisis crítico de la ciencia y la técnica moderno-capitalista, *El hombre unidimensional* retoma no sólo *La crisis* de Husserl para caracterizar el proceso de matematización de la naturaleza, sino que, además, vuelve sobre Heidegger para caracterizar ya no a la técnica, sino a su esencia, como una comprensión específica de la naturaleza que la pone como objeto de dominio.

Siguiendo la luz que nos arroja el mismo Marcuse, en lo que sigue intentaremos pensar el diálogo en clave contemporánea, estableciendo puentes críticos para cuestionarnos respecto de nuestro aquí y ahora, a la par que buscamos una posible alternativa a nuestra forma capitalista de habitar el mundo. Para ello, la investigación ha sido dividida en dos partes. La

primera de ella, titulada “La exposición”, ofrece los elementos teóricos presentes en los trabajos de Marx, Heidegger y Marcuse que serán puestos en diálogo a lo largo de la investigación. “La exposición” consta de tres capítulos, el primero de ellos dedicado a Marx. Allí, elaboramos una presentación de los tres momentos que orientarán el diálogo: el concepto de enajenación, la matematización a través del concepto de valor y, finalmente, el carácter neutral acumulativo-progresivo de la ciencia y la técnica modernas, en el derrotero histórico de la humanidad.

En el segundo capítulo nos concentraremos en la obra de Martín Heidegger, intentando poner de relieve la manera en que el fenomenólogo alemán piensa el problema de la ciencia y la técnica modernas, a partir de un diálogo con la tradición metafísica occidental. Este diálogo empieza su gestación en los años veinte con la asimilación de los conceptos aristotélicos de ποιησις y τέχνη, nociones que se harán presentes en la década de los treinta, cuando piense la técnica moderna a partir de la noción de *Machenschaft*, y ya en los años cincuenta, cuando la esencia de la técnica moderna sea pensada con el concepto de *Ge-stell*.

En el tercer capítulo, a su vez, nos fijaremos en la reflexión marcuseana. De ella, pondremos sobre la mesa los siguientes momentos temáticos: en primer lugar, la asimilación metódica y temática que realiza de la fenomenología a finales de los años veinte. En segundo lugar, la apropiación del psicoanálisis freudiano que deviene, a final de cuentas, en una comprensión neutral de la ciencia y la técnica que sigue los postulados marxianos. En tercer lugar, la vuelta sobre la fenomenología husserliana y heideggeriana revelará el carácter no neutral de la ciencia y la técnica modernas, lo que lo llevará a una crítica de Marx y al planteamiento de su alternativa: la ruptura histórica y la negación de la ciencia y la técnica moderno-capitalista.

La segunda parte, titulada “El diálogo”, se encuentra constituida por cuatro momentos específicos. Los tres primeros pretenden ejecutar el entrecruzamiento de los postulados de los autores aquí trabajados. En primera instancia, esbozaremos la posibilidad de pensar una doble forma de acontecer la abstracción-formalización de lo ente: desde una perspectiva económica y desde una perspectiva científico-técnica. Aquí, nos concentraremos en los conceptos de valor, matematización y abstracción, dando una breve mirada al fenómeno de las burbujas

financieras. En segunda instancia, nos concentraremos en el alcance político-económico de la ciencia y la técnica modernas, analizando el impacto de los algoritmos en la lógica de consumo capitalista, en las campañas políticas y, finalmente, esbozaremos la posibilidad de pensar – desde la esencia de la técnica moderna y su expresión económica– la reducción del hombre a existencia (*Bestand*). En tercera instancia, se pondrá de relieve la forma en que el concepto de enajenación de Marx encuentra su raíz ontológica en el *Ge-stell* heideggeriano.

Por último, en la cuarta sección de la segunda parte de nuestro trabajo nos concentraremos en la alternativa. Una vez destaquemos los límites de la solución marcuseana, atendiendo a las indicaciones de Habermas y Patočka, pondremos nuestra mirada en el concepto heideggeriano de serenidad (*Gelassenheit*). Forzando el concepto, a través de la recepción de Held –y tomándola como inspiración– pensaremos la *Gelassenheit* como una suerte de virtud técnico-económica y técnico-ecológica que, antes que proponer una ruptura como la marcuseana, pone límites sin negar la ciencia y la técnica modernas. De hecho, como indicaremos simplemente siguiendo a Feenberg, quizás en las ciencias climáticas podemos encontrar la respuesta a la pregunta planteada por el Dr. Gustavo Leyva el 9 de Octubre de 2018, en el marco del Congreso “Karl Marx. El hombre, el revolucionario y el teórico”. Acudiendo a la siempre traicionera memoria, el interrogante puede ser reconstruido como sigue: “De acuerdo a lo sostenido por usted en su charla, ¿no es posible pensar una forma de la científicidad contemporánea que no se reduzca simplemente a formas de dominio sobre la naturaleza y el hombre?”.

Dicho esto, no nos resta más que invitar a los lectores a andar con nosotros –en un ejercicio del pensar– estos caminos apenas abiertos, siguiendo los impulsos –como siempre lo recuerda el Dr. Ángel Xolocotzi– que nos ofrece la obra de Martin Heidegger.

PARTE I
LA EXPOSICIÓN

CAPÍTULO I

KARL MARX: ENAJENACIÓN, TÉCNICA Y PROGRESO HISTÓRICO

El objetivo de la presente investigación, tal cual ha sido indicado ya, es desplegar algunas consideraciones críticas en torno a la ciencia y la técnica modernas, tomando como coordenadas analíticas las reflexiones de tres autores canónicos del pensamiento occidental, a saber: Karl Marx, Martin Heidegger y Herbert Marcuse. La pertinencia de la inclusión de los dos últimos filósofos continentales mencionados, aparece como algo comprensible de suyo: vivieron en la radical coyuntura histórica que vio el modo en que se cristalizaba, bajo la figura de las bombas atómicas, y en los nombres de Hiroshima y Nagasaki, el poder absoluto, así como el absoluto extravío –siguiendo aquí a Husserl–, de la racionalidad occidental.

Tanto Heidegger como Marcuse fueron testigos privilegiados –aunque quizá no tanto como nosotros– de los alcances de la técnica moderna, materializada no en sus bondades sino en su específica concreción bárbara y trágica. En virtud de esto, partir del diálogo Heidegger-Marcuse para pensar contemporáneamente la técnica moderna y las alternativas a la misma, resulta una obviedad. Entre tanto, el papel de Marx en este diálogo parecería un tanto más forzado, pues se encontraba mucho más próximo a las máquinas de vapor que a los dispositivos de destrucción masiva. Sin embargo, y más allá del simple cálculo historiográfico que pueda latir de fondo en esta afirmación, la vuelta sobre Marx para pensar el mundo contemporáneo es, a nuestro juicio, vital. Como será expuesto a lo largo de la investigación, específicamente en el tramo dedicado a Herbert Marcuse, el capitalismo contemporáneo –y el capitalismo en general– no puede ser pensado más allá de su nexo originario con la ciencia y la técnica modernas, y este nexo –se verá– ya es revelado por Karl Marx en pleno siglo XIX. En este sentido, el tema de la ciencia y la técnica moderna, la pregunta por sus bondades y sus consecuencias nefastas; por tanto, la crítica filosófica en tanto que exposición de sus límites, implica pensar ambas desde la constelación anunciada por Heidegger en su “Ciencia y meditación”: economía, política, ciencia, técnica y estrategia, aunque aquí –vale aclarar– nos concentraremos en algunos elementos concretos de dicha constelación. Por ello, seguimos las consideraciones desplegadas por Jacobo Muñoz (2012) cuando afirma la condición de clásico

de Marx, pues aunque Marx haya pensado en el marco del incipiente capitalismo industrial, específicamente caracterizado desde su expresión inglesa en el siglo XIX, esto no impide que arroje luces sobre fenómenos contemporáneos del capitalismo globalizado. Antes bien, la actualidad de Karl Marx pasa por el hecho de que su obra, como pasado de la tradición, puede ser leída justamente en clave de una –sirviéndonos atrevidamente de la expresión del joven Heidegger (Heidegger, 2002a)– *crítica del presente*, pues es éste el sentido de toda crítica (Muñoz. En: Marx, 2012: XI).

En función de los fines específicos que buscamos aquí, nos concentraremos en tres elementos cruciales del pensamiento de Marx: *i*) exposición del concepto de enajenación en el marco de los *Manuscritos* de 1844, *ii*) caracterización del capitalismo a partir de a) el concepto de valor y b) de la condición de la humanidad rebajada a ejército industrial de reserva –a la luz de *El capital*–; finalmente: *iii*) presentación del lugar nuclear que juega la técnica, en tanto que condición objetiva de posibilidad de la superación del capitalismo.

Con el primer elemento pondremos de relieve posteriormente los rasgos con que será posible tender un puente entre la enajenación de Marx y la pérdida de la tierra natal (*Heimatlosigkeit*) de Heidegger. Con el segundo aspecto pensaremos a) un modo concreto de matematización –no científico-técnica– de lo ente desde el concepto de valor y b) la posibilidad de que el hombre devenga, en el seno del capitalismo, en mera existencia (*Bestand*), en disponibilidad. Finalmente, el tercer aspecto revelará la forma en que el análisis del capitalismo marxiano conduce a una fe en la ciencia y la técnica modernas, en tanto que condiciones de posibilidad del progreso histórico de la humanidad. Kostas Axelos es contundente en su interpretación de la obra de Karl Marx, en lo que se refiere puntualmente a este aspecto: a su juicio, la propuesta marxiana ante las contradicciones inherentes al capitalismo, tiene como núcleo esencial el papel “liberador” de la técnica, pues es en la apropiación de los medios de producción para la satisfacción horizontal de las necesidades reales humanas, en donde radica el quiebre de la alienación y de la miseria reproducida por el sistema económico capitalista (Axelos, 1969: 8). Esta confianza de Marx en la técnica moderna, será puesta en cuestión desde los análisis realizados por Herbert Marcuse.

Dicho esto, demos paso entonces a la exposición prevista.

1.1. La enajenación en el marco de los *Manuscritos de París*

Para aproximarnos al concepto marxiano de enajenación, fijaremos nuestra mirada en el primero de los *Manuscritos de París* de 1844. Éste se encuentra dividido en dos grandes secciones. La primera de ellas es el análisis de los conceptos de “Salario”, “Beneficio” y “Renta”. Como nuestra intención es reconstruir el sentido marxiano de la enajenación, haremos alusión a este primer tramo sólo en la medida en que nos permita esclarecer la segunda parte del primer manuscrito, la cual tiene su eje temático concreto en el trabajo alienado. El punto de partida de esta segunda parte del primer manuscrito parisiense es radical y contundente, en la medida en que pone de relieve el sentido que dará Marx a su análisis del capitalismo industrial incipiente, al tomar como piedra angular la exposición ideológico-encubridora de la Economía nacional. Desde sus categorías, y aceptando la división entre *capital*², *tierra* y *trabajo*, la cual corre al par de la distinción *capitalista*, *propietario* de la tierra y *trabajador*, a quienes les corresponde a su vez de la dinámica económica el *beneficio*, la *renta* y el *salario*, pondrá de relieve el modo en que se edifica la actividad esencial humana, en tanto que trabajo enajenado. La contradicción esencial anunciada desde las primeras líneas, destaca el modo en que, entre mayor sea la capacidad productiva del obrero, menor es la parte de la riqueza que le corresponde (Marx, 2012: 483).

El punto de partida de Marx es la relación inversa entre la riqueza creada por el trabajador y el impacto negativo en su condición material de vida. La producción de mercancías elaboradas y costosas tiene como contracara la constitución de su propia condición como mercancía abaratada (Marx, 2012: 484). La valorización del producto tiene su correlato entonces en la depreciación de la mercancía humana. El trabajo crea productos, crea el hombre-mercancía y se crea a sí mismo en esta condición deplorable –como mercancía– en

² En el apartado “Beneficios” del manuscrito primero, el filósofo y economista alemán nos brinda algunas indicaciones respecto del modo en que este concepto debe ser entendido. Así, comenta que: i) el capital en un sentido débil es *stock*, “capital sin vida”, haciendo alusión a la simple acumulación de dinero o de mercancías (Mammón). El *stock* es trabajo acumulado que no genera ingresos. A diferencia del *stock*, el sentido fuerte del capital será *trabajo acumulado* o “...trabajo almacenado” (Marx, 2012: 455) que genera ganancias, beneficios al capitalista. En contraste con esta primera comprensión, Marx mostrará de forma indicativa al capital, aunque moviéndose dentro de los límites del primer sentido, como ii) *relación social*. Apoyándose en Jean-Baptiste Say y en Smith, Marx comenta que la condición de posibilidad del capital, como *relación social de poder*, es el *derecho positivo*. De este modo, sólo es posible la compra del trabajo ajeno bajo la forma de los productos, porque la ley permite dicha compra. Así, el capital no es poder político en sentido alguno, sino que “...es el poder de mandar sobre el trabajo y sus productos” (Marx, 2012: 455. Las cursivas son nuestras).

tanto que al ejercerse, al devenir actividad, tiene lugar como trabajo enajenado, pero ¿en qué consiste esta condición de enajenación? “...para Karl Marx es un proceso material y social...” (Iqbal, 2015: 48), pensado específica, aunque no únicamente, en el marco del capitalismo industrial del siglo XIX.

Este proceso se expresa en su preciso despliegue histórico-económico, de distintas formas. La enajenación puede ser entendida en un cuádruple sentido: objeto, producción, sí mismo y el otro (Thompson, 1979: 28). Nosotros destacaremos seis modos de concreción de este fenómeno: a) *extrañamiento del producto*, b) *extrañamiento de la naturaleza*, c) *extrañamiento del proceso productivo como alienación del trabajo*, d) *extrañamiento de sí mismo*, e) *extrañamiento «ontológico»* y e.1) *extrañamiento de la alteridad*.

Abordemos aquí el primero modo de enajenación: el *extrañamiento del producto*. Con esto, el filósofo alemán apunta al carácter independiente que adquiere el objeto una vez se concluye su producción. Aunque el obrero ponga su vida misma en la mercancía, no se reconoce en el producto final. No siente el producto como algo suyo, sino como una entidad ajena, independiente, que se erige frente a él y a la que, aunque sea su creador, no puede acceder. La enajenación es la relación hostil, la condición de “ajeno” de lo que crea el sujeto (Marx, 2012: 485).

Este primer sentido de la enajenación como alienación respecto del producto del trabajo es ampliado por Marx para incluir la enajenación respecto de la naturaleza. *Enajenación del mundo exterior* es el modo como el filósofo alemán piensa la relación –o la degradación del modo originario de relación– que existe entre el hombre y la naturaleza. Ésta –la naturaleza– es para Marx la condición de posibilidad de la vida humana en un doble sentido: en primer lugar, porque ella ofrece el lugar y los medios para que el trabajo se ejerza y transforme su entorno. En segundo lugar, porque la vida orgánica del hombre sólo puede mantenerse en la medida en que la naturaleza ofrezca los recursos necesarios para que el cuerpo humano pueda permanecer en pie, a la vez que transforma paralelamente el mundo exterior que lo alimenta (Marx, 2012: 486). Frente a este modo originario de interacción hombre-naturaleza, aparece la concreción histórica precisa del capitalismo industrial del siglo XIX. Aquí, en el marco del incipiente capital industrial, el mundo exterior deja de ser condición de posibilidad en el doble sentido

indicado, pues *i)* la transformación del entorno tiene como finalidad la creación de mercancías.
. *ii)* La naturaleza es fuente de materia prima; por tanto, ya no es vista como fuente de alimento (Marx, 2012: 486).

A estos dos modos de enajenación: a) *extrañamiento del objeto* y b) *extrañamiento de la naturaleza*, añade un tercer nivel del fenómeno, a la cual es ciega –a juicio de Marx– la ciencia económica, a saber: c) *extrañamiento del proceso productivo* como *extrañación del trabajo* (Marx, 2012: 486). ¿Por qué la forma en que comprende la Economía nacional la enajenación es insuficiente? esto es ¿por qué no se agota en la relación hostil que se tiende entre trabajador y mercancía? La respuesta de Marx a estos interrogantes es contundente, pues, a su juicio, la enajenación respecto del producto del trabajo no es más que la expresión final de la enajenación que tiene lugar en el proceso mismo de la producción capitalista (Marx, 2012: 487). Así, el *extrañamiento del objeto* es el resultado del *extrañamiento del trabajo* (Marx, 2012: 487). Como condición forzada de la existencia, el trabajo enajenado no acontece en el marco del capitalismo industrial como un libre despliegue de las capacidades: *i)* es extraño, por lo cual se huye de él como si fuera una peste (Marx, 2012: 487). *ii)* Es ajeno, porque el trabajar ya no es un rasgo originario que determina al hombre, sino que se torna en un medio para la simple reproducción orgánica de una vida miserable (Thompson, 1979: 26). *iii)* Finalmente, la actividad productiva es una expresión de la enajenación, en tanto que, al devenir hombre-mercancía, no se pertenece ya a sí mismo mientras esté trabajando. (Marx, 2012: 487).

Este tercer sentido de la enajenación como *extrañamiento del proceso productivo* en tanto que *extrañamiento del trabajo*, se expresa en un doble sentido que nutre los análisis marxianos de la enajenación: por un lado, aparecerá la enajenación del trabajo como d) *extrañamiento de sí mismo* y como e) *extrañamiento «ontológico»*³. La enajenación en su primer sentido, la alienación

³ Atrevidamente elegimos el nombre «ontológico» –entre comillas para expresar un sentido no fuerte del término–, pues en Marx es claro el hecho de que no hay una ontología como ciencia o filosofía primera– para este modo de concreción de la enajenación–, porque lo que pone en juego Marx aquí es una comprensión específica respecto del ser de la vida humana. A juicio de Jacobo Muñoz, la exposición realizada por Marx en sus *Manuscritos de París* de 1844 en torno a la alienación, tiene una doble faz. En primer lugar, la alienación –como ya hemos comentado arriba– es asumida desde la desvinculación que tiene lugar en el proceso productivo entre el obrero y el producto de su trabajo; i. e., en el no reconocimiento por parte del trabajador en el producto final que surge de la totalidad del proceso de producción mercantil. Por otro lado, la enajenación supone un trasfondo ontológico en el pensamiento del joven Marx, pues, en último término su sentido fuerte apunta a la no identificación del obrero con el trabajo mismo, pensado como el fundamento genérico –esencial– del ser humano: “Por un lado, presupone

ya, en efecto, elementos históricos y económicos de carácter científico, pero posee, por otro, un carácter antropológico vagamente esencialista, dada la centralidad que en él desempeña la idea, más o menos deudora de Feuerbach, del ser humano como un ser genérico, libre y universal y el postulado utópico de un hombre «libre» (Muñoz. En: Marx, 2012: XXII). Ahora bien, preguntemos lo siguiente: ¿En qué sentido preciso podemos hablar de una suerte de reflexión “vagamente esencialista” u “ontológica”, en lo que corresponde al análisis marxiano del capitalismo? Este interrogante lo responderemos de forma tentativa desde dos perspectiva: i) El trabajador, hemos dicho arriba, se encuentra enajenado del proceso productivo y; por tanto, del trabajo. La destrucción que sufre el hombre al devenir en mercancía, su embrutecimiento, tiene para Erich Fromm un trasfondo “metafísico”, pues se edifica a partir de la distinción esencia-existencia: el capitalismo supone el deterioro de las potencialidades humanas. Dichas potencialidades soterradas y anuladas constituyen el rasgo esencial del hombre: *trabajo* como *trabajo libre*, en franca oposición al trabajo enajenado. La existencia en el modo de producción capitalista implica, en consecuencia, la negación de la esencia. En este orden de ideas, la historia de la humanidad debe apuntar específicamente a la creación de las condiciones históricas de posibilidad para el libre despliegue de las potencialidades humanas; es decir, que la esencia se realice, devenga existencia: “Para Marx, como para Hegel, el concepto de enajenación se basa en la distinción entre existencia y esencia, en el hecho de que la existencia del hombre está enajenada de su esencia; que, en realidad, no es lo que potencialmente es o, para decirlo de otra manera, que *no es lo que debiera ser y debe ser lo que podría ser*” (Fromm, 1970: 58). ii) En los *Manuscritos* la vida es pensada por Marx como actividad. La actividad propiamente humana es el trabajo, por ello, éste define su vida. Esta forma de comprender el trabajo debe ser leída, a nuestro juicio, desde las *Tesis sobre Feuerbach*, pues en la primera de las once tesis se pone de relieve la necesidad de destacar la actividad respecto de la pasividad en todo enfoque materialista: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensibilidad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensible humana, no como práctica, no de un modo subjetivo” (Marx, 2012: 33). Si seguimos la interpretación de Bloch en el *Principio esperanza* (I), la apropiación marxiana de la *Fenomenología del espíritu* tiene como consecuencia ver en el trabajo el elemento que media en la dicotomía sujeto(hombre)-objeto(mundo). Como actividad, lo que caracteriza al trabajo es su capacidad de transformar el mundo exterior. Contra el materialismo contemplativo de Feuerbach, la tesis III destaca el papel decisivo y modificador que tiene el sujeto: “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación y de que, por tanto, los hombres transformados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado” (Marx, 2012: 36). Diríamos hasta este punto, que el trabajo como actividad –siguiendo las tesis I-III y el primer manuscrito– es el rasgo ontológico-transformador del ser humano. Sin embargo, si volvemos sobre la tesis VI, parecería generarse una suerte de contradicción en los planteamientos de Marx: por un lado, destaca una esencia de la especie (Primer manuscrito), mientras que por otro lado (Tesis VI) niega toda comprensión esencialista del hombre: “Pero la esencia humana no es algo abstracto inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 2012: 37) ¿Cómo entender esta dicotomía y salvar el carácter ontológico de la reflexión marxiana? A nuestro juicio, habría que indicar que cuando el joven Marx piensa en los *Manuscritos* la esencia de la especie desde el trabajo como actividad transformadora, no pone en juego una suerte de substancia atemporal; antes bien, el trabajo es esencia en un sentido fuerte, originario y radicalmente histórico, pero ¿en dónde se funda la historicidad de esta esencia? Pues justamente en “el conjunto de las relaciones sociales”, ya que la aludida capacidad transformadora de la naturaleza sólo puede operar en el marco de las relaciones intersubjetivas: “En lugar del hombre genérico de Feuerbach con su naturaleza abstracta siempre igual, aparecía ahora claramente un conjunto de relaciones sociales cambiantes históricamente, y sobre todo un conjunto clasistamente antagonista (...) El materialismo antropológico de Feuerbach señala así la facilitación del tránsito posible del materialismo meramente mecánico al materialismo histórico. La crítica dice: sin la concretización de lo humano en el hombre realmente existente, y sobre todo socialmente activo, con relaciones entre sí y con la naturaleza, el materialismo y la historia hubieran estado separados permanentemente” (Bloch, 2007: 187-189). El hombre es vida en tanto que actividad que modifica el mundo, pero esta modificación acontece de forma concreta, a saber: en los distintos modos de producción. En este orden de ideas, el trabajo es *esencia* pero no una esencia atemporal; antes bien, es una modificación temporalmente situada de lo existente; es decir, es una objetivación histórico-social de la conciencia: “Es en la configuración de la naturaleza a través del trabajo, la creación de un mundo de objetos, que el hombre prueba su ser-especie [ser genérico], es decir, su humanidad (...) La existencia humana es la existencia social. Los humanos tienen conciencia y la objetivan a través del trabajo. Esta conciencia es un producto social en el sentido de que solo puede surgir a través de la interacción

objetiva (como extrañamiento del objeto producido), tiene como correlato el extrañamiento subjetivo: el obrero, al no reconocerse en la actividad ejercida, se siente alienado respecto de sí mismo. Respecto del extrañamiento ontológico es preciso comentar lo siguiente: el hombre tiene un carácter específicamente universal. No se asume únicamente como individuo y vive respecto de su individualidad, sino que es consciente, a la par, de pertenecer a algo más amplio que él, a saber: a la humanidad libre. Animales y hombres viven de la naturaleza, asumida como su cuerpo inorgánico. Entre más universal, mayor el campo de apropiación de la naturaleza. Ahora bien, la naturaleza no sólo es objeto del hombre en un sentido práctico, sino que es también aprehendida en clave teórica. Cuando es asumida de este modo, la naturaleza deviene en “naturaleza espiritual inorgánica” (Marx, 2012: 489).

De la relación del hombre con la naturaleza se deriva su universalidad: el hombre se apropia del mundo exterior teórica o prácticamente. La apropiación práctica supone –hemos dicho previamente– dos aspectos: *i*) que el mundo sea quien dé el alimento para la satisfacción de las necesidades humanas más básicas y que *ii*) el mundo sea el espacio y lugar en que el trabajo deviene en práctica a través de la transformación del entorno. El radio de acción del hombre, dada su amplitud, en tanto que hace totalmente suya la naturaleza, espiritual y materialmente, da cuenta correlativamente de su propia condición universal, pues la naturaleza deviene en este despliegue histórico de la universalidad humana en *cuerpo inorgánico* del hombre.

Indicamos algunas páginas atrás que el hombre se extraña de la naturaleza en el marco del incipiente capitalismo industrial, al operar la reducción del mundo exterior sensible a fuente de materias primas. Asimismo, la cara subjetiva del extrañamiento se expresa en la alienación que sufre el sujeto respecto de sí en el proceso productivo, al enajenarse del trabajo. En la coincidencia de estos dos modos concretos de alienación, indica Marx, tiene lugar lo que llamamos extrañamiento ontológico del trabajador, en tanto que enajenación de su condición

de los hombres” (Thompson, 1979: 27-28). En conclusión, hablamos de un carácter “ontológico” de la reflexión marxiana sobre la enajenación, en términos de un “esencialismo no fuerte”, en la medida en que su crítica del capitalismo se mueve dentro de los límites de la distinción esencia-existencia, siendo la esencia –como posibilidad– el trabajo no enajenado. Claro está, el trabajo tanto libre como enajenado supone, en último término, su concreción histórica. Así, el trabajo como transformación del mundo es *esencia*, pero *esencia* temporal y socialmente situada. De hecho, la historización-socialización de la esencia-trabajo sugerida por Marx, acontece como alienación –del producto, de la producción, de la naturaleza, de sí mismo, de la esencia humana y de los otros– precisamente en el horizonte del capitalismo industrial.

universal: “Desde el momento en que el trabajo enajenado le enajena al hombre 1º) de la naturaleza, 2º) de sí mismo, de su propia función activa, de la actividad con que vive, le enajena al hombre la especie” (Marx, 2012: 489). A juicio del joven Marx, la vida productiva es el rasgo definitorio de la especie (Iqbal, 2015: 50); por tanto, la transformación de la naturaleza es aquello que hace *hombre* a los hombres: es una configuración consciente de su entorno; sin embargo, el trabajo en el capitalismo no tiene como finalidad la actividad productiva misma, sino que hace del trabajo –como actividad embrutecedora e insoportable– el medio para mantener la vida orgánica: se trabaja para comprar pan y leche, para no morir de hambre, para volver a la inhospitalidad de la fábrica al iniciar el día y tener la fuerza suficiente para huir de dicha peste al caer el sol (Marx, 2012: 489).

La humanidad, la especie, tiene su esencia en el trabajo: “Marx sostiene que el hombre se diferencia de los animales en que tiene conciencia. En su trabajo él objetiva esta conciencia, él se duplica a sí mismo en el mundo de los objetos” (Thompson, 1979: 25). Éste es quien la define por encima de cualquier otro rasgo. En el momento en que la humanidad es pensada a la luz de la animalidad, en razón de la frustración e inhospitalidad acontecida durante la actividad productiva, quien labora no sólo es ajeno a sí mismo, sino a su esencia –el trabajo–: “El trabajo le es externo al trabajador, o sea no pertenece a su ser” (Marx, 2012: 487)– y, en consecuencia, se enajena de la especie. En el marco del extrañamiento ontológico aparece una forma específica de la enajenación, surgida precisamente de la alienación del hombre respecto de su esencia y, por ello, en relación con la especie, a saber: el e.1) *extrañamiento de la alteridad* (Marx, 2012: 491). ¿En qué consiste este modo de enajenación respecto del otro? Si el objeto producido es ajeno y hostil respecto de su creador es porque pertenece a otro sujeto-yo que se lo apropia. La enajenación del producto deviene entonces en apropiación, pues si no pertenece la mercancía a aquel que la hace, debe ser necesariamente propiedad de alguien más. ¿Quién es este otro apropiador? Marx pone como correlato de la situación del trabajador respecto del producto, la posición ventajosa del capitalista: si el hombre-mercancía está sometido al objeto, entonces el capitalista saca provecho, domina al producto del trabajo y somete al obrero. De la misma forma en que la mercancía es ajena y hostil frente al trabajador, en el mismo modo aparece el otro: como ajeno y hostil, como explotador (Marx, 2012: 493).

1.2. Valor y ejército industrial de reserva

En el apartado anterior nos aproximamos al concepto marxiano de enajenación, destacando los múltiples sentidos que adquiere. Este concepto nos servirá más adelante para establecer un nexo con la reflexión tardía heideggeriana. De momento, únicamente hemos abonado el terreno del diálogo que será desarrollado. A partir de este instante, nos fijaremos en otro de los momentos temáticos de la obra que Karl Marx que nos permitirá poner en conversación su obra, tanto con su heredero frankfurtiano como con la del fenomenólogo de Meßkirch, a saber: en primer lugar, en el concepto de valor (*Wert*) y, en segundo lugar, el ejército industrial de reserva (*industrielle Reservearmee*). Vale indicar que con la noción de valor pretendemos poner de relieve un modo de matematización de lo ente que, quizás no precede —de momento no nos atrevemos a afirmar esto—, pero que sí acontece al menos de forma simultánea con la matematización propia de las ciencias. En este sentido, con el valor y sus conceptos asociados (valor de cambio, trabajo abstracto, magnitud, forma dineraria, etc.) es posible pensar una matematización en el ámbito de la reproducción de la vida material, en el marco del modo de producción imperante. Así, al capitalismo le corresponderá una cuantificación y mensuración, con una lógica interna propia, que la distingue de la cuantificación científico-técnica. Entre tanto, con la noción de ejército industrial de reserva se mostrará de forma concreta el modo en que, en el ámbito económico, el hombre puede devenir en existencia (*Bestand*); es decir, en recurso humano, en engrane disponible de la gran maquinaria capitalista. Hecha esta breve indicación que, de forma simple intenta orientar el decurso de la investigación, demos paso a la caracterización precisa de ambas nociones, en el marco de *El capital*.

1.2.1. Valor

El análisis del valor del que aquí nos ocuparemos es realizado por Marx en el capítulo inicial de *El capital*. Este concepto, heredado de la tradición de la economía política⁴, es analizado desde la mercancía: si el capitalismo se desarrolla a partir de la acumulación de riqueza fundada en la

⁴ “Los tres grandes marcos conceptuales que confluyen en *El capital* son: primero, la economía política clásica, esto es, desde el siglo XVII hasta mediados del XIX, principal aunque no únicamente británica, desde William Petty, Locke, Hobbes y Hume hasta el gran trio formado por Adam Smith, Malthus y Ricardo y otros, como James Steuart. También en Francia la economía política contaba con una importante tradición (fisiócratas como Quesnay y Turgot, y más tarde Sismondi y Say), y algunos italianos y norteamericanos (como Carey) proporcionaron a Marx materiales críticos adicionales...” (Harvey, 2014: 13).

explotación del obrero, necesariamente hay que establecer cuál es el sentido mismo de la riqueza. La riqueza se define en función de la mercancía, o, dicho con mayor claridad, cuando se alude a la riqueza, se piensa en la acumulación de mercancía entendida como capital (Marx, 2013: 43). La pregunta que debemos plantearnos aquí es por el modo en que se transita, desde la comprensión de la riqueza a partir de la mercancía, hasta el concepto de valor. Para Marx, toda mercancía debe ser pensada desde su utilidad, desde su servir-para la satisfacción de necesidades históricas concretas. Una mercancía es siempre útil-para: quitar el hambre (un pan), evitar el frío (una chaqueta), transportarnos de un lugar a otro (una bicicleta), etc. En este caso concreto, la mercancía es asumida como *valor de uso*, y constituye no la riqueza pensada como acumulación de capital, sino la riqueza material del hombre. La humanidad es rica materialmente en la medida en que cuenta con los medios necesarios para satisfacer sus necesidades concretas. En este orden de ideas, la mercancía es para Marx un cuerpo: es *trigo*, *cuero* o *hierro*. El cuerpo es utilizado para un uso específico, permitiendo satisfacer una necesidad dada (Marx, 2013: 44).

Esta forma de relación con la mercancía, en tanto que valor de uso, expresa su primer modo de acceso a ella: un acceso fundado en la cualidad. A este primer y originario modo de acceso, se contrapone un segundo modo de acceso, a saber: el cuantitativo. Así, toda mercancía es comprendida, bien *cualitativa* o bien *cuantitativamente* (Marx, 2013: 44). El acceso cuantitativo a la mercancía, en su “sentido pleno”, es algo propio del sistema económico capitalista (Marx, 2013: 44-45). Tenemos entonces que, en determinadas sociedades –o dicho con mayor precisión– en función de determinados modos de producción, las cosas pueden ser comprendidas de un doble modo: como valores de uso (válido para todo modo de producción) o como valor/valor de cambio (válido para el modo de producción capitalista) (Milios, 2002: 18; Carver, 1975: 42-43).

Decimos “sentido pleno” del acceso cuantitativo, pues –a nuestro juicio– Marx distingue entre distintos momentos de la cuantificación⁵ –en lo que a la relación con las cosas se refiere–: lo que llamamos una i) *cuantificación simple* y ii) *cuantificación plena* de la mercancía.

⁵ A nuestro juicio, son cinco los elementos constituyentes de la cuantificación propia del modo de producción capitalista: cuantificación simple, cuantificación plena, abstracción del trabajo, magnitud del valor y expresión dineraria del valor. Sobre los restantes, volveremos adelante.

Cuando hablamos de cuantificación simple nos referimos a la enumeración simple de cada objeto: una silla, dos chaquetas, tres bicicletas, veinte panes; etc. (Marx, 2013: 44). La cuantificación simple del ente no se reduce, consideramos, al modo de producción específicamente capitalista. Esta forma de medir podemos retrotraerla atrevidamente –sólo para ilustrar nuestra intuición– hasta las categorías aristotélicas, pues una de ellas apunta justamente a lo cuantificable: el ser de “*dos o tres codos*” de una superficie expresa el *cuánto* de la longitud de un ente determinado. La “cantidad” como categoría, remite a lo cuantificable y medible –ya veremos la importancia de la medición cuando hablemos del valor–. A ello es a lo que alude el vocablo griego τὸ πόσον⁶, el cual, evidentemente, se incrusta en un modo de reproducción de la vida material distinto al capitalismo industrial.

Teniendo esto en mente, podríamos decir que la cuantificación simple no es lo que define la comprensión cuantitativa de la mercancía, más bien, es en lo que llamamos cuantificación plena que dicha comprensión cuantitativa se expresa. La cuantificación plena es, en último término, el valor; sin embargo, el orden de la exposición marxiano inicia desde el concepto de *valor de cambio* para transitar desde allí al *valor*, pues el valor de cambio es la forma en que se expresa el valor. Dicho de otro modo: la cuantificación plena se retrotrae hasta el valor mismo, pero incluye necesariamente la expresión del valor. En este orden de ideas, valor y valor de cambio (expresión del valor) constituyen la indicada cuantificación plena. El valor de cambio se refiere a la posible relación de equivalencia/proporción que se establece entre dos mercancías específicas (Lichtenstein, 2017: 160). La cuantificación plena, en tanto que valor de cambio, tiene a su base lo que hemos llamado la cuantificación simple, pues para establecer la justa proporción entre dos mercancías es necesario partir de la forma más simple de medición, verbigracia: 1 chaqueta es equivalente a 2 pantalones (Marx, 2013: 45-46). Ahora bien, el valor de cambio, indicamos, es un modo en que se cristaliza la cuantificación plena. El otro modo, y el esencial, es el valor mismo. En lo que sigue, mostraremos panorámicamente en qué consiste.

La tematización del valor es desarrollada por Marx desde la búsqueda de lo que podríamos llamar “factor común” de dos mercancías, relacionadas desde su valor de cambio. Sólo porque existe una medida posible, un tercero que media y es común a una mercancía A y

⁶ “ποσόσ; indef. adj. *de una cierta cantidad o magnitud*” (Liddel & Scoot, 1996: 1453).

una mercancía B, puede plantearse la fórmula $1A = 2B$ (Marx, 2013: 46). El factor común de las dos mercancías pensadas desde el valor de cambio no puede ser buscado dentro de los límites de las condiciones corpóreas de ésta, por una razón esencial: el cuerpo se encuentra ligado al valor de uso. En este punto Marx es contundente: para poder realizar una lectura en clave cuantitativa de los valores de uso, debe operar en el modo de producción capitalista una abstracción que haga de la riqueza material simple mercancía. La abstracción que se ejecuta pone en segundo plano la utilidad del ente, así como la matematización propia de las ciencias desplaza a un segundo plano las cualidades secundarias de las cosas (Marx, 2013: 46). Es por ello que indica Marx: “En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso” (Marx, 2013: 46).

Puesta fuera de juego la condición corpórea de la mercancía, lo que queda, y desde donde pensará Marx el valor, es el trabajo (Marx, 2013: 46). Aquí inserta el filósofo y economista alemán una nueva distinción, que va de la mano con la hecha entre valor de uso y valor/valor de cambio: al valor de uso y a la creación de objetos asumidos como valor de uso, le corresponde de manera específica lo que llama Marx “trabajo concreto” o “trabajo útil”; es decir, la actividad productiva que se cristaliza, que se objetiva –siguiendo los términos utilizados en los *Manuscritos*– en un ente que es útil-para la satisfacción de una necesidad histórica determinada. En contraste con la relación *trabajo concreto-valor de uso*, aparece del otro lado el vínculo que se tiende entre el *valor/valor de cambio* y el *trabajo abstracto*. Así como el valor de cambio supone una abstracción de la corporalidad del ente que deviene mercancía, de igual modo el trabajo abstracto tiene lugar como una nueva abstracción que acontece, ya no en el ámbito del objeto, sino en la actividad productiva misma. En este sentido, podríamos hablar de un doble nivel de la abstracción que opera en el marco del modo de producción capitalista: de un lado tenemos la abstracción de las cualidades de las cosas y, por otro lado, tenemos la abstracción de la actividad productiva. El trabajo abstracto alude a la comprensión genérica de que toda mercancía y, por ello, todo valor de uso, no es nada distinto que un simple trabajo humano acumulado (Lichtenstein, 2017: 159).

El trabajo abstracto al que nos hemos referido debe ser leído –con una mayor precisión– desde la noción marxiana de *fuerza de trabajo* ¿Cómo debemos entender ésta? En el capítulo IV de la “Sección segunda” de *El capital*, Marx nos ofrece una definición precisa de la fuerza de trabajo, asociada justamente con la señalada capacidad orgánica del hombre para crear y transmitir valor a las mercancías –ambos fundados, como se ha dicho, en el valor de uso y en el trabajo concreto–: “Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole” (Marx, 2013: 203). Llegados a este punto, la pregunta que debe plantearse necesariamente es la siguiente: ¿cuál es la relación que se tiende entre el valor y el hallazgo del doble modo de comprensión del trabajo como trabajo concreto y trabajo abstracto? Aquí la cuestión, para Marx, no tiene mayor dificultad: el valor tiene su sustancia como sustancia social; i. e., histórica, en el trabajo abstracto. Si el modo de producción capitalista es una forma histórica precisa de satisfacción de las necesidades, y si en su seno se gesta la abstracción tanto del hombre como de los productos del trabajo, el valor debe ser asumido en clave histórica y tener su fundamento en la actividad en que se erigen las mercancías. La mercancía, portadora de valor, resume la actividad productiva. En el capitalismo esta actividad deviene en trabajo abstracto, por ello el valor tiene su sustancia en este último (Marx, 2013: 47). La mercancía, de acuerdo a lo indicado, no es nada distinto que una comprensión cuantitativa de lo ente como cuantificación plena. La cuantificación plena remite al valor y su expresión como valor de cambio. El primero apunta, a su vez, al trabajo abstracto como su sustancia social; esto es, a la fuerza de trabajo acumulada en la producción de mercancías. El trabajo abstracto implica una suerte de supresión de toda condición concreta de producción.

Aquí opera, en lo que a la actividad productiva se refiere, una suerte de descomposición de lo concreto: tanto los valores de uso como el trabajo se reducen a una “objetividad espectral”. La relación cuantitativa con lo ente implica, además, la fijación de una *medida*, un modo de establecer la *magnitud* del valor de una mercancía dada. En este sentido, y de un modo amplio, la relación cuantitativa con los entes supone los dos rasgos antes mencionados: i) *cuantificación simple* y ii) *cuantificación plena* (valor/valor de cambio). A estos se añaden, consideramos: iii) la *abstracción de la actividad productiva*, iv) la *magnitud* o *medida del valor* y v) la

expresión dineraria del valor. Respecto de los tres primeros, ya hemos ofrecido un esbozo acerca de su sentido. Detendremos la atención, finalmente, en el cuarto aspecto de la cuantificación (*magnitud o medida del valor*). De la *expresión dineraria del valor* no nos ocuparemos aquí de forma expresa, pues ello implicaría fijar la atención en la teoría monetaria marxiana. El dinero hace parte de los procesos de abstracción como resumen de los mismos, pero sobre esto volveremos de manera sucinta en el decurso de la investigación. Valga indicar de momento simplemente en torno al dinero que éste es asumido por Marx como un tipo de mercancía específica, la cual tiene como rasgo propio el ser el “equivalente universal” en que toda mercancía puede expresar su valor. Siendo imposible para un producto *A* expresar su valor por sí mismo, requiere de *B* para hacerlo. Ahora bien, siendo *B*, *C* y *D* mercancías, ellas requieren también una nueva mercancía en la cual expresar su valor. Dicha mercancía universal, en que todas pueden reflejar el trabajo abstracto acumulado y el tiempo de la producción, es el oro (dinero), que pone en una cifra –por ejemplo, \$20, ¥45, €18, etc.– el valor de *A*, *B*, *C* y *D*. Es por esta razón que éste (el oro) deviene en mercancía-equivalente universal, capaz de incluir también el valor la mercancía fuerza de trabajo.

Dicho esto, abordemos entonces la cuantificación asociada a la magnitud del valor. A juicio de Marx, sólo es posible medir el valor de una mercancía determinada a través de la exposición de la cantidad de valor que dicha mercancía contiene. La cantidad de valor alude a la cantidad de sustancia de valor (trabajo humano abstracto). La cantidad de valor se expresa, o mejor *se mide*, en *tiempo*. Así, los días, horas o semanas que tome la producción de una mercancía determinan la cantidad de sustancia de trabajo acumulada en un producto determinado (Marx, 2013: 48). Tenemos –hasta aquí– la caracterización del valor como un modo de comprensión cuantificadora de lo ente. En general, lo que se esconde detrás de la mercancía es un cálculo propio de la reproducción material de la vida que, al cuantificar, hace abstractos tanto el valor de uso como el trabajo humano. Es por ello que hemos identificado, en el análisis marxiano, al menos cinco rasgos de la cuantificación propia del modo de producción capitalista⁷. De momento, baste con lo señalado sobre el valor.

1.2.2. *Ejército industrial de reserva*

⁷ *i*) cuantificación simple; *ii*) cuantificación plena (valor/valor de cambio); *iii*) la abstracción de la actividad productiva; *iv*) la magnitud o medida del valor y *v*) la expresión dineraria del valor.

Se ha puesto de relieve la forma en que el capitalismo en tanto que modo de producción, tiene como elemento que late de fondo una comprensión cuantitativa del ente, la cual parte de la cuantificación simple y termina por cristalizarse, pasando por la abstracción del trabajo útil, en la expresión dineraria del valor; es decir, en una cifra que pretende resumir la magnitud del trabajo humano abstracto. Este elemento, propio de la investigación llevada a cabo por Marx en el marco de *El capital*, debe ser acompañado de otro aspecto tematizado por el filósofo y economista alemán, a saber: el ejército industrial de reserva. La elección de este segundo elemento de la reflexión marxiana responde específicamente al interés que orienta nuestro abordaje de dicha obra. El diálogo que pretendemos entablar con Heidegger y Marcuse en torno a la ciencia y la técnica, nos obliga a detener la mirada en la específica comprensión del hombre que se gesta en la época en que prima la esencia de la técnica moderna, al menos, en lo que a su papel como productor de mercancías se refiere.

En el acápite inmediatamente anterior se esbozó la forma en que la cuantificación implica una comprensión del hombre, en tanto que productor de mercancías, como simple fuerza de trabajo. Ahora bien, este concepto es esencial para pensar el ya mencionado ejército industrial de reserva. Expongamos a continuación en qué consiste este último y de qué modo remite a la cuantificación como abstracción del trabajo útil, adelantando el punto de nuestra mirada: la vitalidad del ejército industrial de reserva para nuestras consideraciones radica en que expone el carácter *disponible* del hombre, al igual que los demás entes, en el ámbito específico de la economía capitalista. En los *Manuscritos* de 1844, indicamos, se expresa la forma en que la relación entre los hombres acontece bajo la forma de la disputa. En la relación obrero-burgués, la ventaja del burgués le permite fijar a su favor el dinero pagado por la mercancía trabajo/fuerza de trabajo ¿Qué condiciones auspician la ventaja del burgués, además de la propiedad de los medios de producción? La oferta y demanda de mano de obra. A una mayor demanda, el salario sube. A una mayor oferta de mercancía trabajo/fuerza de trabajo, su precio baja. De aquí, de la oferta mayor a la demanda, deriva la lucha entre trabajadores: ante una situación deprimente el otro obrero deviene en enemigo, pues puede quedarse con el lugar en la industria y el salario correspondiente (Marx, 2012: 440). El asunto pasa, consideramos, por el

indicado crecimiento de la *oferta*⁸ de la mercancía trabajo/fuerza de trabajo, y su relación con la tecnificación de los procesos productivos.

A juicio de Marx, “todo modo de producción histórico particular tiene sus leyes de población particulares” (Marx, 2013: 786). El capitalismo no es la excepción, y establece su relación con la población a partir del desarrollo de las fuerzas productivas: la aplicación técnica de la ciencia mejora las condiciones de productividad de la industria. Al fortalecerse la industria, el modo de producción capitalista se hace más fuerte, en tanto que se aumenta la velocidad en la acumulación de capital. Así visto, se ofrece un enfoque pensado desde el burgués dueño de los medios de producción: el crecimiento del capital supone, por un lado, la demanda de trabajadores y el aumento consecuente de salarios –lo que implica, el aumento de salarios, un deterioro en el crecimiento del capital–. Asimismo, por otro lado, cuando crecen los capitales acontece la disputa entre capitalistas en virtud de la búsqueda del monopolio, la cual tiene como resultado la tecnificación de los procesos productivos, que garantiza aumentos en la productividad. Con la tecnificación y mejora de la producción se inicia un reemplazo de obreros por máquinas y un aumento en el desempleo. Al disminuir la necesidad de emplear trabajadores, aumenta la oferta de mano de obra, reduciéndose los salarios e incrementándose nuevamente el ritmo de crecimiento de capital, disminuido en el momento previo a la radical tecnificación de los procesos productivos.

La indicada acumulación de capital y desarrollo técnico, antes que favorecer la condición material de los obreros, impulsa también su pauperización: en la misma medida en que se inserta maquinaria en la industria para mejorar la productividad, en esa misma medida miles de obreros salen de ella. Aún se contratan trabajadores, pues la máquina no crea valor por sí misma, pero su presencia (la del obrero) se ve disminuida de forma significativa en

⁸ En este punto hay que tener en cuenta el hecho de que Marx pone el énfasis para el surgimiento del ejército industrial de reserva en el crecimiento y acumulación del capital. Ahora bien, es desde dicho crecimiento y acumulación que se fijan, como se indica en las líneas subsiguientes del texto principal, las leyes económicas que regulan la relación entre la población y el modo de producción. En este orden de ideas, lo esencial es el crecimiento del capital. El aumento o disminución de los salarios, así como el incremento en la población trabajadora o desempleada, es la expresión concreta de los movimientos de incremento o disminución del capital: “*Son estos movimientos absolutos en la acumulación del capital los que se reflejan como movimientos relativos en la masa de la fuerza explotable y parecen obedecer, por ende, al movimiento propio de esta última*” (Marx, 2013: 769). Por nuestra parte, hemos hecho el énfasis en la oferta y demanda de la fuerza de trabajo, justamente para poner el foco en la condición de disponibilidad que adquiere el hombre en el capitalismo.

términos cuantitativos (Marx, 2013: 783). El fortalecimiento técnico de las fuerzas productivas tiene una relación directamente proporcional con el empobrecimiento del obrero: “Toda la forma del movimiento de la industria moderna deriva, pues, de la transformación constante de una parte de la población obrera en brazos desocupados o semioocupados” (Marx, 2013: 788). La modernización de la industria implica el despido de obreros. La mano de obra despedida se acumula y constituye una fuente inagotable de fuerza de trabajo. Dicho de otro modo: los obreros desempleados constituyen una oferta elevada de mercancía que abarata su precio y, en consecuencia, permite a los capitalistas mantener salarios bajos (Mandel, 1977: 47). En este orden de ideas, el ejército industrial de reserva no es más que la población desempleada a causa de la tecnificación, pero potencialmente empleable, que permite sustituir parcialmente la fuerza de trabajo agotada con los años de uso (Kitching, 2001: 257).

Vale entonces indicar lo siguiente respecto del ejército industrial de reserva: *i*) es una forma histórica de relación entre un modo de producción (el capitalismo) y la población; *ii*) al ser la población una población excedentaria o no empleada, deviene en sobrepoblación *para* la producción, no en sobrepoblación real; *iii*) la sobrepoblación, a su vez, es asumida como posible fuerza de trabajo; es decir, como *potencial trabajo abstracto*. Tanto las mujeres como los niños constituyen el ejército industrial de reserva, porque son potencialmente empleables: son capacidad orgánica de creación de mercancías, a la espera de ser actualizada; *iv*) en tanto que sobrepoblación, son exceso de oferta de mano de obra; *v*) en virtud de lo anterior, el ejército industrial de reserva –como sobrepoblación– es el conjunto de seres humanos siempre disponibles, los engranes, los recursos de que se sirve el capitalista para reemplazar piezas agotadas por la vejez, por la enfermedad, por la administración de su obsolescencia o por cualquier otro motivo; *vi*) en conclusión, el ejército industrial de reserva no es nada distinto a una fuente inagotable de trabajadores, es un *stock* de seres humanos (Shaikh, 2001: 474).

Si tomamos en consideración el punto *iii*), observamos el modo en que la cuantificación propia del modo de producción capitalista se encuentra originariamente vinculada con el ejército industrial de reserva, y esto lo decimos en un sentido radicalmente preciso: sólo porque todos los desempleados son entes disponibles, pensables desde su capacidad orgánica de creación de valor, son parte del *stock* humano. Un niño, una mujer o un

hombre pertenecientes a la sobrepoblación son potencialmente empleables –si y solo si– porque en tanto que disponibles pueden crear valor y –en esa misma medida– ser su trabajo concreto el objeto de la abstracción. El ejército industrial de reserva, en razón de lo dicho, asume al hombre como simple disponibilidad en tanto que potencial fuerza de trabajo y, por tanto, *i*) potencial cuantificación plena (creación de valor/valor de cambio) y *ii*) potencial objeto de la abstracción de la actividad productiva. En último término, sólo sobre la base de su condición de «disponible para el uso»; esto es, de la comprensión del hombre como simple *stock* (ejército industrial de reserva), puede tener lugar la cuantificación inherente al capitalismo. El punto de partida, en este caso, no es la lectura abstracta del trabajo útil como fuerza de trabajo, sino la disponibilidad del hombre como mercancía: sin dicha disponibilidad, no tendría lugar la comprensión del sujeto como fuerza de trabajo. Aquí opera una premisa histórica esencial: con el paso de la sociedad feudal a la burguesa, surge la condición originaria del sujeto disponible como mercancía, en la figura de los siervos que, al quedar sin lugar de trabajo, devienen en mercancía-fuerza de trabajo. Pasan del campo a la ciudad y constituyen, de forma embrionaria, el germen del ejército industrial de reserva. Con el campesinado que deviene obrero, se fija el punto de partida de la comprensión onto-instrumental del hombre, de aquel hombre que no posee la propiedad de los medios de producción.

1.3. Técnica y progreso histórico

En los dos acápites previos hemos esbozado tres aspectos que constituyen el horizonte general de la aproximación crítica que intentaremos realizar, desde el diálogo Marx-Heidegger-Marcuse, al despliegue contemporáneo de la ciencia y la técnica modernas. En primer lugar, nos fijamos en el sentido que adquiere la enajenación en el marco de los *Manuscritos de París*. Luego de ello, dirigimos la mirada *i*) al concepto de valor como un modo de abstracción correlativo a la formalización tecno-científica y *ii*) al ejército industrial de reserva como modo de comprensión del hombre, en tanto que *stock* disponible para el mantenimiento del sistema económico. En este apartado final, fijaremos la mirada en el tercer aspecto que destacaremos más adelante del diálogo crítico propuesto, a saber: la comprensión marxiana de la ciencia y la técnica, en el horizonte de su reflexión filosófico-económica acerca de la reproducción material de la vida. En este punto –y anticipándonos a lo que expondremos– coincidimos plenamente

con lo sostenido por Jorge Veraza (2012) en *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida*: las consideraciones marxianas acerca de la técnica sólo pueden ser leídas en un sentido pleno, si se insertan dentro del marco general del desarrollo de las fuerzas productivas. Así, y aunque las fuerzas productivas superen en amplitud –al incluirlas– a la ciencia y la técnica, el carácter objetivo de dichas fuerzas implica a ambas. Entre tanto, el nivel subjetivo de las fuerzas productivas reconduce hacia el papel del trabajador como sujeto histórico revolucionario y transformador. De esta doble perspectiva de lectura –objetiva y subjetiva–, a nuestro juicio, se puede derivar una comprensión positiva de las fuerzas productivas y su desarrollo, en clave político-económica, en el seno del pensamiento de Marx, y –en consecuencia– una visión neutral-positiva de la ciencia y la técnica modernas, en el horizonte amplio de sus planteamientos.

Al tomar como coordenada lo hasta aquí meramente indicado, en las líneas subsiguientes intentaremos exponer, por un lado, el modo en que se edifica en Marx –en el ámbito objetivo de las fuerzas productivas– una comprensión neutral del aparataje técnico, lo que genera necesariamente no sólo una visión destructivo-progresiva de las fuerzas –y con ello de la ciencia y la técnica–, sino también, a la par, una lectura acumuladora-progresiva de dichas fuerzas, generándose así una suerte de solución de continuidad en el desarrollo histórico de la humanidad, a través de la evolución de los distintos modos de producción. De la mano de esto, por otro lado, y fijando la atención específicamente en el ámbito subjetivo de las fuerzas productivas, mostraremos la lectura positiva de este modo de concreción de las fuerzas y la manera en que complementa la visión positiva general que tiene Marx de la ciencia y la técnica modernas.

1.3.1. *El ámbito objetivo de las fuerzas*

El capital resulta un punto de partida idóneo para introducirnos en las consideraciones marxianas en torno a la técnica moderna, en el marco más amplio de las fuerzas productivas y su desarrollo histórico. En el capítulo inicial podemos encontrar una indicación en la que se ponen de relieve los distintos elementos constitutivos de las llamadas fuerzas productivas: “La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus

aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales” (Marx, 2013: 49)⁹. Justamente porque las fuerzas productivas incluyen tanto un aspecto subjetivo como uno objetivo, es que son pensables dichas fuerzas como el horizonte propio de la ciencia y la técnica en su implementación económica (Veraza, 2012: 83).

Afirmado el marco general de la aproximación, es pertinente realizar una distinción metódica que late de fondo en la consideración marxiana, a saber: la doble comprensión de la técnica misma: por un lado, se encuentra *i*) el sentido específicamente instrumental del aparato (valor de uso) y, por otro lado, *ii*) la técnica en tanto que *capital constante*. La disputa intelectual que sostiene Marx con Proudhon casi a mediados del siglo XIX nos ofrece elementos esenciales para pensar el sentido instrumental de la técnica y su relación con la ciencia, en el marco del modo de producción capitalista. En la *Miseria de la filosofía* indica Marx lo siguiente: en Adam Smith la división del trabajo tiene como consecuencia la especialización del obrero. Una vez el obrero se inserta en el taller, la división del trabajo *en el taller* trae como resultado la afirmación de determinadas capacidades en razón de la función específica que le corresponde a quien trabaja; así, un sujeto pone las cabezas de los alfileres, no porque antes ya tuviese el talento para poner dichas cabezas, sino que se especializa en la actividad mencionada en razón del lugar específico que se le otorga en el proceso productivo. Apoyándose en Smith, lo que hace Marx es mostrar que la comprensión de Proudhon de la división del trabajo es contradictoria, pues, no hay especialización técnica previa a la división, como cree Proudhon. Para este último, primero existe el talento del obrero y, a partir de dicho talento se le otorga una labor concreta en la producción de una mercancía dada; no obstante, al tomar una premisa histórica concreta, Marx revela lo que comentaba Smith antes que él: cuando tiene lugar el surgimiento de la industria manufacturera, los trabajadores eran introducidos a un taller equipado con la maquinaria de la época. Al dedicarse a una actividad específica respecto de la

⁹ Esta sentencia de Marx resulta –a nuestro juicio– determinante, porque nos permite destacar el doble modo de comprensión de las fuerzas productivas al que hemos aludido arriba, a saber: un nivel subjetivo, asociado en este pasaje del capital con “el nivel medio de destreza del obrero”, y un nivel objetivo, que incluye el desarrollo de la ciencia y su aplicación técnica. Vale indicar que estos dos últimos aspectos (ciencia y aplicación tecnológica) constituirán la base misma del despunte de los medios de producción. Cuando fijemos de modo momentáneo nuestra mirada en la *Miseria de la filosofía* y en los *Grundrisse*, aparecerá nuevamente la posibilidad de poner en obra la distinción sugerida.

maquinaria existente en el taller, entonces y solo entonces, acontecía la división como especialización técnica del trabajador (Marx, 1987: 87).

¿Cuál es la función de la máquina a juicio de Proudhon? De acuerdo a lo que indica Marx, Proudhon parte de la división del trabajo asumida en clave pre-productiva; es decir, que la indicada división es anterior a la actividad industrial manufacturera en cuanto tal. Si el trabajo se encuentra fragmentado y especializado antes de que tenga lugar la producción, la máquina del taller asume la forma de un poder vinculante-unificador que reúne los distintos fragmentos de trabajo que «antes» de y «durante» la actividad productiva, se encuentran separados (Proudhon, 2016: 61). Marx resume lo dicho por Proudhon así: “la máquina es la recomposición del trabajo dividido, la síntesis del trabajo opuesto al análisis” (Marx, 1987: 89). La indicada división del trabajo puertas adentro del taller –entendida como especialización técnica del obrero– se verá superada con la evolución de la industria de la manufactura. Siguiendo a Andrew Ure, muestra Marx que la comprensión en que se ancla Proudhon de la división del trabajo es *i)* además de incorrecta, *ii)* arcaica. Con el desarrollo técnico del capitalismo manufacturero, la defendida especialización de la que habla Proudhon se supera paulatinamente. En último término, el obrero acaba por ser un vigilante del mecanismo automático del aparato.

¿Cómo se establece para Marx la relación entre máquina y división del trabajo? A su juicio, la máquina es simplemente *instrumento*, un útil –*valor de uso*– de la producción: “Nada más absurdo que ver en las máquinas la antítesis de la división del trabajo, la síntesis que restablece la unidad en el trabajo fragmentado. La máquina es un conjunto de instrumentos de trabajo, y no una combinación de trabajos para el propio obrero” (Marx, 1987: 91). En las notas de 1851-1856, publicadas al castellano bajo el título *Cuaderno tecnológico-histórico*, Marx nos ilustra, específicamente en los pasajes dedicados al “Diccionario técnico” de Andrew Ure, el modo en que la máquina se introduce en el proceso productivo. El caso de la industria textil es esclarecedor en lo que se refiere al lugar de la máquina y su condición de instrumento en el taller, y al papel de vigilante que sustituye a la especialización del trabajador (Marx, 1984: 207-209). El aumento de la demanda de un producto determinado en un mercado concreto es esencial, al menos en la *Miseria de la filosofía*, para la introducción de la maquinaria, pues con ella

se multiplica la productividad. Esta introducción supone, por su parte, la inserción de la ciencia y la técnica en el marco del modo de producción capitalista.

Hasta aquí hemos destacado la comprensión instrumental del aparataje técnico en Marx en tanto que valor de uso¹⁰ para la producción manufacturera. En las líneas que siguen nos detendremos en el *opus magnum* marxiano para destacar el segundo modo en que, a nuestro juicio, comprende Marx la técnica, a saber: como capital; sin embargo, el punto de partida de la exposición del aparataje técnico como capital constante es el valor de uso, i. e., la condición de instrumento que tiene la técnica en la producción de mercancías. Fijemos nuestra atención en ello: a juicio de Marx, todo proceso productivo supone los *medios de producción* –los cuales constituyen, tal cual se vio en la cita de *El capital* con que inicia el acápite, las fuerzas productivas–. Estos, por su parte, se encuentran constituidos por tres elementos específicos: i) los *medios de trabajo*, ii) la *materia prima* y iii) los *materiales auxiliares*¹¹ de la producción.

La materia prima, para el caso de la industria textil, es el algodón. El algodón debe ser visto desde la doble perspectiva previamente mencionada: como valor de uso (cualitativa) y como valor (cuantitativa). Es valor, en tanto que requiere trabajo humano abstracto, expresado en el tiempo dedicado al acondicionamiento de la tierra para el sembrado, el cuidado de la cosecha, la recolección, etc. Si es valor necesariamente debe ser valor de uso, pues todo valor debe expresarse en un cuerpo. Cuando el algodón deviene objeto del trabajo industrial, transita de su forma primaria “algodón” (X_1), a su forma secundaria, por ejemplo: “hilo” o “tela” (X_2). En el caso específico de este tránsito de una forma a otra ($X_1 \rightarrow X_2$), el valor de uso de X_1 desaparece, pues, al cambiar el cuerpo necesariamente la utilidad se ve trastocada. Asimismo, el valor de cambio desaparece, pues ya no puede establecerse una relación de equivalencia entre el “algodón” y, por ejemplo, el “café”, pues ya no es más algodón. No obstante, lo que pasa con el valor de uso no acontece con el valor: no hay una desaparición o anulación del valor de X_1 ; antes bien, a juicio de Marx lo que acontece es una conservación de dicho valor [$V_{(X_1)}$], en el momento en que tiene lugar el tránsito de X_1 a X_2 . En consecuencia, X_2 contiene el valor del

¹⁰ “La tecnología no es un fin en sí, sino un medio-para. Es un momento más filosófico, ya que se descubre la mediatividad de los instrumentos con respecto a sus fines. Aristóteles, Kant, y hasta Heidegger tienen mucho que decirnos en este nivel concreto” (Dussel, en: Marx, 1984: 31).

¹¹ Con los materiales auxiliares, Marx piensa, por ejemplo, el aceite o grasa que se utiliza para que la maquinaria se desempeñe adecuadamente.

algodón sumado a su propio valor como hilo o tela, agregado por el proceso productivo: X_2 ($V_{x1}+V_{x2}$) (Marx, 2013: 243-245).

El proceso productivo combina dos factores adicionales: primero, el factor subjetivo, la capacidad creadora del trabajador y, segundo, otro factor objetivo perteneciente a los medios de producción, a saber: los medios de trabajo¹². Los medios de trabajo se encuentran constituidos por los elementos técnicos e infraestructurales que hacen parte de la producción: el taller como espacio de trabajo y la maquinaria utilizada en el taller. A diferencia de la materia prima, los medios de trabajo, la máquina, permanecen durante todo el proceso productivo. Ellas afirman su valor de uso cada día, transmitiendo su propio valor a la mercancía creada. El instrumento, a diferencia de la materia prima, no presta su cuerpo para que aparezca un nuevo valor de uso sobre la misma base: algodón, pero con otra forma. En este caso, el cuerpo se conserva hasta que se transmite todo su propio valor a cientos de nuevos productos (Marx, 2013: 245). Cuando Marx piensa en *El capital* los procesos de valorización del valor; es decir, el aumento paulatino de valor gracias a la actividad productiva, pone en juego la concepción de la técnica como instrumento, reafirmando lo que insinuaba en 1847: la máquina es instrumento y, por tanto, la técnica deviene en el marco del capitalismo, en primer lugar, en un valor de uso. Ella tiene valor de cambio y valor, pues es creación humana y entra en el mercado a la luz de la expresión dineraria del valor, pero en su misma esencia, es un valor de uso, al igual que la tela que se transforma en camisa gracias a la máquina de coser. De hecho, sólo porque es un valor de uso, esto es, que se utiliza para crear mercancías, es que puede, en el proceso productivo, transmitir su propio valor al producto (Marx, 2013: 247-249).

Opera aquí, tal cual hemos dicho, una lectura de la técnica en Marx pensada en tanto que aparato/máquina, como valor de uso; sin embargo, así como el trabajo es, en el seno del capitalismo, trabajo concreto y trabajo abstracto, y así como toda mercancía es valor de uso y valor, la técnica deviene en dualidad: valor de uso y capital constante. Una máquina de coser sirve justamente para eso: para coser. En el taller tiene una doble faz: es valor de uso que crea valores de uso, y es también una mercancía que, al tener valor, transfiere su propio valor y

¹² Marx distingue entre *medios de trabajo* y *material de trabajo*. Los primeros, como se ha dicho, son los instrumentos técnicos operativos. El material de trabajo, por su parte, es la maquinaria dañada que requiere reparación: “No se labora con ella sino en ella misma para recomponer su valor de uso” (Marx, 2013: 246).

permite reproducir valor nuevo –al ser usada– a un producto-valor dado. En tanto que valor de uso, la máquina de coser *cose*. Cuando se accede a ella como transmisora de valor, deviene capital. Se tiene aquí, por tanto, una doble lectura de la técnica en tanto que medio de producción y, justamente por ello, como fuerza productiva: la técnica es *i)* valor de uso y *ii)* capital constante. En el apartado que sigue expondremos el modo en que, a partir de la comprensión del hombre como fuerza productiva, el tránsito del capitalismo al comunismo revelará a la técnica como neutral, pues, con la disolución de las relaciones sociales capitalistas se disuelve la comprensión de la máquina como capital, preservando su visión como valor de uso/instrumento. Así, si la técnica es asumida exclusivamente como valor de uso, la transformación de las relaciones sociales de producción permitirá su conservación en un marco emancipador.

1.3.2. *El ámbito subjetivo de las fuerzas y el progreso histórico*

Tomamos aquí como punto de partida los *Grundrisse* (1857-1858), pues estos manuscritos de Marx son –a nuestro juicio– fundamentales para comprender los dos problemas que nos ocupan en este acápite: *i)* la condición del hombre como fuerza productiva y *ii)* el tránsito del capitalismo al comunismo, a partir de la apropiación y mantenimiento de las fuerzas productivas objetivas, específicamente hablando, de la ciencia y la técnica, liberada –claro está– de las relaciones sociales enajenantes inherentes al modo de producción capitalista.

En el capítulo tercero de los mencionados *Grundrisse*, Marx anticipa con total claridad lo que nos dice, a casi una década, en *El capital*: el trabajo humano es, pensado desde la reproducción material de la vida, una fuerza productiva. El lenguaje con que lo expresa aquí el filósofo y economista alemán es resultado del modo en que tienen lugar las relaciones sociales de producción. En el seno del feudalismo, los conceptos adecuados para poner de relieve los protagonistas de las relaciones sociales serían «siervo» y «señor feudal». Para el caso del capitalismo serían, precisamente, el «obrero» y el «burgués». Los *Grundrisse* esbozan, desde las formas económicas pre-capitalistas, distintos modos históricos de expresión del carácter subjetivo de las fuerzas productivas. A pesar de la especificidad de cada expresión histórica de la subjetividad de las fuerzas, todas se retrotraen, a juicio de Marx, a un mismo tronco común: la familia y, dada la fusión de familias, a las distintas formas de vida comunitaria (Marx, 2007:

456). En la *Ideología alemana*, aparece consignado como sigue: “un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una ‘fuerza productiva’” (Marx, 1974: 30).

Estas fuerzas productivas que se desarrollan a partir de la interacción entre la comunidad y las condiciones originarias de producción, constituyen, a nuestro juicio, el horizonte amplio de –lo que hemos llamado aquí– ámbito objetivo de las fuerzas productivas, y dentro de ellas empiezan a erigirse los específicos «medios de producción» que pertenecen a un «modo de producción» dado. En este orden de ideas, lo que llamaré Marx «nivel medio de destreza del obrero» para referirse al ámbito subjetivo de las fuerzas productivas, no es otra cosa que un producto histórico, resultante de la división de trabajo, tierra y capital. Al obrero, entendido como fuerza productiva subjetiva, le corresponde correlativamente en el proceso productivo una fuerza productiva objetiva: en el caso del trabajo textil, una hiladora.

La relación entre los dos ámbitos de las fuerzas productivas no se reduce, en lo absoluto, a los procesos de creación de valor a través de la explotación del trabajador. Consideramos, lo determinante es la emancipación que se logra, por vía revolucionaria, tanto de la humanidad como del carácter emancipador inherente a la ciencia y la técnica. Dussel (1984) comenta que –en Marx– la técnica tiene esta entraña cargada de emancipación y civilización. Habría que indicar entonces que, como para Marx la ciencia expresa su aplicación en la técnica, la emancipación inherente a esta última (la técnica) es resultado de la transitividad de la emancipación propia de la ciencia. Tenemos, primero, ciencia y técnica en tanto que fuerzas productivas emancipadoras *per se*. Aquí hay que agregar, además, que este carácter emancipador no puede desplegarse a plenitud si no tiene lugar, de forma simultánea, la emancipación de la sociedad. Si impera el modo de producción capitalista, ciencia y técnica deben responder necesariamente a los intereses de reproducción del capital. Dicho en otras palabras, mientras se mantenga el modo de producción capitalista, en tanto que fuerzas productivas y medios de producción, no dejarán de ser *capital constante* –en el caso de la técnica como instrumento–, quedando su valor de uso sometido a la lógica del capital.

La disolución de la condición de capital constante a que se ve expuesta la técnica, no acontece por una inercia legal económica. Es la acción política la que impulsa la transformación: el nivel súper-estructural es el ámbito en que se dirime la lucha en contra del capital. (Marx, 1974: 35). El tercero de los manuscritos es esencial, por un lado, porque nos ofrece una clarificación del modo en que debe ser entendido el comunismo y, por otro lado, porque expresa Marx allí el sentido emancipador de la ciencia. Dirijamos nuestra atención brevemente al mencionado manuscrito. Marx distingue tres formas de comprender el comunismo. En primera instancia se encuentra su versión vulgar: comunismo como expresión de la propiedad privada y la envidia (Marx, 2012: 514). En segunda instancia, el comunismo puede ser entendido como una suerte de tránsito del comunismo vulgar al emancipador. Su rasgo propio sería la supresión del Estado entendido como Estado burgués, pero que, a pesar de ello –indica Marx– no ha “comprendido todavía ni lo que es de suyo la propiedad privada ni el carácter humano de las necesidades, todavía se halla preso y afectado por aquélla” (Marx, 2012: 515). Finalmente se encuentra el comunismo realmente emancipador, capaz de suprimir la enajenación del trabajador, exponer la falsedad de la supuesta división originaria capital-tierra-trabajo, disolver la propiedad privada y toda ilusión encubridora de las contradicciones del capitalismo (Marx, 2012: 515).

Aquí, en el marco de este comunismo, la ciencia también encontrará una nueva expresión. A juicio de Marx, la ciencia –de momento– sólo ha mostrado su faz enajenada. Se ha insertado en el proceso productivo y, por ello, en el modo en que el hombre ha superado, a partir de su aplicación, necesidades históricas específicas; sin embargo, y muy a pesar de esto, en el horizonte del sistema capitalista esta misma ciencia ha perdido su carácter emancipador pleno, pues sirve a los intereses que explotan al obrero. La máquina de hilar supone la ciencia mecánica. El transporte en ferrocarriles, precisa de los avances en el estudio del vapor. La ciencia impulsa el avance técnico, la inserción de la maquinaria en el proceso productivo y, por ello, la dominación sistemática del trabajador, expresada en la baja salarial y en su enajenación. Cambiado el marco capitalista, por un comunismo que reconoce y disuelve históricamente la enajenación, el carácter emancipador originario de la ciencia encuentra su expresión no enajenada. Ciencia emancipadora que deviene, necesariamente, en técnica no enajenante. El

comunismo tiene como consecuencia, por tanto, reconducir la ciencia hacia su verdadero camino. Cito *in extenso*:

Las ciencias naturales han desarrollado una actividad enorme y se han apropiado cada vez más materiales. Sin embargo la filosofía se ha mantenido tan ajena a las ciencias como éstas a la filosofía. Su momentánea fusión sólo fue una ilusión de la fantasía. Querer no es poder. La misma historiografía se ocupa de las ciencias naturales sólo de paso, como factor de ilustración y utilidad de algunos grandes descubrimientos. Pero tanto más han intervenido prácticamente las ciencias naturales a través de la industria en la vida humana, cambiándola y preparando la emancipación humana, si bien su efecto inmediato ha sido llevar al colmo la deshumanización. La industria es la relación real, histórica de la naturaleza, y por tanto de las ciencias naturales, con el hombre. Por eso, una vez comprendida como revelación exotérica de las facultades humanas, se entiende también la humanidad de la naturaleza o naturalidad del hombre; la ciencia natural, perdiendo su orientación abstractamente material o por mejor decir idealista, se convierte en la base de la ciencia del hombre, del mismo modo que ya se ha convertido en la base de la vida realmente humana, aunque sea en forma enajenada (Marx, 2012: 521-522).

La ciencia tiene como tarea «preparar la emancipación humana». El horizonte; es decir, el modo de producción capitalista, es quien supone su extravío. La misma ciencia, operando en el marco de otro modo de producción y, consecuentemente, con otra súper-estructura, no traerá como resultado la enajenación humana. Ella aparece, la ciencia, ante los ojos de Marx como neutral. No hay que eliminarla o suprimirla: transformar las relaciones sociales que se tejen en torno a la reproducción material de la vida resulta suficiente. Asimismo, la técnica, por transitividad, expresa dicha neutralidad. *Trabajo asalariado y capital* (Marx, 1977: 211)¹³ y *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Manuscritos 1861-1863)*¹⁴ ponen de relieve lo aquí señalado (Marx, 1982b: 220). Ambos textos revelan la doble comprensión marxiana de la técnica: *i*) como valor de uso, pues «una máquina que hila algodón [no es más que] una máquina para hilar algodón» y *ii*) como *capital*: «Arrancado de esas relaciones, no es más capital [constante o fijo]». La reducción del aparato técnico a capital se encuentra en «las relaciones» sociales de producción

¹³ «¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de la raza negra. La explicación es tan buena como la otra. Un negro es un negro. Sólo se convierte en esclavo en ciertas relaciones. Una máquina que hila algodón es una máquina para hilar algodón. Se vuelve capital sólo en ciertas relaciones. Arrancado de estas relaciones, no es más capital» (Marx, 1977: 211).

¹⁴ «Pero si bien el capital tan solo en la maquinaria y otras formas de existencia materiales del capital fijo, como ferrocarriles (...) se confiere su forma adecuada como valor de uso dentro del proceso de producción, ello en absoluto significa que ese valor de uso –la maquinaria en sí– sea capital, o que su existencia como maquinaria sea idéntica a su existencia como capital (...) La maquinaria no perdería su valor de uso cuando deja de ser capital. De que la maquinaria sea la forma más adecuada de valor de uso propio del capital fijo, no se desprende, en modo alguno, que la subsunción de la relación social del capital sea la más adecuada y la mejor relación social de producción para el empleo de la maquinaria» (Marx, 1982b: 220).

propias del capitalismo. Si se anulan las relaciones, se anula su condición de capital constante. Lo que debemos preguntarnos aquí y ahora es si la supresión de las relaciones supone –a la par– la supresión misma de ciencia y técnica; esto es, si anular las relaciones implica dejar de lado el carácter emancipatorio de ambas. La respuesta ante esta pregunta es, a nuestro juicio, negativa. Si bien es cierto que el progreso histórico de la humanidad supone la destrucción de fuerzas productivas desarrolladas previamente, implica de forma paralela el mantenimiento – aunque sea momentáneo– de determinadas fuerzas productivas, en el paso de un modo de producción a otro. Este esquema general, que destaca la transitividad y carácter hereditario de las fuerzas productivas a través del desarrollo histórico de la humanidad, adquiriendo la forma de *evolución* e innovación desde lo legado, encuentra *i*) una *ley histórica* que expresa el nexo generacional y, a la vez, *ii*) una concreción de dicha ley en el modo de producción capitalista.

La ley, aparece consignada como sigue:

La ley general que nace de todo lo que se ha expuesto consiste en el hecho de que las bases materiales de cada sucesiva forma de producción –tanto las condiciones tecnológicas como la estructura económica de la empresa que a ella corresponde– son creadas en la forma inmediatamente precedente.

El trabajo a máquina, en cuanto elemento revolucionario, no es más que el efecto inmediato del predominio de las necesidades sobre la posibilidad de satisfacerlas con los precedentes medios de producción (...) Junto a la revolución ya realizada en las fuerzas productivas –que se manifiesta como revolución tecnológica– se produce también una revolución en las relaciones sociales de producción (Marx, 1982b: 151-152).

El capitalismo –en tanto que modo de producción– se atiene a la ley histórica general, por lo cual no puede ser entendido sino como consecuencia de la apropiación de las distintas fuerzas productivas legadas por el pasado (Marx, 1982b: 219). El comunismo, por su parte, antes que una destrucción de la totalidad de los elementos constituyentes del capitalismo, en tanto que forma económica se encuentra sometido a la mencionada ley general; así, sólo puede edificarse a partir de la apropiación que ejecute de las fuerzas productivas legadas por las generaciones que le preceden; es decir, las de la sociedad burguesa: “El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto enajenación humana de sí mismo, y por tanto como apropiación real del ser humano por y para el hombre; por tanto el hombre se reencuentra completa y conscientemente consigo como un hombre social, es decir humano, que condensa en sí toda la riqueza del desarrollo precedente” (Marx, 2012: 515).

La ciencia y su aplicación técnica, por tanto, son heredadas también aquí de un modo de producción al otro. Ellas hacen parte de la solución de continuidad entre la prehistoria y la historia de la humanidad, son parte del puente que se tiende entre el reino de la necesidad y el de la libertad. En Marx hallamos una clara comprensión evolutivo-unitaria de la historia de la humanidad: evolutiva, porque hay un progreso en el paso de un modo de producción a otro. Unitaria, porque, a pesar de que el estado evolucionado niega aquél que le precede, aun así opera aquí la asimilación de una base material que conecta pasado (formas económicas precapitalistas), presente (capitalismo) y futuro (comunismo). La conservación de las fuerzas productivas en el tránsito del capitalismo al comunismo es, para Marx, determinante. Destruir el desarrollo de las fuerzas productivas –y con ello la técnica– es disolver la base material que permite la reproducción material de la vida, en un nivel que se mueve más allá de la simple apropiación de lo que la naturaleza, bajo la forma de alimento o bebida, da al hombre (Marx, 1974: 36). El comunismo es una negación de las contradicciones inherentes al modo de producción capitalista, pero sin devenir –como negación– en disolución de la totalidad de lo existente (Marx, 1974: 87).

Anular la maduración de las fuerzas productivas –de la técnica– lograda por el modo de producción capitalista, no sólo resulta impensable para Marx porque implique escasez, sino también porque –como hemos dicho– es en esencia neutral y emancipadora. Su neutralidad como valor de uso en el proceso productivo ya ha sido indicada, pero ¿en qué consiste su carácter liberador? Con la introducción del aparato técnico y su propia evolución, del idiotismo (*Manuscritos*) se transita, por vía de la máquina y su valor de uso, hacia la liberación del trabajador (*Miseria de la filosofía* y *Grundrisse*)¹⁵: “Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a

¹⁵ “La respuesta a este interrogante debe buscarse ante todo en el análisis que hace Marx del papel de la maquinaria. Este análisis nos demostró, por una parte, cómo el desarrollo del sistema de las máquinas automáticas denigra al trabajador individual al nivel de herramienta parcial, a mero elemento del proceso laboral; pero por otra parte nos demostró cómo el mismo desarrollo crea al mismo tiempo las condiciones previas para que el gasto de esfuerzos humanos se reduzca a un mínimo en el proceso de la producción y para que el lugar de los trabajadores parcializados de hoy lo ocupen individuos polifacéticamente desarrollados, para quienes las ‘diversas funciones sociales sean modos de ocupación que se releven recíprocamente’” (Rodolsky, 2004: 469).

los medios creados para todos” (Marx, 1982b: 226-227). En la *Ideología alemana* el comunismo es caracterizado –entre otras cosas– por la posibilidad que tienen los sujetos para elegir a qué dedicarse cada día: la caza, el trabajo intelectual, la pesca, etc., en contraste con el capitalismo, modo de producción en que cada cual tiene una función establecida (Marx, 1974: 34). La mencionada posibilidad de elección acerca del “qué hacer”, supone la indicada disponibilidad de tiempo libre; esto, como bien comenta Eagleton (1999), implica a su vez la disminución de la jornada de trabajo, tal cual sostiene Marx en el tomo III de *El capital*. Dicha disminución precisa, de acuerdo a lo esbozado, del mantenimiento –y lógicamente del posterior perfeccionamiento– del aparataje técnico legado por el capitalismo (Elster, 1999: 73). Es por ello que la revolución proletaria, tal cual se indica en el *Manifiesto*, precisa de: *i*) centralización de los instrumentos de producción, *ii*) multiplicación de los instrumentos de producción y *iii*) aumento de las fuerzas productivas (Marx & Engels, 2011), no de su destrucción. Se tiene, por tanto, en la comprensión marxista del progreso histórico humano una visión neutral-positiva de la técnica, que le permite –bajo el espectro de las fuerzas productivas y su maduración– transitar de un modo de producción a otro¹⁶. Lo que debe suprimirse es el sentido de *capital* de la técnica, no su valor de uso. El diálogo entre los distintos ámbitos de las fuerzas productivas da cuenta de lo dicho: los ferrocarriles que transportan las mercancías, son los mismos que le permiten a los obreros del mundo unirse. La forma objetiva de las fuerzas, expresada en la simplicidad de las vías de un tren, en los rieles y en la máquina de vapor que transporta la mercancía, son las mismas venas y las mismas máquinas que alimentan el espíritu revolucionario. La técnica debe sobrevivir y perfeccionarse, en el paso del capitalismo al socialismo.

¹⁶ “El cambio técnico –el desarrollo de las fuerzas productivas– está en el corazón del materialismo histórico. Es lo que explica el auge y la caída de los sucesivos modos de producción” (Elster, 1999: 73).

CAPÍTULO 2

MARTIN HEIDEGGER: LA ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA

En el capítulo inicial de esta investigación fijamos nuestra atención en la reflexión de Marx en torno al capitalismo del siglo XIX, destacando tres momentos temáticos que nos permitirán poner en diálogo su obra con los postulados de Heidegger y de Marcuse en torno a la ciencia y la técnica modernas. En lo que sigue en las próximas líneas, nos concentraremos en intentar ofrecer una visión panorámica y sucinta del análisis heideggeriano de la técnica, concentrándonos en tres momentos específicos: en primer lugar, la apropiación del concepto de τέχνη en el marco de su temprana destrucción de Aristóteles. Siguiendo a Volpi, intentaremos exponer la forma en que la distinción aristotélica planteada entre un ámbito poiético, uno praxiológico y uno teórico es asimilada por Heidegger para pensar el modo de ser de la *Zuhandenheit*, el modo de ser del *Dasein* y el modo de ser de la *Vorhandenheit*. Además de ello, haremos alusión al *Platon: Sophistes*, para destacar la forma en que estas lecciones de 1924 empiezan a anticipar el análisis de la causalidad que nos ofrece el Maestro de la Selva Negra en los años cincuenta, específicamente en “La pregunta por la técnica”.

En segundo lugar, nos detendremos en el periodo de su pensar correspondiente al surgimiento de la historia del Ser. En el marco de este camino ensayado por Heidegger en los años treinta, el problema de la técnica moderna se convierte en uno de los tópicos esenciales de meditación, en tanto que se constituye en uno de los ensambles desde los cuales intenta el Maestro de la Selva Negra abordar el problema del Ser (Xolocotzi, 2020). Aquí, al igual que en los años veinte, el punto de partida del análisis será la relación entre τέχνη, ποιησις y φυσικς; sin embargo, ya el enfoque no destacará la τέχνη y la ποιησις en relación con el uso de los útiles, sino que los conceptos se articularán a partir de la *Machenschaft*. Con esta categoría, Heidegger piensa una forma epocal en que el ser se esencia en el abandono y en razón de dicho abandono, el ente es comprendido desde el hacer (*machen*) que produce lo ente, quedando reducido este último a la condición de objeto del representar. En la tematización de la maquinación, lo determinante no es tanto pensar la técnica como producir en tanto que hacer del hombre, sino como una forma epocal en que el ente se comprende desde el hacer, porque

así acontece en razón del rehusó del Ser. Los conceptos de vivencia y de lo gigantesco serán claves para esclarecer este modo de pensar lo que esencia, en los treinta, en la técnica moderna.

Finalmente, cerraremos esta breve vuelta sobre Heidegger poniendo nuestra atención en la famosa conferencia “La pregunta por la técnica” (1994a). Desde allí, destacaremos la forma en que el concepto clave con que se piensa lo que esencia en la técnica moderna –como envío y destino– es *Ge-stell*. Este concepto tomará el lugar central luego de la tematización de los treinta, que tiene como su eje la *Machenschaft*. Ya en “La pregunta por la técnica” el ente no será asumido tanto desde la lógica de la representación y del hacer, sino más bien desde la lógica de la disponibilidad y de lo reunido, pues lo que se hace y se produce viene a presencia congregado en tanto que *stock*. Así, la totalidad de lo ente no será más que una existencia (*Bestand*), lo que está en catálogo: lo siempre disponible para su uso en caso de ser necesitado. Se expondrá, tomando esto como punto de partida, la forma en que el concepto de φύσις sufre una mutación histórico-destinal que lo reconduce desde el *brotar a partir de sí mismo* hacia *reserva y fuente de energía*. En último término, se destacará el sentido aletheiológico originario de la τέχνη.

En este orden de ideas, es pertinente señalar que seguimos el abordaje realizado por Ángel Xolocotzi (2020a) de este tópico, destacando tres momentos específicos de la tematización del problema de la técnica. El primero de ellos, que acontece en el horizonte de la ontología fundamental (*Ser y tiempo*) y de las lecciones que lo anticipan. En segunda instancia, dos momentos que se desarrollan en el marco de la reflexión ontohistórica: el primero, el ya indicado, que versa sobre la *Machenschaft* entendida desde el abandono del Ser que se expresa en el hacer; y el segundo, referido a la meditación en torno a la congregación de mundo y cosa, en cuyo caso el concepto clave es *Ge-stell*, con el cual Heidegger piensa el poner y el congregar en que se radicalizan las posibilidades latentes en la modernidad.

2.1. El joven Heidegger: acerca de la τέχνη

El primer gran atisbo fenomenológico en torno a la τέχνη tiene lugar en la reflexión desarrollada por Heidegger en los años veinte, durante su labor docente en el periodo de preparación de *Ser y tiempo*. Ahora bien, es pertinente indicar que, en contraste con lo que acontece durante los años cincuenta, cuando el Maestro de la Selva Negra piensa la τέχνη desde

el específico progreso científico-técnico de la época atómica bajo la categoría de *Ge-stell*, durante la década del veinte —específicamente hablando en 1924— hallamos una vuelta sobre este concepto a partir de la lectura en clave fenomenológico-ontológica que realiza de las virtudes dianoéticas del Estagirita. Un año antes —en 1923— en la *Introducción a la investigación fenomenológica* (2008a) podemos encontrar una alusión directa al ámbito poiético que será radicalmente pensado por Heidegger luego del giro (*Kebr*).

En dicha *Introducción*, la ποιησις será asociada por el fenomenólogo alemán con el ámbito productivo de la existencia: “3^o Ποιούμενα, las cosas en el mundo que son producidas, que son hechas y son utilizables, como ἔργα” (Heidegger, 2008a: 63). El gran horizonte general de esta apropiación de los conceptos de τέχνη y ποιησις es el proyecto de una reconstrucción de la fenomenología en clave hermenéutica. La gran apropiación de la reflexión fenomenológica husserliana es ejecutada por Heidegger —o al menos sale a la luz dicha apropiación— con las lecciones de 1919 publicadas bajo el título de *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*.

En dichas lecciones, el Mago de Meßkirch piensa la posibilidad de un modo de acontecer el ejercicio filosófico que no devenga, en último término, en un ejercicio teórico desvivificador. Heidegger pretende distinguirse de Husserl respecto del primado teórico de la reflexión fenomenológico-trascendental del moravo (Rodríguez, 1997; Volpi, 2012 y Xolocotzi, 2004), al menos respecto de la específica manera en que Heidegger la entiende, que no agota en lo absoluto los distintos caminos andados por el proyecto husserliano. En este sentido, Heidegger piensa la filosofía no como teoría, sino como un acceso no desvivificador a la vida. Si la primera desvivifica en sus conceptos el fenómeno abordado, y la vida exige la conservación de su vitalidad, en consecuencia, no es posible acceder a ella —a la vida— con un enfoque teórico. La filosofía como fenomenología es por ello una vuelta conceptual de la vida sobre sí misma. Como veremos en el siguiente capítulo, esta comprensión de la filosofía como un acceso no desvivificador —y por tanto no teórico— a la vida, marcará en gran medida el proyecto de juventud marcuseano, emprendido a finales de la década de los veinte bajo el nombre de «fenomenología dialéctica», luego de la lectura de *Ser y tiempo*.

Esta idea de un acceso desde la vida hacia la vida, esclareciéndola conceptualmente y poniendo de relieve su específica estructura ontológica a partir de los indicadores formales, constituye el primer tramo del *opus magnum* heideggeriano, en el cual el fenomenólogo alemán se interroga por el sentido del Ser. Así, aunque la gran pregunta rectora de *Ser y tiempo* sea justamente por el Ser, el modo de acceso al problema ontológico por excelencia tiene como piedra angular la analítica existencial. La analítica, en que se ponen de relieve los distintos momentos ontológico-constitutivos del *Dasein*, articulados bajo la gran estructura del ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), acaba por devenir –a juicio de Volpi– en una triple distinción de modos de ser, tematizados por Heidegger a lo largo de *Ser y tiempo*.

El primer modo de ser analizado es, precisamente, el *Dasein*, entendido a partir de su relación pragmática con los entes que lo rodean. El *Dasein* es –en un sentido ontológicamente estricto– *cuidado* (*Sorge*). Él se cuida (*Besorge*) de los útiles con que se las ve en el entorno, así como se cuida (*Fürsorge*) de los otros *Dasein* con que comparte el mundo. Esta relación con los entes y con los otros deviene, en último término, en el extravío del *Dasein*: huye de sí mismo y, en tanto que escapa de sí, cae. La caída es pensada por Heidegger a lo largo de toda la década del veinte como un rasgo ontológico-definitorio (no negativo) de la existencia humana. La superación de la caída, entre tanto, es propiciada por la disposición afectiva de la angustia (*Angst*) que pone al *Dasein* de cara, no ante cualesquiera posibilidades, sino ante la posibilidad última: la muerte. Este modo de ser se caracteriza, así las cosas, por la vuelta sobre sí mismo que realiza el ente que en cada caso soy yo, para proyectarse futuramente hacia posibilidades no establecidas de antemano, pero fundadas en la condición de arrojado. Aquí prima, en el carácter autoreferencial del *Dasein*, la apropiación de la $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ aristotélica (Vigo, 2008).

Los dos modos restantes de ser tematizados en *Ser y tiempo* son el estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y el estar-ante-los-ojos (*Vorhandenheit*). El primero de estos modos de ser apunta a la comprensión del ente en tanto que útil (*Zeug*). Los entes como *Zuhandenheit* son pensados por Heidegger desde su servir-para. Una silla sirve-para sentarnos, así como un lápiz sirve-para escribir o dibujar. Este primer modo de ser destaca el carácter pragmático de la relación que se tiende entre el *Dasein* y el mundo. Ahora bien, este primer modo de ser muta en una relación derivada y desvivificada con lo ente. De la *Zuhandenheit* asumida como el servir-para de los entes se transita hacia la *Vorhandenheit*, entendida como la relación teórico-cognoscitiva que se

establece entre el *Dasein* y ese mismo mundo que antes le aparecía bajo el matiz de lo útil. Así, lo ante los ojos es ese mismo lápiz, pero no entendido ya como algo que sirve-para, sino como un conjunto de átomos. La *Vorhandenheit*, en este orden de ideas, supone una transmutación en la relación *Dasein*-mundo, en la que se deja de lado lo útil para que prime el acceso teórico al ente.

¿Por qué hemos fijado nuestra atención, para abordar el problema de la τέχνη en los textos tempranos de Heidegger, en la triple distinción de los modos de ser que opera en *Ser y tiempo*? Pues, porque –de acuerdo a lo señalado por Volpi– esta triple distinción se funda en la apropiación heideggeriana de la distinción aristotélica entre ποιησις, προᾶξις y θεωρία. El ámbito teórico tiene como virtud definitoria, si seguimos lo indicado por Aristóteles en su *Ética nicomáquea* VI, a la σοφία. En ella se expresa el acceso teórico del hombre al mundo; es decir, la *Vorhandenheit*.

La προᾶξις, por su parte, tiene como virtud dianoética superior a la φρόνησις. Con esta virtud, el Estagirita piensa el carácter autoreferencial de la acción humana: así como el *Dasein* se comprende a sí mismo y se proyecta a futuro desde el arrojamiento, del mismo modo la prudencia aristotélica expresa la vuelta meditativa del hombre respecto de sus acciones. Se piensan fines buenos y medios correctos para la consecución de dichos fines; sin embargo, lo determinante en Aristóteles no es el análisis aislado de las acciones, sino la vida *entera* virtuosa, así como el *Dasein* es pensado en su carácter autoreferencial a través de la captación de la totalidad de la existencia, proyectada hacia el futuro.

Finalmente, el modo de ser de lo a la mano (*Zuhandenheit*) no hace más que expresar en términos ontológico-fundamentales el ámbito de la ποιησις aristotélica que, como se indica en la lección de 1923 (*Introducción a la investigación fenomenológica*), versa sobre los entes producidos. La virtud que se destaca en este ámbito poiético, como se verá en “La pregunta por la técnica” –cuando Heidegger vuelva sobre el problema de la causalidad– es precisamente la τέχνη (Xolocotzi, 2020). En este orden de ideas, y si seguimos la apuesta interpretativa volpiana, lo que late de fondo en el análisis de lo a la mano en Heidegger es la relación técnico-poiética que se tiende entre el *Dasein* y el mundo. Relación técnico-poiética que, pensada desde la

Zuhandenheit, pone de relieve el sentido pragmático de la existencia humana. En palabras de Volpi (2012):

Ahora bien, como lo pone en evidencia la topología de los lugares de la verdad reconstruida por Heidegger sobre la base de la interpretación de Aristóteles, la *theoría* y la razón son sólo uno de los muchos modos posibles de esa actitud descubriente mediante la cual el hombre tiene acceso a las cosas y las aprende. Junto a la *theoría* y quizás antes que la *theoría*, están, por ejemplo, la actitud práctico-moral (*praxis*) y la actitud práctico-técnica (*póiesis*) (...) Para Heidegger, la aceptación tradicional de la actitud teórico-constatativa como el modo cognoscitivo originario y determinante significa un doble desconocimiento: significa ante todo un desconocimiento de la modalidad originaria de la relación del ser-ahí con las cosas, del ocuparse de ellas (*Besorgen*), que en primer lugar y sobre todo es tener una relación con ellas en una disposición técnico-práctica (*Zuhandenheit*) y que sólo en segundo lugar se convierte en una observación de ellas como simples presencias (*Vorhandenheit*) (...) Ponen en evidencia cómo Heidegger se remite a Aristóteles para encontrar las determinaciones fundamentales de la vida humana como una alternativa a los planteos teoreticistas de Husserl. Y también se esclarece la correspondencia entre las determinaciones aristotélicas de la *praxis*, la *póiesis* y la *theoría* y la distinción heideggeriana de los tres modos de ser fundamentales, el *Dasein*, la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit* (91-100).

Esta primera alusión a Volpi nos permite poner de relieve el horizonte general en que podría ser pensada la relación pragmática del *Dasein* con el mundo, a partir de la apropiación silente del concepto aristotélico de *ποίησις*, que no puede ser leído sino haciendo una necesaria alusión a la virtud dianoética latente que le corresponde: la *τέχνη*. No obstante, no se agota aquí la posible alusión a la técnica en la obra temprana de Maestro de la Selva Negra. Realicemos una breve mirada a sus lecciones de 1924, publicadas bajo el título *Platon: Sophistes*, ello, para destacar la forma en que Heidegger reconstruye la caracterización aristotélica de la *τέχνη* presente en la *Ética nicomáquea*. No nos ocuparemos de las consideraciones desarrolladas respecto de la *Metafísica*, pues allí el fenomenólogo alemán piensa la *τέχνη* en relación con lo universal (*καθόλου*). En contraste con esto, en su vuelta sobre la *Ética* anticipa, en la temprana recepción de Aristóteles, el análisis de la *τέχνη* que se encuentra presente en “La pregunta por la técnica” –en clave de la causalidad–. Con esto, no queremos decir que el problema de la causalidad se encuentre presente en el tratado ético del Estagirita, sino que rasgos característicos de la *τέχνη*, tales como su sentido productivo y aletheiológico se anuncian en la recepción de la *Ética*, así como una alusión silente a la forma, la materia y la finalidad que se articulan en el trabajo manual de un artesano.

El punto de partida que debemos tomar para abordar el análisis heideggeriano de la τέχνη presente en *Platon: Sophistes*, es el hecho de que Heidegger piensa las virtudes dianoéticas del Estagirita, entre ellas la τέχνη, siempre desde un prisma ontológico antes que político. Por ello, de entrada, la técnica es asumida en relación con el desocultamiento de los entes; esto es, con el ἀληθεύειν: “La interpretación de este tratado [E. N.], prescindiendo provisionalmente de la problemática específicamente ética, permite comprender que las virtudes dianoéticas son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una auténtica custodia del ser en la verdad” (Heidegger, 2002a: 60-61).

El comentario realizado por Heidegger a la caracterización aristotélica de la τέχνη presente en la *Ética*, es desplegado por el fenomenólogo alemán en el §7 de la lección. ¿Cómo entiende Heidegger la técnica? Anticipando lo que señalará décadas después en “La pregunta por la técnica”, toma como punto de partida la relación que se establece entre τέχνη y ποιησις: la técnica es un saber-cómo-hacer de carácter productivo vinculado con lo aún no existente, en la medida en que el producir acaba por traerlo a presencia: “En la τέχνη el saber-cómo está directamente orientado al ποιητόν, hacia aquello que es [en primera medida] producido y, por tanto, no es aún [*was erst herzustellen ist, also noch nicht ist*]” (Heidegger, 1992: 40). La τέχνη se encuentra en el horizonte de aquello que está en camino de llegar a ser lo que es. En este orden de ideas, y se pone aquí de relieve lo señalado ya por Volpi, lo propio de la τέχνη es destacar el sentido pragmático en que aparece el ente al *Dasein*: como un servir para esto o aquello. El saber de la τέχνη no apunta a una aprehensión teórica de lo existente, sino al uso, al trato (*Umgang*) que tenemos con ello. En palabras de Volpi: al modo de ser de la *Zubandenheit*. Heidegger lo expresa como sigue: “El θεωρεῖν de la τέχνη no es una especulación, sino el gobierno del trato con una cosa en la orientación hacia el ‘para ello’ [para qué] y el ‘a ese fin’ [el orden a lo cual]. En este sentido, los entes de la τέχνη son, entonces, ἐσόμενον, en primer lugar lo que llegará a ser” (Heidegger, 1992: 40).

El ἀρχή de la producción técnica se ubica, a juicio de Heidegger, en el εἶδος. Éste (el εἶδος) anticipa la labor productiva misma del artesano. Se halla en un su alma y, desde allí, opera en el traer al aparecer aquello que aún no es: “El ἀρχή de los entes de la τέχνη, el εἶδος, está entonces en el ψυχή” (Heidegger, 1992: 41). El ἀρχή, por tanto concluye Heidegger, no se

ubica en el producto de la labor técnica (ἔργον), sino que lo anticipa. El εἶδος, comenta el Maestro de la Selva Negra, pre-presentifica al ente antes de venir a presencia. Establece el aspecto que tendrá. Constituye en tanto que ἀρχή lo que Heidegger llamará posteriormente, como veremos, la causa formal. Si el εἶδος es el ἀρχή de la τέχνη, y lo es en tanto que principio del proceso productivo; i. e., en tanto que punto de partida del movimiento técnico: impulsa la deliberación respecto de cómo será el aspecto de aquello producido, así como pone en obra la transformación poiética de la ὕλη que sigue a la deliberación no praxiológica: “El εἶδος por tanto es el ἀρχή, desde él inicia el κίνησις” (Heidegger, 1992: 43).

Además del εἶδος, la τέχνη precisa del ya anunciado componente material. Si bien es cierto –comenta el fenomenólogo alemán– la ὕλη no se encuentra presente en la pre-presentificación formal del ente, ella es co-pensada en el momento en que empieza a andar el momento aletheiológico, en la medida en que el diseño de los planos supone, de forma concomitante, deliberar respecto del material con que se hará la obra. Con esto se introduce en el horizonte técnico la causa material de los entes.

En contraste con este tipo de entes que precisan de un artesano que los cree, se encuentran los entes naturales, los cuales son definidos por Heidegger –y en esto coincide también con la lectura de la técnica que realiza décadas después– a partir del hecho de tener en sí mismos el principio (ἀρχή) de su producción. En el caso de los φύσει ὄντα, el principio y el producto derivado de su cristalización coinciden. En los entes artificiales, por su parte, no coinciden: la actividad productiva es, por sí misma, distinta del objeto producido. Y este último, además, tiene su razón de ser no en el simple estar ahí objetual. Siempre hay un τέλος que determina el llegar a ser del ente: “Tan pronto como la obra está lista, cae fuera de la esfera de dominio de la τέχνη. La obra deviene en un objeto que le concierne al uso [*Gebrauch*]” (Heidegger, 1992: 42). Como se pone en evidencia en el tramo final de esta indicación, la τέχνη en tanto que actividad virtuosa productiva, al crear el ente, se desconecta de él. El momento aletheiológico está constituido exclusivamente por el proceso productivo. Una vez éste se agota, el objeto deviene independiente de la actividad productiva. Este objeto independiente, entre tanto, debe ser pensado desde la lógica del servir-para. El τέλος adquiere un sentido eminentemente ontológico, indica Heidegger, y anticipa con esto la causalidad teleológica que

será articulada como uno de los cuatro momentos articuladores del “ser responsable de”, que caracteriza a la τέχνη como ποιησις.

Finalmente, es pertinente destacar en el §10 de esta lección el modo en que aparece definido el hombre como aquel que produce los entes: el artesano (*Handwerker*) o trabajador que usa sus manos (*der Hand arbeit*) es el que trae los entes al aparecer, atendiendo los dictámenes y orientaciones de la τέχνη (Heidegger, 1992: 67). Este artesano será, en “La pregunta por la técnica”, quien reúna los distintos modos de ser responsable del desocultamiento.

Así las cosas, aunque durante los años veinte Heidegger no esté pensando en términos de la τέχνη y su esencia como destino, la apropiación de la obra de Aristóteles ejecutada durante su juventud acabará por hacer eco, aunque sea de forma latente, en la reflexión posterior al giro. La τέχνη es pensada desde los primeros años docentes del fenomenólogo alemán desde su vínculo con la ποιησις. El ámbito de lo técnico es el ámbito de lo productivo. Y la producción técnica, ya desde esta época, empieza a ser pensada desde su vínculo con lo aletheiológico. Asimismo, y en el marco de esta apropiación en clave aletheiológica, empiezan a anunciarse los distintos modos de la causalidad que serán pensados como «formas del ser responsable» de en los años cincuenta. Ya aquí la producción es asumida en el marco de una cuádruple articulación: la labor del hombre, la materialidad, la forma y el carácter teleológico que es propio del ente. Y, añádase a esto que, si seguimos a Volpi, es pertinente indicar que el τέλος, tomado como el ser-para del ente, supone a final de cuentas el modo de ser de la *Zuhandenheit*, en el cual se privilegia la relación técnico-pragmática del hombre con el mundo. No es gratuito por ello que Heidegger señale a Arendt lo siguiente:

Actualmente vuelvo a estar con Heráclito; el diálogo con él y con Parménides no me suelta, tanto menos cuanto más claro me resulta el carácter de estos diálogos (es decir, cuán limitados son y de qué manera interrogan lo otro y lo mismo), que de todos modos se entienden mal si se toman por «interpretaciones». Lo que dije en la conferencia sobre la técnica respecto de la τέχνη [téchne] se remonta muy lejos, concretamente a la introducción al curso sobre el *Sofista*, que fue el primero de mis cursos al que asististe” (Arendt & Heidegger, 2000: 132).

Dicho esto, y habiendo anunciado de forma simplemente indicativa la forma en que yace en el pensamiento temprano de Heidegger una reflexión en torno a la τέχνη, demos una breve

mirada de sus consideraciones en torno al problema de la técnica, presentes en el giro de su proyecto fenomenológico.

2.2. *Machenschaft*, la vivencia y lo gigantesco

En la década del treinta Heidegger se propone reconstruir el sentido de su proyecto fenomenológico, y lo hace a la luz del famoso giro (*Kebre*) de su pensamiento. Durante los primeros años de su reflexión, el Maestro de la Selva Negra se preocupó por temáticas relacionadas con la lógica, con la vida fáctica, la pregunta por el sentido del Ser y por la Metontología (Xolocotzi et al, 2014). A partir de los treinta, Heidegger se decide superar el sentido aún horizontal-trascendental que late de fondo en sus proyectos previos para, desde allí, abrir un lugar adecuado al problema del Ser. En este orden de ideas, el acceso a través del *Dasein* al sentido del Ser, al ser el *Dasein* el ente con las primacías ontico-ontológicas requeridas para dicha labor, es dejado de lado.

Ahora lo determinante es el modo en que el ser se esencia y dona en el rehúso de forma epocal. La historia no es la narración y reconstrucción historiográfica de eventos, sino el acontecer del Ser en el devenir epocal. Un devenir que es asumido por Heidegger a partir del primer inicio del pensar, inaugurado por el *θαυμάζειν* griego, y que reconduce en la historia hacia el otro inicio del pensar, en que los poetas y pensadores que responden al llamado del Ser y moran en su casa; es decir, en el lenguaje, resguardarán la *αλήθεια* del Ser. Con esto, el énfasis ya no se encuentra colocado en el *Dasein* que comprende Ser, sino en el Ser que llama, que da en su rehúso, que abandona lo ente y que abre el claro de la manifestación.

En el marco de la reflexión en torno a la historia del Ser (*Seynsgeschichte*) aparece un concepto clave con el que Heidegger empieza a desarrollar con absoluta potencia sus consideraciones en torno a la técnica moderna, a saber: la *Machenschaft* (maquinación o maniobra). En lo que sigue, intentaremos destacar algunos rasgos característicos del concepto de *maquinación* en Heidegger, poniendo de relieve a la par el papel que juegan la *vivencia* y lo *gigantesco* en la caracterización de la contemporaneidad. Para ello, nos concentraremos de forma muy sucinta en tres textos del Mago de Meßkirch redactados entre 1936 y 1940.

Para dar alcance a nuestra breve aproximación, es pertinente tomar como punto de partida el §61 de los *Aportes a la filosofía: acerca del evento* (1936-1938). En esta obra, que inaugura quizás de una forma general el circuito de la reflexión en torno a la historia del Ser, Heidegger expone lo que debe ser entendido por *Machenschaft*. El concepto es definido en relación con el Ser, distinguiéndolo de cualquier modo del hacer u omitir humanos: “En el contexto de la pregunta por el ser no se ha de denominar con ello un comportamiento humano, sino un modo del esenciarse del ser” (Heidegger, 2003: 113). El ámbito interpretativo desde el cual Heidegger esclarece el sentido de la maquinación es el de la τέχνη y la ποιησις, tópicos que – como vimos en el acápite anterior– son ya abordados por el fenomenólogo alemán desde la década del veinte. La *Machenschaft* supone un *hacer* (*machen*), pero en el cual no prima una comprensión ejecutiva de la acción del hombre que hace cosas, sino que este hacer humano se funda en el sentido ontológico fundamental de la *Machenschaft* que late de fondo: “Antes bien el nombre debe enseguida indicar el hacer [*der Name sogleich hinweisen auf das Machen*] (ποιησις, τέχνη), que por cierto conocemos como comportamiento humano. No obstante, esto mismo es precisamente sólo posible sobre la base de una interpretación del ente en la que aparece lo hacedero del ente” (Heidegger, 2003: 113).

Lo que originariamente se hace a sí mismo –comenta Heidegger–, y ya no en el sentido de la autoconstitución de la conciencia (a la que nos referiremos en lo que sigue), es la φύσις. Con esto, el fenomenólogo alemán se mantiene dentro del radio de comprensión de los φύσει ὄντα de los que habla en los años veinte (*Platon: Sophistes*), y anticipa sus reflexiones presentes en “La pregunta por la técnica”, al crear un nexo conceptual que articula ποιησις, τέχνη y φύσις: “Que algo se hace por sí mismo y según ello es también hacible para un correspondiente proceder, el hacerse-por-sí-mismo es la interpretación de la φύσις llevado a cabo a partir de la τέχνη y su círculo de referencia” (Heidegger, 2003: 113). De hecho, en *El evento* (1941-1942) se señala con mucha precisión la forma en que la φύσις entendida como ese privilegiado venir al aparecer; i. e., desocultamiento, constituye la forma originaria de acontecer la ἀλήθεια (como se indica en “La pregunta por la técnica”). La φύσις como un hacerse por sí mismo, en tanto que forma de transitar del ocultamiento (*Verbergung*) al desocultamiento (*Entbergung*), es un acontecer la ἀλήθεια que, con el imperio de la maquinación, se reconduce paulatinamente hacia

el ámbito de la corrección del enunciado y la certeza: “La infundación [*Ungründung*] de la ἀλήθεια –ella es arrancada de la φύσις y trasladada al λόγος (...)” (Heidegger, 2016: 56).

La maquinación late silente en el primer inicio del pensar que no se interroga por el carácter mismo de la ἀλήθεια. Accede al fenómeno pero no lo deja hablar en su originariedad. Desde allí se gesta el germen que, oculto bajo el predominio temático de la φύσις, hará eclosión en el pensamiento moderno. Aquí, al igual que en “La pregunta por la técnica”, Heidegger piensa en contra de la comprensión historiográfica de lo que acontece. El primado de la comprensión del ente desde el hacer se potencia bajo la figura de Dios, entendido como la causa de la existencia de la totalidad de lo ente. Dios como causa se expresa en la capacidad de producir; esto es, de *hacer* lo ente:

Con ello se relaciona el que ahora lo maquinador se abra paso más claramente y, a través de la entrada en juego del pensamiento judeo-cristiano de la creación y de la correspondiente representación de Dios, el ens devenga ens creatum. Aun cuando se rehúse en la grosera interpretación de la idea de creación, sin embargo permanece esencial el ser causado del ente. La relación causa-efecto se hace omnidominante (Dios como causa sui). Esto es un alejamiento esencial de la φύσις y al mismo tiempo el tránsito al surgir de la maquinación (Heidegger, 2003: 113).

La maquinación como forma en que esencia el Ser en su rehúso, se encuentra caracterizada por tres leyes: la primera, que ella se hace manifiesta desde su ocultamiento; es decir, que la maniobra opera de forma silente en la historia de Occidente. La segunda: que en su operar latente; i. e., oculto, adquiere la forma de la vivencia (*Erlebnis*). La tercera: al imperar la *Erlebnis* como una actitud centrada en el primado de la verdad entendida como corrección y certeza, más silente y oculto deviene el papel jugado por la *Machenschaft*. Así las cosas, maquinación y vivencia se co-pertenecen de forma originaria: “Si maquinación y vivencia son nombrados conjuntamente, ello señala a una esencial pertenencia recíproca de ambos” (Heidegger, 2003: 114).

La vivencia, como un viven-ciar (*Er-leben*), apunta a una actitud, a un modo en que acontece la relación con lo ente; i. e., una forma en que se *vive*(ncia) respecto de él. Y en este *vive*(nciar) dicha totalidad del ente es aprehendida a la luz del cálculo, de la verdad como certeza y, en último término, del re-presentar. La vida es, por ello, pensada desde el *vive*(nciar) de la subjetividad que trae ante sí los objetos: “Referir el ente como re-presentado a sí como centro

de referencia [*Vor-gestelltes auf sich zu als die Bezugsmitte*] y así incluirlo en ‘la vida’ [*in das »Leben« einbeziehen*]. Por qué el hombre como ‘vida’ (¡ratio – re-presentar!). Sólo lo viven-ciado y viven-ciable, de primera-necesidad en el circuito del viven-ciar, lo que el hombre es capaz de traerse y poner ante sí, puede regir como ‘siendo’” (Heidegger, 2003: 115).

La *Machenschaft*, en este orden de ideas y de acuerdo a lo comentado en los *Aportes*, alude al ámbito propio del *hacer*, del *maniobrar* desde el cual se destaca el ente como lo creado y representado, pero sin ser depender ello del crear y hacer humanos. Antes bien, este último se funda en la maquinación. Ésta expresa una pre-visión del ente en su entidad como *ens creatum* y como representación, que a final de cuentas se retrotrae hasta la τέχνη, tal como se indica en *Platon: Sophistes*. La labor del artesano es el ámbito de la creación y producción de lo ente que comparece como útil, y dicho hacer artesanal presupone el εἶδος/ιδέα, que anticipa esa presencia constante que, como οὐσία, acabará por devenir en *subiectum* (subjektividad que se representa el mundo [GA 65, §64]). Cuando la conciencia es el *subiectum* que *vive*(ncia) el ente en el representar, se afirma –con Descartes– el primado de la verdad como corrección y certeza, aunque se anticipa ya en Aristóteles (Heidegger, 2008b):

Maquinación como dominio del hacer y de la hechura [*Herrschaft des Machens und des Gemähtes*]. Pero en esto no ha de pensarse en obrar y actividad humanos y su emprendimiento, sino viceversa, tal es sólo posible en su incondicionalidad y exclusividad en virtud de la maquinación (...) Pero la maquinación capta esta entidad más profundamente, más inicialmente, porque [está] referida a la τέχνη. En la maquinación se encuentra a la vez la interpretación cristiano-bíblica del ente como *ens creatum*, tómese esto, pues, de modo creyente o secularizado (Heidegger, 2003: 117).

Además de la vivencia, la *Machenschaft* se manifiesta también en lo gigantesco (*Riesenhafte*). Con este concepto, Heidegger piensa el modo en que la comprensión cuantitativa de lo ente deviene en la forma fundamental de acceso a él. Cantidad y cualidad son en Aristóteles dos categorías subsidiarias respecto de la entidad. En contraste con ello, durante el imperio de la *Machenschaft* la cantidad se torna en la cualidad determinante de la totalidad de lo existente: “lo gigantesco se devela como ‘algo’ otro. Ya no es lo objetivo re-presentable de un ‘cuantitativo’ ilimitado, sino la cantidad como cualidad [*Gegenständliche eines grenzenlosen »Quantitativen«, sondern die Quantitat als Qualitat*]” (Heidegger, 2003: 135). Así las cosas, el primado del *hacer* o *maniobrar* implica necesariamente, en la aprehensión representativa que *vive*(ncia) lo ente, de la primacía de la cantidad, pues es dicha cantidad la que coincide con la calculabilidad de lo existente: “Ya

de aquí se hace claro, que para nada se trata de un vuelco de lo ‘cuantitativo’ a lo cualitativo, sino de reconocer la esencia originaria de lo cuantitativo y de la posibilidad de su re-presentación (la calculabilidad) en la esencia del dominio de la re-presentación como tal y de la objetivación del ente” (Heidegger, 2003: 120).

Esta comprensión epocal de la *Machenschaft* en relación con el rehúso esenciante del Ser, se encuentra presente en distintos textos en los que Heidegger piensa la historia del Ser a lo largo de esos años. En *Meditación* (1938-1939), el §9 así como el §63 nos ofrecen una mirada al problema de la maquinación y de la técnica que coinciden con lo señalado por Heidegger en *Aportes*. La maquinación es definida aquí (§9) como un modo epocal de esenciar el ser en su rehúso: el abandono del ente. Así, la *Machenschaft* es la forma en que el ente acontece epocalmente, su entidad, como abandonado por el Ser, deviniendo en objeto de la representación y del *hacer*. En palabras de Heidegger: “Maquinación significa aquí todo lo hacible del ente que se hace y constituye, de modo que tan sólo en ella se determina la entidad del ente abandonado por el ser (...) La maquinación es el prepararse para lo hacedero todo” (Heidegger, 2006a: 30).

Lo que subyace a la técnica moderna en un sentido ontohistórico es, en este orden de ideas, la *Machenschaft*, en la cual el ente, en función del hacer y producir, es asumido desde la lógica del cálculo. Así, la maquinación ofrece la base ontológica, la pre-visión del ente que permite el operar científico-técnico en cuanto tal. En el hombre y su relación con la totalidad del ente se manifiesta este esenciar de un hacer maniobranante, pues es él quien deviene en el sujeto que hace acontecer este hacer productivo. Lo interesante del papel del hombre es que, ya desde aquí y en relación con aquello ontológicamente determinante que late de fondo en la técnica moderna –y anticipando lo que se señalará respecto de *Ge-stell* en “La pregunta por la técnica”– la apariencia de control no es más que, justamente, una figura ilusoria: “La maquinación exige (...) la calculabilidad preabarcable por completo del poder sujetante del ente para la organización disponible; de esta exigencia esencial, pero a la vez oculta, procede [se origina] la técnica moderna [*aus dieser wesenhaften aber zugleich verhüllten Forderung entspringt die neuzeitliche Technik*] (Heidegger, 2006a: 31).

La *Machenschaft* implica –como ya se indicó en *Aportes*–, por su parte, a la vivencia (*Er-lebnis*). Con esta categoría piensa Heidegger –en *Meditación*– el modo específico en que el sujeto, bajo la apariencia de dominar el ente, se afirma en la posición ilusoria antes aludida, comportándose como amo y señor de la totalidad de lo existente: “queda para él mismo (como ‘nosotros’ y ‘yo’ de igual manera) sólo aún la ‘vivencia’, como esa organización de su conducta y actitud que le concede la apariencia de autoafirmación ante el ente, en el circuito de la maquinación” (Heidegger, 2006a: 31). La subjetividad, desde los *Aportes*, *vive*(ncia) lo ente en tanto que se lo representa, lo calcula y, en último término como consecuencia de esto, lo domina. Esta experiencia de *vivir* así el ente como lo representado, acaba por derivar en una conducta y actitud de señorío (falso señorío) ante la totalidad de lo existente.

Vale indicar que en el marco de un primado interpretativo que destaca la maquinación como forma epocal de esenciar el ser, los problemas de la subjetividad y de la objetividad del ente ganan absoluta relevancia. De hecho, resulta llamativo que, de forma paralela a la aprehensión calculante del mundo propia de la *Machenschaft*, corra la autoconstitución de la subjetividad. Dicha autoconstitución hace parte, a su vez, de la experiencia histórica del abandono del Ser. Si el *subiectum* como permanente presencia es la conciencia, el “hacerse a sí mismo” de aquello que metafísicamente es pensado como “ser” de las cosas, acaba por suponer la capacidad constitutiva de dicho *subiectum* respecto de sí mismo:

El predominio de la maquinación se muestra del modo más agudo donde se apodera también del pensar y organiza maquinadoramente el pensar de la entidad del ente, de modo que el ser mismo es convertido en lo que se hace a sí mismo: organiza y erige. Condición previa de ello es, en primer lugar, la interpretación del ser como “objetividad” [*Objektivität*] del “objeto” [*Objekt*], como “objetividad efectiva” [*Gegenständlichkeit*] del objeto efectivo [*Gegenstand*]. La “objetividad efectiva” [*Gegenständlichkeit*] es “co-constituida” y esta “constitución” por su parte es reubicada en una auto-constitución del ‘sujeto’, es decir del ‘pensar’ (Heidegger, 2006a: 33-34).

Este falso señorío de la subjetividad que se autoconstituye en el marco de la lógica de la representación es aclarado por el Mago de Meßkirch en el §63 de *Meditación*. Al igual que en los años veinte, Heidegger piensa aquí la técnica desde el concepto griego de τέχνη, poniéndola en una originaria relación con la verdad; sin embargo, aquí la verdad no se concibe como corrección del enunciado, sino como el ámbito propio del claro del Ser en que acontece el desocultamiento del ente: “comprendemos verdad como apertura del ente a partir del claro del

Ser [*Offenheit des Seienden aus der Lichtung des Seyns*]” (Heidegger, 2006a: 153). La τέχνη en su sentido originario, comenta Heidegger aquí anticipando lo que sostendrá –como veremos– en “La pregunta por la técnica” y que ya señalamos desde *El evento*, no es la fabricación ni el uso de las máquinas, sino ese carácter aletheiológico que le es propio. Y, en virtud de él, la técnica no puede ser comprendida originariamente como un hacer del hombre. No es posible su dominio humano porque, a final de cuentas, el imperio de la técnica moderna no es más que el acontecer histórico del Ser, su acaecer epocal, que no depende del querer del hombre: “Todo dominio moderno de la técnica, toda pretensión de querer señorearla, es por ello sólo apariencia [*ihren Herr sein zu wollen, ist daher nur ein Schein*]” (Heidegger, 2006a: 153).

La técnica desde su sentido específicamente moderno-maniobrante es, en este orden de ideas, la producción del ente en el horizonte de la calculabilidad. La técnica *hace* (*machen*) el mundo. Lo produce (a la totalidad del ente) en su sentido más pleno: “La técnica es la producción [fabricación: *Herstellung*] del ente” (Heidegger, 2006a: 153). La *Maschinenhaft* (maquinación), como este rasgo definitorio de la técnica moderna en tanto que *hacer productivo* del mundo, al igual que *Ge-stell*, acabará por ser negada “a la voluntad o indignación del hombre” (Heidegger, 2006a: 153). La maquinación se señorea en el mundo contemporáneo, mundo en que impera una ceguera respecto del sentido originario de la verdad como ἀλήθεια. La esencia de la técnica es, en este orden de ideas y ya desde la década del treinta –y como lo será casi veinte años después en “La pregunta por la técnica”– una forma de acontecer la verdad: “A partir de la esencia de la técnica como una forma fundada en el despliegue de la verdad [*Grundform der Ausfaltung der Wahrheit*]” (Heidegger, 2006a: 154). Y ¿en qué consiste esta forma de desplegarse la verdad? Pues bien, no en algo distinto que la reducción del ente a objetividad (*Gegenstandlichkeit*). En este punto, como veremos más adelante, sí parece esbozarse una importante reconstrucción del planteamiento heideggeriano, pues ya en “La pregunta por la técnica” la objetividad cederá su lugar histórico a la existencia (*Bestand*).

La esencia de la τέχνη entendida en su sentido preciso como técnica moderna, radica – en el marco del *hacer-productir*– no en una inocente fabricación de entes, sino en el producir que tiene un carácter representativo. Se produce, se *hace*, se crea el ente teniendo siempre como trasfondo la lógica del cálculo. “Ya la esencia de la τέχνη no consiste en la fabricación

[*Anfertigung*], sino en el producir [*Her-stellen*] re-presentativo [*vor-stellenden*]" (Heidegger, 2006a: 156).

En el §41 de *La historia del ser* –redactada en el circuito de los *Aportes*, y separada poco tiempo de dicha obra– con el concepto de *Machenschaft* Heidegger nombra, nuevamente –y tal cual ya se ha indicado haciendo alusión a *Aportes* y *Meditación*– un modo epocal específico de esenciar el Ser en su rehúso. En dicho esenciar, el ente se ve reducido al hacer (*machen*) del pensamiento representativo-calculador. Por ello, la entidad del ente se ve circunscrita a su representatividad, como indica el Maestro de la Selva Negra, latiendo aquí de fondo el primado del *hacer* en términos de un *producir*: “Esta palabra [*Machenschaft*] nombra esa esencia del ser [*Wesen des Seins*]. Según la historia de la metafísica se dilucida la maquinación a través de la entidad como re-presentatividad [*Seiendheit als Vor-gestellttheit*], en la cual se ha puesto la mira en productividad [*Herstellbarkeit*]" (Heidegger, 2011a: 67).

La maquinación es una forma epocal en que se esencia históricamente el Ser. A pesar de ser cercana ontológicamente a la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ y a la $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$, pues es una categoría para pensar históricamente la $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$, no se reduce a la actividad poética, pues, insiste Heidegger a lo largo de estos años, la *Machenschaft* no es una simple actividad del hombre, sino el modo en que el ser se esencia de tal forma que el ente aparece bajo la forma del hacer, del producir: “La palabra [*Machenschaft*] mienta una esencia del ser y no acaso el procedimiento y el conducirse de un determinado ente denominado ‘hombre’” (Heidegger, 2011a: 68).

Así las cosas, con el concepto de *Machenschaft* Heidegger piensa la técnica, ya no en relación con los modos de ser expuestos en *Ser y tiempo*, sino a partir de la historia del Ser. En este sentido, es pertinente indicar que, respecto a la década de los veinte, Heidegger mantiene la relación conceptual que se tiende entre lo poético, lo técnico y la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, pero ya no para pensar la *Zubandenheit*, tal cual esboza Volpi. En el circuito de los *Aportes*, la $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ acaba por remitir a la *Machenschaft*, ya que el acto productivo enfatiza el primado de la comprensión del ente desde el *hacer* y del *crear*. El ente es hecho y creado en el horizonte del representar. La vivencia expresa justamente esto: la subjetividad que se vive como señor del ente fabricado, sin tener en cuenta que esta forma de vivenciar el ente como representación no depende de sí, sino del Ser que se dona en su rehúso. Lo propiamente técnico es el venir al aparecer del ente

como lo hecho en el marco de la representación calculante. El hombre pone en obra esto, pero no se funda de él. La *Machenschaft* es la raíz ontológica de dicho acontecer. Al ponerlo en obra, el hombre se *vive*(ncia) como el dominante, haciendo de la cantidad la cualidad definitoria de lo existente (lo gigantesto [*Riesenhafte*]). Heidegger piensa la técnica moderna, en este orden de ideas, a partir de la historia del Ser, en la cual éste se esencia como *Machenschaft*, haciendo del ente representación y objeto del cálculo. La técnica moderna es, ontológicamente hablando, no máquina sino maquinación o maniobra.

En lo que sigue, miraremos la forma en que la esencia de la técnica moderna es reconstruida en clave ontológica, ya no desde la maquinación sino desde *Ge-stell*. Aquí, ya el ente no será lo representado-calculado, sino lo disponible; esto es, *existencia* (*Bestand*).

2.3. *Ge-stell*¹⁷

Hasta aquí, hemos intentado ofrecer un abordaje panorámico y sucinto del modo en que Heidegger se adentra paulatinamente, en el marco de su reflexión fenomenológica, en el problema de la técnica. En el primer acápite, hicimos una breve aproximación a la forma en que es pensada la *τέχνη* en relación con la lectura temprana de la obra de Aristóteles. En el segundo acápite nos concentramos en el concepto de *Machenschaft*, noción con la que Heidegger empieza a reflexionar en torno a la técnica moderna, en la coyuntura del giro (*Kehre*). En lo que sigue, realizaremos una breve alusión al concepto de *Ge-stell*, categoría con la que piensa el Maestro de la Selva Negra, luego de la *Machenschaft*, la esencia de la técnica moderna. Para ello, nos concentraremos de forma específica en “La pregunta por la técnica”.

El punto de partida de Heidegger en esta famosa conferencia, para abordar el problema de la técnica, es la posibilidad misma del planteamiento de la pregunta –asumida como una relación libre– con la esencia de lo técnico. Así las cosas, lo determinante y fundamental es, a juicio del fenomenólogo alemán, no pensar en el aparato por el aparato mismo, sino moverse desde el aparato como aquello inmediatamente dado hacia lo que se anuncia en él: “De esta

¹⁷ Aunque la exposición realizada en lo que sigue se concentre en la conferencia dictada en los años cincuenta por Heidegger, es pertinente señalar que ya en 1949 el fenomenólogo alemán nos ofrece una primera conferencia en que introduce el concepto de *Ge-stell*. La conferencia lleva justamente este nombre, a saber: “Ge-stell”, y es una de las cuatro disertaciones que constituyen el conjunto de “Un vistazo en lo que es” (Conferencias de Bremen), publicadas en el tomo 76 de la *Gesamtausgabe* (2009). Asimismo, en el tomo 79 de la obra completa (1994c) se encuentra un conjunto de textos de Heidegger en que se profundiza el problema de *Ge-stell*.

forma, el pensamiento de la técnica, para Heidegger, tiene que desligarse de las representaciones habituales que interrogan de forma tradicional por la esencia de algo” (Orejarena, 2019: 306). La pregunta por la técnica interroga, por tanto, por la esencia de lo técnico sin concentrarse, por ello, en los instrumentos con los que tratamos en nuestra cotidianidad: “De este modo, la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico. Por esto nunca experienciamos nuestra relación para con la esencia de la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos” (Heidegger, 1994a: 9).

Lo afirmado en estas líneas por Heidegger no hace más que poner de relieve un modo en que procede su reflexión fenomenológica tardía: si hay que preguntar por la esencia de algo, dicha esencia debe ser buscada por fuera o más allá del algo interrogado. Es así que en textos como *Serenidad*, Heidegger busca lo esencial del hombre no en el hombre mismo, sino en –dirá justamente en *Serenidad*– su relación con aquello que se encuentra originariamente en contra y que llama al hombre; esto es, el Ser y su verdad. Ahora bien, lo interesante de esta comprensión heideggeriana de la técnica moderna y su esencia es que, de entrada, pone en cuestión la posibilidad de pensar en clave neutral la técnica moderna. Para el fenomenólogo esto resulta cuestionable y anticipa, en gran medida, lo señalado por Marcuse en *El hombre unidimensional*: “Sin embargo, cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral, porque esta representación, a la que hoy se rinde pleitesía de un modo especial, nos hace completamente ciegos para la esencia de la técnica” (Heidegger, 1994a: 9).

¿Qué es la técnica? Heidegger ubica dos posibles respuestas que resultan de la comprensión coloquial de su sentido. Ella es, *i*) bien un hacer del hombre o *ii*) bien es un instrumento, entendido como un medio respecto de fines dados. Ambas definiciones constituyen una unidad: poner fines y elegir medios para su consecución son un hacer humano. La técnica, comprendida en primera instancia desde esta perspectiva, debe ser asumida por sí misma como el conjunto de la totalidad de los instrumentos, útiles y máquinas que son medios para la consecución de un fin: “El todo de estos dispositivos es la técnica, ella misma es una instalación [*Das Ganze dieser Einrichtungen ist die Technik. Sie selber ist eine Einrichtung*]” (10). Esta

primera comprensión de la técnica que no se interroga por su esencia es definida por Heidegger como una visión antropológica e instrumental de ella.

La comprensión instrumental de la técnica, comenta Heidegger, es correcta pero no por ello verdadera, entendiendo aquí por verdadero aquello que se desoculta, haciéndose manifiesto en su esencia. Lo necesario entonces –para el Maestro de la Selva Negra– es transitar de lo correcto (*Richtige*) a lo verdadero (*Wahre*). Dicho tránsito es ejecutado a través del concepto de causalidad (*Kausalität*), pues, *i*) en lo instrumental el medio es concebido como causa del efecto o fin, a la vez que *ii*) el fin se torna en la causa de la selección del medio que permite darle alcance. Con esta consideración en torno a la causalidad, Heidegger empieza a abrir el terreno propio de la esencia de la técnica moderna. En términos de la tradición occidental, ¿cómo debe ser entendida ésta? A partir de la cuádruple distinción planteada entre una causalidad formal, una eficiente, una material y una final. La forma de silla de una silla. El carpintero que hace la silla. La madera con que se hace la silla y, finalmente, la razón por la cual se hace la silla:

Desde hace siglos la Filosofía enseña que hay cuatro causas: 1° La causa materialis, el material, la materia de la que está hecha, por ejemplo, una copa de plata; 2° La causa formal, la forma, la figura en la que entra el material; 3° La causa final, el fin, por ejemplo, el servicio sacrificial por medio del que la copa que se necesita está destinada, según su forma y su materia; 4° La causa efficiens, que produce el efecto, la copa terminada, real, el platero. Lo que es la técnica, representada como medio, se desvela si retrotraemos lo instrumental a la cuádruple causalidad (Heidegger, 1994a: 11).

La teoría de la causalidad se retrotrae hasta el concepto griego de αἴτιον. Con esta noción el pensamiento antiguo no concebía la causa desde la capacidad de un ente de crear un efecto, sino como una forma de ser responsable o culpable de algo que acontece (*heißt bei den Griechen αἴτιον, das, was ein anderes verschuldet*). La causalidad pensada entonces desde el concepto de αἴτιον supone la cuádruple corresponsabilidad que existe respecto de la presencia de un ente determinado: “Las cuatro causas son los cuatro modos –modos que se pertenecen unos a otros- del ser responsable” (Heidegger, 1994a: 12). El ejemplo utilizado por Heidegger para aclarar la cuádruple corresponsabilidad es el de la copa de plata. Ésta se encuentra en deuda con la materia de la cual está hecha: la plata, así como está en deuda con la forma que adquirió la plata: la de copa y no la de anillo. La copa adeuda en la medida en que la plata y la forma de copa son corresponsables del venir a la presencia de la copa de plata.

La finalidad; esto es, el para qué de la copa es, a su vez, también corresponsable de su venir al aparecer. Ella, la copa de plata, tiene lugar porque es precisada en el ámbito ritual. Es el τέλος quien determina el acontecer de la plata con forma de copa. Finalmente, el último corresponsable de la copa de plata es el orfebre que reúne (*versammelt*) las tres restantes formas de la causalidad:

El platero reflexiona [*iiberlegt*] sobre, y coliga, los tres modos mencionados del ser responsable. Reflexionar [*Überlegen*] se dice en griego λέγειν, λόγος. Descansa en el ἀποφαινεσθαι, en el hacer aparecer. El platero es corresponsable como aquello desde lo que el traer delante y el descansar en sí de la copa sacrificial toman su primera emergencia y la mantienen. Los tres modos mencionados anteriormente del ser responsable le deben a la reflexión del platero el aparecer, le deben también el entrar en juego en el traer-ahí-delante de la copa sacrificial y el modo como entran en juego (Heidegger, 1994a: 13).

Lo propio del cuádruple modo de ser responsable de, que pone al ente en deuda respecto de ellos, tiene como rasgo propio en su coincidencia el permitir que aquello que no está presente se haga manifiesto, venga a la presencia; i. e., acontezca (*Die vier Weisen des Verschuldens bringen etwas ins Erscheinen. Sie lassen es in das An-wesen vorkommen*). La causalidad en su cuádruple sentido articulado es, a juicio de Heidegger, un ocasionar o dar-lugar-a (*ver-an-lassen*) lo ente en su venir a la presencia. La causalidad acaba por suponer, en último término, un traer-ahí-delante o producir (*Her-vor-bringen*). Producir es, en esencia ποιησις. El traer-ahí-delante poético es, así las cosas, lo que caracteriza el cuádruple modo de la causalidad. Ahora bien, valga aclarar aquí un elemento esencial de la exposición heideggeriana en torno a la esencia de la técnica moderna: la forma originaria de la ποιησις no es la creación realizada exclusivamente por los artistas o artesanos. El acontecer poético por excelencia es el de la naturaleza, pues ella tiene el principio de su eclosionar, de su venir a presencia, en ella misma y no en un artesano que la haga acontecer –y, como veremos en el decurso de la exposición de Heidegger, es este sentido originario de la naturaleza como φύσις el que se ve históricamente perjudicado con el esenciar de la técnica moderna–:

Todo está en que pensemos el traer-ahí-delante [*Her-vor-bringen*] en toda su amplitud y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un traer-ahí-delante, ποιησις, no sólo es el fabricar artesanal, no es sólo el traer-a-parecer, el traer-a-imagen artístico-poético. También la φύσις es incluso ποιησις en el más alto sentido, porque lo φύσει tiene en sí mismo (...) la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración (Heidegger, 1994a: 14).

Este traer a la presencia debe ser entendido, a juicio de Heidegger, como un modo del desocultamiento, como un venir a la presencia lo presente: “El traer-ahí-delante acaece de un modo propio sólo en tanto que lo ocultado [*Verborgenheit*] viene a lo desocultado [*Unverborgenheit*]” (Heidegger, 1994a: 15). Este imperar del desocultamiento en el horizonte de la causalidad y, por ello, de la comprensión instrumental y antropológica de la técnica, lo que pone de relieve es el hecho de que late de fondo en ella la verdad entendida en términos griegos como *αλήθεια*. Lo que hace eco en el producir técnico-instrumental es el desocultamiento:

¿Adónde hemos ido a parar en nuestro extravío? Preguntamos por la técnica y hemos llegado ahora a la *αλήθεια*, al salir de lo oculto. ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el salir de lo oculto? Contestación: es lo mismo. Pues en el salir de lo oculto tiene su fundamento todo traer-ahí-delante. Pero éste coliga [*versammelt*] en sí los cuatro modos del ocasionar –la causalidad– y se hace valer plenamente sobre ellos. A la región de la causalidad pertenecen fin y medio, pertenece lo instrumental. Lo instrumental es considerado el rasgo fundamental de la técnica. Si nos preguntamos paso a paso lo que es propiamente la técnica, representada como medio, llegaremos al salir de lo oculto. En él descansa la posibilidad de toda elaboración productora (Heidegger, 1994a: 15).

La técnica, así las cosas, no es algo distinto a “un modo de salir de lo oculto [*eine Weise des Entbergens*]” (Heidegger, 1994a: 15). Lo que esencia en la técnica, en tanto que *τέχνη* es la *ποίησις*. Esta última, como producir, es el ámbito de acontecimiento de la *αλήθεια*; i. e., del desocultamiento. La esencia de la técnica es el desocultar que impera, tanto en el hacer del artesano como en la obra del artista, y así también en el brotar de la naturaleza. La *τέχνη* es *ἀληθεύειν*: desoculta aquello que no puede producirse y venir a la presencia por sí mismo, tal cual acontece con la *φύσις*: “Lo decisivo de la *τέχνη*, pues, no está en absoluto en el hacer y el manejar, ni está en la utilización de medios, sino en el hacer salir de lo oculto del que hemos hablado (...) La técnica es un modo del hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la *αλήθεια*, la verdad” (Heidegger, 1994a: 16).

Este hallazgo que en teoría parece válido exclusivamente para la técnica propia de la antigüedad, es a su vez explicativo del sentido de la esencia de la técnica moderna: “¿Qué es la técnica moderna? También ella es un hacer salir lo oculto” (Heidegger, 1994a: 17), pero ¿en qué sentido afirma esto Heidegger? La negación del vínculo *αλήθεια*-técnica moderna procede

de un nexo histórico fundamental: la técnica moderna es impensable sin la ciencia moderna, de hecho, se co-pertencen de un modo tan radical que la técnica moderna parece ser una aplicación de la ciencia exacta teórica, la cual sólo puede llegar a su concreción última justamente por vía de la técnica. El modo propiamente ontológico y no historiográfico en que acontece esta relación es aclarado en las líneas que siguen.

En la técnica moderna late de fondo el acontecimiento aletheiológico de la verdad; no obstante, dicho acontecimiento no manifiesta la misma forma de aquél que tiene lugar en la τέχνη griega, pues no es ποιησις. La técnica moderna como ἀλήθεια provoca y violenta a la naturaleza. No la concibe como el ámbito originario del brotar desde sí, y con esto acontece una mutación en la pre-visión de sentido de la naturaleza: se transita de la φύσις a la fuente de energía: “El salir de lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación [*Entbergen ist ein Herausfordern*] que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y acumulada” (Heidegger, 1994a: 17). Lo que se saca de lo oculto con la técnica moderna no es la copa para el acto sacrificial, sino un conjunto de energías que son almacenadas y distribuidas:

A una región de tierra, en cambio, se la provoca para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral. De otro modo aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aún abrigar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la sementera a las fuerzas de crecimiento y cobija su prosperar. Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar (encargar) que emplaza [*stellt*] a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. La agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación. Al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica (Heidegger, 1994a: 17).

Y, ¿en qué se utilizan esas energías? En el mantenimiento de la sociedad tal cual la conocemos hoy. La reproducción del orden imperante acontece en el horizonte del esenciar técnico moderno, como esbozaremos cuando volvamos sobre el seminario de Zähringen al analizar la posible relación entre la *Heimatlosigkeit* y la enajenación: “El carbón extraído de la cuenca no está emplazado para que esté presente sin importar dónde sea. Está en depósito, es decir, está puesto y a punto para la sollicitación del calor solar que está almacenado en él. Este calor solar es provocado en vistas al calor sollicitado para suministrar vapor, cuya presión empuja el

mecanismo por medio del cual la fábrica se mantiene en actividad” (Heidegger, 1994a: 18). De momento, resulta pertinente tener en cuenta entonces que lo desoculto es la energía que yace en la naturaleza. Con el ejemplo del Rin, El Maestro de la Selva Negra pone de relieve la forma en que existe una diferencia entre la relación que tiene lugar entre un puente y el río, y el modo en que la hidroeléctrica convoca o solicita (*Bestelltes*), y solicita justamente con el fin de extraer un conjunto de energía del movimiento y la fuerza del agua. La hidroeléctrica está puesta o emplazada (*gestellt*) con miras a dicha extracción. El acontecer aletheiológico propio de la técnica moderna, indica Heidegger, pone o emplaza en la medida en que provoca, trayendo a la luz, desocultando, aconteciendo verdad en la violencia en contra de la naturaleza. La ἀλήθεια que se hace patente en la esencia de la técnica moderna transforma, almacena, distribuye y conmuta. Marcuse en *Eros y civilización*, como veremos, nos ofrece una caracterización de la relación de la técnica capitalista con la naturaleza absolutamente cercana a la ofrecida por Heidegger aquí:

El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación. Este acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar; distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto. Sin embargo, esto no discurre de un modo simple. Tampoco se pierde en lo indeterminado. El hacer salir lo oculto desoculta para sí mismo sus propias rutas, imbricadas de un modo múltiple, y las desoculta dirigiéndolas. Por su parte, esta misma dirección viene asegurada por doquier. La dirección y el aseguramiento son incluso los rasgos fundamentales del salir a la luz que provoca (Heidegger, 1994a: 18-19).

Esta forma aletheiológica que violenta la naturaleza hace de ella, así como de la totalidad de lo ente, pura disponibilidad. Cuando los objetos son traídos al aparecer en el marco de la técnica moderna, lo hacen en tanto en cuanto son comprendidos como *existencias* (*Bestand*); es decir, como un *stock*. Los entes son un conjunto de objetos allí reunidos para cada nuevo momento en que son solicitados o convocados. Cuando se los necesita, ellos están siempre disponibles – y añadiremos más adelante en el decurso de la investigación: disponibles como mercancías que nos aparecen con bajo la forma dineraria del valor–. *Bestand* nombra, en este orden de ideas, la específica forma epocal en que el ente se nos desoculta, gracias a la esencia de la técnica moderna. La objetualidad del ente se diluye en pura disponibilidad: “Lo que está en el sentido

de existencias ya no está ante nosotros como objeto [*Was im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber*]” (Heidegger, 1994a: 19).

Así las cosas, indica Heidegger, un avión en una pista es, en cuanto tal, un objeto, mas en un sentido ontológico preciso su objetualidad se difumina: está ahí a la espera de los pasajeros, si y solo si, porque está disponible para su uso, aguardando al momento de ser convocado para un viaje. Quien pone en obra este acontecer aletheiológico que hace del ente *Bestand* es el mismo que, en el caso de la época antigua, hacía confluír las distintas formas de la causalidad, a saber: el hombre. Quizás ya no bajo la figura del orfebre, pero sí bajo el rótulo de ingeniero o de trabajador de la fábrica: “¿Quién lleva a cabo el emplazamiento que provoca y mediante el cual lo que llamamos lo real y efectivo es sacado de lo oculto como existencias? El hombre, evidentemente. ¿En qué medida es éste capaz de tal hacer salir de lo oculto? El hombre, sin duda, puede representar esto o aquello, de este modo o de este otro, puede conformado o impulsarlo” (Heidegger, 1994a: 20). El hombre se encuentra originariamente llamado a provocar la naturaleza, reduciéndola –así como a los demás entes– a *Bestand*. Desde aquí empieza a introducir Heidegger el carácter destinal del acontecer aletheiológico que esencia en la técnica moderna: el hombre está provocado a provocar.

Este llamado originario de la *αλήθεια* traza una importante línea divisoria sobre la que volveremos en la segunda parte de la investigación: los entes que no son el hombre, y esto incluye a la naturaleza no pensada como *φύσις*, son todos reducidos a *Bestand*; i. e., son simple *stock* a juicio de Heidegger; sin embargo, el hombre responde a una provocación, a un llamado epocal que lo invita a desocultar la totalidad de lo ente justamente como simple disponibilidad. A juicio del Mago de Meßkirch, la jerga coloquial que hace del hombre “material humano” (*Menschenmaterial*) o de “material enfermo” (*Krankenmaterial*) genera la imagen engañosa de que nosotros, al igual que las sillas o el Rin, somos simples existencias. Contrario a ello, indica Heidegger, por responder a un llamado ontológico no es posible pensar al ser humano bajo dichas categorías. Aunque el guardabosques camine los parajes en que se talan los árboles para las industrias del papel, ello no lo hace ser un simple elemento disponible. Para Heidegger, el hombre jamás y en ningún sentido –dado su privilegio ontológico– puede devenir en *Bestand*. Lo que le corresponde a él es hacer acontecer el desocultar (*Entbergen*): “Pero precisamente porque el hombre está provocado de un modo más originario que las energías naturales, a

saber, provocado al solicitar, nunca se convertirá en una mera existencia. El hombre, al impulsar la técnica, toma parte en el solicitar como un modo del hacer salir lo oculto” (Heidegger, 1994a: 20).

Y justamente porque está originariamente provocado, el acontecer aletheiológico-técnico moderno no es algo que dependa de él, en tanto que lo tome como punto de partida:

¿Dónde y cómo acontece el hacer salir lo oculto si éste no es un simple artefacto del hombre? No tenemos que buscar muy lejos. Lo único que hace falta es percatarse, sin prejuicios, de aquello que de siempre ha interpelado al hombre, y ello de un modo tan decidido, que, en cada caso, el hombre sólo puede ser hombre en cuanto que interpelado así. Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado. Y el estado de desocultamiento de eso desocultado ha acaecido ya de un modo propio al conjurar en cada caso ese desocultamiento al hombre a los modos del hacer salir lo oculto a él adecuados. Cuando el hombre, a su manera, dentro de los límites del estado de desocultamiento, hace salir lo presente, no hace más que corresponder a la exhortación del desocultamiento, incluso allí donde él contradice a esta exhortación. Así pues, cuando el hombre, investigando, contemplando, va al acecho de la Naturaleza como una zona de su representar, está ya bajo la apelación de un modo del hacer salir de lo oculto que lo provoca a abordar a la Naturaleza como un objeto de investigación, hasta que incluso el objeto desaparece en la no-objetualidad de las existencias.

De ese modo, la técnica moderna, como un solicitador sacar de lo oculto, no es ningún mero hacer del hombre [*So ist denn die moderne Technik als das bestellende Entbergen kein bloß menschliches Tun*]. De ahí que incluso a aquel provocar que emplaza al hombre a solicitar lo real como existencias debemos tomarlo tal como se muestra. Aquel provocar coliga [*versammelt*] al hombre en el solicitar [*Bestellen*]. Esto que coliga concentra al hombre a solicitar lo real y efectivo como existencias (Heidegger, 1994a: 21).

Tenemos hasta aquí que la técnica moderna puede ser asumida en un sentido antropológico instrumental que, si bien es correcto, no da con lo específicamente verdadero respecto de la esencia de lo técnico. Desde allí se transita, por vía de una apropiación de la causalidad griega, hacia la comprensión de la τέχνη como una forma de producir poiético que desoculta al ente. En tanto que forma de desocultamiento, la τέχνη supone en último término a la verdad como ἀλήθεια. La técnica moderna, a pesar de ser epocalmente distinta a la τέχνη griega, comparte con ella su sentido originario, a saber: el ser un modo del desocultamiento que encuentra en el hombre aquel que lo pone en obra, al responder al llamado. Ahora bien, lo específicamente propio de la esencia de la técnica moderna es desocultar al ente como *Bestand*. Sin embargo, y a pesar de lo indicado por Heidegger, aún no ha señalado cuál es esa esencia de la técnica moderna que conduce su interrogar. ¿Cuál es, entonces, esta anunciada esencia? Lo que reúne

o coliga (*Versammelnde*) a las montañas en cadenas es llamado *Gebirge*. Lo que agrupa (*Versammelnde*) a los distintos modos de la afectividad se le denomina *Gemüt*. Así, lo que llama al hombre y lo invita a la reunión en que la totalidad de lo existente deviene en *Bestand*, es denominado por Heidegger *Ge-stell* (estructura de emplazamiento, dispositivo, lo dispuesto, com-posición): “A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*)” (Heidegger, 1994a: 21).

Ge-stell es lo que llama al hombre como una forma epocal del desocultamiento y, en dicho llamado, lo invita a traer al aparecer a lo ente como *stock*. Lo ente es reunido, y el hombre hace parte de dicha reunión como efectuante de la misma, en tanto que *Bestand*: “*Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar [*Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens*] que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto [*Entbergens*] lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico” (Heidegger, 1994a: 22). En tanto que desoculta lo existente como *Bestand*, *Ge-stell* debe ser asumido como una esencia que, en su diferencia, comparte un rasgo definitorio con la *ποίησις*: el ser modos epocales propios de la verdad. En palabras de Heidegger:

Este pro-ducir que hace salir delante, por ejemplo, el colocar una estatua en la zona de un templo, y el solicitar que provoca, que hemos estado considerando ahora, son sin duda fundamentalmente distintos y sin embargo están emparentados en su esencia. Los dos son modos de hacer salir lo oculto, de la *ἀλήθεια*. En la estructura de emplazamiento acaece de un modo propio el estado de desocultamiento en conformidad con el cual el trabajo de la técnica moderna saca de lo oculto lo real y efectivo como existencias (Heidegger, 1994a: 23).

La esencia de la técnica moderna hace de la naturaleza la fuente de los suministros de energía que el mundo contemporáneo precisa, por ello es previa a la ciencia moderna en cuanto tal. Ella dota al pensamiento científico de una pre-visión que impulsa la reducción de la *φύσις* a una trama de fuerzas calculables. La técnica moderna es posterior a la ciencia física; no obstante, en la teoría física de la naturaleza ya late de forma oculta y silente *Ge-stell*. La esencia de la técnica moderna opera de forma latente en el pensamiento científico-técnico moderno, aunque no se manifieste a plenitud:

Porque el coligar que provoca y que conduce al desocultamiento que solicita prevalece ya en la física. Pero en ella no aparece aún de un modo propio. La física de la época moderna es el heraldo, desconocido aún en cuanto a su origen, de la estructura de emplazamiento. La esencia de la técnica moderna se oculta por mucho tiempo incluso allí donde se han inventado ya máquinas que producen energía, donde está puesta en camino la electrónica y donde está en marcha la tecnología atómica.

Todo lo que esencia, no sólo lo que esencia en la técnica moderna, se mantiene en todas partes oculto el mayor tiempo posible. Sin embargo, desde el punto de vista de su prevalecer, lo que esencia es de tal suerte que precede a todo: lo más temprano.

Para el cómputo histórico del tiempo, el comienzo de la ciencia moderna está en el siglo XVII. En cambio, la técnica de las máquinas que producen energía no se desarrolla hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Ahora bien, lo que para la constatación histórica es lo que llega más tarde, la técnica moderna, en la historia acontecida, y desde el punto de vista de la esencia que prevalece en ella, es lo más temprano [*geschichtlich Frühere*] (Heidegger, 1994a: 24).

Esta esencia de la técnica moderna que llama al hombre y lo vincula al traer al aparecer lo ente como *Bestand*, no es un hacer humano. *Ge-stell* pone al hombre en un camino (*auf einen Weg bringen*): el del desocultamiento que reduce la totalidad de lo ente a disponibilidad. El encaminar al hombre hacia esa forma del acontecimiento aletheiológico es pensado por Heidegger como un «enviar». El hombre es enviado al desocultar provocante. Enviar: *Schicken*, anuncia el sentido mismo del desencubrimiento epocal contemporáneo; a saber, como un destino (*Geschick*): “Poner en un camino... a esto, en nuestra lengua, se le llama enviar. A aquel enviar coligante que es lo primero que pone al hombre en un camino del hacer salir lo oculto lo llamamos el sino (lo destinado)” (Heidegger, 1994a: 26). El devenir histórico no es para Heidegger otra cosa que un destino, un envío. Y esta historia que se da como destino-envío, tiene formas epocales del acontecer aetheiológico. En la antigüedad: ἀλήθεια como ποιησις-φύσις. En la contemporaneidad: *Ge-stell*. Y, como destino del desocultar, es importante tener en cuenta que aquí Heidegger señala que la relación con la esencia de la técnica moderna debe ser de apertura antes que incurrir en una satanización de ella y su manifestación en los instrumentos: “De este modo residimos ya en lo libre del sino, que en modo alguno nos encierra en una sorda constricción a impulsar la técnica de un modo ciego o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla como obra del diablo [*als Teufelswerk zu verdammen*]” (Heidegger, 1994a: 27).

El imperio de *Ge-stell* tiene dos formas esenciales de peligro (*Gefahr*) para el hombre: la primera, que en algún momento pueda devenir en simple *Bestand* –cosa que para nosotros, a

diferencia de Heidegger no es un peligro, sino algo que acontece, pero sobre esto volveremos en capítulo final, cuando retomemos el concepto marxiano de ejército industrial de reserva–: “Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia [*wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll*]” (Heidegger, 1994a: 28). El segundo gran riesgo que inquieta a Heidegger, y quizás el fundamental, es que *Ge-stell* acabe por cerrar el lugar a la relación del hombre con las otras formas de ἀλήθεια. La técnica no es algo demoníaco, insistirá. Lo necesario es la apertura al misterio y su esencia:

Con todo, la estructura de emplazamiento no sólo pone en peligro al hombre en su relación consigo mismo y con todo lo que es. Como sino [*Geschick*] remite esta relación al hacer salir lo oculto según el modo del solicitar. Donde éste domina [*berrschen*], ahuyenta toda otra posibilidad del hacer salir lo oculto (...)

De este modo, pues, la estructura de emplazamiento que provoca no sólo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto, el traer-ahí-delante, sino que oculta el hacer salir lo oculto como tal, Y con él, Aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad.

La estructura de emplazamiento deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad. El sino que destina a la sollicitación es por ello el peligro extremo. Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro (Heidegger, 1994a: 29).

En este orden de ideas, es pertinente destacar de la reflexión heideggeriana en torno a la esencia de la técnica moderna: *i*) la relación hostil que se tiende entre ella y la naturaleza. Esto es clave, como veremos, porque deviene en la piedra angular de la concepción marcuseana del *a priori* de domino que subyace en la técnica capitalista; *ii*) el modo en que el hombre, aunque se inserte en la constelación de existencias, no deviene en una. Esta afirmación heideggeriana la pondremos en cuestión retomando los análisis marxianos del ejército de reserva, pensado en clave contemporánea; *iii*) las consideraciones heideggerianas, aunque pongan de relieve el problema del dominio técnico, no se concentra en la forma específica en que *Ge-stell* puede operar en el ejercicio del control político. Con Marcuse –consideramos– el abordaje crítico gana una faceta más que debe ser explorada y que en Heidegger, al menos en “La pregunta por la técnica”, no se desarrolla. Finalmente, *iv*) la negación de la neutralidad de la ciencia y la técnica modernas.

Dicho esto, demos paso a la exposición de las consideraciones marcuseanas en torno a la ciencia y la técnica modernas, en su vínculo con la sociedad industrial avanzada.

CAPÍTULO 3

HERBERT MARCUSE: *A PRIORI* DE DOMINACIÓN Y SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA

En los dos capítulos anteriores hemos esbozado los rasgos que permitirán poner en diálogo las consideraciones tanto de Marx como de Heidegger en torno a la ciencia y la técnica modernas. Marcuse es aquí, a nuestro juicio, una pieza clave en tanto que mediador, pues edifica su crítica de la sociedad capitalista, a partir de una apropiación que esboza los límites de los dos autores mencionados, pero –a la vez– proyecta y potencializa los elementos determinantes para una comprensión precisa de los riesgos del esenciar técnico moderno. En este orden de ideas, este tercer capítulo nos permitirá establecer un primer nivel de conexiones entre los análisis de los autores que se han tornado nuestro eje de reflexión.

¿Qué será expuesto en este capítulo dedicado a Marcuse? En primer lugar, se presentará de forma sucinta el modo en que el joven Marcuse edifica sus primeras reflexiones filosóficas como crítica de la sociedad capitalista, a partir de una apropiación, limitada en distintos sentidos, del *opus magnum* heideggeriano. Esta apropiación será presentada en dos grandes niveles: *i*) apropiación metódica de la investigación filosófica y *ii*) apropiación temática de *Ser y tiempo*. Este segundo momento de la apropiación es fundamental para nosotros, pues desde los últimos años de la década del veinte –y ésta es nuestra hipótesis– Marcuse asimila los análisis ontológicos para ofrecer una mirada crítica de la ciencia y de la técnica modernas. Afirmaremos, en este sentido, que no es hasta la publicación de *El hombre unidimensional* que Marcuse retoma a Heidegger para ofrecer una mirada crítica de la técnica; antes bien, dicho enfoque crítico está presente desde sus reflexiones tempranas y son erigidas, al igual que en *El hombre unidimensional*, desde el terreno fenomenológico heideggeriano, ya no tardío, sino el del proyecto de una ontología fundamental de corte fenomenológico-hermenéutico.

En el segundo momento de nuestra exposición nos concentraremos en las consideraciones marcuseanas de madurez, presentes en su *opus magnum*: *El hombre unidimensional*. Las reflexiones de Marcuse presentes en esta obra, si bien son edificadas desde un nuevo

horizonte, pues se introducen aquí –como en *Eros y civilización*– los hallazgos psicoanalíticos de Freud, tienen aún una fuerte vinculación con la obra de Heidegger. El capítulo crucial para nuestra investigación, y en el que nos detendremos con mayor detalle, lleva por título “Del pensamiento negativo al positivo: La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación”. La raigambre fenomenológica del Marcuse maduro es, como veremos, irrefutable (Feenberg, 2013). Desde el problema de la matematización del ente hasta la apropiación del *Ge-stell*, Husserl y Heidegger, como en la década del veinte, son fundamentales en el proyecto marcuseano. Finalmente, y una vez se pongan de relieve los elementos que constituyen la crítica de Marcuse a la ciencia y técnica modernas, en el tramo final expondremos de forma sucinta lo que puede ser considerado “la alternativa” marcuseana.

3.1. El joven Marcuse y la recepción temprana de *Ser y tiempo*

3.1.1. La apropiación metódica

“Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (2010a), texto del joven Marcuse publicado en Julio de 1928, constituye una de las exposiciones fundamentales del teórico crítico en lo que se refiere a su asimilación del proyecto fenomenológico heideggeriano y, por vía del Mago de Meßkirch, también del proyecto fenomenológico husserliano. Con él, podemos indicar al menos de modo tentativo, surge el llamado marxismo fenomenológico, que anticipa –a juicio de Habermas (1975)– reflexiones como la de Sartre o Merleau-Ponty. Ahora bien ¿en qué sentido afirmamos que la reflexión del joven Marcuse tiene rasgos fenomenológicos?

Tanto Husserl como Heidegger destacan una clara preocupación por el método propio de la investigación filosófica¹⁸, entendida –la filosofía– como ciencia. Marcuse hace eco de este interés y lo expresa con claridad en las primeras líneas de su texto de 1928. Asimismo, piensa la filosofía como una ciencia, aunque –para este caso– la visión científica del filosofar, si bien puede presuponer rasgos de la inquietud fenomenológica –tal cual lo es el tema de la historicidad–, es más bien heredera de Marx. En Marcuse la inquietud por el método propio del filosofar va de la mano con la idea de que la filosofía es una ciencia: ciencia como teoría de

¹⁸ Para una importante y actualizada discusión acerca del sentido del método fenomenológico, tanto en Husserl como en Heidegger, véase: Xolocotzi & Ziri6n (2018).

la revolución del proletariado, ciencia como crítica de la sociedad burguesa, ciencia como comprensión y exposición de la necesidad histórica de la acción radical-revolucionaria, a la vez que ciencia en tanto que impulso de dicha acción radical (Marcuse, 2010: 81). A diferencia de la posición ortodoxa, el joven Marcuse no piensa la cientificidad del marxismo desde la simple búsqueda de una legalidad que explique –cual si fuese ley de la naturaleza– el tránsito del capitalismo a comunismo. El marxismo es, más bien, la radical unidad teoría-praxis; i. e., es la originaria coincidencia de ambos aspectos, expresada en la necesidad histórica –y consecuente realización– de la revolución proletaria.

Afirmado el sentido en que el marxismo debe ser entendido científicamente, aparece de modo necesario la inquietud por el método y, en sentido estricto, por la historicidad asumida como el fenómeno propio del proyecto del joven Marcuse (Marcuse, 2010a: 82). El problema de la historicidad¹⁹, tomado como el fenómeno propio del marxismo en tanto que materialismo histórico, nos retrotrae de inmediato a la indicación heideggeriana de *Ser y tiempo* en la que se afirma que lo propio de la ontología fenomenológica es justamente el carácter histórico del *Dasein*, asumido como vía de acceso al sentido del Ser (Heidegger, 1967: 33). El marxismo como materialismo histórico es la ciencia que busca hacer transparente la necesidad de la revolución proletaria, aquí y ahora. El método de esta ciencia, deviene –como en Husserl y Heidegger– un problema por sí mismo (Marcuse, 2010a: 82). Vale plantear aquí la siguiente pregunta: ¿cómo comprende Marcuse la metodología a la que alude, como problema inherente

¹⁹ La historia es asumida por Marcuse como la totalidad del ámbito del acontecer del *Dasein*, pensado desde su condición social, vinculada a la tradición: “Observemos este nexo con más detalle. Este escritorio es el mismo para mí y para ti porque ambos sabemos para qué está ahí y no porque su «forma» como cosa sea la misma para nosotros dos: en primer lugar, esto no es cierto y, en segundo lugar, no es suficiente en ningún caso para reconocer el escritorio como escritorio. Este saber nos ha llegado en el curso de la experiencia mediante una larga tradición, del mismo modo como la larga tradición, en estrecha relación con el completo desarrollo sociocultural, ha dado al escritorio su figura actual. La universalidad de la realidad (como objeto de la experiencia social) se funda en el nexo de la historia. No entendemos por historia el transcurso del acontecer político, económico o cultural, sino la totalidad de todas estas configuraciones vitales de la existencia [*Dasein*] humana en cuanto acontecer de la existencia humana misma. Como el ser humano solo puede existir en la historia e igualmente su completo mundo circundante y común está envuelto en la historia y en la corriente del acontecer, la situación histórica en cada caso constituye la universalidad concreta de la realidad, determina su sentido y sus límites” (Marcuse, 2010a: 80). La historicidad, entre tanto, es pensada –desde el ámbito del acontecer– como la relación temporal del *Dasein* con su mundo, que busca la transformación de ambos; es decir, de *Dasein* y mundo (la acción radical): “La esfera de esa necesidad concreta del acontecer es la historia. Todas las determinaciones de la acción radical confluyen en su determinación fundamental como historicidad” (Marcuse, 2010a: 87). Sobre la apropiación del problema de la historicidad en clave heideggeriana, téngase en cuenta la siguiente sentencia de Marcuse: “Con esto es abierto el camino para la indicación de la historicidad como determinación fundamental del *Dasein*, que para nosotros es el punto decisivo de la fenomenología de Heidegger” (Marcuse, 2010a: 99).

a su investigación? Para adelantarnos, sin entrar en detalle en la tematización de este asunto, hay que destacar que –para el joven Marcuse– el método supone la articulación de fenomenología y dialéctica²⁰.

¿Dónde podemos ubicar lo propiamente fenomenológico del método marcuseano? Las primeras líneas de las “Contribuciones” ponen de relieve una de las exigencias metódicas fundamentales de la fenomenología, sea en su expresión husserliana o heideggeriana: la necesidad de que la filosofía no tome prestado el método de otras ciencias. Antes que eso, lo que se precisa es dejar que el fenómeno mismo se muestre y, en función de su mostración, tomarlo como se revela, sin violentarlo desde fuera al hacerlo entrar en marcos interpretativos que lo falsean (Marcuse, 2010a: 81-82). Aquí lo que late de fondo, a nuestro juicio, es la asimilación marcuseana del principio de los principios husserlianos (Husserl, 1976: 51), ejecutada también en su momento por el joven Heidegger (2005a) –en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*–, para destacar la intuición hermenéutica como modo de acceso no teórico a la vida. A pesar de este primer rasgo metódico, retomado de la exigencia husserliana de volver “a las cosas mismas”, Marcuse se separa respecto de un segundo momento metódico esencial, propio de las reflexiones del fenomenólogo moravo, a saber: las reducciones y la ejecución de la ἐποχή.

En “Sobre filosofía concreta” (2010b), texto publicado un año después de las “Contribuciones”, Marcuse identifica dos sentidos en que puede ser entendida la fenomenología en tanto que método: en primer lugar, en clave husserliana, por vía de la reducción. En segundo lugar, a través del llamado “a las cosas mismas”. Respecto del primero, conviene indicar que –al parecer– Marcuse no distingue entre la ἐποχή y la reducción fenomenológica. Si bien al caracterizar la reducción habla del acceso a la conciencia y de su relación con el mundo por vía de la constitución de los objetos, más adelante habla de una “caída de los paréntesis de la reducción”. Una mirada rápida sobre *Ideas I* pone de relieve que la metáfora de los paréntesis alude, más bien, a la ἐποχή que a la reducción, en la medida en

²⁰ A diferencia de Heidegger, Marcuse cree poder poner en diálogo fenomenología y dialéctica. El primero, en contraste, es crítico respecto de esta posibilidad. Acerca de las críticas heideggerianas al método dialéctico, véase: De Lara (2009).

que esta última se piensa como la reconducción al ámbito de la conciencia pura, pensada desde el *a priori* trascendental de correlación²¹ (Marcuse, 2010b: 137).

Lo que se desprende de la ejecución de la reducción trascendental es la disolución del ámbito histórico (Marcuse, 2010b: 137). No obstante, y a pesar de este primer momento de olvido de lo histórico, entendido como el acontecer concreto en un espacio vital determinado, la ejecución del primer sentido del método fenomenológico reconduce hacia su segundo sentido: el mantenerse fiel a la cosa misma y su historicidad (Marcuse, 2010b: 138). En palabras de Marcuse: “Y si ahora dejo caer la reducción, permanece sin embargo en ejecución el método fenomenológico: dejar aparecer y hablar al «objeto mismo», tal como está ahí en completa concreción” (Marcuse, 2010b: 138). De lo hasta aquí indicado, se destaca la apropiación de la inquietud metódico-fenomenológica en dos vías precisas: *i*) comprensión crítica del método en su expresión reductiva y *ii*) apropiación del llamado a las cosas mismas como una vuelta sobre la historicidad. Ganado el terreno de la vuelta sobre las cosas, la caracterización precisa del método requiere de la específica caracterización del objeto sobre el que vuelve. La historicidad marcuseana, si bien es cierto se edifica a partir de una apropiación de Heidegger, es comprendida, además, desde un enfoque marxiano. Con Marx, el joven Marcuse reconduce la historicidad hacia su base material. pues, como veremos más adelante, el Dasein histórico que «es en el mundo», lo «es» en tanto que desarrolla formas de producción y relaciones sociales de producción que se modifican a través del tiempo (Marcuse, 2010a: 115). Esta historicidad, pensada desde el aquí y ahora, es denominada por Marcuse *situación fundamental*²². En este orden de ideas, el método está determinado a final de cuentas por la comentada situación fundamental en que se expresa la historicidad del *Dasein*; esto es, por el específico

²¹ Acerca del modo en que concibe Husserl la reducción en sus distintas expresiones, y la relación que se tiende entre ésta y la *ἐποχή*, véase: Zahavi (2003 & 2019), Luft (2017) y San Martín (1986).

²² La situación fundamental es abierta desde Marx: “en la situación fundamental del marxismo se trata de la posibilidad histórica de la acción radical, que debe abrir el camino hacia una nueva realidad necesaria en tanto que realización del ser humano completo. Su portador es el ser humano histórico consciente, su único campo de acción es la historia, que es descubierta como categoría fundamental del Dasein humano. Con ello, se muestra la acción radical como acción histórica revolucionaria de la «clase» en tanto que unidad histórica” (Marcuse, 2010a: 84-85). Así visto, el problema de la revolución es la realización del ser humano, la superación de la enajenación, del embrutecimiento, del dominio, de la explotación, de la miseria. Esto implica el sentido de la verdad hegeliano, de acuerdo a lo dicho en *Razón y revolución*, y la verdad como concreción histórica de las estructuras fundamentales de la vida: “Sólo puede ser planteada la pregunta por la acción radical allí donde la acción es comprendida como la realización decisiva de la esencia humana” (Marcuse, 2010a: 85).

posicionamiento histórico del *Dasein* en relación con su mundo circundante (Marcuse, 2010a: 82).

Para el caso, la situación fundamental alude al proletariado como sujeto histórico de la revolución; así, ella –la situación fundamental– no es nada distinto a una transformación tanto objetiva como subjetiva: implica tanto la transformación de las circunstancias en que el *Dasein* vive (disolución del modo de producción capitalista), como la transformación del *Dasein* mismo (superación de la enajenación), por vía de lo que llama el joven Marcuse *acción radical*: (Marcuse, 2010a: 86). Ahora bien, si ya se ha indicado cuál es la «cosa misma» –a saber: la historicidad que se expresa en la situación fundamental–, lo que sigue es caracterizar dicha cosa, pues el método se define desde la naturaleza del fenómeno. A este respecto, vale indicar que si el marxismo es histórico, lo es, en primera medida, porque su objeto es histórico y porque mueve la historia: impulsa la unidad teoría-praxis, por vía de la transformación. Si el objeto es histórico y cambia; es decir, se modifica, el método no puede ser otra cosa que una captación de dicho objeto en su movimiento, en su transformación, en su historicidad. El método dialéctico es por ello, antes que un acceso al objeto vía binomios antitéticos, la aprehensión del fenómeno en su propia movilidad histórica, en su capacidad de transformación. La dialéctica es, y sirviéndonos aquí de las categorías husserliano-heideggerianas, intuición de lo concreto-móvil. El énfasis marcuseano en la historicidad, a partir de la convergencia de fenomenología y materialismo histórico, lo lleva a afirmar la necesidad de una fenomenología dialéctica, a través de una apropiación crítica de la ontología fundamental heideggeriana, diríamos, a través de su destrucción: Heidegger vuelve sobre la historicidad para destacar las estructuras ontológicas del *Dasein*; sin embargo, a juicio de Marcuse, la fenomenología heideggeriana se mueve en un nivel formal en tanto en cuanto obvia el contenido material, los rasgos específicos del aquí y ahora del *Dasein*. Así, no basta con indicar que el *Dasein* «es en el mundo» en tanto trata con los entes, comprendiéndose a sí mismo desde el doble horizonte temporal del «sido» y el «advenir», sino que se requiere poner sobre la mesa cómo es ese mundo en el que el *Dasein* es, de qué modo tiene lugar la interacción con los entes y cuál es la específica implicación, aquí y ahora, del pasado y del futuro respecto del presente.

La fenomenología heideggeriana, para reconducirse hacia la materialidad de la historicidad, requiere de la dialéctica, pues es ella quien capta la especificidad del movimiento en su base material; esto es, que la dialéctica permitirá llevar las estructuras ontológicas a «a su suelo vital concreto y único» (Marcuse, 2010: 108). A esto añade Marcuse (2010a: 110-111) que no es suficiente con que la fenomenología reconduzca las estructuras hacia su base material, sino que la dialéctica debe también estar atenta a la posibilidad del hallazgo de estructuras fundamentales que pervivan a través de la evolución económica de las sociedades. La fenomenología dialéctica deviene, consecuentemente, tanto en la aprehensión de las estructuras, como en la concreción de éstas (Marcuse, 2010a: 111).

En función de lo esbozado, no resta más que indicar que pensar al joven Marcuse desde sus rasgos filosóficos determinantes, precisa abordarlo desde una clave de lectura que destaque tanto su vertiente marxista-dialéctica como su fuerte raigambre fenomenológica, en lo que al problema del método se refiere.

3.1.2. *La apropiación temática*

La vuelta pragmática del joven Marcuse sobre Heidegger se encuentra justificada, a juicio de Feenberg & Leiss (2007), por la apropiación de dos momentos temáticos esenciales, pues ellos le permiten al teórico crítico: *a*) pensar la pasividad, el carácter no revolucionario del proletariado respecto de la situación histórica en que se encuentra, y *b*) dar luces acerca del modo concreto en que puede superarse la condición de pasividad y, por ello, devenir dicha pasividad en coincidencia revolucionaria de teoría y praxis. Los conceptos claves aquí serán *i*) la impropiedad y caída del *Dasein*, y, *ii*) la propiedad y la resolución del mismo *Dasein* (Feenberg & Leiss, 2007: XV). Esta apreciación general ofrecida por Feenberg & Leiss es, a nuestro juicio, absolutamente acertada, aunque precisa ser completada a partir de un esbozo que apunte a destacar algunos detalles de profundidad en la apropiación temática ejecutada por el joven Marcuse. Estos detalles podemos resumirlos en dos momentos claves: *i*) la apropiación del sentido del filosofar como un modo del existir y *ii*) la apropiación del cuidado como movilidad. En el marco de estos ejes específicos de la recepción marcuseana de *Ser y tiempo*, aparece el breve –pero no por ello insignificante– comentario crítico que despliega Marcuse en contra de

la ciencia y la técnica modernas. Sobre ello volveremos en el decurso de este acápite. De momento, pongamos nuestra mirada en los dos ejes centrales de la apropiación.

Partamos del siguiente interrogante: ¿en qué sentido permite el trabajo temprano de Heidegger recuperar la unidad teoría-praxis, perdida gracias al aludido enfoque teórico ortodoxo del marxismo? En “Sobre filosofía concreta”, el joven Marcuse esboza el sentido que, a su juicio, adquieren tanto la filosofía como el filosofar: si se asume el filosofar como la actividad concreta en que la filosofía acontece, y si –a su vez– el filosofar es una concreción de la existencia, necesariamente la filosofía no puede ser entendida de un modo distinto que como una expresión de la vida misma (Marcuse, 2010b: 132). El modo en que piensa Marcuse el filosofar en 1929, nos reconduce de forma necesaria al modo en que el joven Heidegger define, desde sus lecciones tempranas, la actividad filosófica. En Friburgo, entre 1921 y 1922, de acuerdo a lo que atestiguan las notas de Oskar Becker (2007) a dichas lecciones, el Mago de Meßkirch define la actividad filosófica como una radicalización de la tendencia interpretativa inherente a la facticidad misma. Aquí late de fondo la crítica a la desvivificación de la vida presente en la lección de postguerra de 1919, pensada ahora –en el otoño de 1922– desde la idea de contra-movimiento. En contra de la movilidad cadente en que se pierde el *Dasein* en el mundo circundante, aparece una nueva forma de la movilidad que, antes que cadente y extraviada, reconduce la vida hacia ella misma: “Una movilidad contra-ruinosa es la de la ejecución de la interpretación filosófica” (Heidegger, 1985: 153).

Si seguimos el análisis de Charlotta Weigelt (2002: 177), y a sabiendas de que las consideraciones heideggerianas sobre la vida suponen la apropiación de la *φρόνησις* aristotélica, no es posible reducir la filosofía al contra-movimiento de la vida resuelta, esto por una razón esencial: la filosofía en el joven Heidegger tiene un carácter científico. La *φρόνησις* es una virtud dianoética de la que se apropia Heidegger para exponer una movilidad que le hace frente a la movilidad cadente. La filosofía, aunque es en sentido preciso un contra-movimiento de la vida, tiene un carácter discursivo radical: debe nombrar –como indicación formal– las estructuras ontológicas de la facticidad. La *φρόνησις* conduce hacia la existencia propia, al negar (contra-movimiento) la caída. La filosofía no se reduce a este movimiento de negación del extravío en el mundo circundante: va más allá en tanto que radicaliza el contra-movimiento. Es un volver sobre la vida, como el de la *φρόνησις*, pero no para ganar la propiedad del existir,

sino para nombrar ontológicamente las estructuras de la facticidad. Marcuse, como se evidencia en lo esbozado, retoma el sentido heideggeriano de la filosofía como una expresión específica del existir. Lo esencial de ello es que la filosofía no tiene en ningún caso un carácter teórico que desvivifique la existencia. Necesariamente, tanto para Marcuse como para el joven Heidegger, filosofar es poner en obra un acceso a la vida que destaque el contramovimiento phronético de la existencia, en su paso de la impropiedad (capitalismo) a la propiedad (organización societal post-capitalista) (Marcuse, 2010a: 87).

¿Cómo se transita de la recepción del sentido del filosofar en Heidegger a la praxis revolucionaria en Marx? El punto de partida marcuseano es *La ideología alemana*. El primer hallazgo del materialismo marxiano es la quintaesencia de lo que constituye la historia: el desenvolvimiento concreto, fáctico del hombre, respecto de su entorno natural. El primer hecho histórico, a juicio de Marx y Engels, es la creación de las condiciones para la reproducción de la vida material; i. e., el desarrollo de distintas fuerzas productivas que permitan la satisfacción de las necesidades orgánicas del sujeto (Marx & Engels, 1974: 28).

La historia en Marx supone –para Marcuse– i) la relación que se tiende entre el hombre y el mundo circundante específico en que vive. De la mano de ello, aparece ii) la interacción comunitaria con el entorno en función de la satisfacción de las necesidades básicas (comunidad como primera fuerza productiva). A esto se añade, iii) la aparición de los elementos súper-estructurales que se edifican a partir de la base material. En esta caracterización marxiana de la historia encuentra el teórico crítico los puntos de diálogo con la fenomenología heideggeriana: si en Marx lo determinante es la interacción hombre-mundo en función de la producción y reproducción de la vida material, esta premisa materialista no es nada distinto que el hallazgo ontológico-formal de la estructura del ser-en-el-mundo (Marcuse, 2010a: 89). En lo que respecta a ii), hay que tener en cuenta que en *Platon: Sophistes* (1924-1925) Heidegger describe la forma originaria de desocultamiento, a partir de la interacción con el mundo circundante fundada en la necesidad (Heidegger, 1992: 16). Finalmente, en lo que concierne a iii), Marcuse identifica el ámbito súper-estructural con las disposiciones teóricas del *Dasein*, pues, así como lo teórico se funda en lo preteórico, así mismo lo súper-estructural se retrotrae hasta la base material que lo funda (Marcuse, 2010a: 119).

Hasta este punto, la apropiación de Marcuse se fija en la estructura del ser-en-el-mundo, y en el consecuente trato que se tiende entre *Dasein* y ente. En lo que allí acontece, encuentra Marcuse el entrecruzamiento de marxismo y fenomenología: así como la historia en Marx remite al trato con el entorno inmediato, el *Dasein* que se cuida del mundo es en sentido estricto un ente histórico que produce y reproduce su vida material. Este entrecruzamiento permite retrotraer las estructuras ontológicas del *Dasein* a su base material, pues se reconduce la red de significatividad a un contexto específico: el trato con los entes en el marco del modo de producción capitalista (Marcuse, 2010a: 105). Para Heidegger, la vida fáctica debe ser pensada desde el problema de la movilidad: “El existir *se mueve (fenómeno fundamental)*” (Heidegger, 2011b: 51). Hemos insinuado que la caída es una concreción específica de la movilidad del *Dasein*, así como lo son el contra-movimiento filosófico y el phronético. El fenómeno de la movilidad es, visto así, el horizonte amplio desde donde piensa ontológicamente Heidegger a la vida. De hecho, el cuidado es, en sentido estricto, una forma de la movilidad del *Dasein* (Heidegger, 2005b: 352). Marcuse asimila esta caracterización heideggeriana de la vida desde su movilidad, porque quiere destacar el carácter móvil de lo histórico; es decir, su capacidad de transformación. Si el *Dasein* es móvil en tanto que se cuida del mundo, es móvil como un movimiento económico –pues Marcuse homologa el concepto de cuidado al de economía–. La movilidad económica implica, por un lado, la capacidad transformadora del *Dasein* al interactuar con el mundo (*Besorge*) y, por otro lado, esta misma transformación es asumida como transformación en el orden social (*Fürsorge*) –piénsese en las *Tesis sobre Feuerbach*: tesis 1, 3, 11–. El cuidado como movilidad, y como movilidad económica, es una radical transformación de la situación concreta del *Dasein* (Marcuse, 2010b: 148).

Hecha esta breve digresión en torno a la apropiación específica del cuidado y de la movilidad de la vida, dirijamos nuestra mirada nuevamente al análisis marcuseano de la estructura del ser-en-el-mundo. Desde ella ubica Heidegger un rasgo ontológico fundamental, un modo de ser de la cotidianidad que será apropiado por Marcuse para pensar el capitalismo desde una perspectiva crítica, a saber: la caída. Con este concepto, Heidegger hace referencia a la tendencia que tiene la vida a extraviarse en el mundo. El *Dasein* se ocupa de los entes que tiene a la mano y se pierde en ellos, pero al apuntar los entes concomitantemente a los otros *Dasein*, y al ser el *Dasein* «ser/estar-con», su extravío en el mundo –i. e. el ocuparse con las

cosas— es necesariamente un extraviarse también en los otros, introducirse en un estado de interpretado con un origen social (Heidegger, 1997: 198). Marcuse toma este modo de ser de la facticidad y lo lleva, de su descripción formal-ontológica, al ámbito de lo concreto, retrotrayéndolo hacia la sociedad capitalista. Si la caída está vinculada con el *das Man* y, en consecuencia, con la existencia impropia, necesariamente el modo de producción capitalista deviene, para el joven Marcuse, en un modo histórico concreto del existir impropio. La contraparte de esto es que la acción radical-revolucionaria —que supera la condición de existencia que tiene lugar en la sociedad capitalista— reconduce hacia la existencia propia. Dicho de otro modo: el capitalismo como impropiedad debe ser superado por un movimiento revolucionario obrero, que dará lugar a una existencia propia (Marcuse, 2010a: 127).

La condición de alienación del obrero, su existencia impropia-caída, precisa ser superada. En ello radica la praxis pedida por Marx, la transformación que va más allá de la simple interpretación del mundo, y que Marcuse hace su tarea. De la apropiación marcuseana del análisis ontológico de la existencia realizado por Heidegger en *Ser y tiempo* es pertinente indicar lo siguiente: la idea de la revolución supone, desde la comprensión del *Dasein* como historicidad, el carácter extático-temporal del existente. El *Dasein* está determinado por el pasado y proyectado hacia el futuro. Llevado a la concreción, el modo de producción capitalista y la condición del obrero en él pueden leerse en esa misma doble coordenada extático-temporal: respecto del pasado, son consecuencia del derrotero histórico de la humanidad. Ya lo indica bien Marx en el pasaje citado previamente de sus manuscritos de 1861-1863 (Marx, 1982: 151). Asimismo, respecto del advenir, la revolución tiene el carácter extático-futuro del *Dasein* resuelto que se proyecta hacia adelante.

Sólo resta indicar, para culminar este primer apartado acerca de la recepción temprana de *Ser y tiempo* ejecutada por el joven Marcuse, el lugar en que aparece la ya anunciada crítica a la ciencia y la técnica modernas. Hemos indicado que en el seno del capitalismo, la existencia es ruinoso, decadente. Vale preguntarse entonces por los aspectos propios de la ruina de la existencia, que son —a juicio del teórico crítico— tres. El primer ámbito desde el cual analiza Marcuse la condición arruinada del existir es el de las relaciones intersubjetivas. En torno a este aspecto, comenta que las relaciones humanas han perdido su sentido originario en tanto que

han devenido, bien en una relación económica o bien en una relación política formal (Marcuse, 2010b: 143). A este primer ámbito se suma el modo en que acontece la relación con los entes. Ésta se mueve en un triple nivel: en primer lugar, se encuentra la reducción del ente a simple mercancía. En segundo lugar, y con el primado de la comprensión económica de la existencia, el ámbito económico deviene en poder radical sobre la vida: como bien indicaba Marx en los *Manuscritos*, vivimos en función de mantener el sistema en movimiento, vivimos para producir, para crear riqueza. (Marcuse, 2010b: 145). Finalmente, y este aspecto nos interesa, pues – aunque Marcuse no ahonde en él– pone de relieve en una brevísima indicación la forma en que ya Heidegger se articula en la década del veinte a su comprensión crítica de la ciencia y la técnica modernas. Se anticipa así, en el marco de la fenomenología dialéctica, el horizonte heideggeriano que, a nuestro juicio, nunca abandonará Marcuse para desplegar dicha crítica. Valga aclarar aquí que, aunque el teórico crítico no retome un concepto preciso de Heidegger en la década del veinte, tal cual lo hace en la década del sesenta con el concepto de *Ge-stell*, el Maestro de la Selva Negra está presente, ya que el marco general del análisis es, como hemos indicado, *Ser y tiempo*. Así, es sólo en el trasfondo heideggeriano de una filosofía pensada como modo del existir que indica Marcuse que el hombre se encuentra sometido, dentro del sistema económico capitalista, al dominio de los aparatos. Nuestra vida es la que se debe adaptar a ellos: tener un teléfono celular con una aplicación como Whatsapp para mantenernos en constante comunicación. La inmediatez de la interacción ya no precisa únicamente de un teléfono fijo, ni de un teléfono móvil, sino de la necesidad de tener la app que se utiliza por todos. No es el aparato el que depende de nosotros, sino nosotros los que nos sometemos al aparato. Es evidente el modo en que el joven Marcuse coincide con el Heidegger tardío, específicamente con el de *Serenidad*. Ese Heidegger indica de forma puntual algo muy cercano a lo dicho por Marcuse, a saber: que es el hombre quien deviene objeto de dominio:

En la embriaguez del poder se ha pasado por alto en la sociedad actual que, en los progresos de la tecnificación y racionalización, el poder personal de los seres humanos sobre la naturaleza y las «cosas» no se ha vuelto mayor sino menor! (...) también sus instrumentos (máquinas, medios de transporte, electricidad, luz, energía...) se han vuelto tan pesados y masivos que vistos personalmente los seres humanos que tratan con ellos tienen que amoldarse en su existencia más y más a ellos, tienen que estar a su servicio, pues cada vez son usadas más existencias para mantener su «funcionamiento»!

Esto es sólo un aspecto del hecho de que en la sociedad capitalista se han perdido todos los valores personales o han sido puestos al servicio de la «objetividad» técnica y racional (Marcuse, 2010b: 146).

Esbozada la temprana apropiación de Heidegger, demos paso a la recepción tardía, articulada al giro freudiano de la obra de Marcuse.

3.2. De Heidegger a Freud, y de vuelta a Heidegger

En este segundo acápite del presente capítulo dirigiremos de forma panorámica nuestra mirada a dos momentos esenciales del pensamiento de Herbert Marcuse. El primero de ellos, el giro de su filosofía hacia el psicoanálisis freudiano. El segundo momento, por su parte, está marcado por el giro de vuelta a Heidegger. Este giro de vuelta no debe ser entendido como un abandono del psicoanálisis freudiano, como tampoco el primado del enfoque psicoanalítico implica un soterramiento del Mago de Meßkirch. Habermas, insistimos, es claro a este respecto: detrás de las categorías psicoanalíticas late de fondo la recepción marcuseana de Heidegger, así como –añadimos nosotros– el horizonte amplio de la apropiación de *Ge-stell* es la politización del psicoanálisis. Ambos elementos conviven, aunque haya un primado temático bien de Freud o bien de Heidegger. “De la ontología a la tecnología” (1960) marca el retorno expreso hacia la fenomenología heideggeriana, concretado en el capítulo sexto de *El hombre unidimensional*, aunque ésta –la fenomenología– late de fondo a todas luces en la totalidad del *opus magnum* marcuseano. Con esta vuelta se rompe en Marcuse la idea de neutralidad de la ciencia y la técnica modernas. La apropiación marcuseana del *Ge-stell* heideggeriano deviene, por ello, en la disolución de la solución de continuidad existente entre Marx y Marcuse. Con Heidegger, Marcuse rebatirá la comprensión positiva-neutral de la ciencia y la técnica, esbozadas en el capítulo inicial de nuestra investigación, aunque se moverá, a pesar de la apropiación de las consideraciones ontológicas heideggerianas, en un marco interpretativo instrumental –como Marx– antes que aletheiológico.

Los detalles específicos de este replanteamiento del análisis marcuseano aparecerán en el derrotero de nuestra exposición. De momento, demos paso a la recepción de Freud, ejecutada por el teórico crítico en *Eros y civilización*.

3.2.1. *El giro a Freud: neutralidad de la ciencia y la técnica modernas*

El punto de partida que permite esbozar el giro en el proyecto filosófico-emancipatorio marcuseano es el diálogo propuesto por Marcuse entre filosofía y psicología (Marcuse, 2016:

21). A juicio de Rocha De La Torre (2014a), el intercambio es desplegado a partir de la apropiación y crítica de las reflexiones de Marx y Freud. Tal cual hemos indicado a lo largo de las páginas de este texto, nos concentraremos específicamente en la apropiación ejecutada de Marx y Heidegger, aunque tomaremos un breve desvío en este apartado para elucidar de forma aproximada el modo en que, antes de la crítica que destaca la no neutralidad de la ciencia y la técnica modernas, es posible encontrar en la recepción psicoanalítica de Marcuse una comprensión neutral de ambas. De acuerdo a Rocha De La Torre, el vínculo Marx-Freud se justifica, en el marco de la reflexión marcuseana, en razón de la posibilidad utópica que se establece desde el seno de las reflexiones de ambos autores. Por un lado, la utopía en el horizonte marxiano aludiría –entre otras cosas– a la emancipación humana como superación del trabajo enajenado (Rush, 2004: 28).

A pesar de este vínculo destacado por Rocha De La Torre entre Marx y Freud por vía de la proyección futura de la humanidad, a nuestro juicio, es el punto de partida de ambos autores –antes que la utopía– la coyuntura inicial que permite a Marcuse poner en diálogo la filosofía marxiana con el psicoanálisis freudiano. Hacemos alusión aquí al trabajo entendido como piedra angular de la reflexión tanto de Marx como de Freud. En el caso de Marx, la historia presupone la capacidad del hombre para objetivar su conciencia en el entorno a través del trabajo. Éste, el trabajo, permite el advenimiento del primer hecho histórico: la satisfacción de las necesidades. Por su parte, en el caso de Freud –de acuerdo a la recepción marcuseana– el trabajo tiene también un carácter histórico-fundacional: el progreso de la civilización depende de la sublimación de la energía instintiva en las actividades productivas (Oca, 2009: 14). Trabajo y utopía constituyen, de acuerdo a lo indicado únicamente de modo tentativo, dos núcleos temáticos que alimentan el diálogo Marx-Freud propuesto por Marcuse. La pregunta que debemos plantearnos para seguir ahondando en esta etapa de la teoría crítica marcuseana es la siguiente: ¿qué motiva –en términos estrictamente filosóficos– el desplazamiento ejecutado por Marcuse de la fenomenología heideggeriana al psicoanálisis freudiano? Si seguimos a Whitebook (2004), resulta preciso indicar que la Escuela de Frankfurt vuelve sobre Freud con el objetivo de hacer frente a un vacío temático del marxismo ortodoxo: al fijarse este último en los aspectos legales-económicos del tránsito del capitalismo al comunismo, el aspecto psíquico del sujeto quedaba fuera de los límites de su análisis.

Marcuse inicia su lectura de Freud en los años veinte, misma década en que realiza sus primeras aproximaciones a Marx, Heidegger, Schiller, Husserl y a la psicología de la Gestalt (Kellner, 1984; Katz, 1979). El diálogo temprano Marx-Heidegger resulta insuficiente para el proyecto emancipatorio marcuseano en virtud de lo siguiente: *i)* el grado de desarrollo de las fuerzas productivas para mediados del siglo XX es, a juicio del teórico crítico, mucho mayor de lo contemplado por Marx como condición de posibilidad de la revolución proletaria; *ii)* la vinculación del movimiento obrero al nacionalsocialismo alemán puso de relieve que el sujeto histórico marxiano, antes que promover la revolución comunista, podía devenir en aliado del *statu quo*; y *iii)* la revolución rusa –contrario al impulso de la emancipación humana– se tornó en una forma más de control y dominio del hombre sobre el hombre (Rayman, 2005; Oca, 2009; Oca, 2010). El derrotero histórico del siglo XX revela a Marcuse el carácter restringido ofrecido por la fenomenología heideggeriana: incapaz de esclarecer la disolución del sujeto revolucionario por vía de la distinción existencia propia/existencia impropia, y quedando con esto abolida la posibilidad del cambio cualitativo, el teórico crítico precisa de la integración de un nuevo corpus filosófico que permita analizar de modo preciso el conjunto de fenómenos novedoso: el fascismo, el estalinismo y la sociedad de consumo (Rustin, 2016), y desde allí, replantear la posibilidad del cambio cualitativo (Kellner, 1984: 154).

Valga añadir a esta constelación temática un elemento fundamental que, en gran medida, da cuenta de la adhesión del proletariado al nacionalsocialismo y de la consolidación de la revolución rusa como un modo de dominación, a saber: la personalidad autoritaria, la cual, en función de los procesos de represión infantiles, requiere de una figura de poder y liderazgo fuerte. Historizada, se expresa, tanto en el nacionalsocialismo alemán como en el estalinismo y en la sociedad capitalista; esto, pensado desde el nivel social. Entre tanto, cuando se asume desde la perspectiva subjetiva, da cuenta de la ausencia de negatividad; i. e., de conciencia crítica y revolucionaria. La introyección de las figuras de poder permite empezar a pensar la incapacidad del proletariado para transitar de la existencia impropia hacia su propiedad²³. Vale preguntarse aquí lo siguiente: ¿desde dónde se edifican los procesos de

²³ Como bien indica Offe (1988), la reflexión madura de Marcuse ya no se concentra exclusivamente en la pasividad del proletariado respecto de su lucha contra el capitalismo; antes bien, lo determinante es, como se insinúa en lo ya indicado, el modo en que el capitalismo de consumo y el estalinismo devienen similares, en la medida en que ambos son formas de totalitarismo: uno democrático y el otro autoritario. Con Freud, insistimos,

identificación del sujeto con la normatividad social y, en último término, con el dominio totalitario? El principio de realidad ejerce su imperio en un doble nivel: tanto social como biológico. El ámbito social alude claramente a los estándares de comportamiento del individuo: actuar y hablar de tal o cual manera, vestirse de tal o cual modo, etc. Entre tanto, en lo que al nivel biológico se refiere el principio de realidad se encarga de determinar el modo en que nos relacionamos con las necesidades y placeres (Marcuse, 2016: 27). La satisfacción de una necesidad genera, obviamente, placer. El principio de realidad domina en el ámbito biológico en la medida en que establece, por un lado, las necesidades que deben ser satisfechas y, a la par, el modo en que éstas se deben satisfacer²⁴.

Es fundamental para Marcuse poner de relieve que toda forma de dominio fundada en el principio de realidad tiene una concreción histórica determinada. Por eso Freud, del mismo modo en que Heidegger necesitaba ser concretizado, debe ser a su vez historizado. Con Freud se trae a la luz la estructura de represión que, por vía de la personalidad autoritaria, reconduce hacia la introyección de una normatividad biológica y social determinada, pero –manteniéndose fiel a un firme espíritu que nos recuerda la «fenomenología dialéctica» de finales de los años veinte– la estructura represiva destacada por Freud no debe obviar la historia; es decir, el ámbito específico del acontecer aquí y ahora (Marcuse, 2016: 27). Freud identifica una estructura que permite pensar la ausencia de pensamiento negativo tanto en el capitalismo como en el estalinismo, a través del principio de realidad y el *statu quo* que lo acompaña. Estos elementos de la represión tienen dos formas: filogenética y ontogenética.

La represión en el nivel filogenético destaca la apropiación simbólica de la figura del parricidio original freudiano, como un modo de esbozar la génesis de los procesos de represión en el género humano. El ejercicio de dominación del padre original, que se apropia del placer y relega el trabajo en que se sublima la sexualidad a los hijos, deviene en asesinato y posterior refuerzo del dominio. Marcuse insiste, siguiendo a Freud, que todo derrocamiento del dominio deviene en una evolución y perfeccionamiento del control. Los hijos parricidas reproducen y

el fenómeno de la represión y de la personalidad autoritaria permitirá radicalizar el análisis respecto de la pasividad, ya no únicamente proletaria, sino del hombre en general contra toda forma de dominio.

²⁴ Kellner, Pierce y Lewis (2011) destacan el posible contenido biopolítico de la reflexión marcuseana, y el modo en que anticipa en gran medida algunas consideraciones foucaultianas en torno a este tópico. En torno a este tema de la filosofía marcuseana que nos supera por mucho, véase Gomes (2014).

amplían los ejercicios represivos del padre de la horda. Lo que es pensado como liberación deviene en dominio y represión. Históricamente se despersonalizan e institucionalizan. La represión infantil de hoy es una herencia arcaica de los eternos ejercicios de represión y dominio del género humano, con variaciones específicas (Marcuse, 2016: 61).

Para esclarecer la represión ontogenética, Marcuse se retrotrae hacia la caracterización freudiana de la persona psíquica en su relación con el ámbito pulsional. Distingue, siguiendo a Freud, tres regiones de la vida anímica: el *id*, el *ego* y el *súper-ego*. El *id* se refiere al ámbito más radical del inconsciente. En él, la vida pulsional impera, por ello vive en función del principio de placer. El *ego* es quien instauro el principio de realidad en el sujeto. Permite la satisfacción del placer en grados inferiores a los queridos por el *id*, garantizando con esto la supervivencia del individuo. Finalmente, aparece el *súper-ego*. Éste se encarga de enjuiciar desde una perspectiva moral el comportamiento del *ego*, en su intento por reorientar la energía del *id*. El *súper-ego* se forma en la niñez con la introyección de las figuras paternas. El juicio interno es un reflejo del juicio externo a que se ve sometido por los progenitores, los maestros, y finalmente por la violación de las normas sociales e institucionales. Esto es fundamental, porque en el *súper-ego* encuentra Marcuse la raíz psíquica de la anulación de la negatividad: es él el que se somete al orden social imperante y lo reproduce en el foro interno del alma (Marcuse, 2016: 43).

El ámbito pulsional que se vincula originariamente con el principio de placer y el *id* está constituido por el «Eros» y el «instinto de destrucción». El Eros es sometido a sublimación: la energía libidinal se reconduce de su pretensión de satisfacción hacia las actividades laborales que permiten la creación de una base material para suplir las necesidades orgánicas. El resultado de esto es el desplazamiento de la energía erótica desde la totalidad del cuerpo y sus distintas zonas erógenas hacia los genitales²⁵. La sexualidad polimorfa se ve derrotada y postergada en función del progreso civilizatorio por vía del trabajo. Aquí opera, en la sublimación del Eros, la represión de lo pulsional. Este proceso de represión erótica en pro de

²⁵ Marcuse destaca la inexistencia de un instinto de trabajo independiente en el marco de la reflexión freudiana. Al ser inexistente, necesariamente el trabajo debe alimentarse de la sublimación, tanto del Eros como, en la medida en que resulte posible, de Tanatos. La sublimación del primero debe ser entendida como una *deseexualización*: la energía erótica se restringe a los genitales y, lo restante que excede las relaciones monogámicas y procreativas, se utiliza en los procesos productivos

la afirmación del principio de realidad, sumado a la tripartición de la vida anímica, constituyen la estructura ontogenética ahistórica que le ofrece Freud a la teoría crítica marcuseana. Lo que sigue a esto es, necesariamente, su historización y concretización. La historización y concreción marcuseana retrotrae la represión hasta su expresión en la sociedad industrial avanzada. La represión freudiana del Eros deviene así en *plus-represión*. Con este concepto, Marcuse piensa la cantidad de represión excesiva que se aplica en el mundo contemporáneo y que, antes que servir para la satisfacción de las necesidades, se despliega en razón del mantenimiento del sistema. Marcuse es claro a este respecto: el desarrollo material de la humanidad es tal en este momento de la historia que podría acabarse el hambre y la miseria en el mundo. La escasez de otrora es ahora una administración de la escasez. Esta represión que ya no busca la satisfacción de las necesidades orgánicas para el mantenimiento de la vida, sino que perpetúa la sublimación del Eros, y que Marcuse llama plus-represión, va de la mano con la historización del principio de realidad, que tomará el nombre de *principio de actuación*. Éste es el principio de realidad propio de la sociedad capitalista avanzada: la mecanización del trabajo, la formación intelectual del obrero, el trabajo del nervio antes que del músculo, la esclavitud comfortable, desublimación represiva, la movilidad social y la administración del tiempo de ocio a través de la industria del entretenimiento.

El proyecto utópico marcuseano plantea una doble posibilidad: *i)* la anulación de la plus-represión y *ii)* la instauración de un nuevo principio de realidad en un orden histórico distinto, que supere el principio de actuación. Estos dos elementos constituyen el cambio cualitativo marcuseano²⁶ en que la represión sea únicamente la necesaria para el mantenimiento de la vida orgánica. Luego de ello, debe acontecer la desgenitalización del Eros bajo un nuevo ordenamiento económico. La plus-represión y el principio de actuación constituyen lo que

²⁶ Es menester poner de relieve una indicación esencial respecto del «cambio cualitativo» marcuseano, que late de fondo en la exposición realizada pero que no hemos hecho explícita, a saber: que dicho «cambio» se ejecuta en dos niveles específicos, correspondientes a los ámbitos de represión en que opera el principio de realidad. Uno, socio-histórico. Éste implica la transformación del modo de producción y del aparato ideológico que lo acompaña. El otro, biológico: si no se transforma aquello que deviene nuestro objeto de deseo, y a la par con esto, sino de transformamos radicalmente nuestras necesidades, pervivirá allí la lógica de dominación que pretende ser superada (Marcuse, 2016: 90). La creación de necesidades es, a juicio de Marcuse, una de las herramientas más fuertes del capitalismo de consumo para lograr su perpetuación. En ellas se reproduce la lógica del sistema y se precisa que el individuo las interiorice y haga suyas: “Los individuos interiorizan los valores y objetivos que están incorporados en instituciones sociales, en la división social del trabajo, en la estructura de poder establecida, etcetera. E inversamente, las instituciones sociales y políticas reflejan (afirmando o negando) las necesidades socializadas de los individuos, que de esta manera se convierten en sus propias necesidades” (Marcuse, 1993: 75).

Marcuse considera como dominio del hombre por el hombre y del hombre sobre la naturaleza. Se caracteriza por la administración de los recursos en función del mantenimiento de una posición de privilegio. Contrasta con dicho «dominio», la «administración racional de la autoridad». En ésta, lo esencial es el interés del conjunto²⁷ y sería el modo en que se articularía una sociedad luego del cambio cualitativo.

La pregunta que debemos plantearnos aquí, en función de nuestros intereses, es la siguiente: ¿cómo se inserta la comprensión marcuseana de la ciencia y la técnica modernas en su recepción de Freud? La respuesta se ubica en dos momentos específicos: i) la solución de continuidad entre Marx y Marcuse: para ambos, al menos en lo que se refiere al periodo que comprende entre a) la llegada de Marcuse al Instituto y b) la publicación de *Eros y civilización*, la ciencia y la técnica modernas tienen un carácter neutral-instrumental, el cual se funda en el potencial liberador que radica en ambas. La aplicación técnica de la ciencia en el proceso productivo libera el tiempo del hombre para que desarrolle sus facultades. Al aumentar el tiempo libre por vía de la automatización del trabajo, la cantidad de energía erótica sublimada debe disminuir y, con ello, el nivel de plus-represión (Marcuse, 2016: 90). A pesar de esto, la ciencia y la técnica traicionan su potencial liberador: al igual que la rebelión de los parricidas termina en una inmortalización del padre represor, asimismo la neutralidad de ambas la reconduce hacia el dominio (Marcuse, 2016: 73).

ii) Si la ciencia y la técnica modernas traicionan su potencial liberador, lo hacen no por un elemento inherente a ellas mismas, sino en razón del segundo elemento pulsional hasta ahora únicamente mencionado: el instinto destructivo. Eros se sublima en el trabajo. Los procesos de sublimación de Tanatos, en cambio, parecen ser más complejos y difíciles dada la profundidad que tiene en la región psíquica. Pese a ello, Tanatos se expresa en la destrucción y dominación en clave tecno-científica de la naturaleza y los pueblos (Marcuse, 2016: 57-58). El uso desmesurado de ciencia y técnica se funda en el instinto destructivo del hombre; es decir,

²⁷ “La dominación difiere del ejercicio racional de la autoridad. El último, que es inherente a toda división social del trabajo, se deriva del conocimiento y está confinado a la administración de funciones y arreglos necesarios para el desarrollo del conjunto. En contraste, la dominación es ejercida por un grupo o un individuo particular para sostenerse y afirmarse a sí mismo en una posición privilegiada. Esta dominación no excluye el progreso técnico, material e intelectual, pero sólo lo concibe como un producto inevitable de las circunstancias, mientras busca preservar la escasez, la necesidad y la restricción irracionales” (Marcuse, 2016: 46).

que ella es un instrumento en el que se canaliza la pulsión que domina y explota. La raíz de la dominación es, en un sentido originario, instintiva:

El desarrollo de la técnica y de la racionalidad tecnológica absorbe en gran parte los instintos destructivos «modificados» (...) el creciente dominio de la naturaleza, con la productividad creciente del trabajo, desarrollará y satisfará las necesidades humanas sólo como un producto accesorio: el creciente bienestar cultural y el conocimiento creciente proveen el material para la destrucción progresiva y la necesidad de una represión instintiva creciente (Marcuse, 2016: 83/85-86).

Lo particularmente llamativo del análisis marcuseano es el modo en que la caracterización instintiva aparece absolutamente próxima al análisis ontológico heideggeriano presente en “La pregunta por la técnica”. Heidegger nos habla de lo transformado, de lo almacenado, de lo distribuido y de lo conmutado, en relación con la naturaleza. Marcuse de lo dividido, de lo asaltado, de lo destruido, de lo cambiado, de lo pulverizado y de lo nuevamente armado (Marcuse, 2016: 85). Las líneas que dedica Marcuse a la ciencia y técnica modernas en *Eros y civilización* no constituyen por sí mismas un análisis pormenorizado del tópico, pero esbozan la solución de continuidad con Marx, al ambos poner de relieve su neutralidad y su potencial liberador²⁸.

3.2.2. Herencia fenomenológica: Ge-stell y Lebenswelt

En el acápite inmediatamente anterior esbozamos el modo en que la recepción freudiana de Marcuse, la cual pretende revitalizar el marxismo por vía de un análisis de la esfera psíquica, es el marco general en que se desarrollan las consideraciones del teórico crítico en torno a la ciencia y a la técnica en el horizonte de la sociedad capitalista. En *Eros y civilización*, ciencia y técnica modernas tienen como raíz fundamental la región del inconsciente, a saber: Tanatos. Con *El hombre unidimensional*, y ya en la vuelta a Heidegger en “De la ontología a la tecnología”,

²⁸ Es pertinente indicar, antes de dar paso a la exposición de la nueva vuelta marcuseana a Heidegger, que esta comprensión políticamente neutral de la ciencia y la técnica modernas que hallamos en *Eros y civilización*, es anticipada por Marcuse en su texto “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”. En dicho artículo de 1941, la comprensión instrumental de ciencia y técnica modernas destaca con total transparencia el problema del uso, liberador o totalitario, de ambas. En estas reflexiones, Marcuse deja ver de forma evidente el modo en que piensa de un modo político neutral la racionalidad teórica (ciencia) y práctica (técnica): “La técnica por sí misma puede propiciar el autoritarismo así como la libertad, la escasez así como la abundancia, la extensión al igual que la abolición del trabajo arduo” (Marcuse, 2001: 54). Coincidimos plenamente con Barbosa (2011) cuando comenta, al respecto de este texto, lo siguiente: “su espíritu aún no muestra la equivalencia de técnica y tecnología con un proyecto político histórico de la teoría occidental cuyo efecto se expresa en la esfera unidimensional de las prácticas sociales y culturales” (100).

Marcuse amplía el análisis de la relación de dominio y explotación que se tiende entre ciencia y técnica modernas, por un lado, y la naturaleza y el hombre, por el otro. La supuesta neutralidad de ciencia y técnica, como hemos comentado ya, es puesta en cuestión por Marcuse al apropiarse del concepto de *Ge-stell*, además del de *Lebenswelt*. Desde ellos se edifica el *a priori* de dominación de la totalidad de lo existente. Esto no supone, en lo absoluto, la desaparición del componente tanático en la ciencia y técnica modernas, sino que incluye un elemento adicional que se articula a la constelación explicativa. La ciencia y técnica modernas tienen una *desublimación represiva* expresada en la administración y uso metódico de la guerra, el asesinato y la destrucción, todo, dentro de la lógica del capitalismo. Nos referimos aquí a las guerras pacificadoras que defienden la libertad: Irak, Libia y, quizás en un futuro no muy lejano, Venezuela. En este punto coincidimos plenamente con Feenberg (1988) y Magnet (2017), quienes destacan el impacto heideggeriano en la obra tardía marcuseana y, en ese mismo sentido, la raíz ontológica de la crítica marcuseana al sistema capitalista. La pregunta que se sigue de lo hasta aquí indicado es ésta: ¿cómo se inserta la herencia fenomenológica en la crítica de la ciencia y técnica modernas desarrollada en *El hombre unidimensional*?

Para responder este interrogante, hay que tener en cuenta aquí algunos aspectos temáticos: *i)* Marcuse critica el modo en que se comprende de forma restringida la racionalidad en el marco del capitalismo: la razón –con la tradición galileana– deviene en racionalidad científico-instrumental; es decir, en una razón que reduce todo a la relación medio-fin. Medios son el hombre y la naturaleza. El fin, entre tanto, es la reproducción del sistema económico y la perpetuación del dominio. Científica, porque se restringe a la cuantificación y matematización de la naturaleza. La racionalidad práctica, entre tanto, se reduce a la aplicación técnico-maquina de la ciencia. Desde aquí vale destacar que *ii)* la neutralidad de la técnica moderna se deriva de la neutralidad predicada de la ciencia moderna, pues se comprende a la primera como racionalidad práctica; esto es, como aplicación de los hallazgos del uso teórico de la razón.

El ámbito histórico de las necesidades se articula desde un enfoque científico-técnico: la presunta movilidad social que le permite al trabajador tener el mismo celular que su jefe, supone no sólo la producción técnica del aparato, sino también el modo en que la vida cotidiana está atravesada por dichos aparatos. Son ellos una necesidad absoluta. Introduce aquí

Marcuse una importante distinción entre las «falsas necesidades» y las «necesidades verdaderas». Las primeras son las necesidades históricas que surgen con la firme intención de perpetuar la dominación. Las segundas, son las necesidades que sí requieren una satisfacción imperativa para el mantenimiento mismo de la vida: comida, vestido y techo, son los ejemplos ofrecidos por el teórico crítico, sin negar con ello otro tipo de necesidades históricas no represivas que surjan en un contexto social determinado. Además de ser fundamentales para la producción de mercancías y para el sometimiento del sujeto por vía del consumo, la asimilación de los ideales, de los valores y de las metas impuestas por el sistema también requieren de ellas –de ciencia y técnica– como su piedra angular. Marcuse nos habla en *El hombre unidimensional* del uso de la radio y la televisión como instrumentos de adoctrinamiento. Nosotros podemos añadir, desde nuestra propia experiencia del capitalismo, las redes sociales como espacios de asedio ideológico. Allí, en este hábitat web se expone, se consume y se reproducen los valores del totalitarismo democrático (Quintana, 2019).

En términos generales, Marcuse despliega la crítica de la ciencia y la técnica modernas apuntando a dos elementos concretos: *i)* la ciencia y la técnica modernas son la base misma del capitalismo contemporáneo. Ya no son una fuerza de producción más, dentro del amplio grupo de fuerzas productivas –como vimos que ocurre con Marx–, sino que son la fuerza productiva esencial. *ii)* Asimismo, el asedio ideológico presupone una base técnica para la reproducción del sistema. Jugando con las categorías, podríamos indicar que la ciencia y la técnica modernas constituyen la base y el medio de difusión de la superestructura. Ellas son el sustrato de la producción material de vida y las nuevas formas de control (Marcuse, 2014: 163). Criticarlas es fundamental para el teórico crítico, pues ellas como fundamento del capitalismo, articulan, edifican, proyectan y constituyen el mundo en que habitamos (Marcuse, 2014: 170).

Siguiendo a Husserl y a Heidegger, Marcuse retrotrae en perspectiva genético-histórica su crítica de la ciencia y la técnica modernas hasta la tradición galileana. Con Galileo adquieren primado cognoscitivo las llamadas cualidades primarias: lo medible y cuantificable, desplazan del foco de la atención al color, el sabor o la textura específica de un objeto. En *De anima* II, Aristóteles indica que lo verdadero del ente son los sensibles propios: color, sabor, sonido y olor. Lo que esto pone en evidencia es un claro contraste con la tradición moderna, pues para

el Estagirita las llamadas «cualidades secundarias» son lo verdadero por antonomasia respecto del ente. En contraste con esto, la cera cartesiana se define en su posible verdad no por los sentidos, sino por su «cualidad primaria», a saber: la extensión. Del mismo modo, la naturaleza completa se piensa, en términos científicos, desde su mensurabilidad y posible matematización. La consecuencia que se deriva de este movimiento del núcleo temático es la disolución tanto del sujeto como del objeto por parte de la ciencia formalizada: no se requiere de un observador, aquí y ahora, que sea quien se relacione con el objeto de conocimiento (Marcuse, 2014: 166). En el mundo de las idealidades, la subjetividad no tiene rostro, desconoce lo concreto porque ella misma no es concreta. Es un caparazón, mera indicación. La objetualidad, a su vez, se disuelve en la más pura abstracción. Esto es importante porque, además de la disolución de la objetualidad que tiene lugar por parte de la *Ge-stell*, que la hace –a la objetualidad– mera existencia/*stock*, vemos que en la abstracción matematizante el objeto también se disuelve, quedando en una condición de absoluta dependencia respecto de ese sujeto abstracto que lo aprehende en términos matemáticos. El objeto deja de ser lo opuesto al sujeto y se transforma en una idea límite, en un mero cálculo proyectado de relaciones posibles. La concreción propia del mundo subjetivo-relativo se diluye en la abstracción-formalización de sujeto y objeto.

La indicada matematización del mundo implica, a juicio de Marcuse, un cambio en el modo de preguntar por lo existente: ya no es un interrogante por el *qué*, sino por el *cómo* del ente, pero no en el sentido fenomenológico del *cómo* de su donación, sino del *cómo funciona* (Marcuse, 2014: 166). Comprender su funcionamiento es abrir la puerta a la anticipación y cálculo; es decir, al control de su suceder. De la mano de *i*) la disolución de sujeto y objeto por vía de la abstracción, y *ii*) del tránsito de la pregunta del *qué* al *cómo*, surge *iii*) la comprensión neutral de la ciencia y la técnica modernas. Con la cuantificación se disuelve toda teleología, pues los fines colocados por la «Naturaleza» o el «Espíritu Absoluto», desaparecen. Los entes ya no tienen como causa final el «Primer Motor» aristotélico. Del mismo modo, las finalidades inherentes al ente, por ejemplo, el tránsito de la *δύναμις* a la *ἐντελέχεια*, pierde su sentido. Los entes ya no cuentan con una *ἐντελέχεια* en que se cristalice su *εἶδος*, su esencia. Con la disolución de las causas finales en la formalización de la ciencia, la tradición ontológica cede su lugar al discurso tecnológico (Marcuse, 2011a: 142). Los valores, al igual que los *telos*,

desaparecen: un ente no es bueno o malo, sino que simplemente está ahí para ser aprehendido a partir de sus cualidades primarias (Marcuse, 2011: 150). Insiste Marcuse con esta idea, en su texto “World without Logos”: “La ciencia y la tecnología, en sí mismas, no tienen valores. Son ‘neutrales’ con respecto a todos los valores y metas que, desde afuera, se les pueden asignar” (Marcuse, 2011: 142b). Ciencia y técnica modernas devienen, con esta disolución de las causas finales y de los valores, en una racionalidad preñada ilusoriamente de neutralidad axiológica, y en tanto que ilusoria, sesgada políticamente.

Para romper el cristal de la ficción que genera una imagen desvirtuada, ilusoria, de la ciencia y la técnica modernas como neutrales, la herencia fenomenológica será fundamental: Husserl y Heidegger, *Lebenswelt* y *Ge-stell*, leídos desde una clave marxista, serán el martillo de batalla de Marcuse. De entrada, *Ge-stell* es esencial, pues el teórico crítico retoma el tomo séptimo de la *Gesamtausgabe* heideggeriana (*Vorträge und Aufsätze*) para indicar que, previo a la matematización propia de la ciencia moderna, se precisa de una comprensión específica; i. e., de una pre-visión, de la naturaleza que la haga un objeto de dominio y, por ello, matematizable; es decir, si previamente no se concibe como dominable y medible, el acceso a ella no puede ser mensurable y controlador. Esta pre-comprensión de la naturaleza como posible objeto de dominio, vimos en el capítulo anterior, se articula como esencia de la técnica moderna, previa a la racionalidad científico-técnica, y actúa como su destino histórico-ontológico que reúne lo ente como existencias disponibles. *Ge-stell* es, en Marcuse, *a priori* tecnológico como *a priori* de dominio. Es previo a la ciencia y a su aplicación técnica, y, en virtud de ello, deviene en su condición de posibilidad. Desde el *a priori* tecnológico se edifica una comprensión instrumental de la totalidad de lo ente: naturaleza y hombres son rebajados a condición de medios que, en su administración, conducen a un fin determinado: la afirmación del *status quo*. El *a priori* de dominio se expresa en el control técnico de la existencia no humanizada ¿Qué es este *a priori* técnico o *a priori* de dominio? Ya lo hemos dicho: no es el aparato o la máquina, sino la comprensión previa del «carácter de ser» del mundo natural y del hombre como instrumentos (Marcuse, 2014: 167-168).

La naturaleza-instrumento se asume como medible, cuantificable y, a través de la medición y cuantificación, anticipable, controlable y dominable. Marcuse sigue aquí con mucha

fuerza los análisis heideggerianos sobre la esencia de la técnica moderna. La razón para este interés de dominio, indicará Marcuse, es el mantenimiento del sistema a través de –y en esto no se explaya en *El hombre unidimensional*, pero Heidegger aquí vuelve a ser radicalmente esclarecedor– la extracción, almacenamiento y mercantilización de energía. Los altibajos del dólar en función del precio del petróleo en 2020 a raíz de la disputa entre Rusia y Arabia Saudita, esboza el sentido que adquiere la pretensión de dominio de la naturaleza y su impacto en la economía. De este primer nivel de apropiación del *Ge-stell* heideggeriano, Marcuse amplía su radio de acción, dotando con ello de un carácter político a la esencia de la técnica moderna. El hombre-instrumento es fuerza de trabajo del músculo o del nervio, del cerebro o del brazo. Esclavo en un nuevo modo de producción, y en tanto que esclavo es una cosa reemplazable. Marcuse se mueve aquí más allá de los límites de la reflexión de Heidegger, para quien, como vimos en “La pregunta por la técnica”, el hombre no deviene en un elemento más que se reduce a mera disponibilidad. Marcuse no tiene una visión tan positiva de esta relación del hombre con la esencia de la técnica moderna. El *a priori* de dominación es un *a priori político* de dominio natural y humano:

La ciencia de la naturaleza se desarrolla bajo el *a priori* tecnológico que proyecta a la naturaleza como un instrumento potencial, como un equipo de control y organización. Y la aprehensión de la naturaleza como instrumento (hipotético) precede al desarrollo de la organización técnica particular (...) El *a priori* tecnológico es un *a priori* político en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre y que las creaciones del hombre salen y vuelven a entrar en un conjunto social (Marcuse, 2014: 169).

Al destacar el *a priori* de dominio; esto es, *Ge-stell* como un *a priori* político, Marcuse niega con total firmeza, al igual que Heidegger, y quizás con mayor radicalidad, el carácter neutral de la ciencia y la técnica modernas. Ahora bien, valga añadir aquí lo siguiente: aunque Marcuse se apropia del sentido general del *Ge-stell* heideggeriano, en tanto que le brinda un elemento para disolver la ilusoria neutralidad de ciencia y técnica, por vía de la proyección-interpretación de la naturaleza, no hace de ésta un elemento destinal-histórico. Tuerce a Heidegger, pues coloca el *a priori* de dominación como un proyecto humano y no como un destino histórico del Ser. Por eso también se amplía el radio de interpretación de Heidegger: del dominio natural al dominio del hombre por el hombre (Marcuse, 2014: 173). Aquí, y esto es determinante, Marcuse hace del *a priori* de dominación un instrumento que reconstruye la comprensión de lo natural y de lo

humano, haciéndolos –a la vez– instrumentos, medios para un fin: la reproducción del orden imperante. Marcuse se mueve, en este orden de ideas, en un horizonte analítico distinto al heideggeriano. El Mago de Meßkirch desplaza el marco de reflexión sobre la esencia de la técnica, desde lo instrumental hacia lo aletheiológico. Marcuse, quizás por su herencia marxiana, se mantiene en el ámbito de lo instrumental, a pesar de hacer de la reflexión heideggeriana una de sus bases fundamentales.

La caracterización crítica de ciencia y técnica modernas a partir de su *a priori* de dominación, se ve completada por la introducción que ejecuta el teórico crítico del *Lebenswelt* husserliano, en el horizonte de su análisis. Ciencia y técnica presuponen, de acuerdo a lo dicho, la disolución del sujeto cognoscente y del objeto aprehendido en su concreción histórica; no obstante, Marcuse pone en evidencia –con Husserl– el modo en que detrás de la subjetividad y la objetualidad ahistóricas de la racionalidad científico-técnica, se esconde una subjetividad histórica precisa, que es la encargada de poner en obra el *a priori* de dominación. Marcuse retrotrae la abstracción ejecutada por la ciencia y destaca la concreción soterrada. La objetualidad abstraída es este mundo subjetivo-relativo, histórico, en el que habitamos y reproducimos materialmente nuestra vida (Marcuse, 2014: 172). Una naranja, más que una expresión imperfecta y mundana de una circunferencia es, en nuestro aquí y ahora, una mercancía. Si con Husserl se ha puesto en evidencia que la ciencia y su tecnificación no pueden pensarse sino como una desconexión acontecida respecto del *Lebenswelt*, la disolución de la subjetividad y la objetividad abstractas ocultan un mundo de vida histórico con su propia especificidad político-económica (Marcuse, 2014: 172-173).

Aquí Marcuse se juega un elemento fundamental de su análisis: la subjetividad histórica concreta que desarrolla el *a priori* de dominación, que proyecta la naturaleza como un conjunto de fuerzas calculables, controlables y, en último término, como la fuente de energía que permite mantener en movimiento los engranes del sistema económico, es la burguesía (Feenberg, 2013). El sujeto cognoscitivo que aprehende en fórmulas el objeto que al disolverse pierde su condición histórica, es la clase dueña de los medios de producción. Ella edifica el *a priori* de dominación, en términos heideggeriano, *Ge-stell*. Marcuse sigue las indicaciones dadas por Marx y Engels en el *Manifiesto*. El papel revolucionario de la burguesía tiene, como uno de

sus elementos constitutivos propios, la capacidad de dominio y control de las fuerzas de la naturaleza²⁹. Dominio y control, como hemos visto, sólo tienen lugar desde el presupuesto ontológico de *Ge-stell*.

Así las cosas, la racionalidad científico-instrumental se funda en un mundo y en un proyecto histórico determinado (Marcuse, 2011c: 156). El proyecto tiene pretensiones de dominio, tiende a un fin concreto. La finalidad del proyecto histórico permea desde el *Lebenswelt* hasta la ciencia y técnica modernas, pues ellas se fundan en él: “Esta es la famosa neutralidad de la ciencia pura que aquí se revela como una ilusión, porque la neutralidad oculta, en la forma ideacional matemática, la relación esencial con la realidad empírica pre-dada” (Marcuse, 2011a 151-152). La neutralidad ilusoria de la abstracción y cuantificación se funde en los intereses de control, cálculo, anticipación y direccionamiento que tiene lugar en el tránsito de la racionalidad teórica a la práctica, gracias al rasgo ontológico que late de fondo y las determina: el *a priori* de dominación. La racionalidad teórica se eleva y desconecta en la ciencia pura de su fundamento pre-científico, para volver nuevamente sobre él –desconociendo su condición de fundamento– como racionalidad práctica que controla y domina la totalidad de lo existente, en tanto que ciencia aplicada (Marcuse, 2014: 170).

La consecuencia última que se desprende de todo lo indicado por Marcuse, es que la ciencia y la técnica modernas son instrumentos pero no en el sentido de una herramienta neutral; i. e., que no son indiferentes a su uso. En ellas ya hay anticipado un sentido, una orientación determinada por la subjetividad histórica que pretende controlar las fuerzas de la naturaleza: la burguesía. Es “instrumento” en tanto que permite el dominio de la totalidad de lo ente, haciéndola medio para el mantenimiento del orden y la disolución de la negatividad. Este sentido instrumental es esencial porque pone de relieve el *a priori* de dominación y el sentido exclusivo en que pueden operar la ciencia y la técnica modernas: no es el uso dado lo que determina su esencia, sino que ella, su esencia, radica en la proyección histórica ejecutada,

²⁹ “El *Manifiesto Comunista* proporciona un ejemplo clásico. En él, los dos términos claves, burguesía y proletariado, «gobiernan», respectivamente, predicados contrarios. La «burguesía» es el sujeto del progreso técnico, la liberación, la conquista de la naturaleza, la creación del bienestar social, y de la destrucción y perversión de estos logros” (Marcuse, 2014: 126-127).

desde el mundo de vida, por el capitalismo. No hay lugar, en este sentido, a una neutralidad política.

3.3. La crítica a Marx: de una nueva ciencia y una nueva técnica

La conferencia dictada por Herbert Marcuse en el “Instituto de estudios fenomenológicos” de Londres, en el mes de Julio de 1967, es una pieza fundamental para comprender la alternativa utópica marcuseana y el modo en que ésta supone una comprensión específica de la ciencia y la técnica modernas, en el horizonte de la indicada utopía. Hemos destacado hasta aquí la forma en que Marcuse mantiene una lectura de la ciencia y la técnica cercana a la perspectiva marxiana, en lo que se refiere a su comprensión instrumental. Asimismo, hemos visto el modo en que la herencia fenomenológica y la apropiación del *Ge-stell* heideggeriano y del *Lebenswelt* husserliano implican una superación de la visión neutral de ciencia y técnica, pues se fundan ambas en un proyecto histórico que articula un *a priori* de dominación.

En las líneas subsiguientes pondremos de relieve otros elementos que se articulan a la comprensión marcuseana de ciencia y técnica, y que implican a la par, tanto una continuidad como un nuevo quiebre con Marx. Respecto de la continuidad, ésta es hallada en el potencial liberador. Entre tanto, la ruptura implica un distanciamiento respecto de la acumulación de la base tecno-científica en el tránsito del capitalismo al comunismo. Dejemos de lado estas indicaciones introductorias, avancemos en el tópico que nos interesa.

De la conferencia de 1967 mencionada es vital destacar el modo en que comprende Marcuse la disolución de la sociedad industrial avanzada, a partir de la cristalización del «cambio cualitativo», concepto este que alude al «Gran Rechazo» y a la «acción radical»³⁰ ¿Cómo debe ser entendido este «cambio cualitativo»? Cambio cualitativo es la negación del sistema entendido como un todo (Marcuse, 2011d: 31). No es la multiplicación de bienes y servicios que hace más llevadera la existencia miserable, sino la anulación de la condición miserable de la existencia. La multiplicación de bienes y servicios es un cambio cuantitativo que, al mantener la estructura institucional intacta, reproduce la lógica de dominación y

³⁰ El inconsciente, expresado en las energías instintivas reprimidas, actúa como condición de posibilidad de la llamada, en los años veinte, «acción radical» (Kellner, 1984:162). En esto encuentra Kellner una destacable solución de continuidad entre el joven Marcuse y el Marcuse de madurez, expresada en los proyectos del «Gran Rechazo» y del «cambio cualitativo».

explotación³¹. El cambio cualitativo precisa de una transformación total: antropológica, biológica, política y económica. Si fijamos la mirada en *El hombre unidimensional*, requerirá la subversión de los ámbitos que en dicha obra se muestran sometidos a la positivización³². Es en este sentido que una variación institucional no resulta suficiente para el teórico crítico (Marcuse, 2011d: 30).

Comunismo es, por tanto, el movimiento histórico que niega a plenitud el estado de cosas de la sociedad capitalista: es disolución del trabajo enajenado, de la plus-represión, de la existencia degradada a la lucha por la supervivencia. Es liberación del Eros, de la sensibilidad, de la imaginación y del arte (Marcuse, 2011d: 31). La revolución no es el concepto en que piensa Marcuse, si por revolución se entiende una evolución desde lo dado. Cambio cualitativo y Gran Rechazo –herederos de la acción radical– son, en último término, quiebre, discontinuidad y ruptura:

Si hoy esas características integrales, esas características verdaderamente radicales que hacen de una sociedad socialista una negación definida de las sociedades existentes, si esa diferencia cualitativa hoy parece utópica, idealista, metafísica, ésta es precisamente la forma en que deben aparecer esas características a fin de que sean realmente una negación definida de la sociedad constituida: si el socialismo es realmente ruptura de la historia, el rompimiento es radical, es un salto hacia el reino de la libertad, es una ruptura total (Marcuse, 2011d: 28).

Esta comprensión marcuseana del cambio cualitativo es, a nuestro juicio, fundamental, en la medida en que expone la tensión con Marx. De acuerdo a la exposición realizada en el primer capítulo de esta investigación (Cfr. *Supra* 1.3.2.), en Marx perviven, en el tránsito del capitalismo al comunismo, la ciencia y la técnica modernas como fuerzas productivas neutrales, con potencial liberador. Lo esencial –en Marx– es la disolución de su condición de capital, destacando con ello su valor de uso. La ruptura marxiana no implica acabar necesariamente con las fuerzas productivas acumuladas progresivamente en otros modos de producción. Recordemos la ya citada ley de los *Grundrisse*: “La ley general que nace de todo lo que se ha expuesto consiste en el hecho de que las bases materiales de cada sucesiva forma de

³¹ Vale aclarar aquí que, a juicio de Marcuse, el cambio cualitativo no excluye o supone una relación con el cambio cuantitativo. Este último, indica, para los casos de países no desarrollados, puede representar por sí mismo un cambio cualitativo; no obstante, y a pesar de dicha indicación, no profundiza en esta relación.

³² Política, discurso, arte y cultura, lógica, ciencia y filosofía.

producción –tanto las condiciones tecnológicas como la estructura económica de la empresa que a ella corresponde– son creadas en la forma inmediatamente precedente”.

El comunismo en Marx niega la condición miserable de la existencia, pero sin implicar ello una ruptura absoluta con lo legado por el modo de producción capitalista. El comunismo, como vivos, concentra la riqueza de la evolución histórica de la humanidad. No puede ser, a juicio del filósofo y economista, destrucción de la industrialización capitalista, porque ello implicaría una radicalización de la escasez. Se requiere, más bien, una apropiación y administración por parte de la clase directamente productiva: el proletariado. No hay lugar, en Marx a una nueva ciencia y a una nueva técnica, pues ciencia y técnica modernas contienen el potencial liberador, en su condición de instrumentos neutrales. Se requiere, más bien, anular la condición de capital que se ha colocado a ellas, gracias a un conjunto específico de relaciones de producción-explotación. Cuando se las revela no como capital constante, sino como valores de uso; i. e., cuando se deja fuera de operación su forma encubridora gracias a la acción de las fuerzas productivas subjetivas, la potencialidad de liberación se pone en obra.

Marcuse propone, en contraste con Marx, una ruptura histórica radical. Ahora bien, a este respecto vale hacer dos indicaciones fundamentales: 1) el quiebre histórico marcuseano no implica un desconocimiento de lo actualmente existente; es decir, de los logros del capitalismo contemporáneo. Antes bien, la proyección histórica de las necesidades verdaderas parte de este condicionamiento histórico concreto: diríamos, toda proyección debe surgir desde la específica condición de arrojamiento del existente –como bien lo destaca Heidegger en *Ser y tiempo*–; i. e., desde el condicionamiento y horizonte más específico, histórico, del arrojamiento. El proyecto es arrojado y, en virtud de ello, lo proyectado precisa del aquí y ahora del arrojamiento: todo proyecto se funda en su precisa situación histórica, en lo concreto, por esto el cambio cualitativo aunque sea un quiebre, es uno tal que se ejecuta como potencialización de las posibilidades restringidas y soterradas por la sociedad industrial avanzada: “Como ya dije, las nuevas necesidades y satisfacciones tienen una base muy material. Ellas no han sido ideadas; son derivación lógica de las posibilidades técnicas, materiales e intelectuales de la sociedad industrial avanzada” (Marcuse, 2011d: 38).

En *Un ensayo sobre la liberación*, insistirá Marcuse en la necesidad de tener siempre a la vista el grado de desarrollo de las fuerzas productivas por parte del capitalismo, para proyectar desde dicho avance, *en el quiebre*, las posibilidades futuras. El énfasis en el quiebre es esencial, porque, aunque la proyección se realice desde las condiciones históricas brindadas por la sociedad industrial avanzada, no debe olvidarse que ciencia y técnica modernas no son un instrumento neutral, sino que son una herramienta con un carácter inherente de dominio, en tanto en cuanto se edifican desde intereses de clase soterrados por la ilusoria neutralidad axiológica:

Las posibilidades utópicas se hallan implícitas en las fuerzas técnicas y tecnológicas del capitalismo y el socialismo avanzados: la utilización racional de estas fuerzas en una escala global acabaría con la pobreza y la escasez en un futuro muy previsible. Pero ahora sabemos que ni su uso racional ni tampoco –y esto es decisivo– su control colectivo por los “productores directos” (los trabajadores) eliminarían por sí mismos la explotación y la dominación (...) El mercado ha sido siempre un mercado de explotación y por tanto de dominación, que asegura la estructura clasista de la sociedad. Sin embargo, el proceso productivo del capitalismo avanzado ha alterado la forma de dominación: el velo tecnológico cubre la presencia descarnada y la operación del interés de clase en la mercancía (Marcuse, 1969: 11-12/19).

El comunismo marxiano, por tanto, encuentra una nueva expresión en el seno de la reflexión marcuseana. En “Re-Examination of the Concept of Revolution” (1968), Marcuse esboza los puntos problemáticos de la revolución marxiana en relación con el desarrollo contemporáneo de las fuerzas productivas subjetivas y objetivas. Con respecto a esto es pertinente indicar lo siguiente: primero, la disolución del otrora sujeto histórico, gracias a su asimilación por parte del capitalismo contemporáneo. Aquí se pone de relieve una notable evolución del pensamiento marcuseano: en su recepción temprana de Heidegger, el proletariado y el partido eran los sujetos de la acción radical. Ahora, y en función del cierre del universo político³³, las nuevas izquierdas se alimentan de los sujetos que, desde un ejercicio político heterodoxo, es decir, no partidista, cuestionan el *statu quo*: estudiantes, feministas, movimientos afro, etc. Ellos

³³ El cierre del universo político consiste, para Marcuse, en *i*) la tendencia al bipartidismo y a la homogenización de los planes de gobierno de los partidos que, otrora, defendían convicciones políticas excluyentes; *ii*) la pérdida de poder político por parte de los partidos de izquierda que, con tal de sobrevivir, sacrifican su radicalidad para buscar una transformación menor del sistema, operando dentro del sistema mismo; y *iii*) la asimilación del proletariado. Este último rasgo es importante, puesto que el sujeto revolucionario marxiano, que se articularía en un partido político obrero, se diluye. Sin crítica del trabajador, la oposición real al sistema capitalista parece desaparecer.

son los «Niños de Prometeo», la «Nueva Izquierda», que, aunados a la *Intelligentsia* y a los obreros aún revolucionarios, pueden impulsar la discontinuidad histórica.

Segundo, la imposibilidad de mantener el desarrollo tecno-científico en el paso del capitalismo al comunismo, porque la apropiación de las fuerzas productivas objetivas por parte de los productores directos ha degenerado en una nueva forma histórica de dominio del hombre por el hombre: el estalinismo. Este último aspecto nos lleva a: *ii*) la solución de continuidad entre capitalismo y comunismo por vía de la base técnica y de la ley de acumulación histórica de fuerzas productivas, es negada por Marcuse. Se precisa, a juicio del teórico crítico, una nueva base técnica desde la cual erigir un proyecto de liberación del hombre:

El cambio cualitativo implica también un cambio en la base técnica sobre la que reposa esta sociedad (...) Marx sostuvo, desde luego, que la dirección y producción del aparato productivo por los productores inmediatos introduciría un cambio cualitativo en la continuidad técnica: esto es, encaminaría la producción hacia la satisfacción de las necesidades individuales que se desarrollarían libremente. Sin embargo, en la medida en que el aparato técnico establecido abarca la existencia pública y privada en todas las esferas de la sociedad (...) el cambio cualitativo implicará un cambio en la estructura tecnológica misma (Marcuse, 2014: 55/60-61).

Aunque conciba, al igual que Marx, a la ciencia y la técnica modernas como un instrumento, ello no implica que pueda pervivir la ciencia y la técnica propia del proyecto histórico capitalista en la sociedad instaurada por vía del cambio cualitativo; i. e., lo que propondrá Marcuse como parte de la alternativa, por tanto, es su negación en tanto que afirmación de la esencia misma de ciencia y técnica.

La lógica dialéctica, para Marcuse, consiste en la negación histórica de lo actualmente existente con miras a la afirmación de la esencia y la potencialidad soterrada. En este orden de ideas, la discontinuidad histórica marcuseana obedece a la lógica dialéctica que libera la potencialidad de ciencia y técnica, bajo una expresión distinta del proyecto moderno-capitalista. Ciencia y técnica modernas son no neutrales, pues responden al *a priori* de dominación capitalista; es decir, están sesgadas políticamente. De pervivir ellas, perviviría la lógica de dominio.

En *El hombre unidimensional*, indicamos, ciencia y técnica modernas son quienes proyectan –como forma de control– el mundo en que habitamos. Son la base misma del capitalismo contemporáneo y, de pervivir, pervivirán proyectando un mundo de dominio, de enajenación, de plus-represión y de desublimación represiva. En la conferencia de 1967 Marcuse indica que la renovación del hombre es fundamental, porque de pervivir la base antropológica y las mismas necesidades del sistema capitalista, pervivirá la lógica de dominación: “hombres represivos llevarían consigo su represión a la nueva sociedad” (Marcuse, 2011d: 40). Lo dicho por Marcuse es aplicable, de forma analógica, a la ciencia y la técnica: sin son no neutrales, si su esencia es el dominio natural y político, ellas, de pervivir, trasladarán su *a priori* a una nueva sociedad. La solución es, por tanto, la transformación de la ciencia y la técnica. Someterlas a la lógica dialéctica que permitirá el nacimiento de una nueva tecno-cientificidad, a través de la destrucción de la industrialización capitalista que potencia, ya no un *a priori* de dominación, sino un *a priori* de liberación:

Esa productividad nueva y desconocida, que no fue anticipada, reconoce el concepto de una nueva tecnología de la liberación (...) La experimentación técnica, la ciencia y la tecnología podrían volverse (se volverían) un juego con las potencialidades hasta entonces ocultas -metódicamente escondidas y bloqueadas- de los hombres y las cosas, de la sociedad y la naturaleza (...) Como tales, ellas orientarían [imaginación, sensibilidad], por ejemplo, la reconstrucción total de nuestras ciudades y del campo; la restauración de la naturaleza tras la eliminación de la violencia y la destrucción de la industrialización capitalista (Marcuse, 2011d: 38-39).

Valga insistir en un aspecto crucial: la negación de la técnica capitalista y de la industrialización capitalista no supone, en sentido alguna, una negación de la industrialización y de la técnica, *per se*. Más bien, implica pensarlas desde otra órbita. Ampliar el radio de su comprensión para desarrollar unas nuevas. En *El final de la utopía*, Marcuse es claro:

Pero creo que también Marx estaba aún demasiado atado al concepto de continuo del progreso, que su idea misma del socialismo no representa aún, o no representa ya, aquella negación determinada del capitalismo que tenía que representar (...) No creo necesario decirles que al hablar de eliminación de los horrores de la industrialización capitalista no estoy glorificando una regresión romántica a la prehistoria de la técnica, sino que creo, por el contrario, que las bendiciones de la técnica y de la industrialización en general no pueden ser visibles y reales sino cuando hayan sido eliminadas la industrialización y la técnica capitalistas (Marcuse, 1986 7-8/16).

Lo que esto pone de relieve es que la crítica marcuseana de la ciencia y la técnica modernas no implica una suerte de romanticismo pretecnológico, sino que, antes bien, destaca su no-

neutralidad para proyectar la libertad humana. Del mismo modo que Heidegger –aunque siguiendo la coordenada instrumental marxiana–, Marcuse cree que en el peligro mora también lo salvador: en la misma técnica, pero desplegada históricamente desde otra esencia, una nueva. Una esencia que no sea *Ge-stell*, que no reduzca la objetualidad a disponibilidad, incluso humana, al hacer del hombre objeto de dominio, ejército industrial de reserva (*stock*) y medio.

La condición de la técnica de no neutralidad, pervive más allá de la ruptura marcuseana. La no neutralidad no es, por sí mismo, un problema, si ella atiende a la lógica dialéctica y se desarrolla de la mano del cambio cualitativo, en un horizonte libre y erotizado que impulse la emancipación del hombre. Una nueva ciencia y una nueva técnica que potencien las capacidades humanas, que permitan, como lo indicaba ya Marx, la libertad: siendo precisos, a juicio del teórico crítico la negación de la ciencia capitalista no es más que la afirmación y realización histórica de la ciencia en cuanto tal: “La transformación de la ciencia es imaginable solo en un entorno transformado; una nueva ciencia requeriría un nuevo clima en el que los nuevos experimentos y proyectos serían sugeridos al intelecto por las nuevas necesidades sociales (...) Tal liberación no sería una meta externa o un subproducto de la ciencia, sino más bien la realización de la ciencia misma” (Marcuse, 2011a: 159). Marcuse cree en esto, en la capacidad liberadora de la ciencia y la técnica en tanto que instrumentos, con total firmeza. En “Children of Prometheus”, texto de Mayo de 1979, lo expresa el teórico crítico como sigue: “El progreso técnico es una necesidad objetiva para el capitalismo tan bien como para la emancipación” (Marcuse, 2011e: 223); no obstante, no cree que esa capacidad liberadora sea propia de sus expresiones modernas edificadas desde el *a priori* de dominación. En este punto radica su lucha: en la propuesta de una nueva científicidad y de una nueva técnica, fundadas en un *a priori* distinto: “Quizás la tecnología es una herida que solo puede curarse con el arma que la causó: no la destrucción de la tecnología sino su reconstrucción para la reconciliación de la naturaleza y la sociedad” (Marcuse, 2011e: 224). En este texto de 1979 se pone de relieve cómo lo esencial es una reconstrucción en función de la emancipación, que corta la continuidad entre capitalismo y comunismo. Una transformación, fundada en una nueva esencia de la técnica, capaz de poner en obra el potencial liberador: “Uno puede hablar por tanto en un sentido preciso acerca de una técnica y una tecnología de la liberación” (Marcuse, 2011f: 145).

Y es que la libertad depende por cierto, en gran medida, del progreso técnico, del avance de la ciencia. Pero este hecho nubla fácilmente la previa condición esencial: a fin de convertirse en vehículos de la libertad, la ciencia y la tecnología tendrían que cambiar su dirección y metas actuales; tendrían que ser reconstruidas de acuerdo con una nueva sensibilidad: la de las exigencias de los instintos vitales. Entonces se podrá hablar de una tecnología de liberación, producto de una imaginación científica libre para proyectar y diseñar las formas de un universo humano sin explotación ni agobio. Pero esta *gaya scienza* sólo se concibe después del rompimiento histórico en el continuum de la dominación (Marcuse, 1969: 27).

Desplegarnos en el contenido específico de lo que constituye la nueva ciencia y la nueva técnica, su vinculación con Eros, con el arte, con el trabajo no alienado y con la sublimación no represiva, escapa a los límites inmediatos de nuestro interés –además de que Marcuse no desarrolla grandes tratados en torno a este tema–. Nos interesa aquí destacar, más bien, el modo en que opera un ejercicio de negación en Marcuse, no de la ciencia y la técnica, sino de su expresión moderno-capitalista. No hay duda al respecto: explorar la relación que insinúa en más de una ocasión entre «nueva técnica» y «arte», puede rendir frutos interesantes para destacar un nuevo ámbito del diálogo entre el teórico crítico y su maestro, el Mago de Meßkirch; sin embargo, justamente puede servirnos como un *nuevo telos* para desplegar otro tópico de investigación acerca de los puntos de encuentro entre ambos filósofos, pero ese no será el camino ensayado aquí. Retornemos, antes bien, al que nos interesa: en Heidegger, como vimos, pensar la esencia de la técnica reconduce hacia la afirmación de un pensar que haga memoria, no a su satanización. En Marcuse, en contraste, pensar la esencia de la técnica invita a su negación y transformación. Éste es el núcleo de nuestra reflexión: ¿es necesaria la vía radical marcuseana para poner límites al esenciar contemporáneo de la técnica moderna? Nuestra respuesta, como se verá en lo que sigue, es negativa; y Marx y Heidegger serán fundamentales para cimentar nuestra comprensión del fenómeno.

PARTE II
EL DIÁLOGO

CAPÍTULO 4

MATEMATIZACIÓN, DISPONIBILIDAD, DOMINIO Y SERENIDAD

A lo largo de los tres capítulos hasta aquí desarrollados se han delineado los núcleos temáticos desde los cuales intentaremos poner de relieve el encuentro entre Marx, Heidegger y Marcuse, en lo que se refiere a su comprensión crítica de la ciencia y la técnica modernas. El ejercicio propuesto está caracterizado por dos elementos: por un lado, nos fijaremos en los detalles temáticos de la relación a partir de los ejes mencionados desde el inicio de la investigación: *i*) relación enajenación-pérdida de la tierra natal, *ii*) valor como modo de cuantificación del ente, *iii*) dominio técnico en clave política-carácter de disponibilidad del hombre, y *iv*) la alternativa histórica al imperio de la ciencia y técnica modernas. Por otro lado, esta puesta en diálogo de los autores mencionados intentará pensar con ellos los alcances más contemporáneos de sus análisis –en el caso de que el tópico en cuestión lo permita–.

Antes de entrar en detalles temáticos específicos, vale la pena preguntarse por la posibilidad misma del diálogo. Con la vuelta sobre Marcuse quedó en evidencia el modo en que la fenomenología heideggeriana puede entrar en un intercambio fructífero con los análisis provenientes del marxismo. Tanto el proyecto de juventud como los trabajos de madurez del teórico crítico constituyen un diálogo explícito o silente con el Maestro de la Selva Negra. Entre tanto, y si bien es cierto que las alusiones de Heidegger a Marx son –en general– escasas y más bien críticas³⁴, ello no supone la imposibilidad del diálogo. La alusión de Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* a Marx –sobre la cual volveremos más adelante (Cfr. *Infra* 4.3.)– es una evidencia documental del vínculo, expresado de la pluma del mismo fenomenólogo. La posibilidad de este diálogo, además de la indicada alusión temática, es posible en virtud del modo en que el mismo Heidegger comprende el acontecer epocal de la ciencia y la técnica modernas, en relación con su esencia.

³⁴ Para las alusiones de Heidegger a «Marx, Karl (Marxismus, marxistisch)» en la totalidad de su obra, véase: «Index of proper Names» en el tercer volumen del *The Heidegger Concordance* (Jaran, F. & Perrin, C., 2013: 204-205).

En “Ciencia y meditación”, Heidegger se interroga por la esencia de la ciencia moderna entendida como «teoría de lo real». Este preguntar por lo esencial, acostumbrado por el Mago de Meßkirch, no es ciego ante el modo en que ciencia y técnica se articulan a un horizonte histórico concreto. Heidegger es consciente de que la economía, la guerra y la política constituyen una unidad amalgamada con la ciencia moderna y con la técnica; sin embargo, y en una evidente expresión del sentido fenomenológico originario de su interrogar, decide dar un paso atrás: no es que no resulte determinante cuestionarse por la articulación histórica de los elementos indicados (ciencia, técnica, política, guerra y economía), sino que antes debe plantearse la pregunta por lo que sea la esencia de la ciencia moderna para, desde allí, intentar pensar la indicada articulación:

Esta presentación podría mostrar de qué manera las ciencias, desde hace tiempo, de un modo cada vez más decidido y a la vez más inadvertido, se engranan en todas las organizaciones de la vida moderna: en la industria, en la economía, en la enseñanza, en la política, en la estrategia bélica, en las publicaciones de todo tipo. Es importante conocer este engranaje. Sin embargo, para poder exponerlo, antes tenemos que haber experimentado en qué descansa la esencia de la ciencia (Heidegger, 1994b: 40).

Heidegger reconoce ya en “Ciencia y meditación” el alcance socio-económico de la ciencia moderna, pero no hace este alcance el núcleo del análisis. En virtud de su específica inquietud ontológica, suspende la reflexión inmediata en torno a ella.

Asimismo, en “El final de la filosofía y la tarea del pensar” Heidegger nos arroja una nueva luz acerca de esta conexión. En este texto, comenta de forma somera que el mundo en que habita el hombre se encuentra radicalmente determinado por su configuración científico-técnica y, éste es el detalle crucial a nuestro juicio, la determinación del mundo en lo que al ámbito de la relación con los otros entes se refiere (piénsese en las existencias y en la obstancia), tiene como su correlato inmediato, como contracara, una edificación del mundo social que se corresponde con la configuración propia de la ciencia y la técnica: “El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del *orden social en consonancia con él*” (Heidegger, 2000b: 80. La cursiva es nuestra).

El diálogo que proponemos, además de apuntar a la coincidencia y posible complementariedad temática de los análisis de Marx, Heidegger y Marcuse, también pretende

seguir el impulso para pensar, desde los elementos ontológicos y materialistas de ambas tradiciones, nuestro específico habitar en el mundo.

De la muerte de Heidegger y Marcuse a la fecha han transcurrido ya más de cuatro décadas; no obstante, aún tienen mucho por decirnos de nuestro aquí y ahora –al igual que Marx–. El orden social que se encuentra en absoluta consonancia con la configuración científico-técnica del mundo es lo que está aún por pensar, en tanto que crece y muta día tras día. Marcuse emprende esta tarea, siguiendo el legado de Marx y Heidegger, pero –muy a pesar de la visión futuro-anticipatoria de los tres filósofos–, las especificidades de nuestro orden social escaparon al alcance de su intuición. Siendo fieles al espíritu hermenéutico gadameriano de la aplicación, así como al sentido destructivo propio de la labor realmente filosófica –por apropiarnos de la destrucción heideggeriana–, en lo que sigue intentaremos poner en diálogo a los autores, así como pensar aquello que los superó históricamente, haciendo uso –hasta donde nos resulte posible– de su herencia.

El Mago de Meßkirch nos aparecerá –más allá de las recepciones que ven en su filosofía un escape hacia el misticismo e irracionalidad que huye de lo concreto, y en franca confrontación con ellas– como un pensador que desde su coordenada ontológica puede ofrecernos un gran rendimiento para auscultar, desde sus impulsos y limitaciones, nuestro aquí y ahora. Husserl, al igual que Heidegger –y como bien lo mostró Marcuse en *El hombre unidimensional*– nos ofrecerá los impulsos fenomenológicos necesarios para interrogarnos por nuestro estar aquí y ahora en el mundo. La sentencia del entonces joven teórico crítico en sus “Contribuciones...” es, a este respecto, contundente e inobjetable:

Aquí surge para un proyecto tan radical como el de Heidegger [y añadimos nosotros: también para el de Marx y el de Husserl] la necesidad del recurso al hecho decisivo del «hoy» [el nuestro, el de quien escribe y quien lee] en su completa concreción histórica. En y para este hoy fue abierto el camino hacia las verdades encubiertas: no como un nuevo intento de resolver los problemas de la «philosophia perennis», sino en tanto que reflexión exigida destinalmente por la amenazante situación del hombre actual (Marcuse, 2010: 103).

Hecha esta breve indicación preliminar, entremos en materia.

4.1. Matematización en la reproducción material de la vida

4.1.1. La matematización en clave fenomenológica

El primero de los elementos temáticos a partir de los cuales esbozaremos los puntos de encuentro y la ya aludida posible complementariedad en los análisis de Marx, Heidegger y Marcuse, se encuentra en las consideraciones fenomenológicas en torno al modo en que opera la ciencia en su ejercicio aprehensor-formalizador de la naturaleza. En lo que sigue, indicaremos la forma en que la matematización destacada por la fenomenología supone, como rasgo complementario de su análisis, los procesos de abstracción inherentes a la reproducción material de la vida —que tienen lugar en el marco del capitalismo—. En este orden de ideas, se expondrá *i*) el doble sentido en que la matematización puede ser comprendida como pre-visión científico-técnica y económica del ente (Marx-Heidegger). Y *ii*) como contracara de la formalización matematizante de las ciencias exactas, la relación abstracta que se tiene con los objetos, no cuando aparecen como núcleo de la aprehensión científica, sino cuando devienen mercancía y, por tanto, valor (Marx-Husserl).

Una vez demos este paso, se pondrá sobre la mesa como correlato de la abstracción y desconexión del mundo de la vida que acontece con las ciencias exactas, la desconexión del mundo de la vida que tiene lugar en el marco de la economía, en razón de la abstracción inherente al modo de producción capitalista. Dicho de otro modo: así como las ciencias exactas al realizar ejercicios de abstracción del ente terminan por desconectarse del *Lebenswelt*, asimismo el ámbito de la reproducción material de la vida, al desarrollarse a través de procesos de abstracción, acaba por sucumbir al olvido de lo mundano-vital. Para dar alcance al objetivo trazado, el análisis se desarrollará orbitando sobre dos ejes: *i*) disolución del patrón-oro, y *ii*) capital ficticio y burbujas financieras.

Iniciemos con una aproximación al problema de la matematización y de la abstracción propia de las ciencias exactas para, desde allí, transitar hacia la matematización y la abstracción inherente a la reproducción material de la vida en el modo de producción capitalista.

En “Ciencia y meditación”, la primera (la ciencia) es tematizada a partir de la siguiente sentencia: «la ciencia es la teoría de lo real». Lo *real* es el ámbito del obrar. Éste, el obrar, se remite por su parte al *hacer*. El hacer se piensa desde los griegos —comenta Heidegger— como *θεσις* y como *φύσις*. Ambas son un producir, un hacer que pone a lo ente ahí. Son un traer a la presencia. Lo real es, en virtud de lo dicho, lo traído a la presencia, lo obrado. La esencia alude

al permanecer. Presencia como lo venido a lo desoculto es el permanecer del ente en este ámbito de lo descubierto por el obrar natural o humano.

Con la tradición latina se hace de la ἐνέργεια aristotélica –el venir a la presencia y el permanecer en presencia de lo ente– un *actus*. Con esto el ámbito del obrar como un desocultar se reconduce hacia la idea de la causalidad eficiente. Lo real ya no es el ámbito de la φύσις y la θέσις, sino de una causa que produce un efecto. Lo real no es más lo desoculto que permanece en su condición presente, sino lo dado ahí delante, en su certitud, como resultado de una causa que lo antecede en el tiempo. Lo real es lo cierto, en oposición a lo que es objeto de duda o de opinión. El ámbito de la certitud de la causalidad es el de la obstancia (*Gegenständigkeit*) del ente (Heidegger, 1994b: 44). Lo real no es lo que se opone al hombre como objeto, porque el objeto se diluye en la aprehensión calculadora y matematizante: se difumina en abstracciones que exponen su estructura y conexión causal. Lo que queda es una relación sujeto-objeto expresada como relación formal. Como ya lo vimos con Marcuse (Cfr. *Supra*.3.2.2.) no hay sujeto ni objeto histórico concreto, sino la indicación de su relación.

En lo que al sentido de la *teoría* de lo real se refiere, ésta procede del griego θεωρία: θεᾶ remite al aspecto. Este aspecto es en Platón el εἶδος. Ὀράω es un ver que examina el aspecto (θεᾶ-εἶδος). Θεωρία es el ver que examina el aspecto del ente que se hace presente.

Por vía de esta vuelta a los griegos, Heidegger reconstruye el sentido de la θεωρία de un modo aún más originario que el del «ver que contempla el aspecto»: al repensar las raíces del término, indica que θεᾶ es la Diosa que pone a Parménides en relación con la verdad (ἀλήθεια)³⁵. Ὠρα, a su vez, es la relación honorífica que se tiene con un tema en cuestión. Así,

³⁵ La intuición parmenídea de la verdad en su sentido aletheiológico es fundamental para el Heidegger posterior a la *Kehre*, pues, esta intuición de la verdad como ἀλήθεια da cuenta del venir a presencia de lo presente. Este desocultamiento, que quedó impensado en el primer inicio, deviene en lo digno de ser pensado por el otro inicio del pensar: la ἀλήθεια como *Lichtung*; esto es, como el claro del desocultar. Únicamente en virtud de que acontece un ámbito de lo abierto como claro (*Lichtung*) que deja entrar la luz, puede aparecer el ente. Sólo porque hay claridad puede aparecer la «cosa»: “Este aparecer tiene lugar, necesariamente, en un claridad. Lo que aparece sólo puede mostrarse, aparecer, a través de ella” (Heidegger, 2000b: 85). La claridad (*Helle*), por su parte, sólo tiene lugar en lo abierto y lo libre. Supone, para que la «cosa» aparezca, el claro (*Lichtung*) mismo. El claro del bosque (*Waldlichtung*) se piensa en relación con lo denso del bosque (*Dickung*). *Lichtung* (sustantivo) remite al verbo *lichten*. *Lichten* apunta al abrir, al liberar. Para el caso pensado por Heidegger: despejar, abrir, liberar el bosque de su densidad arbórea. La apertura, el despeje, pensado desde el verbo *lichten*, tiene como resultado el sustantivo *Lichtung*: el abrir y liberar de lo espeso conduce a un claro. Distingue así Heidegger entre *Lichtung* como claro y *Licht* como luz. La luz puede tener lugar en el claro, porque el claro es apertura: lo abierto permite la llegada de la

θεωρία es el modo en que se establece una relación que dignifica la verdad como desocultamiento (αλήθεια –esto nos reconduce a la comprensión del obrar como un hacer que hace patente, que desoculta al ente–): mirar cobijante de la verdad (Heidegger, 1994b: 46). Si así debe entenderse la θεωρία desde su origen griego más radical con Parménides y su avistar la αλήθεια, entonces ¿cómo se distingue esto de la *teoría* de lo real?

El θεωρεῖν griego se transforma en el *contemplari* latino. *Contemplari* es la disección, la separación y la demarcación de algo. *Contemplari* coincide con el griego θέμνειν (cortar-separar) y no con θεωρεῖν. Θεωρία deviene por vía de la traducción latina en una *contemplatio*, entendida como la separación temática-regional del ente³⁶. La *contemplatio* latina deriva en el *Betrachtung*

luz, pero a su vez, de la oscuridad. Así mismo, el claro (*Lichtung*) permite el sonido como el silencio, a diferencia de la luz, relacionada únicamente con lo visible, por ello, la *Lichtung* es el espacio en que puede venir a presencia la totalidad de lo ente: “La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente” (Heidegger, 2000b: 86). “El rayo de luz no crea la apertura, la *Lichtung*, sino tan sólo la atraviesa” (Heidegger, 2000b: 87). La luz de la razón, el *lumen* supone el claro en que ilumina. El claro es, por tanto, la “condición de posibilidad” aunque permanezca oculto e impensado por la metafísica occidental, a pesar de estar allí desde el comienzo: “En el poema pensante de Parménides” (Heidegger, 2000b: 88). La *Lichtung* se anuncia en el poema como αλήθεια. La αλήθεια es quien permite, como *Lichtung*, la venida a presencia de lo presente. Pero ¿por qué la *Lichtung* permanece impensada en el primer inicio a pesar de anunciarse? Heidegger es claro a este respecto: la αλήθεια tiene como uno de sus momentos constitutivos positivos la condición de lo oculto. La αλήθεια como *Lichtung* es entonces el claro, lo abierto que deja venir a presencia los entes, pero que, a su vez, al desocultarlos se oculta: “De ser así, la *Lichtung* no sería mera *Lichtung* de la presencia, sino *Lichtung* de la presencia que se oculta, del refugio que se oculta” (Heidegger, 2000b: 91). La tarea del pensar, la cosa digna de ser pensada resulta ser, en último término, la αλήθεια del Ser, la *Lichtung*, y ésta es, justamente, una alternativa –no la que nos interesa– al pensar científico-técnico que caracteriza el final de la filosofía: “Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la técnica científica (...) con una necesidad propia” (Heidegger, 2000b: 92).

³⁶ Ya en los años treinta, en “La época de la imagen del mundo”, Heidegger anticipaba lo dicho en “Ciencia y meditación”. Al pensar lo propio de la ciencia como investigación, uno de los primeros elementos característicos que destacaba el Maestro de la Selva Negra era esta división seccional de regiones temáticas del ente. Podemos resumir lo indicado por Heidegger en torno a estos aspectos característicos del modo que sigue: la ciencia como investigación supone: *i*) proceder anticipador matemático como pre-comprensión de la región del ente, *ii*) establecimiento de la región del ente pre-comprendido, *iii*) el método y *iv*) la empresa. El método se refiere a la capacidad que debe tener la ciencia para captar los distintos procesos de cambio y transformación que acontecen en el devenir temporal, dentro del campo de conocimiento especializado. El método supone la aclaración de lo desconocido a partir de su vinculación con lo ya conocido (el orden causal del que hablará Heidegger años después en “Ciencia y meditación” es lo que garantiza esta posibilidad explicativa), a la vez que lo ya conocido debe remitir siempre a lo desconocido. Esto implica, por su parte, el ejercicio experimental de la ciencia como investigación, no como su condición de posibilidad sino como su consecuencia. El ámbito experimental era desconocido para los antiguos y medievales, porque carecían de la piedra angular de la experimentación: el establecimiento de una ley que debe ser probada: “El experimento es ese procedimiento llevado y dirigido en su disposición y ejecución por la ley que se establece como hipótesis a fin de producir los hechos que confirman o niegan la ley” (Heidegger, 2012: 68). En ellos –en los antiguos– había experiencia, no experimentación. El experimento presupone una ley que, por medio del cálculo, pretende dominar el campo de conocimiento específico. Finalmente, la empresa de la ciencia moderna se refiere a la investigación especializada que se institucionaliza. Así, no es que la ciencia investigue como lo hace porque existan requisitos institucionales que la hayan llevado por ese camino, sino que el despliegue histórico investigativo de la ciencia moderna deviene en su

alemán: contemplación, observación. El «ver el aspecto de lo presente» se transforma en el observar moderno. Teoría es observación (*Betrachtung*) de lo real, como su elaboración y búsqueda. Lo real es la obstancia, es decir, la comprensión causal del ente en su relación con la certeza. La ciencia establece secciones (*contemplari*) delimitadas de abordaje de lo real que, desde su enfoque causal, hacen que el ente devenga en una trama operable:

En la época moderna, entre tanto, esto se muestra así: llevando su estar presente a erguirse en obstancia. A este prevalecer de lo obstante de la presencia corresponde la ciencia en la medida en que ella, por su parte, como teoría, provoca a lo real propiamente en vistas a su obstancia. La ciencia emplaza a lo real. Lo emplaza en vistas a que lo real se presente siempre como trama que opera y es operada, es decir, en las consecuencias supervisables de causas puestas. De este modo lo real puede ser así perseguido y supervisado en sus consecuencias. Lo real es puesto a seguro en su obstancia. De ahí resultan zonas de objetos a las que la observación científica, a su modo, puede perseguir. El representar que persigue, un representar que pone a seguro todo lo real en su obstancia perseguible, es el rasgo fundamental del representar por medio del cual la ciencia moderna corresponde a lo real (Heidegger, 1994b: 48).

Conocer las causas es conocer el modo en que el ente puede ser manipulado y controlado. La consecuencia que de aquí se deriva es que la naturaleza devenga en una trama objetual sometida al cálculo: “una obstancia en virtud de la cual la Naturaleza se presenta al representar como una trama espacio-temporal calculable de un modo u otro” (Heidegger, 1994b: 50). La esencia de la ciencia como teoría de lo real es la obstancia: es el punto de partida y la meta misma, la pre-comprensión del ente en el horizonte de lo causal y de lo certero, restringido a una región temática concreta: “El fundamento determinante, representado de antemano, de un comportamiento y de un proceder es la esencia de aquello que, según el sentido riguroso de este concepto, se llama «fin». Cuando algo queda determinado en sí por una meta, entonces esto es la pura teoría. Ella es determinada por la obstancia de lo presente. Si ésta fuera abandonada, entonces estaría negada la esencia de la ciencia” (Heidegger, 1994b: 49). El fundamento de la ciencia es la pre-comprensión del ente como real-obstante: trama causal, en último término, aprehensible desde el calcular (*Berechnen*) y la medición (*messenden*); es decir,

institucionalización y, fuera de ella, de su carácter empresarial, no es ciencia. En la empresa, el método de investigación deviene en progreso, pues implica la acumulación y articulación de distintos hallazgos en nuevos modos de anticipar la naturaleza. En términos metódicos, la ciencia parece suponer una conmensurabilidad teórico-tecnológica, que recoge los hallazgos históricos con el fin de ampliar la capacidad de dominio del orden natural: “El método se rige cada vez en relación con las posibilidades del proceder anticipador abiertas por él mismo. Este tener que regirse por los propios resultados, como camino y medio del método progresivo, es la esencia del carácter de empresa de la investigación” (Heidegger, 2012: 70).

desde su mensurabilidad (*Meßbarkeit*): “El proceder de toda teoría de lo real, un proceder que persigue y que pone a seguro, es un calcular” (Heidegger, 1994b: 50).

Vale aclarar que Heidegger amplía aquí el sentido del “calcular” y “contar”. No se refiere únicamente al uso de los números, sino que el contar y calcular es también la delimitación sectorial de los entes *contando de antemano* con ellos –es decir, comprendiéndolos de un modo previo– y *contando de antemano* también con el método preciso de su aprehensión, esto con el fin de acceder a su estructura y *ordenarla* en clave causal:

Contar, en el sentido amplio, esencial, quiere decir: contar con algo, es decir, tomar algo en consideración, confiar (en nuestros cálculos) en algo, es decir, ponerlo en nuestra expectativa. De este modo, toda objetualización de lo real es un contar, ya sea yendo en pos de resultados de causas con explicaciones causales, ya sea aprendiendo a conocer los objetos por medio de la morfología, ya sea poniendo a seguro, en sus fundamentos, una trama de consecuencias y de ordenamientos. *Tampoco la Matemática es un contar en el sentido de operar con números para fijar resultados cuantitativos, sino que más bien es el contar que, por medio de ecuaciones, ha puesto en todas partes en sus expectativas el equilibrio de las relaciones de ordenamiento, y, por ello, ha «contado» de antemano con una ecuación fundamental para todos los posibles ordenamientos* (Heidegger, 1994b: 50. La cursiva es nuestra).

Una mirada en retrospectiva hacia la década del treinta puede ayudarnos a esclarecer el sentido heideggeriano de la matematización del ente, asociado con el ya comentado sentido de la obstancia. Ésta, de acuerdo a lo dicho, debe ser entendida como el punto de partida de la actividad científica en tanto que comprensión previa del ente como nexo causal certero y calculado; esto es, ordenado. En “La época de la imagen del mundo”, texto que se enmarca en el proyecto ontológico heideggeriano de los años treinta, el Mago de Meßkirch nos ofrece una definición del carácter matemático de la ciencia, aludiendo justamente a este sentido en que se pre-comprende (contar de antemano) y proyecta el ente. Matemático –siguiendo una vez más a los griegos– es en un sentido amplio lo anticipado en el conocimiento de la región del ente. La ciencia es anticipadora en tanto que matemática. Lo matemático es “para los griegos *aquello que el hombre ya conoce por adelantado* cuando contempla lo ente o entra en trato con las cosas: el carácter de cuerpo de los cuerpos, lo que las plantas tienen de planta, lo animal de los animales, lo humano de los seres humanos” (Heidegger, 2012: 65. La cursiva es nuestra).

Lo que sea la naturaleza para el conocimiento científico está anticipado y pre-visto antes de la aprehensión formalizante: “todos los procesos que quieran llegar a la representación

como fenómenos de la naturaleza han de ser determinados de antemano como magnitudes espacio-temporales de movimiento. Esta determinación se lleva a cabo en la medición realizada con ayuda del número y del cálculo” (Heidegger, 2012: 66). Ésta no es más que la expresión del modo en que se concibe el orden de lo natural. Marcuse, siguiendo a Husserl, alude a esto como la disolución de los elementos teleológicos inherentes a la naturaleza (Cfr. *Supra* 3.2.2). El movimiento no es más que un cambio de lugar en un espacio homogéneo. Ningún lugar es superior o mejor que otro en este ámbito formalizado y deshistorizado de la naturaleza. El tiempo es el tiempo del cálculo, no el acontecer. El cálculo de la ciencia que proyecta el horizonte concreto de sus objetos de estudio se mueve en una doble coordenada temporal: un cálculo que reconstruye el devenir del ente y un cálculo que anticipa lo porvenir: “La investigación dispone de lo ente cuando consigue calcularlo por adelantado en su futuro transcurso o calcularlo a posteriori como pasado” (Heidegger, 2012: 73).

Aunque el enfoque ontológico heideggeriano no coincida a plenitud con el análisis husserliano de la ciencia desarrollado en *La crisis*, pues el Maestro de la Selva Negra piensa en clave histórico-destinal el acontecer en que impera la esencia de la técnica moderna y, por vía de ella de la esencia de la ciencia³⁷, algunos rasgos son absolutamente coincidentes; por ejemplo, el modo en que se concibe la comprensión de la totalidad de lo ente desde una perspectiva causal. Asimismo, la caracterización del operar científico moderno como un modo de abstracción es un rasgo presente en los análisis de ambos. De hecho, la exposición husserliana aporta una gran claridad a este respecto, razón por la cual nos serviremos

³⁷ La comprensión de lo real como obstancia es fundamental: no tiene sólo un alcance dentro del marco operativo de la ciencia, sino que se retrotrae hasta la esencia de la técnica moderna –aunque sobre este tema Heidegger nos ofrece únicamente una breve indicación–. Con la obstancia, al diluirse sujeto y objeto concretos en formalizaciones que ordenan la totalidad de lo ente en perspectiva causal, la relación sujeto-objeto deviene en afirmación de la mera disponibilidad. La ciencia moderna comprende lo real como regiones del ente calculables y ordenables en su estructura causal. Este estado de cosas de la esencia de la ciencia moderna como teoría de lo real, expresada en la obstancia del ente, remite a un fenómeno aún más originario, ya que la afirmación de la relación sujeto-objeto presupone *Ge-stell*: la comprensión de la naturaleza como fuente de energía y como conjunto de fuerzas calculables es lo que permite el aprehender calculador que hace de lo real mera obstancia: el ámbito de la certitud de lo causal y su aprehensión abstracta y formalizante. En la obstancia el objeto y el sujeto se diluyen, quedando únicamente la relación. Esta relación que destaca la obstancia no es algo distinto a la condición de disponibilidad del ente en tanto que existencias: “La obstancia se transforma en la consistencia de las existencias determinada a partir de la estructura de emplazamiento (cfr. La pregunta por la técnica). La relación sujeto-objeto llega sólo así a su carácter de pura «relación», es decir, a su carácter de sollicitación, en el cual tanto el sujeto como el objeto están absorbidos como existencias. Esto no quiere decir que la relación sujeto-objeto desaparezca, sino al contrario, que ahora llega a su dominio extremo, un dominio predeterminado por la estructura de emplazamiento. Se convierte en existencias susceptibles de ser sollicitadas” (Heidegger, 1994b: 53).

estratégicamente de ella, en lo que sigue, pues presenta con mayor detalle que Heidegger la forma en que los contenidos concretos devienen superfluos con la formalización desarraigante de la ciencia. Fijemos allí nuestra mirada.

Husserl ofrece en el primer tramo de *La crisis* un análisis histórico del modo en que surgen los procesos de formalización de la ciencia desde la herencia galileana –concentrándose en la Física al igual que Heidegger–. Para el fenomenólogo moravo, la motivación que reconduce a Galileo hacia la geometrización de la ciencia es la necesidad obvia de que exista un rasgo propio de la naturaleza que sustente la multiplicidad de experiencias de los sujetos, acontecidas en la especificidad de sus mundos subjetivo-relativos. Diríamos: lo más propio de la naturaleza, invariable respecto de las distintas experiencias individuales. Esto permanente y fundante de la experiencia del mundo será ubicado por Galileo en las formas límite, que surgen a partir de los procesos de abstracción que desplazan y hacen invisibles las circunstancias específicas del acontecer.

El origen histórico de esta experiencia tiene lugar en el mundo griego: allí la geometría, si bien se retrotrae hacia el ámbito práctico, abre también la puerta hacia los procesos de abstracción de los que surgen las formas-límite. La experiencia griega implica una importante distinción entre las formas puras geométricas como campo científico, y las formas paulatinamente perfeccionables que surgen de la experiencia y de la intuición. Estas últimas son resultado de los ejercicios de la fantasía que transitan de la figura sensible y concreta hacia su perfeccionamiento, manteniéndose en ellas aún –en el perfeccionamiento imaginado– un carácter no puro. Siempre se mueven en el horizonte de lo “más o menos” redondo o recto. El perfeccionamiento técnico de lo intuitivamente sensible, que hace que esto redondo se haga cada vez más redondo –siguiendo así una meta última de progreso infinito y perfección– da lugar al surgimiento de *formas-límite*, entendidas como figuras geométricas ideales: lo perfectamente redondo o lo perfectamente plano en cuanto tal. Con ellas, las formas-límite, se ocupan los geómetras: “Nosotros, ‘geómetras’, estamos interesados por estas formas ideales y, consecuentemente, ocupados con ellas para determinarlas y construir nuevas sobre las ya determinadas” (Husserl, 2008: 68).

En este sentido, lo que surge como la experiencia mundana e intersubjetiva de las formas sensibles se desarrolla paulatinamente hasta la apertura de una región de formas puras, de las cuales se ocupa un pensamiento también puro. Estas formas-límite son un campo de trabajo (piénsese aquí en el *contemplari* del que nos habla Heidegger) infinito internamente, siempre disponible. Este campo de trabajo ideal se caracteriza por su exactitud, la misma que se niega en la experiencia subjetivo-relativa del mundo: “Pero en esta práctica matemática alcanzamos lo que la práctica empírica nos niega: ‘exactitud’; pues para las formas ideales se da la posibilidad de determinarlas en identidad absoluta, de reconocerlas como sustrato de cualidades absolutamente idénticas y determinables de forma metódica y unívoca” (Husserl, 2008: 69).

En los horizontes subjetivo-relativos la objetividad se encuentra en cuestión dada la múltiple experiencia del mundo que tienen los individuos. Como indicamos líneas atrás siguiendo a Husserl, esta presunta obviedad es uno de los motivos originarios de la ciencia galileana. El arte de medir ese mundo subjetivo-relativo, o para ser más precisos, los objetos en él existentes, impulsa el proceso en la búsqueda de objetividad. Aunque la experiencia del sabor o del olor de una naranja sea distinta para diferentes sujetos, establecer el diámetro de su circunferencia sí se torna en un fenómeno que destaca la búsqueda de lo objetivo. Las formas materiales son medidas y, desde su medición, se establecen relaciones de magnitudes entre distintas formas concretas. Se mide un río, por ejemplo. Se mide asimismo la tierra (agrimensura). El arte de la medición, desde su sentido práctico-mundanal, empieza a revelar un ámbito de lo “verdadero cuantificable y medible”, en contraste con lo subjetivo (Husserl, 2008: 70).

Los procesos de *i*) ideación recién destacados constituyen el primer momento de matematización de las ciencias. Aquí, los contenidos concretos son suspendidos y el énfasis se concentra en la forma de los entes; i. e., en su condición extensa, medible y proyectable de manera pura. A la ideación se suman otros dos rasgos constitutivos de la matematización: *ii*) la proyección pura del estilo invariante del mundo de la vida y *iii*) el desarrollo de fórmulas algebraicas. Hagamos una breve alusión a ambas.

El mundo subjetivo-relativo –el de la espacio-temporalidad concreta e histórica– está caracterizado por la mutabilidad de los entes, mas también se caracteriza por un estilo invariante que engloba esa mutabilidad. Una especie de causalidad mundana es lo que atraviesa las intuiciones del mundo subjetivo-relativo; esto es, una típica constante de relaciones y variaciones del mundo como totalidad de las cuales se pueden realizar proyecciones tentativas, pero siempre en calidad de aproximaciones. La ciencia radicaliza esta tendencia en la edificación de un método que conduzca hacia la posesión de un conocimiento certero y preciso, no meramente aproximado, de los nexos causales.

Las matemáticas son claves aquí para Husserl. En primer lugar, porque elaboraron un ámbito de objetualidades como formas-límite en las que es posible un conocimiento certero de dichas objetualidades y de sus múltiples y posibles relaciones. En segundo lugar, porque la aprehensión formal y abstracta del mundo subjetivo-relativo implica la posibilidad de captar los nexos causales meramente intuidos y, en una vuelta desde la abstracción hacia el mundo de las materialidades, desarrollar proyecciones anticipatorias de la típica y el estilo de lo mundano-vital. Aquí, como en Heidegger, los procesos de matematización implican una comprensión en clave causal del mundo circundante. Aunque, valga señalar una vez más, en Husserl esta causalidad universal es resultado de la abstracción ejecutada del estilo invariante del mundo intuido empíricamente. El ordenamiento vinculado con la causalidad –del que nos habla Heidegger cuando alude a las ecuaciones matemáticas y que coinciden temáticamente con el tratamiento husserliano de las fórmulas algebraicas– puede ser entendido en clave husserliana a partir de la formalización de las relaciones que acontecen entre las formas-límite. Este conjunto de relaciones, pensadas en términos causales, son el prisma desde el cual se aprehende posteriormente lo mundano-vital. La causalidad universal pura es el pre-ver que ordena, anticipa y determina el mundo circundante concreto. Desde aquí son posibles las inducciones y anticipaciones cada vez más precisas de la naturaleza matematizada.

La matematización se expresa –desde la geometrización de la ciencia y la naturaleza– en la ideación de las formas puras a partir de las formas sensibles, así como en la edificación de una causalidad universal a partir del estilo invariante del mundo de la vida. La matematización de las formas sensibles y del estilo invariante, implica también una matematización indirecta de

los contenidos; es decir, de las cualidades secundarias asociadas a las formas sensibles. La matematización indirecta de estos contenidos materiales de la experiencia mundano-vital se ejecuta a través del desarrollo de las *fórmulas numéricas* que son aplicadas a los casos concretos, para vincularlos con las leyes generales. Husserl indica que las idealidades que nacen de la abstracción y que se exponen en sus relaciones formales, son reconducidas hacia el mundo intuido empíricamente para anticipar y dominar el decurso de los fenómenos.

Cuando este ejercicio acontece se desliza, por debajo de la experiencia empírica del mundo, el conjunto de relaciones formales alcanzadas en las idealidades. En el mundo subjetivo-relativo no existe algo así como la causalidad universal, sino el estilo típico de relaciones entre acontecimientos. Ahora bien, cuando la causalidad universal se retrotrae hacia casos concretos, el fenómeno intuido en el mundo subjetivo relativo se comprende a la luz de las idealidades, de la causalidad universal y de las relaciones que existen entre dichas idealidades. La vinculación entre lo particular intuido y la causalidad universal tiene lugar cuando se interpreta lo específico a través de las fórmulas generales que permiten el tránsito de las idealidades a lo particular:

El método total tiene de antemano un sentido general, por mucho que en cada caso haya siempre que ocuparse de lo individual-fáctico. Por ejemplo, de antemano no se tiene a la vista la caída libre de este cuerpo, sino que lo fáctico individual es ejemplo en el tipo conjunto concreto de la naturaleza intuida, en que la invariante empíricamente familiar está incluida de antemano; y eso se transfiere naturalmente a la actitud matematizante-idealizante galileana. La matematización indirecta del mundo que tiene lugar como objetivación metódica del mundo intuido, produce fórmulas numerales generales que, una vez encontradas, pueden servir, aplicándolas, para realizar la objetivación fáctica de los casos particulares que se han de subsumir bajo ella. Manifiestamente, las fórmulas expresan nexos causales generales, “leyes de la naturaleza”, leyes de dependencia real en forma de dependencias “funcionales” de números. Su sentido propio no se halla, entonces, en los nexos puros de los números (como si las fórmulas lo fueran en sentido puramente aritmético) (Husserl, 2008: 84).

Las fórmulas son fundamentales porque son ellas quienes permiten ejecutar la anticipación de los fenómenos en el mundo de la vida. La legalidad y causalidad universal únicamente puede ser retrotraída hasta la efectividad del análisis de la naturaleza, cuando se expresan como fórmulas de carácter numérico: “una vez que se está en las fórmulas, con eso se posee ya de antemano la previsión de la certeza empírica, prácticamente deseada, que se ha de esperar en el mundo intuido de la vida concretamente real-efectiva, en el que lo matemático sólo es una

práctica especial. La operación decisiva para la vida es, pues, la matematización con las fórmulas obtenidas” (Husserl, 2008: 86).

Esto es interesante, porque la matematización de la naturaleza tiene una doble faz: en primer lugar, la matematización debe ser entendida desde los procesos de ideación que reconducen las formas sensibles hacia su expresión pura. Esta abstracción deja parcialmente fuera de juego los contenidos materiales, pues la formalización requiere, para destacar lo puro, que lo sensible intuitivo quede en segundo plano. Este proceso de ideación de los entes viene acompañado de la abstracción del estilo invariante del mundo de la vida; es decir, que así como se formalizan las formas particulares: lo más o menos redondo deviene en circunferencia, asimismo los nexos de una parcial causalidad mundano-vital se transforman en una causalidad universal vinculante en que se expresan todas las relaciones entre las idealidades. Una vez tiene lugar el proceso de ascenso, corre parejo el descenso que busca anticipar y dominar, a través del desarrollo de hipótesis, el estilo invariante del mundo subjetivo-relativo; esto es, trasladar la causalidad universal y abstracta al mundo intuitivo empíricamente. Es en este volver que la matematización de los contenidos es posible, porque la comprensión de lo concreto tiene lugar a la luz de la causalidad universal abstracta. Las fórmulas son las que permiten el retorno de las ideaciones hacia el mundo. En ellas tiene lugar el segundo momento de la matematización, pues expresan de forma numérica los vínculos causales que latían de fondo en el estilo invariante de la causalidad material del mundo de la vida. Ellas cristalizan, por decirlo así, las hipótesis en que se construye la naturaleza, entendida como el conjunto infinito de leyes verificadas. La matematización ascendente en formas límite supone una expresión numérica como matematización descendente del proceso de abstracción, expresado en las fórmulas –o ecuaciones (Heidegger)– que ordenan en clave causal la totalidad de lo ente. Esto es lo que llamará Husserl la aritmetización de la geometría:

Ahora se transforma en un pensamiento sobre números en general, relaciones entre números, leyes numéricas, pensamiento libre, sistemático, a priori, completamente desembarazado de toda realidad efectiva intuitiva. Pronto se aplica lo mismo en todas las ampliaciones, en la geometría, en toda la matemática pura de las formas espacio temporales, y éstas se formalizan algebraicamente ahora completamente con intención metódica. De este modo crece una “aritmetización de la geometría”, una aritmetización del ámbito todo de las formas puras (de la recta ideal, círculo, triángulo, movimientos, relaciones de ubicación, etc.). Ellas son pensadas ideal y exactamente como mensurables, sólo que las mismas unidades ideales de medida tienen un sentido de magnitud espacio-

temporal. Esta aritmetización de la geometría conduce como por sí misma en cierto modo al vaciamiento de su sentido. Las idealidades efectivamente espacio-temporales, tal como ellas bajo el título usual de “intuiciones puras” se presentan originariamente en el pensamiento geométrico, se transforman, por así decir, en puras formas numéricas, en configuraciones algebraicas. En el cálculo algebraico se deja retroceder por sí mismo el significado geométrico, sí, se lo deja caer; se calcula, y se recuerda sólo al final, que los números deben significar magnitudes (Husserl, 2008: 87).

La matematización propia de la ciencia moderna debe ser entendida, en virtud de lo dicho, en una coordenada doble: *i)* siguiendo el sentido amplio dado por Heidegger, como la pre-comprensión que se tiene del ente y que, en calidad de pre-visión, auspicia su cálculo y la medición –sin excluirse con ello el carácter numérico de las matemáticas; antes bien, lo específicamente numérico es la expresión y resumen final de los procesos de matematización³⁸, como bien se pone de relieve con Husserl—. La matemática en este sentido amplio apunta a la pre-comprensión como obstancia: ordenamiento causal, cálculo y medición de la totalidad de lo ente en el marco de la verdad como certeza, lo cual implica la disolución de los elementos teleológicos que le correspondían de forma inherente a los entes en la visión griega del cosmos. *ii)* Desde la perspectiva husserliana, la matematización debe ser entendida como los procesos de geometrización y algebrización a que se ve sometida la ciencia –y concomitantemente la naturaleza—. Dichos procesos consisten, en términos generales, en la abstracción y disolución de los contenidos históricos concretos del mundo intuitivo empíricamente. El primado de las formas puras y sus relaciones causales-universales como campo temático de la Física moderna, y su reconducción hacia el mundo circundante a través de las fórmulas (números) e hipótesis, supone un olvido del suelo originario del que parte la abstracción matemática.

Tanto en Heidegger como en Husserl, de acuerdo a lo esbozado, la matematización del ente supone –entre otros elementos– la pre-comprensión, el cálculo y su medición. Que el resumen de los procesos de abstracción sean expresiones numéricas como fórmulas de algebrización de la geometría, destaca el carácter cuantitativo de dicha matematización. La pregunta que nos corresponde poner sobre la mesa es la siguiente: ¿cómo pueden resultar complementarios los análisis marxianos en torno al valor, respecto de la caracterización

³⁸ Que Heidegger no excluya el ámbito de lo numérico de los procesos de matematización se pone de relieve en la siguiente afirmación: “A esto ya conocido [lo pre-comprendido], es decir, a lo matemático, aparte de lo ya numerado pertenecen también los números” (Heidegger, 2012: 65). El Mago de Meßkirch incluye lo específicamente numérico de las matemáticas, pero lo coloca en un segundo plano respecto de la pre-visión – como lo que se sabe de antemano– que se tiene del ente.

fenomenológica de la matematización del ente? Dicho de otro modo: ¿en qué sentido la matematización de las ciencias y la naturaleza coincide con la matematización que opera en la reproducción material-capitalista de la vida?

4.1.2. *La matematización en el modo de producción capitalista*

En el marco del modo de producción capitalista tiene lugar, de acuerdo a lo que esbozamos en el capítulo inicial siguiendo a Marx, un modo doble de comprensión tanto del hombre –en relación con el trabajo– como de los otros entes. Una comprensión cualitativa, asociada con los elementos materiales e históricos de nuestro trato con el mundo, y una comprensión cuantitativa, vinculada con los aspectos cuantificables de las mercancías y de la fuerza de trabajo. La cuantificación como matematización –por pensarlo en clave fenomenológica– de lo específicamente humano alude a la abstracción ejecutada del trabajo vivo. Sobre las implicaciones específicas de este modo de comprensión del hombre volveremos en el próximo apartado (Cfr. *Infra* 4.2.). En lo que sigue, pondremos en diálogo los hallazgos fenomenológicos en torno a la matematización de los entes, con las consideraciones marxianas esbozadas en el capítulo inicial acerca del valor (Cfr. *Supra* 1.2.1.).

Indicamos previamente que en el análisis marxiano de la mercancía se ponen de relieve –a nuestro juicio– cinco modos de comprender la cuantificación: *i)* simple, *ii)* plena, *iii)* del trabajo humano, *iv)* medida del valor y *v)* como forma dineraria. La primera no es funcional respecto de nuestro objetivo inmediato. La tercera, comentamos, será tematizada posteriormente. La cuantificación plena, el problema de la medida del valor y la forma dineraria nos permitirán establecer los nexos entre las reflexiones de Marx, Heidegger y Marcuse, y coyunturalmente con Husserl.

Partamos de una primera posibilidad de diálogo entre Marx y Heidegger. En el capítulo inicial señalamos que en la obra del filósofo y economista alemán se destacan, en el análisis crítico del modo de producción capitalista, dos formas de comprensión del ente. La cualitativa, que determina nuestro uso de las cosas para la satisfacción de las necesidades. La cuantitativa, que deriva en los procesos de abstracción asociados a la producción de mercancías ¿Cómo

podemos tender un puente desde aquí con el sentido fenomenológico heideggeriano de la matematización?

Para Heidegger la matematización supone –más que el uso de los números o la relación cuantificadora con la naturaleza, pero sin excluirlos– una pre-visión específica de la totalidad de lo ente. Siguiendo a los griegos, indicamos, para Heidegger lo matemático alude a la pre-comprensión que se tiene de los entes; esto es, lo que ya se sabe de ellos de antemano –aquello con lo que «ya se cuenta»–. Esta pre-comprensión del ente es la forma originaria y primigenia de la matematización. En Marx ¿es pensable un ámbito que ponga en obra un pre-comprender el ente? De entrada la respuesta intuitiva sería negativa, ya que ante el primado de lo material respecto de la conciencia –tal cual se sostiene en la *Ideología alemana*– no es pensable una actividad pura del pensamiento que proyecte de antemano el modo en que se comprenderá el ente; sin embargo, la experiencia histórica sí puede nutrir, a nuestro juicio, un modo de anticipar el sentido del ente. La experiencia histórica, como ámbito de lo concreto y de la materialidad, impulsa una pre-comprensión determinada que deviene en los distintos modos de cuantificación indicados.

De acuerdo a lo señalado por Marx en su *Contribución a la crítica de la economía política* –publicada ocho años antes que el *opus magnum* marxiano– el ámbito del capital industrial; es decir, el de la producción y circulación del valor, tiene su raíz histórica en el intercambio mercantil simple. Éste anticipa y prepara el camino hacia la circulación y comercialización propia del capitalismo. En la forma mercantil simple el ente aparece de modo primario y originario como un valor de uso. Su intercambio mediado por el dinero apunta siempre a la satisfacción de una necesidad. Quien cultiva tomates y obtiene en la cosecha más de los que requiere para consumo propio, pero carece a su vez de papas, intercambia el excedente de tomates –usando el dinero en tanto que *medio de circulación*– por papas, al poner a la venta dicho tomate. Con el dinero obtenido se compran las papas requeridas. El ciclo se abre y se cierra siempre en un valor de uso: Mercancía-Dinero-Mercancía (M-D-M). El ente producido o cosechado es pre-comprendido desde su cualidad; esto es, es anticipado –antes de sembrar la semilla– siempre como un valor de uso.

Con el tránsito de la forma mercantil simple hacia la capitalista esta pre-visión del ente sufre una mutación, en el sentido en que ya el valor de uso pierde primacía respecto del valor de cambio, esto, en el proceso mismo de su producción. El capitalista que crea mercancías introduce de entrada un nuevo modo «*contar de antemano*» con el ente. Acontece una transformación en la pre-visión, pues se transita desde una pre-visión cualitativa hacia una pre-visión cuantitativa. Yace aquí, a nuestro juicio, una transformación en lo pre-sabido del ente en tanto que se pre-comprende como valor/valor de cambio. Dicho de otro modo: acontece una *matematización del ente en clave cuantitativa* —si se nos permite utilizar estratégicamente el sentido fenomenológico heideggeriano de la expresión—. Nos permitiremos citar *in extenso* un pasaje de Marx en que se pone de relieve, a nuestro juicio, la génesis histórica en la cual se funda la transformación de la pre-comprensión del ente; esto es, cómo muta su anticipación como valor de uso a una anticipación como valor de cambio:

La circulación simple, como mero intercambio de mercancía y dinero, o así también como intercambio de mercancías en forma mediada, llegando incluso hasta el atesoramiento, puede darse históricamente sin que por ello el valor de cambio se haya apoderado de la producción de un pueblo, ya en toda su superficie, ya en profundidad, precisamente porque sólo es un movimiento de intermediación entre dos puntos de partida presupuestos. Pero al mismo tiempo se evidencia en la historia cómo la circulación misma conduce a la producción burguesa, esto es, a la producción que pone valor de cambio, cómo la circulación se crea una base diferente de la que existía, y de la cual surgió de manera inmediata. Intercambiar el excedente es un tráfico que genera valor de cambio e intercambio. No obstante, sólo abarca el acto mismo del intercambio, se opera al margen de la producción misma. Pero si se repite la aparición de los intermediarios que incitan al intercambio (lombardos, normandos, etc.) y se desenvuelve un tráfico ininterrumpido en el que los pueblos productores practican únicamente, por así decirlo, un comercio pasivo —puesto que el impulso para la actividad del intercambio procede del exterior, no de la conformación interna de la producción—, entonces el excedente de la producción ya no tendrá que ser meramente fortuito y de existencia ocasional, sino un excedente al que se reproducirá sin cesar, con lo cual se imprimirá al producto mismo una tendencia orientada a la circulación, al poner de valores de cambio. Al principio el efecto es más bien material. Se amplía el círculo de las necesidades; el objetivo es la satisfacción de las nuevas necesidades, y por consiguiente una mayor regularidad de la producción, así como su aumento. La circulación y el valor de cambio modifican ya la organización de la producción interior misma, pero aún no se apoderan de ella en toda su superficie, ni tampoco en toda su profundidad. Es éste el llamado efecto civilizador del comercio exterior. Hasta qué punto el movimiento que pone valores de cambio se apoderará del conjunto de la producción, es cosa que depende entonces de la intensidad de aquel influjo exterior, en parte, y en parte del grado alcanzado por el desarrollo interno. En la Inglaterra del siglo XVI, por ejemplo, el desarrollo de la industria holandesa, confirió una gran importancia comercial, a la producción lanera inglesa, a la par que aumentaba, por otra parte, la necesidad de mercancías holandesas e italianas, en parti[cular]. Para disponer

entonces de más lana exportable, en calidad de medio de cambio, se transformaron tierras labrantías en pasturas para ovejas, se liquidó el sistema de arrendamientos en pequeña escala y tuvo lugar toda esa violenta revolución económica que deplora (denuncia) Thomas Moro. Perdió la agricultura, pues, el carácter de trabajo destinado al valor de uso —como fuente inmediata de subsistencia— y el intercambio de su excedente dejó de tener el carácter hasta entonces extrínseco e indiferente con respecto a la estructura interna de las relaciones agrícolas. *La agricultura misma comenzó en determinados puntos a estar puramente determinada por la circulación, a transformarse en producción que exclusivamente ponía valores de cambio. Con ello no sólo se transformó el modo de producción sino que [se] disolvieron todas las viejas relaciones consuetudinarias de población y producción, todas las relaciones económicas que correspondían a aquél. Así, a la circulación le estaba presupuesta aquí una producción que sólo conocía el valor de cambio bajo la forma de lo superfluo, del excedente por encima del valor de uso; pero retrocedió a una producción que únicamente tenía lugar con respecto a la circulación, a una producción que ponía el valor de cambio en calidad de objeto inmediato.* Es éste un ejemplo de la regresión histórica que de la circulación simple lleva al capital, al valor de cambio en cuanto forma dominante de la producción (Marx, 2008: 249-250. La cursiva es nuestra).

Esta cita, aunque extensa y con seguridad agotadora para el lector, es fundamental, pues pone sobre la mesa la transformación de sentido que acontece en la pre-comprensión del ente, desde una perspectiva económico-capitalista. Manteniendo a salvo las distancias —absolutamente naturales entre el ámbito científico y el económico—, nos permitimos afirmar quizás con el mayor de los atrevimientos lo que a nuestro juicio constituye un claro paralelo en la forma primaria de entender el sentido de la matematización —con Heidegger— como el sentido en que se pre-comprende el ente, aquí desde una perspectiva económico-cuantitativa. Antes de sembrar la semilla y recoger la cosecha, quien cultiva *cuenta de antemano* con ella como una suerte de medio que permitirá ampliar el dinero invertido en primera instancia (D-M-D'), i. e., valorizar el valor.

En otro pasaje de la *Contribución a la crítica de la economía política*, mucho más breve, Marx indica que para el capitalista, si bien es cierto lo que produce reposa como un valor de uso a la espera de satisfacer la necesidad de los sujetos, vale siempre y de forma primaria como un valor de cambio. Se pre-comprende el ente como mercancía, primando el sentido cuantitativo de la misma. En la conciencia del burgués la producción es siempre un valor expresado como valor de cambio: “Por el contrario, el valor de cambio, tal como lo hemos considerado hasta ahora, sólo existía en nuestra abstracción o, si se quiere, en la abstracción del poseedor individual de una mercancía, a quien ésta le pesa en sus depósitos como valor de uso y sobre su conciencia como valor de cambio” (Marx, 2008: 28).

El capital, por su parte, también nos ofrece un pasaje fundamental en que se destaca la pre-visión de los productos del trabajo humano como valor, esto, en función de la evolución paulatina del intercambio mercantil simple, que acaba por conducir hasta su forma capitalista:

Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa. Tal escisión del producto laboral en cosa útil y cosa de valor sólo se efectiviza, en la práctica, cuando el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, *con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en cuenta el carácter de valor de las cosas* (Marx, 2013: 89-90. La cursiva es nuestra).

La matematización como pre-comprensión del ente en clave cuantitativa en el ámbito de la reproducción material-capitalista de la vida, expresa un claro paralelo con lo acontece en el ámbito de la ciencia. Si y solo si porque hay una pre-visión del ente que lo anticipa como ordenable y mensurable, puede tener lugar una aprehensión cuantificadora. Se le anticipa de un modo que auspicia el proceder científico. Asimismo, si y solo si porque hay una pre-visión del ente que lo piensa de entrada desde una perspectiva cuantitativa, puede aparecer ante nosotros, tanto al capitalista como al consumidor, como valor/valor de cambio. Y es que no es gratuito que nuestra relación inmediata con el ente esté mediada por una cifra. Nos permitiremos servirnos una vez más de un rasgo del análisis de Heidegger, esta vez presente en su *Ser y tiempo*, para aclarar lo indicado.

Para el Mago de Meßkirch, nuestra relación con los entes se encuentra caracterizada por la familiaridad con que nos servimos de ellos. Su carácter remisional se hace patente cuando hay una avería o daño en el ente. Si se rompen los cordones, se manifiesta el nexo referencial que apunta a los zapatos. Para reemplazarlos, si no tengo a la mano otros, debo ir a comprar unos nuevos. Allí, en el stand del supermercado abundan los cordones, cientos de *existencias* con colores, texturas y hechos en distintas fibras. *Existencias*, ahí, disponibles para reemplazar los rotos. Pero, más allá de la familiaridad de su uso ¿cómo se me presenta de golpe ese ente? Bajo una expresión numérica: USD\$1. El útil disponible no es su precio, pero me aparece dicho precio como la condición de posibilidad de su uso. Requiero contar con el dinero (valor de cambio) para comprarlo y reemplazar los dañados. Quien produce cordones estudia el mercado. Sabe cómo los prefieren: largos, cortos, delgados, anchos, sintéticos,

negros, blancos, etc. Anticipa como mercancía lo que para mí es un útil. Sabe cómo debe hacerlos para valorizar el valor que se invierte en su producción. Para él, es ya un valor que se hará patente en la circulación como valor de cambio, cuando exprese su valor inherente como mercancía-cordón en el equivalente general: el dinero

El periodo de pandemia a causa del SARS-CoV-2 ha revelado esta pre-visión como matematización del ente en el ámbito de la reproducción material de la vida. El caso específico de Colombia pone de relieve, por vía de la prensa, el modo en que la producción agrícola ha entrado en crisis, y no sólo a causa de las sequías que dificultan el crecimiento de los cultivos o por la importación de productos agrícolas, sino porque, una vez los cultivos han sido cosechados no hay a quien venderlos (El Tiempo, 2020a). El cierre de los grandes centros mayoristas de alimento en el país ha disminuido la demanda de los productos del campo. Y la demanda ha disminuido no porque no haya necesidad de alimentarse. Al cierre de los centros de distribución mayoristas que expenden los productos del campo a lo largo del país, se suma un aumento en la tasa de desempleo nacional. Entre mayo de 2019 y mayo de 2020 el índice de desempleo aumentó en el 10,9 %, siendo la pandemia lo que ha generado un mayor impacto en esta cifra (El Tiempo, 2020b). Se calcula que alrededor de la mitad de los nuevos desempleados son resultado del impacto económico del nuevo coronavirus y de las medidas internas para el control de la pandemia. Como condición orgánica el hambre en las vísceras sigue presente, aunque no existan los recursos para comprar los alimentos. La crisis del agro en Colombia no es tampoco porque no creciera la cosecha, sino porque habiendo cosecha no hay ni mercado para el producto ni consumidores con capacidad de compra.

Si los cultivos hubiesen sido pre-vistos como valores de uso y no como valor/valor de cambio, si la intención fuese el consumo y no la ganancia, si lo determinante fuese el hambre de las personas y no la escasez administrada de los recursos, como la llama Marcuse en *Eros y civilización*, la producción agrícola colombiana no atravesaría la crisis que atraviesa. Los productos no se pudrieran en las bodegas, en la tierra o fuesen lanzados a los barrancos. Las personas, a su vez, no se irían a la cama sin comer. Asimismo, el primado del valor respecto del valor de uso se expresa en la creación de falsas necesidades. Lo que se quiere con cada producto novedoso es generar la necesidad del consumo, con el fin de reproducir el sistema.

Un celular con una cámara cuádruple de 48 megapíxeles (Xiaomi Redmi Note 9) no se crea con el fin de suplir una necesidad inmediata del hombre, a menos que sólo esté fabricado para el uso de los fotógrafos. Se crea, más bien, para volverlo necesario. De entrada, es concebido – antes de ser lanzado al mercado– como un modo de valorizar el valor invertido en su creación.

Claro está, y establecido el diálogo entre nuestros autores, vale aclarar aquí que en Marx no encontramos el carácter ontológico-destinal del acontecer, en el sentido de una historia del Ser que se despliega y, en tanto que destino, condiciona el modo en que el hombre se las tiene que ver con el ente que se le manifiesta. Para el filósofo y economista alemán opera más bien, por vía del específico arraigamiento histórico-material del hombre, un condicionamiento de su conciencia que determina el modo en que concibe el ente en clave mercantil-cuantitativa. En Marx hallamos un enfoque subjetivo, entendiendo aquí por subjetivo el análisis que hace énfasis en el hombre antes que en el Ser. Ahora bien, quizás el desplazamiento en el núcleo temático; i. e., abstenerse del enfoque ontológico-destinal, dejar de lado la pregunta por la esencia y fijar la atención en la estructura social que se corresponde con el ordenamiento científico-técnico del mundo, implica adoptar el prisma subjetivo del análisis. La reflexión marcuseana da buena cuenta del modo en que, al pensar las implicaciones políticas de la esencia de la técnica moderna, la tematización del tópico no puede no partir del hacer humano y de su acontecer en el mundo histórico. Por ello, y en el intento de plantear el diálogo Marx-Heidegger, opera una torsión en el sentido de la matematización como pre-visión de sentido del ente. En Heidegger, insistimos, con un primado temático del Ser. En Marx –entre tanto y pensando siempre en ese ordenamiento social que no acaba de ser interrogado a profundidad por el Mago de Meßkirch– con un primado temático del hombre. Así, el enfoque heideggeriano sobre la matematización científico-técnica del ente como anticipación, alude necesariamente a un interrogar ontológico. Aquí nosotros ejecutamos la torsión, dando el enfoque subjetivo que aporta Marx para pensar ahora la matematización en el ámbito de la reproducción material de la vida.

Hecha esta breve digresión para esbozar la forma en que puede ser leída la reproducción material-capitalista de la vida como una matematización –en clave heideggeriana– en tanto que pre-visión cuantitativa del ente (anticipación como valor/valor de

cambio), a partir de este instante pondremos nuestra mirada en el segundo prisma desde el cual hemos pensado la matematización en el ámbito de la ciencia, saber: desde la fenomenología husserliana. Con Heidegger ganamos la pre-comprensión del ente, que se expresa posteriormente en la abstracción y formalización del ejercicio científico en cuanto tal. Con Husserl, se puso de relieve la manera en que opera la abstracción. En lo que sigue, se presentará la forma en que la reproducción material-capitalista de la vida es el correlato de la abstracción científica, pero debemos interrogarnos aquí lo siguiente: ¿en qué consiste esta forma peculiar de manifestarse la abstracción?

Indicamos que en Husserl el concepto de matematización se encuentra asociado con los procesos de ideación, entendidos como la disolución de todo aspecto concreto del ente, proceso este que conduce al establecimiento de una objetividad expresada en la idealidad de las formas-límite. El famoso argumento cartesiano de la cera, que transita desde las cualidades secundarias como el olor o la textura, hasta la extensión, tiene su raíz histórico-científica en el empoderamiento de la Física galileana analizada por Husserl. De lo más o menos redondo y de la medición de la tierra, poco a poco se transita hacia la creación de un mundo de idealidades y relaciones entre idealidades. Un mundo alcanzado a través de la disolución de la especificidad de lo empíricamente intuido.

Las investigaciones epistemológicas de corte marxista, críticas de la obra Kant, desarrolladas por Alfred Sohn-Rethel (2001) en su obra *Trabajo intelectual y trabajo manual*, ponen de relieve el desarrollo de una categoría de análisis edificada desde los trabajos marxianos: la «abstracción real»³⁹. Con ella, Sohn-Rethel intenta exponer el modo en que las abstracciones de la vida teórica del hombre –y esto incluye la ciencia moderna de la que nos hablan Husserl y Heidegger– son el correlato y el resultado –en clave epistemológica– de una abstracción fundante y primaria, a saber: la ya aludida abstracción real, pero ¿qué es la abstracción real de Sohn-Rethel? Pues bien, no es algo distinto que la disolución, en el ámbito del intercambio; es decir, de la circulación del capital, de todos los elementos cualitativos de los entes.

En el capítulo inicial indicamos que, para Marx, el valor de cambio debe ser entendido –en tanto que cuantificación plena– como la relación proporcional de intercambio que se

³⁹ Para un análisis exegético del concepto de *abstracción* en Marx, véase: Leyva (2021).

establece entre dos mercancías, respecto del valor inherente de cada una. Establecer la indicada relación de proporcionalidad entre una mercancía *A* y una mercancía *B*, supone –a juicio de Marx– suspender la consideración acerca de los rasgos cualitativos del ente, expresados en su materialidad. Nos permitimos citar de nueva cuenta un pasaje al que aludimos antes, con el fin de revitalizar en el curso de nuestra exposición esta importante indicación de Marx: “salta a la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías (...) En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso” (Marx, 2017: 46).

La abstracción en el ámbito del intercambio es del valor de uso. El valor de uso se expresa en el cuerpo del ente, como vimos al inicio. Si el valor de uso es abstraído, y con dicha abstracción se deja de lado el cuerpo y la materialidad específica de la mercancía, ¿qué queda?

Antes de dar respuesta a esta pregunta poniendo nuestra mirada nuevamente en el primer capítulo de la investigación, es pertinente hacer la siguiente indicación: Sohn-Rethel insiste en fijar su concepto de abstracción real en el ámbito de la circulación, en el del intercambio del capital, pues allí encuentra el nicho para pensar críticamente la epistemología. Cambiar de foco, comenta a lo largo de la obra, implicaría moverse desde lo estrictamente epistemológico hacia el ámbito del trabajo; i. e., de la economía. A nuestro juicio, si el fenómeno de la abstracción quiere ser pensado en su especificidad plena no debe restringirse dicho análisis exclusivamente al ámbito del intercambio. Hay que dar un paso atrás. Si lo hacemos, se revela entonces que la abstracción inherente al capitalismo no puede restringirse a la llamada abstracción real, con todos los matices que adquiere⁴⁰. La abstracción en la reproducción material-capitalista de la vida tiene un alcance mayor, aunque se exprese en su

⁴⁰ En el sexto apartado de la “Primera parte” de *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Sohn-Rethel presenta analíticamente los distintos momentos constitutivos de la abstracción real –entendida como abstracción en el ámbito del intercambio mercantil– tales como el “solipsismo práctico” y la “atomicidad”, entre otros. De este grupo de momentos constitutivos, nos interesa –y sobre ello volveremos en el curso de la exposición– la comprensión abstracta de tiempo y espacio, esbozada en la edición ampliada al alemán de la obra (1972), pues en la edición original de 1970 no aparece el acápite dedicado a los tópicos de tiempo y espacio. Para una breve indicación cronológica de la vida y la obra de Alfred Sohn-Rethel, véase la traducción italiana de 1979 (9-13) a *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* (en castellano: *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*).

unidad a partir de la articulación de distintos elementos constituyentes. La «abstracción real» de Sohn-Rethel es únicamente uno de ellos.

En este orden de ideas, resulta preciso señalar –a partir del análisis filológico de Roberto Fineschi (2020)– que en Marx no aparece como tal la categoría de abstracción real en el sentido utilizado por Sohn-Rethel; no obstante, esto no supone que a lo largo de *El capital*, el modo de producción en cuestión no sea caracterizado en sus distintos momentos haciéndose uso del concepto de abstracción.

Siendo precisos, y si seguimos la lectura de Mauricio Viera Martins (2020), hay que distinguir en Marx entre *i*) la abstracción como aspecto metódico de la investigación económico-filosófica y *ii*) la abstracción inherente al modo de producción capitalista. A juicio de Viera Martins, en Marx se destacan los aspectos empíricos de la investigación, a la par que – con el paso de los años– enfatiza los ejercicios teórico-abstractivos del análisis. *La ideología alemana* es una clara expresión del señalado énfasis en la base empírica de toda actividad científica.

Entre tanto, el desplazamiento hacia un ámbito no exclusivamente empírico de la investigación parece encontrarse en la profundización de los estudios económicos, que destacan realidades no empíricas y no metafísicas como el *valor*, que se desocultan a través de ejercicios de abstracción teóricos⁴¹. Hay, por tanto una revalorización de la abstracción en tanto que herramienta metódica de la investigación, como se destaca en el primer “Prefacio” a *El capital* (Viera, 2020: 192). La abstracción pone de relieve los elementos estructurales de los fenómenos estudiados. Se transita, por tanto, de lo que aparece como una experiencia empírica, a saber: la mercancía, hacia sus elementos definitorio-estructurales: valor de cambio, valor y trabajo abstracto (Viera, 2000: 193).

Ahora bien ¿a qué responde –de acuerdo a Viera– la revalorización marxiana de la abstracción como elemento metódico de la investigación? A su juicio, la abstracción como

⁴¹ Vale indicar aquí que, aunque Martins proponga esta revalorización metódica de la abstracción en Marx, distinguiendo entre momentos de juventud-madurez y su obra ya tardía, es crítico de las distinciones que abren una brecha entre un «Marx joven y filosófico» y un «Marx tardío científico y economista». Resalta más bien, sin caer preso en esta diferenciación ortodoxa y radical, momentos en la evolución metódica de la obra de Marx.

forma de revelación de los aspectos estructurales (no empíricos, pero no metafísicos) del modo de producción capitalista, atiende a la abstracción inherente al mismo modo de producción. La abstracción pertenece, en último término, no sólo al ámbito teórico en tanto que «abstracción nominal» (Elbe, 2020)⁴², sino que ésta es el correlato investigativo en tanto en cuanto la sociedad misma, al reproducir las condiciones materiales de la vida, pone en obra la abstracción: “Existe la abstracción. Es decir, la reducción de todas las mercancías a tiempo de trabajo no es solo producto del pensamiento, sino que también tiene lugar dentro de la propia sociedad” (Viera, 2020: 193).

Preguntamos hace algunas líneas qué quedaba cuando se hacía abstracción del valor de uso. De acuerdo a Sohn-Rethel lo que queda es el valor de cambio; no obstante, si damos un paso atrás debemos indicar que lo que queda en primera instancia de la abstracción es el *valor*, pues el valor de cambio no es sino la expresión del valor. Claro está, el ámbito del valor es justamente ese en el cual Sohn-Rethel no se fija, dado su interés epistemológico.

No coincidimos, en razón de lo dicho, con el análisis de la abstracción desarrollado por Ingo Elbe (2020). Elbe identifica la abstracción real con el ámbito exclusivo del intercambio mercantil, en el que el valor de uso se suspende en virtud del valor de cambio. En este orden de ideas, para el autor, antes del intercambio mercantil el trabajo no es trabajo abstracto y, por ello, no se puede leer en clave de la teoría del valor: “Antes de esta abstracción real mediada por el intercambio, los productos —por mucho que estén orientados al intercambio— son, según Marx, productos privados y el trabajo que se utiliza en ellos es trabajo privado (ver MEGA II / 5 1983: 41); El trabajo dentro del proceso inmediato de producción no es, por tanto, trabajo abstracto en el sentido de la teoría del valor” (Elbe, 2000: 253).

Sin embargo, a este respecto es pertinente señalar —como indicamos líneas atrás— que: a) el valor de cambio no es sino la expresión del valor. Así, la abstracción en la circulación precisa del valor como acumulación de fuerza de trabajo, y aquí —en el ámbito del valor en cuanto tal— opera un ejercicio primigenio de abstracción; claro está, este primer momento de la abstracción (*el valor*) no puede hacerse patente sino a través del segundo momento de la

⁴² Para un análisis exhaustivo del modo en que se desarrolla la abstracción teórica por parte de Marx, en relación con el concepto de “capital”, véase Fineschi (2001 & 2013).

abstracción (*el valor de cambio*), siempre bajo el prisma del dinero. Fineschi lo indica con mucha claridad: el valor está ya presupuesto por el capitalista, aunque aquél (el valor) sólo pueda venir a presencia gracias al valor de cambio, pues ninguna mercancía puede expresar su valor en el propio cuerpo o en una mercancía de la misma especie: “Antes de que el equivalente general sea colocado, el valor existe sólo como mera abstracción para los propietarios de las mercancías en sus mentes. En su lugar, necesita estar ahí, ser instanciado para y por las mercancías mismas en su proceso de intercambio” (Fineschi, 2020: 62). Y b) que la lectura de Elbe puede ser válida para la forma mercantil simple (M-D-M) en que el dinero no es más que un medio de circulación, siendo la meta el valor de uso; no obstante, cuando el dinero se vuelve la nueva meta del proceso y se transita de la forma mercantil simple a la forma mercantil capitalista y al capital industrial (D-M-D’), el punto de partida del proceso es la pre-comprensión de los productos del trabajo como valor. La mercancía (M) no es más que el vehículo a través del cual el valor (D) se valoriza (D’), al ser negada su forma primigenia como valor de uso. La totalidad de lo ente se pre-ve como mercancía en tanto que valor/valor de cambio, pues en el capitalismo la producción de valores de uso cede su lugar⁴³, tal cual se indica en la *Contribución a la crítica de la economía política*. Fineschi comenta este tránsito de la forma mercantil simple a la capitalista, como sigue:

La producción de mercancías presupone productores independientes e individuales (por lo tanto, una pluralidad de actores ya está en juego desde el principio, el “nivel cero”). Incluso si asumimos que originalmente estos no son capitalistas, se convertirán en capitalistas porque (i) el dinero se postula adecuadamente solo si se transforma en capital, (ii) el capital tiende a crecer y expandirse a todas las ramas de producción (exactamente debido a su mayor productividad). *Si la producción de mercancías es general, entonces todo se produce como mercancía, incluidos también los medios de producción y la fuerza de trabajo; el proceso de producción será posible, por tanto, sólo en condiciones capitalistas* (Fineschi, 2013: 7. La cursiva es nuestra).

⁴³ Es importante tener en cuenta aquí que, aunque Marx indique que en el modo de producción capitalista los entes sean comprendidos, en tanto que mercancías, desde una doble perspectiva como valor de uso y valor, en último término la mercancía es el producto del trabajo humano indiferenciado proyectado como objeto para el intercambio; i. e., que lo que producen los capitalistas es anticipado y pensado ya como valor, aunque esto se concrete en el intercambio. El concepto de mercancía supone, a final de cuentas, la preeminencia que tiene el valor respecto del valor de uso. En un pasaje del fetichismo de la mercancía alusivo a la religión, el filósofo y economista alemán lo expresa con total contundencia: “*Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante mercancías, o sea valores, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de cosas, como trabajo humano indiferenciado, la forma de religión más adecuada es el cristianismo*” (Marx, 2013: 96. La cursiva es nuestra).

Tenemos hasta aquí dos momentos específicos de la abstracción propia del modo de producción capitalista: *valor* y *valor de cambio*. Y como se anuncia en la cita de Viera, el concepto de valor –como rasgo de la abstracción de los entes– implica a su vez la abstracción del trabajo concreto.

El valor es la reducción de los entes a la simple condición de residuo de una actividad productiva cualquiera. Es una «objetividad espectral», una «gelatina de trabajo indiferenciado» (Marx, 2017: 47), *con una medida específica*. Una silla, una casa, un celular, todas son mercancías y, por ello, valor –cuando se piensa de forma preeminente en términos cuantitativos–. En el proceso productivo cada una de ellas es anticipada, pre-comprendida; i. e. matematizada, como mera acumulación de fuerza de trabajo. No importa que la silla sea hecha por un carpintero, la casa por un albañil y el celular por un equipo técnico. Valor es, en esencia, abstracción en tanto que mera acumulación de trabajo humano indiferenciado –fuerza de trabajo como trabajo abstracto–, tal cual se indica en la *Contribución a la crítica de la economía política*:

Esta reducción aparece como una abstracción, pero es una abstracción que se lleva a cabo a diario en el proceso de la producción social. La reducción de todas las mercancías a tiempo de trabajo no es una abstracción mayor, pero a la vez no es una abstracción menos real que la reducción de todos los cuerpos orgánicos a aire (...) Esta abstracción del trabajo humano general existe en el trabajo medio que puede efectuar cualquier individuo medio de una sociedad dada, un gasto productivo determinado de músculo, nervio, cerebro humano, etc. (Marx, 2008: 13).

El punto de partida para la reproducción material-capitalista de la vida es la pre-comprensión del ente como valor/valor de cambio. La anticipación de sentido (matematización en sentido primario) es la piedra angular del proceso productivo. Dicha pre-visión en clave cuantitativa se expresa posteriormente en la abstracción (matematización en segundo sentido) inherente a la producción en cuanto tal: *i*) como reducción del ente a una cantidad determinada de trabajo abstracto (valor), y *ii*) como disolución del valor de uso del ente, para afirmar la relación proporcional entre dos mercancías dadas (valor de cambio). Sohn-Rethel se concentra en el último aspecto. A nuestro juicio, es preciso ampliar este enfoque, desplazarlo más allá de los intereses epistemológicos para revelar la forma en que crece la abstracción en la reproducción material-capitalista de la vida, en forma paralela a la abstracción científica.

Así las cosas, debemos indicar que si en la ciencia se diluyen los rasgos específicos de los entes en los procesos de ideación, del mismo modo en la producción capitalista se ejecuta una abstracción que borra los elementos concretos del ente, al desdibujar su utilidad y su cuerpo. Si en la abstracción científica pervive lo cuantificable y medible, en la abstracción de la producción sobrevive –a la disolución del valor de uso– también aquello cuantificable y medible, porque la substancia del valor (el trabajo abstracto) tiene su propio cálculo, a saber: la cuantificación del tiempo social promedio de producción, que acaba por expresarse en el dinero. Dirijamos nuestra atención allí.

Tanto en la *Contribución a la crítica de la economía política* como en *El capital*, comenta Fineschi (2013), el análisis marxiano parte de la relación existente entre distintos productores privados que evolucionan paulatinamente hasta su posicionamiento como capitalistas en disputa por el monopolio del mercado. Esta disputa se encuentra dinamizada por la introducción de la técnica, entendida como capital constante, que permite aumentar la velocidad del proceso productivo. La inversión en capital constante parece suponer, a juicio de Marx, una disminución en la presencia del capital variable. Acelerado el proceso productivo en razón de la presencia del capital constante, la consecuencia que se desprende de ello es la disminución en la sustancia de valor presente en la mercancía. La pregunta que debemos plantear necesariamente es ¿por qué disminuye la sustancia del valor?

De acuerdo a Marx, el valor no es más que una cantidad determinada de fuerza de trabajo cristalizada en un producto. Aquí se ejecuta, como se ha indicado en las líneas anteriores, un momento de la abstracción: no importa cuál sea el tipo de trabajo privado ni cuál sea el producto que crea. Lo determinante es la cantidad de fuerza de trabajo que contiene la mercancía. Si lo importante es, insistimos, la *cantidad* de trabajo humano indiferenciado, la abstracción supone necesariamente que éste (el trabajo humano indiferenciado) pueda ser medido. La medición es el siguiente elemento constitutivo que se suma a la abstracción en el proceso de reproducción material-capitalista de la vida. Se mide el valor en función del tiempo invertido en la producción. Entre mayor sea el tiempo social medio de producción, mayor será el valor contenido en el producto. Si el tiempo promedio social de producción disminuye, el valor que contiene el producto también ¿Por qué? Porque la creación de mercancías empieza a

suponer, gracias a la inversión en capital constante, la disminución de trabajo humano presente en ellas.

Si la medición es un aspecto constitutivo de la abstracción propia de las ciencias exactas, no lo es menos en la abstracción del proceso productivo. Lo que se mide es el tiempo y, necesariamente, dicha temporalidad debe ser vaciada de todo contenido histórico concreto. Indicamos anteriormente con Heidegger, Marcuse y Husserl que la matematización de las ciencias presupone la disolución de toda subjetividad y toda objetividad concretas. Lo que pervive es la relación que se tiende entre un cascarón de subjetividad y un cascarón de objetividad. Meras indicaciones de su presencia. Entre tanto, en el ámbito de la producción capitalista lo que se somete a disolución, en función de la medida del valor, es la temporalidad.

El primer tramo del proceso de reproducción del capital (*D-M-D'*) es el lugar en que acontece la disolución a la que aludimos. El tiempo es comprendido como una simple acumulación de momentos «ahora». Un «ahora», dos «ahora», tres «ahora»... X «ahora». El valor contenido en una mercancía consiste en la suma total de «ahoras» que ella contiene. La temporalidad en tanto que tiempo promedio de producción es una seguidilla de «tick-tacks», no hay nada más allá de ello:

una fuerza de su propio progreso que avanza implacablemente añadiendo unidades de tiempo a sí misma, como si fuera una fuerza de la naturaleza que hace ticks y tocks la vida humana disociada del tiempo de los hechos reales. Esta apariencia es real. En el capitalismo “el tiempo está ontologizado” (Adorno 1990: 331). Este tiempo ontologizado es el tiempo del valor, y el tiempo del valor es el tiempo del trabajo socialmente necesario. El tiempo del valor es una abstracción real (...) “El tiempo es dinero”, dijo Benjamin Franklin, y se podría agregar que, por lo tanto, el dinero es tiempo. Si, entonces, el capitalismo lo reduce todo al tiempo, un tiempo abstracto, divisible en unidades iguales, homogéneas y constantes que pasan de una unidad a otra, disociadas de las circunstancias y propósitos humanos concretos, entonces el tiempo realmente lo es todo (Bonfeld, 2020: 163).

La consecuencia inmediata que se desprende de este modo de someter la temporalidad a un proceso de abstracción en función de la medición del valor, es el ocultamiento de la historicidad, del acontecer de la existencia. Marx destacó, desde el prisma económico-político el carácter extático de la historicidad: el ahora del proletariado se encuentra articulado desde una doble coordenada temporal: la herencia del pasado y de la tradición, así como el llamado

de la tarea futura como emancipación humana. Es justamente este modo de comprender el tiempo uno de los aspectos que le permite al joven Marcuse poner en diálogo a Marx con Heidegger. A lo largo de nuestro esbozo de la reflexión marcuseana en torno al problema de la ciencia y la técnica modernas, dejamos algunas pistas acerca de la forma en que el problema de la temporalidad, entendida desde su sentido extático, aparece en distintos momentos de la reflexión del teórico crítico. Desde la temprana recepción de *Ser y tiempo* en los años veinte hasta la publicación de *El hombre unidimensional*, Marcuse siempre pone sobre la mesa la forma en que el tiempo se desborda desde el «ahora», hacia el pasado y el futuro. El peso de la tradición, que se expresa psicoanalíticamente con una incidencia política en la figura del súper-ego, destaca el papel del pasado en nuestro «ahora». Asimismo, la acción radical, el Gran Rechazo y el cambio cualitativo destacan la preeminencia de la temporalidad futura, como proyecto de emancipación humana.

La disolución de la temporalidad que la reduce a simple paso y acumulación de «tick-tacks», es otro de los elementos constituyentes de la abstracción en la reproducción material-capitalista de la vida. Heidegger destacó ya en *Ser y tiempo* el sentido ontológico de la temporalidad como un éxtasis: un estar siempre volcado fuera de sí, proyectante a partir de lo ya acontecido. Marx –desde una perspectiva no ontológica– pone de relieve el olvido del carácter originario del tiempo, inherente a la abstracción en la valorización del valor. Sin embargo, la disolución de la temporalidad no se encuentra asociada exclusivamente con valor. También en el ámbito de la expresión del valor; es decir, en el proceso de circulación del capital (valor de cambio [D-M-D']), el tiempo es abstraído.

En el ámbito de la circulación, indica Sohn-Rethel, la abstracción –abstracción real en sus términos– debe ser entendida como la disolución del valor de uso del ente. Ni un solo átomo de este valor de uso, indica Marx, pervive en los objetos cuando se les concibe como valor de cambio. Se suspende parcialmente toda consideración respecto de su utilidad. Lo que prima en el proceso es la relación proporcional que se establece entre la cantidad de sustancia de valor de las distintas mercancías. Ahora bien, lo importante para nosotros de la presentación de Sohn-Rethel es que destaca, aunque sea de manera simplemente indicativa, que en el valor de cambio también aparece un modo de disolución del sentido de la temporalidad.

En el horizonte del valor de uso, tiempo y espacio se encuentran asociados al nacimiento y la muerte, a las cosechas, al crecimiento del hombre, a su interactuar con la naturaleza, etc. En contraste con esto, en el horizonte del intercambio el tiempo y el espacio pierden todo contenido material. El tiempo no es más temporalidad extática, como tampoco lo es en el momento de la abstracción vinculada con el valor. El espacio, por servirnos estratégicamente una vez más de las reflexiones desarrolladas por Heidegger en *Ser y tiempo*⁴⁴, no alude a la interacción del hombre con los otros entes –tanto con los que no tienen la forma de ser del *Dasein* como con los otros *Dasein*, pues estos aparecen en el mundo compartido–. Es un espacio como el de la ciencia matematizada: vacío y sin carácter teleológico alguno. Todos los puntos dentro de sí son iguales a los demás. En ese espacio de la ciencia matematizada no tiene lugar concreción alguna. En la espacio-temporalidad de la circulación del capital también es así:

El tiempo y el espacio devenidos abstractos bajo el impacto del intercambio de las mercancías, se caracterizan por su homogeneidad, continuidad y carencia de todo contenido natural material, visible o invisible (por ejemplo, el aire). La abstracción-intercambio excluye todo lo que tenga que ver con la historia, con la historia del hombre y también con la historia natural. La realidad empírica de los hechos, acontecimientos y descripciones por las que un instante de tiempo y un punto en el espacio se distinguen de otro instante y otro punto desaparece totalmente. El tiempo y el espacio asumen a partir de este momento el carácter de universalidad y de absoluta carencia de historicidad que es propio de la abstracción-intercambio, como todo, y en cada una de sus partes (Sohn-Rethel, 2001: 53).

Hasta aquí hemos destacado de forma sucinta cuatro momentos que en su articulación constituyen la constelación del fenómeno de la abstracción, inherente a la reproducción material-capitalista de la vida: *i)* disolución del trabajo concreto, *ii)* valor, *iii)* medición del valor (que implica un primer sentido de la abstracción de la temporalidad) y *iv)* valor de cambio (la abstracción real de Sohn-Rethel [que supone un segundo sentido de abstracción de la temporalidad]). A nuestro juicio, estos momentos constituyen el correlato –en el ámbito económico– de la matematización en segundo grado de la ciencia, entendida con Husserl desde los procesos de ideación que transitan de la agrimensura a la geometría. Claro está, todo esto edificado a partir de la matematización pensada –con Heidegger– en un sentido primario:

⁴⁴ Hacemos alusión justamente a *Ser y tiempo*, porque el concepto de espacio vital desarrollado por Marcuse es edificado desde el horizonte de la ontología fundamental, tal cual vimos en el capítulo tercero.

como pre-visión del ente que auspicia la disolución de todo contenido histórico concreto; i. e., la abstracción, tanto científica como económica. El fenómeno de la abstracción en el horizonte de la reproducción material de la vida constituye para nosotros un fenómeno mucho más amplio que el destacado por Sohn-Rethel. La abstracción se despliega, en todo su radio de acción, tanto el ejercicio científico como el económico-capitalista. La matematización del ente adquiere rostros distintos en función del ámbito en que se manifiesta. Coincidimos por ello – aunque de forma parcial– con el análisis de la abstracción real realizado por Peter McLaughlin y Oliver Schlaudt (2020).

A juicio de los autores, si se debe hablar de una «abstracción real» ésta debe incluir tanto el ámbito científico-técnico como el de la producción capitalista:

Por lo tanto, cualquier abstracción que se lleve a cabo, por así decirlo, a mano en lugar de simplemente en el pensamiento, puede llamarse una abstracción real (...) Para el ingeniero, esta perspectiva es bastante normal. Desde el punto de vista de la ingeniería, un objeto es un actor causal multidimensional, que interactúa con su entorno de varias formas: reflejando y absorbiendo luz, a través del contacto directo y a través de varios tipos de fuerzas que actúan a distancia a través de campos (eléctricos, magnéticos y gravitacionales). Un equilibrio en esta perspectiva es una disposición de material particular que “filtra” modos de interacción. La balanza reacciona al peso pero no al color, al olor o a la carga eléctrica. Por tanto, realmente lleva a cabo una abstracción de varias propiedades, es decir, efectúa una abstracción real” (McLaughlin & Schlaudt, 2020: 309/311).

Peter McLaughlin y Oliver Schlaudt amplían con esto evidentemente el uso categorial restringido de Sohn-Rethel. Nosotros coincidimos en este punto con ellos, pues la abstracción es un fenómeno con un alcance superior, pues incluye el proceso productivo –como lo muestra Marx–, así como la actividad científica –como lo vimos con Husserl–; no obstante, y en razón de evitar confusiones al respecto, preferimos no hacer uso –como lo hacen ellos– de la expresión «abstracción real». Optamos por una comprensión general de la abstracción, que incluye procesos específicos de disolución de la historicidad y de lo concreto; i. e., del mundo de la vida, tanto en su expresión científica como en la producción económica capitalista.

Para dar finalizado el diálogo propuesto, pondremos nuestra mirada de forma panorámica en los dos últimos elementos constituyentes de la abstracción en la reproducción

material-capitalista de la vida, sumándose así a los cuatro indicado líneas atrás⁴⁵. Estos dos momentos finales son: *v*) el fetichismo de la mercancía y *v*) la forma dineraria del valor.

¿Qué es el fetichismo de la mercancía? A juicio de Marx éste consiste en la independencia ilusoria que adquiere la mercancía durante el intercambio. La génesis histórica y concreta de dicho intercambio mercantil es la creación de valores de uso por parte de productores privados. La división social del trabajo expresada en esos productores independientes, supone desde una perspectiva económica que la interacción entre ellos haga de sus mercancías el medio idóneo para el trato entre un productor A y un productor B. Aquello que se cambia son las mercancías, en tanto en cuanto son portadoras de valor. El mercado es el espacio de interacción en que el valor de cambio aparece como la expresión del valor. Una mercancía X es cambiada ahí por una cantidad equivalente en valor de mercancía Y.

En el intercambio las relaciones se tejen –ilusoriamente– entre las mercancías. Son ellas quienes expresan en su lenguaje cambiario el valor correspondiente. Se diluye con esto el carácter propiamente humano de la interacción, cuando se piensa que el mercado es un ámbito exclusivo de relación entre los productos del trabajo privado. Cuando Marx nos habla en los *Manuscritos* del carácter enajenado que adquieren dichos productos respecto del trabajador, anticipa los rasgos generales de lo que en *El capital* aparecerá como la expresión más acabada de la independencia que adquieren las mercancías. Dicha independencia parece ser tal que no precisan de sus creadores para establecer vínculos entre ellas:

las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo. Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores (Marx, 2017: 88).

La relación entre las mercancías es una relación entre sus valores inherentes. Esta forma en que se expresa la relación entre sus valores oculta el fundamento del fenómeno; esto es, las

⁴⁵ *i*) Disolución del trabajo concreto, *ii*) valor, *iii*) medición del valor (que implica un primer sentido de la abstracción de la temporalidad) y *iv*) valor de cambio (la abstracción real de Sohn-Rethel [que supone un segundo sentido de abstracción de la temporalidad]).

relaciones sociales de un modo de producción determinado: “Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos” (Marx, 2017: 89). El fetichismo es, por tanto, atribuirle a los productos del trabajo humano rasgos que no le pertenecen, a saber: una suerte de relaciones sociales. Claro está, este fetichismo no surge de forma espontánea. Su génesis es la manera en que se producen los entes en el modo de producción capitalista: “Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías” (Marx, 2017: 89). Como los objetos son creados por productores privados independientes, la relación social entre ellos –en tanto que productores privados– tiene lugar únicamente cuando intercambian sus productos. Por ello se genera la apariencia de que las relaciones sociales son entre las cosas y que los hombres únicamente se relacionan de forma cósmica a través de sus productos⁴⁶.

Fetichismo de la mercancía es: *i*) la forma en que se retrata el valor al expresarse como valor de cambio. Y esto es fundamental, pues se revela a la abstracción como rasgo definitorio del modo de producción capitalista: sólo porque hay una disolución de la desigualdad de los trabajos concretos y sus productos –en la medida en que se reducen a fuerza de trabajo– es que puede acontecer el intercambio que busca relaciones de equivalencia: “La igualdad de trabajos (...) [totalmente] diversos sólo puede consistir en una abstracción de su desigualdad real, en la reducción al carácter común que poseen en cuanto gasto de fuerza humana de trabajo, trabajo abstractamente humano” (Marx, 2017: 90).

ii) El lugar en que se establecen relaciones entre los momentos de la abstracción inherentes a la producción capitalista indicados previamente [*i*]- *v*)], pues, cuando las mercancías X y Y se enfrentan en el intercambio, lo que intentan nivelar de forma proporcional es la magnitud de valor inherente a ellas; esto es, la cantidad trabajo humano

⁴⁶ Esta apariencia es tan poderosa, a juicio de Marx, que la economía política ha hecho de ella una legalidad con carácter transhistórico inmutable. El trato entre los hombres en su condición histórica se pierde detrás de las categorías de la ciencia económica (Bonefeld, 2020: 154), que no hacen más que expresar en el nivel teórico lo que acontece en el ámbito de la reproducción material de la vida. Las relaciones humanas se abstraen –en el proceso productivo capitalista– en las relaciones entre las mercancías. La economía política toma esta forma histórica como la estructura transhistórica de la producción, ocultando con ello sus contradicciones e impidiendo su transformación. La economía política no revela la posibilidad de crear formas distintas de reproducción material de la vida.

abstracto que cada una contiene –cantidad calculada a partir del tiempo medio de producción–. La pregunta que debemos plantearnos suspicazmente aquí es la siguiente: ¿existe algún paralelo entre este momento de la abstracción inherente al modo de producción capitalista, y la abstracción inherente a las ciencias? Siguiendo a Husserl, consideramos, la respuesta debe ser – aunque arriesgada– afirmativa.

De acuerdo a lo esbozado por el fenomenólogo moravo en *La crisis*, cuando se gana el mundo de las idealidades geométricas al transitar de las formas sensibles a las formas-límite, éstas –resultantes de los procesos de abstracción-ideación– establecen relaciones entre ellas. La especificidad de las relaciones que le son inherentes a las formas-límite está más allá de nuestro interés inmediato. Husserl nos habla, por ejemplo, de la formación de formas-límite cada vez más complejas a partir de las más simples. Las conexiones causales entre ellas –a las que nos referimos tanto con Husserl como con Heidegger– también pueden ser asumidas, quizás, como formas de relación entre las abstracciones de las ciencias. Con Heidegger y Marcuse –por su parte– vimos que la disolución de lo concreto por parte de la ciencia matematizada, acaba por diluir la especificidad tanto del sujeto como del objeto, a la simple afirmación de la relación que se establece entre una mera indicación del primero y una mera indicación del segundo; i. e., que no hay sujeto ni objeto –en sentido estricto–, sino que el énfasis se pone en la relación formal entre ambos. Esto, evidentemente, no es lo que acontece en la abstracción propia del modo de producción capitalista; no obstante, lo que importa destacar es que, así como las ideaciones-abstracciones de la geometría suponen una lógica interna de interacción, asimismo el ámbito de la abstracción económico-capitalista implica su propia lógica interacción entre distintas «objetividades espectrales». La disolución de lo concreto, de lo específicamente histórico, tiene como consecuencia –en último término– las relaciones que se tejen entre aquello que pervive a la abstracción. El espacio homogeneizado –tanto por la abstracción científica como por la económico-capitalista (en el intercambio)– no está ocupado por residuos estáticos y aislados, sino que hay –por decirlo metafóricamente siguiendo el ejemplo de Marx– relaciones dialógicas entre ellos. Entre el obrero y el burgués lo que hay es un intercambio de mercancías: mercancía-dinero por mercancía-fuerza de trabajo.

Dicho esto, es pertinente fijar nuestra mirada en el dinero, pues éste aparece como resumen –en tanto que punto de llegada– de la abstracción del capitalismo. Para ello, retomemos unas indicaciones en torno a la forma general del valor, ya que –como indica Suzanne De Brunhoff (1976)– los rasgos específicos de la «teoría general» y la «teoría completa» del dinero de Marx⁴⁷, se edifican desde allí.

La *forma simple* del valor se expresa en la ecuación $A=B$. La *forma relativa desplegada* alude al modo en que A expresa su valor no sólo en B, sino en el conjunto amplio de las mercancías: $A=B, C, D, E, F, G, \text{etc.}$ La *forma general* del valor, entre tanto, se refiere a la inversión de la forma desplegada, haciendo que el conjunto de mercancías se exprese en una única: $B, C, D, E, F, G, \text{etc.}=A$. La *forma dinero* es un modo en que acontece la forma general, pues la mercancía A se reemplaza por una mercancía equivalente general, a saber: el oro, quedando expresada como sigue: $A, B, C, D, E, F, G, \text{etc.}= \text{Oro}$. La *forma precio* es la relación simple que se tiende entre una mercancía del conjunto y la mercancía equivalente general: $A= x\text{-Oro}$, expresada específicamente –a su vez– en términos monetarios; es decir, en una moneda que contiene el valor del oro en cuestión, por ejemplo $A= \text{US\$1 } (x\text{-Oro})$.

El dinero es la cara final que asume el valor. Todos los momentos de la abstracción capitalista que se despliegan en el proceso de producción encuentran su resumen en el equivalente general del intercambio. El trabajo que se abstrae y que se concentra como una «objetividad espectral» cuantificable, al expresarse en el valor de cambio, lo hace en el cuerpo de una mercancía en particular: el oro. Éste, el oro, es la forma dinero del valor. Todas las otras mercancías deben referirse a él si quieren poner de relieve su valor inherente. La forma precio es, por su parte una modalidad concreta de la forma dineraria del valor, en la medida en que remite a la monetización específica de una mercancía; esto es, a su expresión en dólares, libras, euros, pesos, etc., retrotrayéndose por su parte cada moneda al oro⁴⁸.

⁴⁷ Sobre la temprana apropiación marxiana de Feuerbach y Hess, y cómo los análisis de estos autores en torno a la enajenación en Dios, el Estado y el dinero fueron determinantes para una primera crítica de la abstracción en el joven Marx, véase Nocera (2020).

⁴⁸ Suzanne De Brunhoff (1976: 29) comenta que en Marx hay una importantísima distinción entre el dinero como equivalente general en que las otras mercancías expresan su valor, siendo ella una mercancía con un *valor* inherente, y el ámbito del precio. En lo que a este último se refiere, lo importante no es el valor específico del oro –es decir, el trabajo abstracto que contiene– sino la posibilidad de establecer comparaciones entre distintas

De esta consideración general en torno al dinero –entendido como resumen de la forma del valor y, en consecuencia, como resumen de todo el proceso de abstracción de la reproducción material-capitalista de la vida– se desprenden los aspectos específicos del análisis marxiano. El dinero es medio de circulación⁴⁹, medio de pago⁵⁰, medio de pago internacional⁵¹, objeto de atesoramiento⁵², capital⁵³ y medida del valor.

Aparece una vez más –y no de forma gratuita– el problema de la medida. Indicamos que en la reproducción material-capitalista de la vida la temporalidad se disuelve en un conjunto de momentos ahora, vaciados de toda historicidad. Este tiempo homogenizado es el

mercancías, remitiéndose todas ellas a un *peso* determinado del metal; así, por ejemplo, 2 libras de azúcar expresan su precio en 1 onza de oro. Esta onza de oro, por su parte, tiene una faz monetaria dada, y respecto de ella se puede fijar el precio de la mercancía «2 libras de azúcar», sin que se deba hacer alusión directa al valor del oro. Esta misma onza de oro se corresponderá con 3 lienzos, en la misma faz monetaria que las dos libras de azúcar. Aquí prima, a juicio de la autora –insistimos– el establecimiento por convención de un peso específico del metal para establecer la comparación de precios entre mercancías. A esto, añadimos nosotros siguiendo a Marx (2013: 86), que este peso específico del metal tiene denominación monetaria, y ella acabará por constituir el precio de la mercancía.

⁴⁹ En la fórmula de *circulación mercantil simple* (M-D-M) el dinero cumple la función de *medio de circulación*. En esta fórmula no interesa tanto el dinero por sí mismo, sino la adquisición de un valor de uso. Cuando el primer momento de la fórmula acontece (M-D) y se cambia una mercancía por dinero, ese dinero vuelve a circular para permitir la nueva adquisición de otro valor de uso (D-M). Tanto el principio como el final del ciclo lo constituyen las mercancías. La apariencia es la circulación del dinero, pero éste solamente permite la circulación de mercancías, incapaces de moverse por propia cuenta. Lo determinante es la circulación de mercancías, no del dinero (Marx, 2013: 140-141).

⁵⁰ El dinero en su funcionalidad como medio de pago se refiere a la compra con transacción no inmediata del dinero; es decir, que quien compra pagará en un plazo temporal determinado, por lo cual al adquirir la mercancía el dinero no funge como medio de circulación. Mide el valor de la mercancía pero no es medio de circulación porque no es por vía de su mediación inmediata que se adquiere el producto. El dinero aparece al final de proceso, dando lugar a un posible atesoramiento por parte de quien vendió la mercancía a plazo. Aquí puede fijarse el primer tramo de la circulación (M-D). En ese momento, el dinero deviene en medio de pago de la deuda adquirida. El dinero crediticio surge del dinero y su función como medio de pago, pues el sistema de créditos se extiende en la medida en que se amplía el número de deudores que, una vez se cumpla el plazo, no usarán el dinero para adquirir en lo inmediato una mercancía, sino para saldar la deuda de un bien adquirido y consumido.

⁵¹ El dinero, además de ser funcional en el mercado interno es también, en la forma mercantil internacional bajo su expresión áurea o argenta, un medio de pago de transacciones internacionales, medida del valor y expresión material de la riqueza (Marx, 2013: 175).

⁵² El dinero deviene en tesoro cuando se suspende su comprensión como medio de circulación, tornándose en un fin en sí mismo. En ese instante, deja de servir como bisagra del movimiento que permite la transformación de un valor de uso en otro valor de uso (M-D-M), petrificándose al retener su propia movilidad: “Para conservar el oro como dinero y por ende como elemento de la tesaurización, debe impedírsele que circule o que, como medio de compra, se disuelva en medios de disfrute” (Marx, 2013: 162-163).

⁵³ El dinero se transforma en capital cuando niega su naturaleza como simple medio de circulación y se transforma en fin en sí mismo, pero no como simple atesoramiento –pues como vimos en el capítulo inicial el capital no debe ser confundido con la simple acumulación de mercancías en tanto que contienen trabajo humano; i. e., no es simple Mammon– sino que es meta en tanto que valorización del valor; es decir, dinero incrementado. Esto tiene lugar, a juicio de Marx, a partir de tres formas específicas de devenir capital, a saber: como capital industrial, como capital comercial y como capital crediticio, bajo las siguientes figuras: D-M(producción)-D'/D-M-D'/D-D'.

patrón de medida del valor, y tiene su esfera de manifestación en el intercambio. El equivalente general es en el «en donde» en que se expresa en un sentido estricto la cantidad de trabajo abstracto que contiene una mercancía, y dicha cantidad de trabajo supone –a su vez– el tiempo social promedio de trabajo. Dicho de otro modo, el dinero mide el valor de la mercancía en tanto en cuanto él sirve para representar la cantidad de tiempo que se invirtió en su producción.

La expresión del valor en dinero; i. e., en oro, se reconduce –como en las ciencias exactas– hacia el ámbito numérico. El final de los procesos de abstracción descritos por Husserl es la aritmetización de la geometría. Sirviéndonos atrevidamente de la expresión husseliana podríamos indicar que el resumen de la abstracción económico-capitalista es la aritmetización dineraria del ente y, por esta vía, de la reproducción material de la vida. Lo que inicia en el proceso de producción como la pre-visión y reducción del ente a valor/valor de cambio –ya que “Nunca, pues, debe considerarse el valor de uso como fin directo del capitalista” (Marx, 2013: 187)– concluye con una expresión en cifras que condiciona y determina el acceso al ente.

La manifestación del valor en una crisálida áurea, argenta o –finalmente– en papel moneda, podría generar la impresión de que el resumen de los procesos de abstracción es –en tanto que aritmetización– su negación, pues el oro o la plata acuñadas están ahí frente a nuestra mirada; sin embargo, la peculiar relación que acontece entre el hombre y el dinero se debe al hecho de que este último es también depositario de valor. Cuando Marx lo caracteriza desde su función como medio mundial de pago, tanto en *El capital* como en la *Contribución a la crítica de la economía política*, señala que adquiere –en dicho nivel global– su carácter más originario como simple representación del valor, pues supera los rostros específicos que pueda adquirir en cada monetización regional, pero sigue representando acumulación de trabajo humano abstracto⁵⁴. Él es –al menos hasta este punto– la fase final de la abstracción: diluye las especificidades de

⁵⁴ La definición del dinero que nos da Marx en la *Contribución* en relación con el mercado mundial es coincidente con la dada en *El capital*. En el mercado mundial el dinero es el modo en que el trabajo humano abstracto, pensado como valor, se manifiesta en las relaciones sociales mundiales de producción: “Sólo en el mercado mundial el dinero funciona de manera plena como la mercancía cuya forma natural es, a la vez, *forma de efectivización directamente social del trabajo humano in abstracto*” (Marx, 2013: 174. La cursiva es nuestra)”. En la *Contribución*, la definición es muy similar: “En el mercado mundial el dinero es siempre valor realizado” (Marx, 2008: 196).

los valores de uso, pues en su expresión nominal-cuantitativa deshace los rasgos concretos del ente. En palabras de Marx: “en el dinero se ha extinguido toda diferencia cualitativa de las mercancías” (Marx, 2013: 161). Entre tanto, en la *Contribución a la crítica de la economía política* aparece consignado como sigue: “Ante el mundo de las mercancías, el valor existe únicamente en su forma adecuada y exclusiva de dinero” (Marx, 2008: 191).

El dinero no es más que la faz en que se manifiesta el valor y, en consecuencia, no es otra cosa que un elemento constituyente —el inmediatamente accesible— de la abstracción en cuanto tal: “*El dinero es la abstracción pura de tal riqueza* [la riqueza material], y de ahí que sea una magnitud imaginaria tan fija donde la riqueza universal parece existir de manera totalmente material y tangible en cuanto tal, sólo tiene existencia en mi cabeza, es una fantasmagoría pura” (Marx, 2008: 248. La cursiva es nuestra). El dinero es la humedad en la pared con la forma de la Virgen. Es la borra del café que en el fondo de la taza dibuja el rostro de Jesucristo. En su materialidad no es más —en último término— que un espectro encarnado:

el argumento de Marx, expresa la apropiación privada del tiempo de trabajo socialmente necesario en forma de dinero como equivalente general de la riqueza capitalista (...) La comprensión de las relaciones de producción es clave para desbloquear la constitución social del dinero como el fetiche automático de la riqueza capitalista, es decir, riqueza en forma de abstracción real (...) La objetividad fantasmal del valor deviene visible en la forma dinero (Bonefeld, 2020: 163).

El diálogo planteado entre Marx y Heidegger —y de forma estratégica también con Husserl— nos ha permitido poner sobre la mesa, siguiendo los impulsos marcuseanos, un diálogo entre la tradición marxiana y la fenomenología. A nuestro juicio, este diálogo fructífero permite revelar la complementariedad en el análisis en torno al fenómeno de la matematización. Matematización, en primer lugar, como anticipación de sentido; esto es, pre-comprensión del ente. En segundo lugar, por vía de los procesos de abstracción-ideación que culminan con la aritmetización, sea de las ideaciones de las ciencias exactas o de la abstracción inherente a la reproducción material-capitalista de la vida. No hemos afirmado que la abstracción se despliegue de forma absolutamente refleja en ambos campos —el científico y el económico, pues esto violentaría la naturaleza misma del fenómeno. Lo forzaría a entrar en un esquema pre-determinado—; no obstante, ello no implica que no se destaquen rasgos similares en ambos horizontes del análisis. Pensar la matematización y la abstracción de la totalidad del ente

implica desplazarse desde el análisis exclusivo de la ciencia hacia la base material de la vida, y viceversa. En lo que sigue, intentaremos aprovechar este impulso para destacar algunas consecuencias que se derivan del diálogo propuesto en este acápite.

4.1.3. *El patrón oro y las crisis financieras*

Las reflexiones tardías de Husserl revelan, en el marco de *La crisis*, el problema del olvido del mundo de la vida. Este olvido es una consecuencia de los procesos de ideación que tienen lugar en la ciencia en razón de su matematización paulatina. Matematización esta que no se agota en las fronteras exclusivas de la Física. Los métodos cuantitativos de investigación en las ciencias sociales se han tornado en una herramienta básica de su hacer. Ahora bien, una de las implicaciones de este olvido es la comentada disolución de los aspectos materiales o empíricos –por decirlo de forma amplia e imprecisa– del ente. El énfasis dado a las formas-límite supone un desplazamiento en el foco temático en el que el sujeto y el objeto concretos ceden su lugar a la indicación formal de ambos, haciéndose con esto *la relación* entre las indicaciones el centro en el marco de la idealidad.

En lo que a la reproducción material de la vida se refiere, la abstracción –comentamos– implica en sus distintos momentos una disolución también de lo concreto del ente, al reducirlo a valor/valor de uso y, finalmente, a una cuantificación dineraria. No obstante, uno de los aspectos que vale destacar de la reflexión de Marx es que sus consideraciones en torno a la naturaleza del dinero, aunque expongan con absoluta claridad su naturaleza abstracta en tanto que resumen de la totalidad del proceso de abstracción inherente a la reproducción material-capitalista de la vida, esbozan a la par el modo en que –a nuestro juicio– la comprensión capitalista de la riqueza para el siglo XIX aún se reconduce, a pesar de su abstracción, hacia un valor de uso –aunque se piense de forma preeminente como valor–. La riqueza tiene un rostro metálico como crisálida áurea o argenta del valor. El oro y la plata gozan, más allá de la condición de equivalente general, de una posible utilidad que no se restringe a su forma de capital. Los metales son justamente eso, metales. Las relaciones sociales son las que hacen de ellos una expresión de la riqueza como acumulación de trabajo humano abstracto; no obstante, y justamente por ser un valor de uso, ellos aparecían –a nuestro juicio– como una de las

últimas anclas que mantenían afirmada la valorización del valor en el mundo de la vida. Para aclarar en qué sentido afirmamos esto, dirijamos nuestra mirada hacia la antigüedad.

a) La οἰκονομία

Partamos de la siguiente perogrullada: la palabra «economía» tiene su raíz etimológica en el vocablo griego «οἰκονομία» (Leshem, 2016). Con esta sentencia no hemos indicado en lo absoluto nada nuevo. La pregunta también obvia que debemos plantearnos respecto de la obviedad inicial es la siguiente: ¿cómo comprendían los griegos el sentido propio de la οἰκονομία? El diálogo *Económico* de Jenofonte nos ofrece un panorama bastante interesante respecto de aquello que hace parte de la οἰκονομία griega. En la conversación entre Critobulo, Iscómaco y Sócrates se pone de relieve que el problema de la οἰκονομία se asocia, por decirlo de forma simplemente indicativa, con la administración de los bienes del hogar. Diríamos, en palabras de Berti (2012): “el gobierno de la familia” (27).

Las primeras líneas del diálogo, que se desarrollan con el intercambio entre Sócrates y Critobulo, dejan claro lo comentado:

En cierta ocasión le oí mantener la siguiente conversación sobre la administración de una casa [περὶ οἰκονομίας]:

–Dime, Critobulo, preguntó, ¿es acaso la administración de una casa el nombre de un saber [ἢ οἰκονομία ἐπιστήμης τινὸς ὄνομα ἐστίν], como la medicina, la herrería y la carpintería? Yo creo que sí, respondió Critobulo.

–Y de la misma manera que podríamos señalar la actividad de cada una de esas artes, ¿podríamos también decir cuál es la propia de la administración?

–Me parece, dijo Critobulo, que la actividad propia de un buen administrador es administrar bien su propia hacienda [οἰκονόμου ἀγαθοῦ εἶναι εὖ οἰκεῖν τὸν ἑαυτοῦ οἶκον] (Jenofonte, *Oeconomicus* I, 1-2).

Aquellos bienes que debían ser administrados por el hombre libre en la Grecia antigua, al menos de acuerdo al *Económico*, eran tres: los esclavos, la mujer y la tierra. La οἰκονομία como una especie de ἐπιστήμη –para Jenofonte– parecía, o bien no estar preocupada por la riqueza o, más bien, vincularse con otra comprensión de ella. En dos pasajes bastante sugestivos, Jenofonte revela que el problema de la riqueza y la pobreza en los griegos se encuentra asociado de forma originaria no a la simple posesión de dinero, sino a la posesión suficiente; i. e., justa y necesaria de los bienes que se requieren para que el hombre sea capaz de satisfacerse:

—...Yo mismo al examinarme encuentro, en mi opinión, que domino convenientemente tales pasiones, de modo que si me aconsejases lo que debo hacer para incrementar mi hacienda, no me lo impedirían, creo yo, esos que tú llamas dueños. Ánimo, pues, aconséjame cuanto tengas de bueno. ¿O es que ya has decidido que somos suficientemente ricos [πλουτεῖν] y piensas que no necesitamos más dinero [χρημάτων]?

—Por mi parte, dijo Sócrates, si también te estás refiriendo a mí, creo que no necesito más riquezas, sino que tengo el dinero suficiente. Tú, en cambio, Critobulo; me pareces absolutamente pobre [πένεσθαι] y a veces, ¡por Zeus!, siento una gran lástima de ti. Critobulo, soltando una carcajada, dijo:

—¿Y cuánto dinero, Sócrates, ¡por los dioses! crees que sacarías vendiendo tus bienes y cuánto por los míos?

—Por mi parte, dijo Sócrates, creo que si consiguiera un buen comprador sacaría muy fácilmente por todos mis bienes cinco minas, incluida la casa. En cambio, de los tuyos sé con certeza que conseguirías cien veces más.

—¿Y, a pesar de reconocerlo, crees que no necesitas más dinero y me compadeces por mi pobreza [πενία]?

—Porque los míos, en efecto, dijo, me bastan para satisfacer mis necesidades [Τὰ μὲν γὰρ ἐμὰ, ἔφη, ἱκανὰ ἐστὶν ἐμοὶ παρέχειν τὰ ἐμοὶ ἀρκοῦντα]. En cambio, para la vida que llevas y para poder mantener tu reputación, creo que ni aunque tuvieras tres veces más de lo que ahora posees sería suficiente para ti (Jenofonte, *Oeconomicus* II, 1-4).

La pobreza, indica Jenofonte en boca de Iscómaco hacia el capítulo octavo, se asocia —tal cual lo comenta Sócrates en II, 1-4— con no tener aquello que se quiere o se necesita en el momento en que se lo precisa (Jenofonte, *Oeconomicus* VIII, 2-3). Iscómaco solicita a su mujer algo que él le pidió que almacenara para situaciones futuras del hogar. Al ella no poder dárselo y sentirse culpable, él le indica que aunque esto —el querer algo para satisfacer una necesidad y no poder tenerlo— es pobreza, siempre podría ser peor, pues buscar y no encontrar lo que se pensaba que se tenía, no es peor que no poder buscar porque se sabe ya que lo querido no se posee ahora ni se poseyó alguna vez.

Esta visión griega de la riqueza de la cual nos ofrece testimonio Jenofonte no es tan lejana a la que encontramos en el diálogo pseudo-platónico *Erixias*, o a la comprensión aristotélica de la οἰκονομία presente en *Política* I.

En *Erixias*, la riqueza es pensada siempre en función de la utilidad de los bienes. La posesión de una casa majestuosa para un nómada es algo inútil y, por ello, no puede constituir riqueza. La posesión de miles monedas que no sean aceptadas por un pueblo vecino, hace que en ese lugar las monedas se vuelvan un estorbo para su propietario ¿En función de qué aspectos se determina la condición útil de los bienes, de acuerdo al personaje Sócrates? Una

cosa es un bien y, por tanto, útil, si ayuda a la satisfacción de las necesidades y a la conservación orgánica del cuerpo vivo. En este sentido, si el oro y la plata no fuesen necesarios para la obtención de aquellos bienes que permiten satisfacer las necesidades como el alimento, la bebida y el vestido, entonces el dinero devendría inútil. La consecuencia que se desprende de su inutilidad es el hecho de que no podrían constituir –el oro y la plata– la riqueza.

El papel de los metales en el marco del *Erixias* se corresponde claramente con la función de *medio de circulación* de la que nos habla Marx en *El capital*. El dinero sólo es funcional en tanto en cuanto permite el acceso a aquellas cosas que son realmente bienes; por tanto y en tanto que medio, no puede constituir en sentido estricto la riqueza. La sabiduría es esencial para hacer del oro y la plata un medio eficiente de acceso a los bienes.

Erixias, así como el *Económico*, pone de relieve otro modo de comprensión de la riqueza, asociada ésta con la posesión de los bienes que permiten la satisfacción de las necesidades del hombre. Riqueza puede ser, en este sentido, no exclusivamente la simple acumulación de oro y plata –o su multiplicación–, sino tener aquello para lo cual el oro y la plata sirven como medio de acceso. Las consideraciones de Aristóteles a este respecto nos permitirán arrojar un poco más de luz en torno al tópico en cuestión.

A partir de *Política* 1253b, Aristóteles empieza a desarrollar su reflexión en torno al sentido específico de la οἰκονομία. Para el Estagirita, ésta debe ser entendida –en un sentido cercano al de Jenofonte⁵⁵– como la administración de los recursos y de los elementos constituyentes de la casa. A ésta la forman el esclavo (δοῦλος) y el hombre libre (ἐλεύθερος). De esta distinción se desprende la relación amo (δεσπότης)-esclavo (δοῦλος), marido (πόσις)-esposa (ἄλοχος), y padre (πατήρ)-hijo (τέκνον). Finalmente, el último aspecto constitutivo de la οἰκονομία es la crematística (χρηματιστικός). Nosotros fijaremos nuestra mirada en el último de los cuatro elementos constituyentes de la οἰκονομία, pues es en su marco en que tiene lugar el problema de sentido la riqueza.

⁵⁵ Sobre los rasgos específicos en que se diferencian las consideraciones económicas de Aristóteles respecto de las de Platón y Jenofonte, véase Berti (2012).

Aristóteles distingue entre dos formas de comprender la crematística: *i*) una crematística por naturaleza y *ii*) otra que nace de la experiencia y se desarrolla como una técnica. La primera la asocia con el intercambio de recursos que permiten la satisfacción de las necesidades; esto, a partir de la comprensión del ente desde su uso: necesito un zapato, así que intercambio una silla que me sobra por el zapato. Cuando el intercambio de valores de uso se hace complicado se introduce la moneda para facilitar su intercambio. De esta crematística natural se transita a la crematística técnico-empírica, cuya finalidad deja de ser el valor de uso del ente. La nueva finalidad es, por vía del intercambio (μεταβλητικός) y del comercio –pre-capitalista– la acumulación de dinero (Crespo, 2013: 26). Aquí se empieza a anticipar el modo en que el dinero –como indicará Marx siglos después– no se comprende de forma exclusiva como simple medio de circulación:

Por eso la crematística parece tratar sobre todo de la moneda [νομίσματος], y su función es el poder considerar de dónde obtendrá abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y recursos [ποιητική γὰρ ἐστὶ πλούτου καὶ χρημάτων]. Ciertamente, muchas veces consideran la riqueza como abundancia de dinero [καὶ γὰρ τὸν πλοῦτον πολλάκις τιθέασιν νομίσματος πλῆθος], porque sobre esto versa la crematística y el comercio (Aristóteles, *Pol.* I, 1257b 1-9).

Un primer tipo de crematística, aquella que es por naturaleza, busca la adquisición de los recursos justos y necesarios para el hogar. Por tanto, dicha búsqueda se encuentra limitada en función de las necesidades de la casa. En la posesión de estos recursos necesarios consiste la riqueza comprendida de una forma adecuada, para el Estagirita. La satisfacción de la necesidad es simplemente el punto de partida para el desarrollo de una vida buena. Ella es lo fundamental en la reflexión aristotélica. En último término, la οἰκονομία acaba por suponer –en Aristóteles– un sentido ampliado de la φρόνησις, al igual que ocurre con la política (Crespo, 2011: 38; Berti, 2012: 39; Leshem, 2014: 3), pues es un modo de consideración acerca de lo bueno y conveniente respecto de la familia –y respecto de la ciudad–.

Entre tanto, el otro modo de comprender la crematística alude a una búsqueda ilimitada, ya no de valores de uso, sino de dinero: “Existe otra clase de carácter adquisitivo que precisamente llaman –y está justificado que así lo hagan– crematística [antinatural], para el cual

parece que no existe límite alguno de riqueza y propiedad” (Aristóteles, *Pol.* I, 1257a)⁵⁶. El hambre es más que de alimento, de oro o de plata –o de aquello que se designe convencionalmente como dinero–. Ésta es una forma inadecuada de comprensión de la riqueza, que encuentra en el Rey Midas el contrasentido que late de fondo en ella. Es por esto que el Estagirita –en 1297b 18-19– afirma la necesidad de repensar aquello que se entiende como riqueza. En este segundo modo de comprender la crematística, la vida buena queda fuera de juego.

La crematística natural se encuentra en una relación originaria –en tanto que versa sobre las necesidades– con el alimento, el cultivo de la tierra, el cuidado del ganado, etc. Asimismo, parece extender su radio de acción desde el núcleo familiar hacia la *polis*. El político en tanto que administrador de la ciudad debe realizar una labor económico-crematística, encargándose del uso y de la adquisición de los recursos que permitan la satisfacción de las necesidades de los ciudadanos:

Pues bien, tal «capacidad adquisitiva», cuyo objeto son los bienes necesarios para la vida de la familia o la ciudad, lo que Aristóteles llama la «verdadera riqueza», es obra de la crematística «natural», que por eso forma parte del arte de gobernar a la familia o economía (...) Solo hay un tipo de crematística que forma parte de la economía, la cual es parte de la política en un sentido amplio y, a su vez, coincide con la ética. Según Aristóteles, desde un punto de vista moral, solo es legítimo el tipo de crematística cuyo fin es reunir la cantidad finita de riquezas necesarias para vivir bien (Berti, 2012: 51).

Crespo (2011: 34) indica a este respecto con gran agudeza que –para los pensadores griegos– no existía una brecha abismal entre la comprensión de lo económico-crematístico para el ámbito del hogar y el de la *polis*. El pensamiento griego se movía –y esto incluye sus intuiciones económicas– teniendo siempre como horizonte de sentido la comunidad política (Schumpeter, 2006: 50-63). La administración de los recursos del hogar impacta en la *polis*, y el bien de ésta – como se indica en *Ética nicomáquea* I– es superior a la felicidad individual o, añadimos nosotros, del núcleo familiar. La economía así como la crematística natural apuntan de forma

⁵⁶ Esta crematística tiene, a juicio de Aristóteles, su propia división: la indicada crematística relacionada con el comercio es la primera. A ella se unen *i*) la crematística relacionada con el crédito, que usa el dinero para reproducir el dinero –y que para el Estagirita parece ser la más inadecuada–; *ii*) la venta del trabajo y *iii*) la ganancia que procede de la minería o del uso no agrícola de la tierra.

concomitante más allá del ámbito circunscrito al hogar. Ellas tienen también un alcance en el horizonte colectivo⁵⁷.

Esta otra comprensión de la riqueza que se erige al interior del pensamiento griego, que pretende hacer frente a la búsqueda incansable de dinero, es un punto de encuentro y puede ser leído de forma paralela como una especie de impulso para la crítica marxiana de la riqueza abstracta propia del modo de producción capitalista. En un pasaje de la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx pone de relieve lo que nosotros hemos indicado de forma sucinta:

Los filósofos de la Antigüedad, y de igual modo Boisguillebert, consideran que estamos ante una inversión, una distorsión del dinero, un uso impropio del mismo, que de criado se convierte en amo, desprecia la riqueza natural y destruye la armonía de los equivalentes. En su *República*, Platón quiere sujetar violentamente al dinero a la calidad de simple medio de circulación y medida, no dejándolo transformarse en dinero en cuanto tal. Por ello Aristóteles considera que la forma de la circulación M-D-M, un movimiento al que denomina económico y en el cual el dinero sólo funciona como medida y moneda, es la forma natural y racional, mientras que estigmatiza la forma D-M-D, la crematística, como antinatural y contraproducente. Lo que aquí se impugna no es sino el valor de cambio que se vuelve contenido y fin en sí de la circulación, la autonomización del valor de cambio en cuanto tal; el hecho de que el valor en cuanto tal se tome en objetivo del intercambio y adquiera una forma autónoma, al principio aún bajo la forma simple, palpable, del dinero. [Cuando] se vende para comprar, el objetivo es e[ll] valor de uso; al comprar para vender, lo es e[ll] valor mismo (Marx, 2008: 258).

La riqueza en el modo de producción capitalista –con la disolución del esclavismo antiguo y del feudalismo medieval⁵⁸– restringe su sentido a aquello en contra de lo cual levantaron su voz

⁵⁷ Leshem (2016) realiza una importante indicación al respecto de la relación entre economía y política para los griegos. A su juicio, la primera –la actividad económico-crematística– deviene en condición de posibilidad del modo de vida político y del modo de vida teórico, pues aquella es la encargada de la adquisición y uso de los bienes materiales que, al devenir excedentarios respecto de las necesidades inmediatas, permiten que el hombre libre dedique su tiempo a actividades más elevadas que la labor, por decirlo en términos arendtianos. Ahora, y como bien indica Enrico Berti (2012: 24), a pesar de que tanto la casa como la *polis* supongan que el jefe deba ser administrador, ello no implica que el gobierno de la casa sea equivalente al de la ciudad. El uno es gobierno de los esclavos, de la esposa y de los hijos. El otro, de hombres libres (Berti, 2012: 49). En el gobierno del hogar conviven distintas formas de mando: un mando conyugal, un mando paternal y un mando como amo. En el caso del ámbito político, aunque sean varias las formas de gobierno posibles, a saber: monárquica, aristocrática, oligárquica o democrática, sólo se ejerce de un modo. No hay lugar a la simultaneidad. Asimismo, la administración de la justicia varía entre el ámbito del hogar y el de la *polis*. En esta última existe un único conjunto de leyes para los ciudadanos libres. Entre tanto, en el hogar variará respecto del individuo: esposa, hijo o esclavo. La multiplicidad de los miembros de cada grupo es, a su vez, distinta. En la *polis*, los ciudadanos libres con vida política son los hombres propietarios, cuya aparición tiene lugar en tanto que nivel superior edificado respecto del hogar, a la par que lo contiene. En éste (el hogar), la multiplicidad se expresa en las mujeres, niños, hombres y bárbaros esclavizados. Para una mayor claridad respecto de la relación y distinción entre economía y política en el pensamiento del Estagirita, véase Leshem (2014).

los filósofos griegos a los que aludimos líneas atrás. El dinero es riqueza, en tanto que manifestación del valor. Es riqueza abstracta, porque no es más que el resumen de la abstracción inherente a la reproducción material-capitalista de la vida. La riqueza material la constituyen los valores de uso que satisfacen las necesidades humanas, así como las fuerzas productivas que permiten la producción y reproducción de la vida.

La transformación del dinero en capital lo vuelve en un fin en sí mismo, pues en él se condensa el valor: “Si es la riqueza universal, una persona habrá de ser tanto más rica cuanto más dinero posea (...) En el oro y la plata poseo la riqueza universal en su forma pura; cuanto más acumulo de esos metales, tanto más me apropio de la riqueza universal” (Marx, 2008: 186). Y continúa Marx páginas adelante en la *Contribución a la crítica de la economía política*: “Al dinero como ‘forma universal de la riqueza’, valor de cambio autonomizado, se opone el mundo entero de la riqueza real” (Marx, 2008: 248). En *El capital* mantiene Marx esta doble comprensión de la riqueza, con un enfoque crítico que no puede sino hacer eco del triunfo histórico de aquello a lo cual Aristóteles consideró como una crematística antinatural: “En cuanto valor de uso, la mercancía satisface una necesidad particular y constituye un elemento particular de la riqueza material (...) Como el ciervo brama por agua clara, el alma del burgués brama por dinero, la única riqueza” (Marx, 2013: 162-169).

La visión griega de la *οἰκονομία* sufre una mutación histórica, en la medida en que se resignifica —o mejor, se restringe— el sentido de la riqueza. *Οἰκονομία* no es más la administración del hogar, fundada en la adquisición limitada de valores de uso (riqueza material marxiana) para satisfacer las necesidades. Tampoco es, en un sentido más amplio, la administración de los recursos en función de garantizar tanto la vida como la vida buena de los ciudadanos de la *polis*. La transmutación del sentido de la *οἰκονομία* no es otra cosa que un cambio en el hacer humano. Así las cosas, no nos interesa aquí tanto la evolución de la ciencia económica⁵⁹, sino el sentido mismo de aquello que debe ser concebido como lo «económico».

⁵⁸ Esto lo indicamos, quizás en un sentido exclusivamente geográfico. No hay que olvidar la coincidencia histórica entre capitalismo y esclavitud, que tiene lugar más allá de las fronteras del continente europeo. En torno a este tópico, véase: Dussell (2000), Fabelo (2013) y Quijano & Wallerstein (1992).

⁵⁹ En este sentido, vale la pena indicar que no desconocemos el hecho de que en Aristóteles la *οἰκονομία* se presenta como una ciencia práctica, de acuerdo a lo indicado en *E. N. I*; no obstante, y en este punto seguimos las indicaciones de Berti y Leshem, el sentido primario en que comprende el Estagirita la *οἰκονομία* se encuentra

Con Aristóteles, este hacer se encuentra determinado por la apertura phronética de la situación, que permite poner en consideración –desde las circunstancias inmediatas– la adquisición y uso de los recursos de los cuales se dispone para la satisfacción de las necesidades en función de la vida buena. Se distingue aquí, al hablar de lo «económico», entre *i*) el condicionamiento orgánico, *ii*) las acciones (eficientes o no) del sujeto que permiten hacer frente a dicho condicionamiento, y *iii*) el carácter colectivo que asume la satisfacción de las necesidades (Crespo, 2013: 17-27).

Cuando el sentido de la riqueza se reduce a simple valorización del valor en tanto que multiplicación del dinero, el hacer del hombre se transforma de forma paralela. Lo que era un simple *medio* de circulación, tal cual lo ponen de relieve Aristóteles y Marx, se transforma en el fin último; esto es, en el objeto mismo de deseo. Un objeto de deseo, como revelamos en nuestra vuelta sobre las *Contribuciones a la crítica de la economía política* y a *El capital*, abstracto. Sin embargo, a pesar de la condición abstracta de la riqueza en el modo de producción capitalista, la reflexión marxiana se movía aún –a nuestro juicio– en un modo del hacer económico del hombre que anclaba la abstracción a un ente con una utilidad no exclusivamente monetaria, a saber: el oro o la plata. No debemos olvidar que la forma dineraria del valor ejecuta una transposición en los términos que se relacionan, al hacer de una única mercancía –que era un elemento relativo⁶⁰ de la forma general del valor– el equivalente general en el que todas las mercancías expresan su valor. En este orden de ideas, la riqueza a pesar de su abstracción apuntaba aún un valor de uso –aunque no se comprendiera de forma originaria en este sentido–. Esta condición de la riqueza abstracta de tener que afincarse en un ente con una utilidad no exclusivamente monetaria, constituye para nosotros el ancla que amarraba de manera parcial el valor al mundo de la vida. La desconexión final de la reproducción material-

asociado con la *praxis* humana; i. e., con la consideración acerca de lo bueno y lo malo para la familia y la comunidad política, y esto no es otra cosa que una ampliación del radio de acción de la actividad phronética. Sirviéndonos atrevidamente de la sentencia marxiana, y desplazándonos a la par del horizonte concreto aristotélico, podríamos indicar que la ciencia económica no es más que una expresión teórica de aquello que los hombres hacen, pero que no saben que hacen. Lo esencialmente económico no es –a nuestro juicio– tanto la ciencia económica como lo es el ámbito del hacer, el cual sufre una variación de sentido: un hacer (economía-crematística natural) en relación con una riqueza material, otro hacer (crematística antinatural) vinculado con la riqueza abstracta. Ahora bien, en lo que se refiere específicamente a la evolución de la ciencia económica, véase: Backhouse & Medema (2008).

⁶⁰ Nos referimos aquí a la forma relativa del valor desplegada.

capitalista de la vida, en tanto que abstracción, se constituye aquí, así como en el fenómeno de las burbujas financieras.

b) El patrón oro

Uno de los fenómenos monetarios más significativos en la historia del siglo XX –y que se mueve más allá de los límites interpretativos, naturalmente, de la reflexión de Marx⁶¹–, es la disolución del «patrón oro». Con la expresión «patrón oro» hacemos alusión a la condición del oro comprendido, en tanto que mercancía, como equivalente general. El oro hace parte del conjunto de dinero-mercancía que ha existido durante la historia de la humanidad, como el tabaco, las plumas de avestruz, etc. (Velde & Weber, 2008). En el modo de producción capitalista el oro asumió este rol protagónico de ser –por un lado– una mercancía –pues es un valor de uso; es decir, un útil no monetario–, y ser –por otro lado– el equivalente general del intercambio. El papel moneda no era más que un símbolo de la riqueza que se tenía en oro y, por tanto, su emisión estaba limitada a la cantidad de oro poseída por una nación. La oferta monetaria dependía, en consecuencia, no exclusivamente del límite inflacional que se supera con el aumento de la indicada oferta monetaria, sino del sustrato en que se afirmaba: la riqueza áurea. Nunca podía haber más billetes que oro en las arcas. Al ser el oro una mercancía es dependiente también de la producción. Si la producción de oro se encuentra limitada, la

⁶¹ Este es un elemento importante a tener en cuenta pues –como se observa en *El capital*– el problema de la forma dineraria del valor, así como de su expresión en una divisa como la libra esterlina, acaba por suponer la presencia absolutamente necesaria del oro, ya que en el modo de producción capitalista éste es, junto a la plata –en menor medida–, el equivalente general por excelencia, tanto así que la libra y posteriormente el dólar dependen para su emisión de la cantidad de oro que posee una nación en sus reservas. Es por ello que –indica Bloomfield (1959)– en las décadas previas a la Primera Guerra Mundial las economías de gran parte de los países del mundo se regían por el patrón oro: “En la décadas inmediatamente precedentes al quiebre de la Primera Guerra Mundial, las monedas de los países líderes del mundo, también como la de muchos otros, se encontraban directa o indirectamente atadas al marco referencial de un estándar internacional del oro” (Bloomfield, 1959: 9), y ello se expresaba en que los bancos centrales de dichos países –no todos, pues Estados Unidos, Canadá, México o Brasil no tenían banco central pero se acogían al patrón oro– expresaban las lógicas específicas de las políticas monetarias de la época. Esta indicación es importante ya que, aunque la relación con el patrón oro no era inmediata en algunos casos –o era inmediata aunque no se tuviese banco central–, el carácter global de la economía articulaba las relaciones económicas internacionales a la luz de dicho patrón, absolutamente fundamental para el periodo de redacción de *El capital*. Ahora bien, dentro de las naciones que destacan una relación tardía con el patrón oro y sus bancos centrales se encuentran Rusia y Japón, quienes lo acogen hasta 1897, además de Italia y la República Astro-Húngara, quienes se adscriben con la entrada del siglo XX y hasta el inicio de la guerra (Bloomfield, 1959: 13). En el caso de Francia, Bélgica y Suiza el patrón oro se ponía en relación también con la intercambiabilidad del dinero por monedas de plata acuñadas legalmente. En los países asiáticos como Filipinas o India, así como en los latinoamericanos, el patrón oro –que aparece ya a inicios del siglo XX– cobrará sus propias especificidades (Bloomfield, 1959: 15).

riqueza también está limitada necesariamente a la cantidad de metal existente. Aquí, el afán ilimitado de posesión de riqueza –entendido desde la crematística antinatural– encuentra su obstáculo fundamental: el oro no es ilimitado como lo es el deseo de su posesión.

Entre 1871 y la Primera Guerra Mundial las potencias económicas del mundo asumieron el sistema «patrón oro puro». Dentro del conjunto de sus características, a nosotros nos interesa la ya mencionada: la moneda de un país estaba determinada por la cantidad de oro poseída (Chapoy, 2011: 11). La consecuencia de este nexo entre moneda y oro, era el compromiso adquirido por los países de que su divisa pudiese ser canjeada en cualquier momento por la cantidad de oro correspondiente⁶².

Con la Primera Guerra Mundial⁶³ el patrón oro se suspende temporalmente (Federal Reserve, 1989: 423). El objetivo: aumentar la cantidad de dinero en circulación y poder invertirlo en recursos bélicos. El oro era un límite en la carrera de la guerra. Una vez acabó la Primera Guerra Mundial, se retomó el patrón oro con algunos ajustes consecuencia del conflicto (Chapoy, 2011: 14):

1. «Patrón lingote»: no circulaban monedas de oro. El metal se concentró en manos de los bancos y las divisas de algunos países ya no tenían respaldo 100% en oro (Inglaterra, Francia, Alemania, Bélgica, entre otros).
2. «Patrón cambio oro»: los países sin suficiente oro aumentaron sus reservas a partir del atesoramiento de una moneda que sí pudiese ser convertida plenamente en oro.

⁶² Un país que perdiese oro en el marco del mercado internacional reducía la cantidad de dinero en circulación para que disminuyesen las importaciones y así, a través de las exportaciones, recuperar oro, logrando un equilibrio que permitiese colocar en circulación la cantidad de papel moneda deseada, respaldada en un 100% en oro. Ahora bien, aunque paulatinamente el uso del oro como medio de pago directo quedase en desuso, reemplazado por el papel moneda o las letras de pago, ello no implicó que el oro perdiese protagonismo. Todo ese papel moneda o las letras de pago debían tener un respaldo total en oro (Chapoy, 2011).

⁶³ La Primera Guerra Mundial –sumada a la Gran Depresión del 29– impulsa de forma paulatina –como bola de nieve– procesos de inconvertibilidad de las divisas en oro. Las deudas acumuladas eran impagables en metal y los billetes emitidos carecían de respaldo áureo. En Inglaterra la libra se devaluó en 1931. En EEUU, en 1933 se suspendió parcialmente el patrón oro puro, haciéndose inconvertible el dólar. En 1934 se retomó la convertibilidad de forma parcial (49%), al adoptarse el patrón lingote. La convertibilidad parcial tuvo como resultado la devaluación de la divisa norteamericana (Chapoy, 2011).

En el ocaso de la Segunda Guerra Mundial tuvo lugar la conferencia de Bretton Woods (1-22 Julio 1944). En ella se estableció, gracias a la ventaja económica obtenida por EEUU en la segunda conflagración, nuevamente la plena y exclusiva convertibilidad del dólar a oro (35 dólares por onza troy [31 gramos aproximados]), haciendo de la moneda norteamericana la divisa internacional, reemplazando con ello el lugar ocupado por la libra esterlina antes de la Primera Guerra. El patrón de cambio oro fue cediendo su lugar al patrón de cambio dólar, y las reservas mundiales de riqueza se realizaban en dólares; sin embargo, esto no anuló el hecho de que el poderío del dólar en el sistema monetario internacional se debía, en último término, a la gran posesión de oro que tenía EEUU para respaldar su divisa, a saber: tres cuartas partes del oro del mundo (Chapoy, 2011: 21-27).

Este empoderamiento norteamericano implicaba, en función de los acuerdos de Bretton Woods, la obligación de convertir en cualquier momento el dinero acumulado en dólares –en las reservas internacionales– en oro. Entre 1955 y 1968 hubo un cambio abrupto, pues se presentó una disminución drástica de las reservas de oro norteamericanas. Con la disminución de oro, se puso en riesgo la liquidez del país, pues además del gasto público y de la inversión económica y armamentística en el extranjero⁶⁴, el oro se empezó a desviar hacia “usos no monetarios” (Chapoy, 2011: 29).

En 1971, y en función de una decisión del entonces presidente de los EEUU, Richard Nixon, se cortó el último enganche que ponía límites materiales a la abstracción propia de la valorización del valor: “Ese régimen [Bretton Woods] terminó con el cierre por parte del presidente Richard Nixon de la ventana de oro el 15 de agosto de 1971” (Bordo, 1993: 3). El oro dejó de ser la base del dólar y, paulatinamente, de las divisas internacionales: “Con esto el gobierno estadounidense suspendió de manera unilateral el sistema monetario internacional surgido en Bretton Woods en 1944, basado en paridades fijas acordadas con el FMI y en la

⁶⁴ Esto implicó una evolución del «patrón cambio oro» hacia el «patrón político cambio oro», que consistía en el acuerdo tácito de no exigir la conversión del dólar en oro, para evitar el colapso del sistema monetario mundial (Chapoy, 2011: 29-30). La inversión en la Guerra de Corea, en Vietnam, en gasto público y el no aumento de los impuestos hacia finales de los sesenta fue mermando aceleradamente las reservas de oro, así como aumentando la inflación nacional e internacional, pues circulaban más y más dólares sin respaldo. En un periodo de catorce años (1958-1971) EEUU pasó de tener una reserva aurífera equivalente a 20.5 billones de dólares, a contar con 10.5 billones de dólares en oro. Las deudas totales que enfrentaba EEUU para 1972 equivalían a 77.5 billones de dólares, aproximadamente unas 6 veces más que el oro con que contaba (Arenas, 2005).

convertibilidad en oro de las tenencias oficiales de dólares. Tal medida dejó al mundo inundado de dólares sin respaldo en oro, lo que desencadenó la inflación internacional” (Chapoy, 2011: 39).

Con la evolución del modo de producción capitalista, la sed del burgués dejó de ser sed de oro. La crítica de Aristóteles y Marx quedó –en teoría– históricamente superada, aunque a la par se mantiene latente en toda su vitalidad. Por un lado, el deseo ilimitado de dinero pervive en nuestro hacer. Que éste, el dinero, dejara atrás su forma metálica no anula el hecho de que –por decirlo con Marcuse– vivimos y morimos productivamente, atendiendo siempre al afán de movilidad social. Estamos presos de la lógica de la crematística antinatural, mientras gozamos del privilegio de ser explotados y pauperizados.

Por otro lado, con dicha evolución la abstracción siguió adquiriendo nuevos matices y elementos. En el marco del patrón oro –en todas sus modificaciones– la crisálida áurea del valor se encontraba siempre en constante disputa consigo misma, o mejor dicho, con su utilidad no monetaria. Esta faz no capitalista del metal era un susurro que amenazaba el fundamento mismo del sistema económico⁶⁵, a la par que ponía un límite estricto y material al deseo. El valor no podía valorizarse de manera ilimitada si el cuerpo en que se expresaba tenía un límite propio. Dicho de otro modo: el capital no podía reproducirse en su abstracción más allá de lo que le permitía un ente específico. Cortar el vínculo «dinero-oro» era quitar una traba a la pretensión de multiplicar ilimitadamente la riqueza abstracta.

Con la decisión de Nixon ya no hay un ente que tenga un valor de uso no monetario y que sirva, a la vez, como *i)* medio de circulación, *ii)* expresión material de la riqueza abstracta, *iii)* medio de pago y *iv)* depositario de valor. La anulación de Bretton Woods es el empoderamiento de la abstracción en la reproducción material-capitalista de la vida. El nuevo dinero, el que reemplaza al «dinero mercancía», a saber: el «dinero fiat», no tiene un uso no monetario; i. e., es inútil si no es medio de circulación y depositario de valor (Wallace, 2008). El papel moneda; esto es, los billetes que cargo en mi bolsillo, restringen su utilidad a ser el medio

⁶⁵ Es importante tener en cuenta aquí, como lo muestran Chamoy (2011) y Arenas (2005), que la crisis del sistema Bretton Woods se vio acompañada de la necesidad de crear un doble mercado del oro. Uno, con un precio fijado en el marco de la política económica, y el otro abierto a la lógica de la oferta y la demanda del metal. En este último, la demanda del oro no respondía a su uso necesariamente monetario.

que permite el intercambio. Fuera del ámbito monetario no sirven para nada. Son demasiado pequeños para hacer las veces de servilleta, de barco de papel o de papel de baño. Demasiado cargados de tinta para servir como depositarios de un poema. A lo sumo, hay lugar para un verso aislado en ellos.

Si en presencia del dinero mercancía la lógica del capitalismo era abstracta, con el reinado del dinero fiat dicha abstracción se hace más radical. De hecho, y permitiéndonos ser aún más atrevidos en nuestro intento de aproximarnos a la disolución del patrón oro, la idea misma de liquidez internacional, entendida como el conjunto de las reservas económicas de todos los países del mundo (Lelart, 2003: 6), se diluye cada vez más en la abstracción. La forma institucional de la liquidez internacional está constituida por las reservas a la que tienen derecho los países, y que reposan bajo el abrigo de instituciones como el FMI.

La evolución del sistema monetario, cada vez más abstracto, culmina por la creación en 1969 –dos años antes del quiebre final del patrón oro– de los DEG (Derechos Especiales de Giro). Las reservas en el FMI se establecen en DEG, contándose por millones cual si fueran una moneda, pero no lo son. Los DEG no tienen valor, pero de acuerdo a la suma de DEG que le corresponda a cada país en el FMI, así puede transformar los DEG en distintas divisas depositarias de valor. En un inicio, el DEG establecía su valor a partir de la referencia al oro; no obstante, con la caída de Bretton Woods a partir de la decisión de Nixon, al igual que las monedas del mundo debió abandonar su base áurea. El DEG ya no cuenta como valor, sino como *unidad de medida* de la riqueza abstracta, y se define como medida a partir de las relaciones que se tienden –relaciones de abstracciones– entre cinco monedas (dólar, euro, renminbi, yen y libra): “Se calcula sumando determinados montos de cada una de las monedas de la cesta valorados en dólares de EE.UU, sobre la base de los tipos de cambio cotizados a mediodía en el mercado de Londres” (FMI, 2016: 2).

La liquidez de los países funda sus reservas transfornterizas en una abstracción edificada sobre un momento previo de la abstracción total, pues los DEG se determinan a partir de las relaciones que se establecen entre las divisas de cinco potencias mundiales, ninguna de las cuales se retrotrae hasta un valor de uso; esto es, a un útil que esté más allá del

horizonte monetario, y que en su abundancia o escasez por ser un recurso natural establezca las reglas del juego; i. e., el límite de la valorización del valor.

El tránsito del dinero mercancía al dinero fiat constituye una disolución de lo que llama Rosignolo (2017) el patrón monetario —es decir, de aquello que sustenta el valor de las distintas monedas— en la medida en que el oro, aunque sigue siendo pensado como una reserva privilegiada de valor y como elemento constituyente de la riqueza, no es por sí mismo la riqueza capitalista en cuanto tal. El dinero es riqueza sin depender del sustrato áureo. Todo valor de uso sucumbe ante la abstracción de la reproducción material-capitalista de la vida, pues se nos aparece en el mercado bajo una expresión dineraria, un número, una cifra; y así como se sepulta el valor de uso, asimismo el mundo de la vida queda sepultado. No es la relación entre los hombres, ni el interés por satisfacer nuestras necesidades más inmediatas lo fundamental. Lo que prima y gobierna es el dinero.

Lo concreto —y con él la riqueza material— es dejado atrás en los distintos procesos de valorización del valor. Lo económico es ya una esfera ajena al hombre de a pie. Las abstracciones lo han dejado atrás y lo han sometido. El mundo de la vida se mueve ahora en función no de una suerte de causalidad en tanto que típica constante, sino a la luz de la valorización del valor, del dinero que puede multiplicarse —en teoría— de manera ilimitada. Billones de billones acrecentándose en las nubes, desgajados completamente de la defensa de la riqueza material a la cual nos invitan Pseudo-Platón en *Erixias*, Aristóteles en *Política* y Marx en *El capital*. La abstracción en la reproducción material de la vida supone un olvido de nuestro ámbito histórico, cotidiano, fáctico de la vida, y más bien se mueve en un claro desinterés respecto él.

Ahora bien, y al igual que las abstracciones en el ámbito de la ciencia tienen una incidencia muchas veces catastrófica en su vuelta sobre el mundo de la vida luego de desgajarse de él, asimismo la abstracción del capitalismo que se desgaja, al volver, estremece la existencia humana de la cual se desligó, cuando explotan las burbujas financieras cual si fueran de bombas, no de jabón, sino armas de destrucción —dado su alcance— tal vez masivas.

c) Las burbujas financieras y el capital ficticio

El fenómeno de las conocidas burbujas financieras es inconcebible, al menos en un sentido amplio, sin el fuerte vínculo que se tiende entre la reproducción de la riqueza abstracta y su nexos con la ciencia y la técnica. Claro está, no necesariamente toda burbuja depende del desarrollo técnico; piénsese por ejemplo en la primera burbuja de la historia: la de los tulípanes⁶⁶; no obstante, con la evolución del modo de producción capitalista se pone de relieve un rasgo característico de los colapsos financieros, que nos reconduce necesariamente hacia el vínculo que se tiende entre el desarrollo económico y la implementación de los avances científico-técnicos en la producción.

El vínculo puede ser leído a partir de una perspectiva doble: por un lado se encuentra la interpretación que nos ofrece Alfredo Macías (2017). A su juicio, los procesos de tecnificación y automatización a que se somete la producción capitalista vienen acompañados del desarrollo de su contradicción fundamental, a saber: la creación de mercancías con una cada vez más escasa cantidad de valor. Si este último depende de la cantidad de tiempo socialmente necesario para la creación de un producto, y si la aplicación de los avances en ciencia y técnica implican una disminución del tiempo necesario para la obtención de una mercancía dada, necesariamente el capitalismo se desarrolla en una tendencia incontenible de decrecimiento en la acumulación de valor, esto, a causa de la automatización del trabajo. A menor fuerza de trabajo empleada, menor valor. Si el capitalismo industrial –como ámbito de valorización del valor en un sentido pleno– se encuentra en una encrucijada, necesariamente debe migrar hacia ámbitos que le permitan, si bien no la valorización del valor en un sentido estricto, sí que impulsen –al menos– la reproducción del dinero. El espacio para esta reproducción (no del valor en cuanto tal) es el del capital ficticio y especulativo, que se infla hasta colapsar.

Por otro lado, en la lectura de Carlota Pérez (2005, 2018) las crisis financieras también se encuentran fuertemente vinculadas con el desarrollo científico-técnico que tiene lugar en el marco del modo de producción capitalista. Ahora bien, en su análisis el énfasis no se ubica en la imposibilidad de valorización del valor que acompaña a los procesos de tecnificación y automatización del capitalismo industrial. A juicio de la autora, es preciso distinguir entre las burbujas tecnológicas y las burbujas financieras. Las primeras anteceden históricamente a las

⁶⁶ Para una exposición histórica de las principales burbujas financieras, véase: French (2009) y Durán (2012).

segundas. Para Pérez, la fuerza de las revoluciones científico-técnicas invita a una gran inversión amparada en el crédito y en la proyección futura de ganancias. Ahora bien, vale indicar aquí que esta inversión viene acompañada del desarrollo de estrategias financieras que cotizan a la alza de forma constante los productos financieros vinculados con dichas revoluciones. Estas estrategias financieras son legadas, una vez estalla la burbuja tecnológica a causa del fracaso de muchas innovaciones, hacia el específico ámbito de la «economía de papel», nombre que utiliza la autora para distinguir el capital especulativo de la «economía real». La ciencia y la técnica son, en este orden de ideas, determinantes para la acumulación cada vez menos valorizada de capital: “De la misma manera, hay continuidad entre la confianza depositada en la capacidad de la tecnología de generar ingresos (cada vez más basada en ganancias de capital irreales) y la confianza gradualmente transferida a las innovaciones en el mundo financiero” (Pérez, 2018: 27).

Ambos enfoques, tanto el de Macías como el de Pérez, dan cuenta del modo en que se articula el desarrollo científico-técnico con el modo de producción capitalista, a la par que esto invita –sea por la dificultad de valorización del valor o por la fe depositada en las innovaciones– hacia el campo del crédito, de la ficción y de la especulación. Esto es fundamental, a nuestro juicio, porque pone de relieve los nexos que se tienden entre la ciencia y la técnica y los procesos económicos en el modo de producción capitalista⁶⁷. Valga añadir aquí que nuestro enfoque del problema sigue la interpretación de Macías, y hace énfasis en la manera en que la sed de valor –que se transforma en sed de oro y luego en sed de dinero fiat– encuentra el nicho de su reproducción en las ya mencionadas especulación y ficción del capital.

El panorama de crisis del capitalismo es, desde esta perspectiva, el siguiente: la automatización del proceso productivo supone una disminución en la fuerza de trabajo empleada⁶⁸. Si es en su seno en que se crea el valor, y si la riqueza abstracta es valor más allá de

⁶⁷ Acerca del impacto histórico de las invenciones técnicas en la economía, desde la escritura y el cálculo a través del ábaco hasta el uso de software y algoritmos, véase: Coeckelbergh (2015).

⁶⁸ Valga indicar aquí que la automatización en el capitalismo no encuentra su hábitat únicamente en la producción mercantil, sino que el ámbito financiero se encuentra atravesado también por la automatización de los procesos de reproducción del capital. El capítulo sexto del ya aludido trabajo de Coeckelbergh (2015) *Money Machines: Electronic Financial Technologies, Distancing, and Responsibility in Global Finance*, es clarificador a este respecto, pues esboza que, si

la forma que tome (dinero-mercancía o dinero fiat), el capitalismo disminuye paulatinamente su capacidad de crear y multiplicar el valor. El correlato de la automatización es, por un lado, el aumento de la población productiva excedentaria; es decir, de la mano de obra que no se contrata y, por otro lado, las condiciones cada vez peores de los trabajadores contratados (Cfr. *Infra* 4.2.2.). Dismada la capacidad adquisitiva de los obreros, el ciclo D-M-D' se ve en peligro, pues no hay quien compre las mercancías que contienen valor. Uno de los recursos de los que se sirve el capitalismo –como bien expone Marcuse– para suplir la dificultad en la aparición de nuevos mercados es la creación de falsas necesidades. En palabras de Davis (2018): “El consumo parecía tener poca conexión con las necesidades o usos humanos fundamentales. En cambio, una serie continua de deseos y necesidades superfluos tuvo que construirse social y psicológicamente para mantener la producción” (4).

Si los mercados son finitos y si la creación de falsas necesidades no es suficiente para la reproducción del capital, el fenómeno que le sigue a ello es el desplazamiento del dinero invertido en la producción hacia un nuevo campo en que pueda multiplicarse del modo deseado: se huye de la economía real hacia el ámbito financiero (Pérez, 2018; Zapata, 2003). En palabras de Davis (2018):

En el capitalismo financiarizado que ha surgido, la capacidad de la mayoría para ir mucho más allá de las “necesidades” materiales básicas y consumir por el simple hecho de consumir está disminuyendo nuevamente. El capital se acumula cada vez menos a través del trabajo y la producción, la compra de mercancías, el consumo y la circulación de signos. En cambio, el valor económico se deriva cada vez más a través del comercio de

bien el desarrollo de algoritmos y software financiero es una creación humana, la cantidad de información y datos procesados por ellos para la toma de decisiones financieras está más allá del hacer del hombre: “Las máquinas se hacen cargo. Pero estrictamente hablando, esto ni siquiera es un ‘reemplazo’ del comercio humano; hoy estas ‘máquinas financieras de hacer dinero’ hacen algo que los humanos no podrían hacer. La velocidad y el volumen de información procesada es tan alta que los comerciantes humanos posiblemente no podrían hacer el mismo trabajo. La tecnología utilizada también se conoce como ‘algoritmos’ o ‘algos’. Los programas de computadora deciden automáticamente el momento, el precio y la cantidad del pedido. Ellos inician y ejecutan órdenes sin intervención humana (...) Los bancos de inversión como Goldman Sachs emplean a mucha gente que trabaja en algoritmos que luchan contra otros algoritmos. Como en todas las batallas contemporáneas, la tecnología juega un papel importante. El juego consiste en aprovechar variaciones de precio muy pequeñas. Otros intentan predecir el comportamiento de (otros) comerciantes, basándose en la recopilación de datos. Los seres humanos nunca podrían detectar una oportunidad para vender o comprar en menos de un milisegundo, o procesar tantos datos. Los jugadores de estos juegos no son humanos: algoritmos” (Coeckelbergh, 2015: 108-109). Coincide en este punto Coeckelbergh con lo indicado por Davis (2018): “Los valores monetarios se generan cada vez más con cada vez menos consideración de las partes reales y materiales de la economía a las que se refieren originalmente. La mayor parte del comercio ahora se lleva a cabo mediante programas de software no humanos, que operan de acuerdo con algoritmos complejos” (7).

deuda, la actividad del mercado financiero y el comportamiento de los rentistas; gran parte de ella totalmente desvinculada del mundo de la producción y el consumo al que inicialmente se refiere. El dinero está siendo extraído de la economía material hacia los sectores financieros que hacen dinero con dinero con poca conexión con el valor de “uso” (...) Aproximadamente el 97% del “dinero” de la economía del Reino Unido simplemente circula por el sector financiero. Solo el 3% es dinero fiduciario (papel) o capital prestado a empresas e individuos que operan en la economía materializada y actualizada (ver Kay, 2016). De hecho, la irrelevancia de la economía material se explicó claramente en un documento de investigación de Citigroup (2005), ahora notorio, que describe las características de la nueva “Plutonomía”. Como explica Lapavistas (2013, p. 2), “Ha surgido una asimetría entre la esfera de la producción y la esfera inflada de la circulación”. D-D’ ha dejado a D-M-D’ muy atrás a medida que las reservas de capital excedente o especulativo se acumulan y circulan rápidamente (5-7).

El ámbito novedoso para el crecimiento del capital no es más que una nueva forma de pensar el fetichismo, ya no como «fetichismo de la mercancía», sino como «fetichismo del dinero». Con la huída del capitalismo hacia la especulación y la ficción –y en lo que sigue esclareceremos en qué sentido entendemos aquí *ficción*–, se acaba con el mal necesario que hace parte del modo de producción, pues ya no se precisa de una mercancía que medie entre D y D’: “Para el productor, el valor de uso es solo un medio para un fin extrínseco: la transformación del trabajo abstracto, encarnado por la mercancía, en dinero” (Trenkle, 2018: 102). Ahora el dinero invertido se reproduce –o al menos adquiere esta apariencia ilusoria– sin tener que transitar por la producción mercantil y su circulación. Esta nueva forma fetichizada de comprender la reproducción del capital es lo que ha sido llamado por la tradición marxista como «capital ficticio», pero ¿qué es «capital ficticio»?

Si seguimos a Trenkle, éste debe ser definido como la anticipación de valor que se realiza en el presente, a través de créditos⁶⁹, de un posible valor futuro proyectado –aunque incierto–: “La producción de valor mediante la explotación del trabajo ha sido reemplazada por la anticipación sistemática del valor futuro en forma de capital ficticio” (Trenkle, 2018: 101). Así, a cambio de acciones, títulos de propiedad, títulos de renta fija, etc., un sujeto presta dinero a otro (o al Estado) con el fin de obtener ganancias futuras a partir del dinero prestado. En teoría, a futuro el dinero se incrementará y se completará el ciclo del capital sin necesidad

⁶⁹ El capital ficticio encuentra su raíz en el uso del dinero como medio de pago y, por tanto, como dinero crediticio (Davis, 2003; De Brunhoff, 1998 y Meacci, 1998).

de una mercancía o producción intermediaria: $D-D_{cf}^{70}$, aunque el capital dado a crédito se utilice por parte del deudor para producir o vender mercancías.

El capital ficticio no es un modo de fomentar la producción industrial, sino un ámbito de reproducción del dinero a través de –por ejemplo– compra y venta de acciones. Si la acción de una empresa se vende en US\$ 10, con una proyección futura de ganancia de US\$ 1, pero la ganancia se re-proyecta en breve en US\$ 2 o más, la acción se re-vende a un mejor precio, multiplicándose el dinero aunque no haya en ello mayor contenido de valor, pues no media en el proceso una fuerza realmente sustancial de trabajo y, en último término, no tiene lugar una valorización significativa del valor:

La acumulación de capital ya no se basa significativamente en la explotación de la mano de obra en la producción de productos básicos como automóviles, hamburguesas y teléfonos inteligentes, sino en la emisión masiva de títulos de propiedad como acciones, bonos y derivados financieros que representan reclamos de valor futuro. Como resultado, el propio capital ficticio se ha convertido en el motor de la acumulación de capital, mientras que la producción de mercancías se ha reducido a una variable dependiente (...) Debido a que se basa en la anticipación del valor que se creará en el futuro, es un proceso de acumulación de capital sin valorización del capital (...) Estos “mercados financieros desbocados” a menudo son criticados por la opinión pública por causar supuestamente la crisis, pero de hecho, una vez que se perdieron las bases para la valorización, esta fue la única forma de que la acumulación de capital continuara (Trenkle, 2018: 107).

El capital como capital ficticio se funda en una expectativa que puede no cumplirse: se piensan las ganancias a partir de la proyección que se hace –desde el presente– de la rentabilidad futura de un producto financiero determinado. Como indica Beckert (2014; 2016), estas expectativas proyectadas suponen una narrativa imaginaria que reconduce finalmente hacia la volatilidad del mercado y el riesgo, pues dada la imprevisibilidad del futuro, todas las anticipaciones pueden acabar por no cumplirse. El dinero se multiplica en un nivel cada vez más abstracto, tanto, que no alcanza a ser cubierto por el dinero fiat que constituye la totalidad de la oferta monetaria. La consecuencia última que se desprende de esto no es más que la explosión de las burbujas, al alcanzar el tope de su crecimiento infundado: “Las expectativas ficticias determinan el nivel de inversión y están en la raíz de los ciclos económicos y las burbujas financieras” (Beckert, 2014: 13).

⁷⁰ Dinero incrementado como capital ficticio.

El capital, en el afán de su reproducción, se desplaza desde el horizonte de la economía real al de las finanzas. Al realizar ese movimiento deviene en capital especulativo y ficticio, porque pretende calcular anticipadamente el crecimiento económico con el objetivo de encontrar –a través de la inversión en productos financieros– los lugares del mercado con mejor relación costo-beneficio. El capital se reproduce pero no se valoriza, o lo hace de una forma mínima. A lo sumo, podríamos hablar de un «valor especulativo» del capital, sirviéndonos de la categoría de Davis, para hacer énfasis en la variación del valor de cambio de los productos financieros: “Una definición sencilla y funcional declara que el valor especulativo equivale a la diferencia entre el valor de cambio, según medidas contables básicas, y un valor de cambio real, basado en estimaciones futuras” (Davis, 2018: 13); no obstante, no podemos hablar de valor en un sentido estricto como pretende hacer el autor recién citado, sino – a nuestro juicio– de un «valor ficticio-especulativo».

Este valor ficticio-especulativo se funda en la idea de que el capital se reproducirá; sin embargo, esta reproducción de capital tiene un contenido mínimo valor: primero, porque la inversión en la economía de papel no acumula mayor fuerza de trabajo –automatización en el ámbito financiero–, y segundo, porque hay una reducción en la masa de valor creado en las empresas –automatización en la economía real–. El valor ficticio-especulativo es, entonces, *esperanza* de reproducción futura de un capital cada vez menos valorizado. En este sentido, el valor ficticio-especulativo –que carece cada vez más de valor– se funda en una narrativa del futuro como futuro promisorio: vale la pena invertir puesto que en el tiempo cercano el capital aumentará. Los especuladores son quienes acumulan y reproducen capital: “En el capitalismo financiarizado del siglo XXI, son los especuladores-intercambiadores, que operan en los centros de las redes del mercado financiero, no los productores ni los consumidores, los que ahora dominan la generación de valor. Concentran y acumulan capital” (Davis, 2018: 13), aunque sea –valga la pena insistir– un capital poco o nada valorizado.

El deseo ilimitado de adquisición de dinero, entendido como riqueza abstracta, se mueve ahora en un nuevo ámbito de la abstracción. El capital ficticio encuentra esta condición ficticia, además de en la indicada proyección ideal futura como anticipación de valor, en el hecho de que las cifras con que especula y proyecta no tienen un respaldo monetario que las

satisfaga. Así como el dinero fiat superó en su oferta el límite dado por el oro, del mismo modo este dinero fiat –cuando se reproduce en la especulación– se supera a sí mismo. Billones sobre billones, acumulados, multiplicándose en el mercado financiero, pero sin un asidero en la misma riqueza abstracta. La abstracción genera un nuevo estado abstracto que engulle al anterior. La riqueza abstracta llega a ser mayor a la cantidad de papel moneda existente, y ya ni pensar en su relación con el oro. Y justamente en esto consisten las burbujas: la discrepancia existente entre la cotización y valorización ficticia-especulativa de los productos financieros, respecto del límite real de su precio.

Mirar algunos datos de la última burbuja nos ayudará a entender lo indicado: para el año 2007, en el marco de la crisis financiera más importante del nuevo siglo, la oferta monetaria estadounidense era de unos US\$ 9.4 trillones; no obstante, la expresión monetaria de las deudas –que se volvieron paquetes para la compra y venta en el mercado financiero– llegaba a ser cuatro veces la oferta monetaria nacional (Davies, 2018: 8-9). De hecho, como indican Zurita, Martínez & Rodríguez (2009: 23), la deuda hipotecaria representaba para 2007 el 105% del PIB estadounidense. Pérez (2018) nos ofrece un dato clarificador respecto de los derivados financieros⁷¹ y su cotización en las puertas de la crisis: para 2007, rondaban un costo total de US\$382 billones. Esta cifra era siete veces mayor que el producto interno bruto mundial (US\$54 billones)

Vale indicar que una de las razones de la crisis fue justamente la creación de productos financieros que incluían deudas hipotecarias insalvables⁷². Así, la cotización positiva de estos productos en el mercado, avaluados en billones de dólares, no tenía un respaldo económico

⁷¹ Los derivados financieros son relaciones contractuales que se realizan entre distintas partes, en las cuales se pacta el pago de determinada cantidad de dinero en función de la subida o bajada en los precios de acciones, paquetes de deudas, materias primas, etc, que hacen las veces de activo subyacente. En este orden de ideas, este modo de reproducción del capital en el ámbito de la especulación no requiere inversión directa alguna en el ámbito de la economía real: se pretende anticipar –en un pleno ámbito abstracto– el comportamiento de determinados productos financieros y, en función de ello, reproducir el capital. Si *A* hace un contrato con *B* acerca de la subida en el precio de las acciones de *C*, y eso ocurre, entonces *B* debe pagar a *A* lo acordado contractualmente. Asimismo, tampoco es absolutamente necesaria una inversión inicial de capital a la hora de realizar el contrato, o si ello tiene lugar es mínima respecto de las ganancias esperadas en caso de que la proyección sea acertada. Este ámbito del capitalismo especulativo y ficticio expresa de forma privilegiada la disolución del mal menor de la mercancía, asumida como medio para la reproducción del capital: D-D'. Para mayor claridad en torno a este tópico, véase: Gray & Place (2003) y Mesén (2008).

⁷² Para una exposición pormenorizada de las razones que conducen a la crisis financiera de inicios de siglo, y cuya problemática supera con mucho nuestro interés y nuestras posibilidades de análisis, véase: Kolb (2011).

real. Se multiplicaba el capital aquí, en cada nueva compra y venta, sobre el vacío ¿Por qué? porque no existía ni el dinero que respaldara los créditos en que se afirmaban los paquetes, ni todo el dinero del país cubría la suma total especulada y ficticia. Y si seguimos a Pérez, debemos indicar entonces que ni todo el PIB mundial alcanzaba a cubrir las cifras del mundo financiero.

Así las cosas, lo que acontece en la economía es un desacoplamiento entre *i)* la creación de valor y *ii)* la reproducción de capital de un modo ficticio, sin olvidar aquí que ambos son momentos constituyentes de la abstracción inherente a la reproducción capitalista de la vida. Este desacoplamiento, a su vez, debe ser entendido –a nuestro juicio– en un sentido fenomenológico expreso como un olvido del mundo de la vida –sirviéndonos aquí de forma no técnica del concepto husserliano–. En Husserl, este olvido atiende a la relación de la ciencia con el horizonte vital del hombre. Este es el enfoque de la investigación económico-fenomenológica desarrollado por Düppe (2009); no obstante –a nuestro juicio– además de la específica desconexión que pueda tener lugar en la ciencia económica, el hacer económico del hombre –eso que hacemos, pero sin saber que lo hacemos– se desgaja también del *Lebenswelt*, y eso se expresa justamente en las consecuencias que se derivan del despliegue irrefrenado del capitalismo en su faceta especulativa y ficticia.

La ciencia matematizada, luego de los procesos de ideación y formalización, regresa a través de fórmulas sobre el mundo para ordenarlo en términos causales. En su vuelta, la Naturaleza –al decir de Marcuse en *Eros y civilización*– es violada. Las consecuencias nefastas de la abstracción en el ámbito teórico son inocultables. Del mismo modo, la abstracción en la reproducción material-capitalista de la vida tiene, en su vuelta sobre el mundo de la vida, efectos catastróficos. La contracara de la desconexión para la acumulación de capital es el sufrimiento y el crecimiento, no de la riqueza abstracta, sino de la miseria. La ciencia se abstrae y vuelve en forma de bomba atómica. El hacer económico del hombre, que se despliega en formas cada vez más abstractas y complejas, explota bajo una figura no atómica, sino financiera. Realizar un análisis pormenorizado de las consecuencias indeseables de la burbuja de inicios de siglo supera los límites de nuestro interés, mas resulta necesario destacar, al menos de forma indicativa, algunos aspectos derivados de su colapso.

Además del descalabro en los fondos pensionales, vale señalar que la raíz hipotecaria de la crisis acabó por negar la razón que –teóricamente– la causó: permitir un mayor acceso de la población vulnerable a la vivienda. Luego de la explosión de la burbuja, fue mayor la cantidad de ciudadanos sin un hogar propio: “ahora es muy probable que el número de propietarios de casas resulte menor al que existía antes de la burbuja debido al gran número de embargos y de declaraciones de insolvencia que se han presentado, por lo que el objetivo social no se cumplió” (Zurita et. al., 2008: 19). Del mismo modo, el índice de desempleo en el periodo de la crisis ofrece un testimonio de lo que aquí intentamos señalar: “En abril, New Century Financial, el mayor prestamista hipotecario en el segmento subprime, se declaró en bancarota y se acogió a la protección del Capítulo 11 después de ser forzada a recomprar miles de millones de dólares de créditos malos. La empresa señaló que tendría que recortar 3 mil doscientos empleos, más de la mitad de su fuerza laboral” (Zurita et. al., 2008: 22). Se calculó para 2008 una pérdida total de 2.8 millones de empleos (Uchitelle, 2009). Para 2009, la pérdida se estimó en 5.3 millones de trabajos (Zurita et. al., 2008: 24).

El sentido originario de la *οἰκονομία* en los griegos –como bien indica Düppe– es pensar desde un prisma ético la relación que se tiende entre el sujeto, los otros y su mundo circundante. En ella se abre el vínculo que existe entre nosotros y el *Lebenswelt*: “Los escritos oikónomicos son, por esta razón, las fuentes históricas más adecuadas del mundo de la vida de la Europa premoderna. La oikonomia, se puede decir, es el mundo de la vida en la medida en que es el lugar donde se logra una correlación entre la vida y el mundo” (Düppe, 2009: 68-144).

En oposición a la crematística antinatural, la *οἰκονομία* implica una búsqueda limitada de la riqueza, entendida en su sentido no abstracto. En contraste con la intención de la *οἰκονομία*, y como bien lo indica Coeckelbergh, la economía en su expresión financiera se caracteriza por el fenómeno del *alejamiento*. Los expertos desconocen –o quizás simplemente ignoran de forma consciente motivados por el deseo de dinero– el alcance de sus decisiones:

¿Estos profesionales, abrumados por números y datos anónimos, tienen muy poca información moral y social? ¿La mediación de una cadena de TIC financieras resulta en una distancia emocional, en una falta de cuidado y preocupación por otros que pueden verse afectados por el comercio? ¿Existe una distancia cada vez mayor entre el valor monetario y el valor de bienes como bienes raíces y alimentos? (...) Es plausible suponer que los comerciantes de las finanzas globales contemporáneas no saben mucho acerca de

las consecuencias de sus acciones para las personas cuyas vidas dependen del precio de los productos financieros (acciones, futuros, etc.) que se negocian y, en general, de sus decisiones financieras (comerciales e inversiones). A pesar de su orientación epistémica “global”, los comerciantes carecen de información suficiente sobre las consecuencias precisas de sus acciones comerciales para las personas que viven en su propio país y en otros países del mundo (Coeckelbergh, 2015: 5-115).

Están alejados de los otros, en tanto en cuanto no ponen en el horizonte inmediato de sus intereses el bien colectivo. El alejamiento de los otros es un alejamiento moral: no importan los millones de desempleados, el dinero de aquellos que quedarán sin pensión, ni los que pasaron de tener un techo a vivir en la calle. El hambre y la miseria son un efecto colateral aceptable, resultante de la abstracción capitalista y –como simple efecto colateral– poco determinante. Lo esencial es comprar y vender en el mercado financiero, acumulando capital con una cantidad mínima de valor, por no decir que totalmente carente de él. Así como la ciencia y la técnica destruyen la naturaleza al ponerse al servicio de la riqueza abstracta, del mismo modo sirven –a través de la automatización de las finanzas– para la pauperización del hombre. El sentido ético de la *οἰκονομία* se diluye en los billones acumulados en valor ficticio-especulativo.

Cuando Heidegger caracteriza la técnica moderna desde la *Machenschaft*, lo hace destacando el modo en que se expresa –en la reducción de las grandes distancias– como algo gigantesco. Lo gigantesco es la distancia hecha pequeña por el avión que cruza el cielo. El avión, como instrumento técnico pretende *desalejarnos* –por decirlo también con Coeckelbergh–; sin embargo, la consecuencia última del desalejamiento pretendido en el uso de la técnica es el alejamiento mismo: nos alejamos del mundo de la vida, de los otros.

La crisis de las ciencias de la que nos habla Husserl no es una crisis de cientificidad, sino una crisis axiológica, de sentido: ¿qué tiene por decirnos la ciencia de las cuestiones más humanas, si los hombres son simples cifras y datos para ella? “Para nuestra indigencia vital –oímos decir– esta ciencia no tiene nada que decirnos” (Husserl, 2008: 50). Lo que vale para la ciencia, vale también para la reproducción material de la vida: ¿qué tiene para decirnos –respecto de nuestra existencia– un hacer económico obsesionado con la riqueza abstracta? ¿Qué tiene para decirnos un software financiero respecto de aquello que dejó atrás –a saber: el mundo de la vida– y que, al volver sobre él, lo hace de modo catastrófico? Parafraseando a Husserl podemos indicar lo siguiente: la riqueza abstracta, la técnica al servicio de la

acumulación de capital ficticio y el deseo ilimitado de dinero, nada pueden decirnos respecto de nuestra indigencia vital.

4.2. Dominio político y el hombre como existencia (*Bestand*)

En el acápite inmediatamente anterior esbozamos los elementos nucleares del primer instante dialógico que intentamos poner aquí en juego entre Marx, Heidegger y Marcuse en torno a la ciencia y la técnica moderna, haciendo –a la par– un uso estratégico de la fenomenología generativa husserliana. En lo que sigue, dejaremos de lado el problema de la matematización y la abstracción en su doble faz (científica y económica) para concentrarnos en un nuevo momento temático: nos desplazaremos de la comprensión anticipadora-calculante de los entes, hacia la especificidad de la relación científico-técnica entre los hombres.

En Heidegger –como intentamos sostener de forma silenciosa– encontramos, dado su interés ontológico radical, una suerte de limitación a la hora de pensar el dominio del hombre por el hombre en el ámbito político-económico. Y es importante indicar que dicho límite no supone una condición apolítica y abstracta de la reflexión del Maestro de la Selva Negra; antes bien, importantes investigaciones han destacado –desde distintas perspectivas– el modo en que, desde sus primeros años docentes, Heidegger expresó un claro interés político que decantará con los años en su vinculación con el partido nacionalsocialista alemán. Esto no es algo distinto a un evidente testimonio de la concreción y del carácter político de su pluma.

Sumergirnos en una discusión en torno a los nexos entre vida política y obra filosófica en el «caso Heidegger» supera por mucho el alcance de esta investigación. Además de ello, valga indicar lo siguiente: *i)* al desplegar su reflexión en una coordenada ontológica, Heidegger piensa como una expresión más del acabamiento de la metafísica occidental al «americanismo» y al «bolchevismo», conceptos con los que se refiere a formas políticas y económicas específicas, a saber: capitalismo y comunismo históricamente existente. *ii)* El problema del antisemitismo en Heidegger aporta –a nuestro juicio– poco o nada en el intento por pensar el despliegue actual de la ciencia y la técnica modernas. Y vale indicar que no obviamos el hecho de que en alguna ocasión Heidegger vinculara éstas (ciencia y técnica modernas) exclusivamente con el pueblo judío, mientras que en otros momentos negó esa conexión.

Simplemente intuimos que esta supuesta conexión, fundada en una posición antisemita, no permite esclarecer adecuadamente el actual despliegue del dominio científico-técnico, articulado en un vínculo íntimo con la configuración político-económica de nuestras sociedades.

Hecho este breve comentario, el apartado girará en torno a dos tópicos: por un lado, nos aproximaremos a una forma histórica en que acontece, por una vía científico-técnica, el dominio del hombre por el hombre. Ya vimos en el tercer capítulo el modo en que Marcuse se apropia del concepto heideggeriano de *Ge-stell* para destacar su carácter político. Nosotros seguiremos este impulso marcuseano para realizar algunas indicaciones en torno al papel que juegan los algoritmos en nuestra vida diaria, y cómo dicho papel no es más que una expresión del aludido dominio. Posteriormente, intentaremos mostrar la forma en que es posible pensar el hombre, en el marco de la lógica del capital y más allá de la preeminencia ontológica otorgada por Heidegger, en términos de existencia (*Bestand*).

4.2.1. *Algoritmos*

En el presente acápite intentaremos pensar el modo en que la ciencia y la técnica modernas, en su despliegue contemporáneo bajo la figura de los algoritmos, devinieron en la esencial condición de posibilidad para la reproducción del sistema capitalista. En virtud de ello, tomaremos como punto de partida la siguiente indicación realizada por Woolley & Howard (2016): para 2014 se calculó un aproximado de 10 billones de dispositivos móviles en el mundo, entre Laptops, Tablets y celulares (4884). Esta proliferación de instrumentos técnicos –que viene acompañada necesariamente del ensanchamiento en el alcance de la internet, pues la funcionalidad plena de estos aparatos es inconcebible sin conectividad– se ha tornado en el modo más eficiente de sostenimiento del sistema y, por tanto, de dominio del hombre sobre el hombre: cargamos en nuestros bolsillos, morrales y carteras las cadenas y grilletes que nos hacen objeto –casi que gozosamente– del sometimiento.

Nuestro estar en el mundo es un estar técnico-digital. Aun cuando de forma directa un individuo –a través de un dispositivo móvil– no tenga acceso a internet, su vida en general se

articula y depende del entorno siempre conectado, que comparte datos en la red. Su nombre está allí, flotando en algún resultado de los buscadores:

Las personas que carecen de acceso directo son rastreadas y monitoreadas a través de bases de datos gubernamentales y corporativas, y sus oportunidades económicas, políticas y culturales todavía están determinadas por los medios digitales. Esto significa que, por primera vez en la historia, prácticamente todos pueden conectarse con prácticamente todos los demás. La mayoría de los países tienen más del 80% de penetración de Internet. Y esto es solo la Internet de teléfonos móviles y computadoras. El Internet de las cosas [televisores y relojes inteligentes, por ejemplo] mantendrá a todos conectados constantemente (Woolley & Howard, 2016: 4884).

A juicio de Snake-Beings (2013) las sociedades contemporáneas altamente tecnificadas han sufrido una importante mutación: muy a pesar de que se edifican a partir de ejercicios de dominio, no lo hacen a través de elementos ideológicos. Lo que llama «sociedades de control» –siguiendo a Deleuze– se caracterizan por el monopolio no institucionalizado de la información. En contraste con el dominio de la verdad y el conocimiento ejercido de forma expresa, por ejemplo, por la Iglesia y la Escuela, en la actualidad la información no se encuentra radicalmente restringida dentro de los límites de acción de una Institución dada. Para Snake-Beings: “las sociedades de control no están formadas institucionalmente, sino que están basadas en la computadora, las redes electrónicas y la circulación del capital bajo la forma de datos (...) el control se vuelve descentralizado, de libre flujo, ubicuo y opaco” (2013: 4). En este orden de ideas, el control experimentado es, a su juicio, un control no ideológico sino algorítmico: “Como tal, [los algoritmos] no son intrínsecamente liberadores, sino que constituyen una poderosa herramienta de opresión intelectual que, en mi opinión, reemplaza la opresión ideológica de las tecnologías más antiguas” (Snake-Beings, 2013: 1). Aunque no lo comente explícitamente, Snake-Beings parece hacer coincidir de forma exclusiva el concepto de ideología con su rostro institucionalizado.

En las primeras líneas del acápite señalamos que los algoritmos constituyen herramientas técnicas –y añadimos ahora siguiendo el enfoque que sostenemos desde el inicio de la investigación– no neutrales, funcionales para la reproducción y fortalecimiento del sistema capitalista. Esta reproducción puede pensarse más allá de la automatización algorítmica de las finanzas, como vimos con Coeckelbergh. Ahora la reproducción del capitalismo no es únicamente a través de la acumulación de un valor ficticio-especulativo, sino que los algoritmos

–y también los *bots*– constituyen piezas fundamentales para un control ideológico de la sociedad. En este sentido, seguimos a Snake-Beings cuando indica que el uso de los algoritmos tiene como uno de sus rasgos propios el control social, pero nos distanciamos para afirmar –siguiendo a Mager (2014)– que la crítica de las instituciones tradicionales (Iglesia, Escuela, Ejército, etc.) como centros de “adoctrinamiento” no anula el carácter ideológico de la sociedad; antes bien, ha adquirido una nueva faz que se expresa ahora en elementos como las redes sociales (Facebook, Instagram, Twitter) y los motores de búsqueda (Google). Estos, y en general la web, no pueden ser desgajados del específico horizonte histórico del cual nacen: “He sostenido que los motores de búsqueda no deben verse como externos a la sociedad, sino más bien como negociados y moldeados en la sociedad. Nos muestran el rostro del capitalismo porque nacieron y se criaron en una sociedad capitalista. Encarnan una ‘ideología algorítmica’” (Mager, 2014: 28).

Ahora bien, y antes de indicar en qué sentido podemos asumir la navegación web desde una perspectiva ideológica, es preciso realizar una clarificación conceptual que permita introducirnos en la temática en cuestión. El punto de partida que tomaremos será definir los algoritmos⁷³, pues ellos son el corazón de la navegación web.

En un sentido amplio, los algoritmos pueden ser entendidos como el conjunto de pasos específicos que permiten la resolución de un problema concreto y delimitado: “En esencia, un algoritmo es un conjunto de instrucciones que generalmente se aplican para resolver un problema bien definido” (House of Commons, 2018: 7). Esta definición de carácter amplio se restringe a su uso exclusivo en el campo de la informática, cuando se piensan como la resolución de los problemas que ejecuta un aparato, al seguir el conjunto dado de instrucciones: “De acuerdo con las definiciones estándar de ciencias de la computación, un

⁷³ Desde un enfoque historiográfico, los algoritmos son relacionados con distintos momentos. En primer lugar, con la acuñación en el siglo IX del concepto por parte de Abdullah Muhammad bin Musa al-Khwarizmi. La traducción latina del concepto de Musa al-Khwarizmi (*Algorithmi*) hacía alusión a los aspectos básicos del método matemático árabe. Estas operaciones acabarán por formar parte, siglos después, de los elementos fundamentales del desarrollo computacional contemporáneo. Por otro lado, «algoritmo» también se refiere a las operaciones realizadas con números naturales durante la Edad Media. Luego, serán los análisis de Leibniz (siglo XVII) los que aportarán a futuro en el progreso computacional. Otro eslabón histórico del desarrollo de los algoritmos fue el trabajo de Frege en torno al lenguaje formal. Desde otra perspectiva historiográfica, se indica que los algoritmos no deben retrotraerse sino hasta los trabajos de David Hilbert, realizados entre el siglo XIX y el XX. Así las cosas, en un sentido estricto «algoritmo» como concepto técnico computacional se instaura de forma concreta en los años 60 (Bucher, 2018: 20-21).

algoritmo es un conjunto de instrucciones para resolver un problema o completar una tarea siguiendo un orden secuencial cuidadosamente planeado” (Bucher, 2018: 20). Las instrucciones que recibe el algoritmo para la resolución de problemas hacen parte de su *input*, aunque no se encuentra –dicho *input*– constituido exclusivamente por ellas. Los datos también son un elemento constituyente del *input* (Kitchin, 2017: 6).

Los algoritmos computacionales procesan, en este orden de ideas, bien instrucciones o bien datos; por tanto, pueden ser entendidos –además de como el conjunto de instrucciones– como el *conjunto de operaciones* que se realizan sobre los datos. La pregunta que debemos plantear entonces es ¿cuál es el sentido de seguir un grupo de instrucciones dadas y de procesar de datos? La respuesta se encuentra en el control y anticipación del futuro: “los algoritmos son usados esencialmente para controlar el flujo de las acciones y los eventos futuros” (Bucher, 2018: 28).

La estructura básica de un algoritmo es la del condicional “Si... entonces...”: «Si es el caso que A, B y C, entonces hacemos D, E y F»⁷⁴. Esto es válido para todo caso en que el antecedente sea verdadero; es decir, que la situación se dé tal cual se espera. En las circunstancias en que no sea así –al crearse la posibilidad de una vía alternativa de acción– la estructura básica funciona del siguiente modo: “Si... entonces... si no es el caso... entonces”: «Si es el caso que A, B y C, entonces hacemos D, E y F; si no es el caso que A, B y C, entonces hacemos...». Los algoritmos establecen *qué* debe pasar y *cuándo* debe pasar cada momento del procesamiento de datos; esto, a través de un lenguaje de programación⁷⁵ que establece el “flujo de control” (el *qué* y el *cuándo*) (Bucher, 2018: 22). Para operar adecuadamente, los algoritmos presuponen el acceso a las estructuras de datos (organización de los datos para uso eficiente), a las bases de datos y al hardware adecuado.

Esta estructura básica de funcionamiento de los algoritmos, en que se traza con especificidad cada paso del procesamiento en la estructura “Si... entonces”, no es el único modo en que ellos funcionan. Existe otro tipo de algoritmos capaces de “aprender” en el

⁷⁴ Las características de los algoritmos son las siguientes: finitos (debe tener un inicio y una meta), definidos (un conjunto de pasos claros), eficientes en el uso de los recursos y con un resultado acorde a las expectativas (Bucher, 2018: 23).

⁷⁵ Lenguaje formal que contiene las instrucciones.

proceso, a través de la interacción con los datos, con los humanos y con otros algoritmos. Así, en contraste con los algoritmos que arrojan siempre los mismos resultados (con una estructura fija “Si... entonces”), hay unos capaces de sufrir modificaciones: “El tipo [de algoritmos] de aprendizaje, sin embargo, aprenderá a predecir salidas basándose en ejemplos previos de relaciones entre datos de entrada y salida” (Bucher, 2018: 24). Estos algoritmos son los de aprendizaje automático (*machine learning*). A diferencia del rasgo “Si... entonces” de un algoritmo genérico, los algoritmos vinculados con los procesos de *machine learning* aprenden las instrucciones para la resolución de determinados problemas –o para el procesamiento de datos–, a partir de una casuística que contiene la regla de forma implícita. Esto implica, necesariamente, un entrenamiento del algoritmo. En este orden de ideas, el algoritmo de aprendizaje automático se piensa desde la anticipación de resultados futuros, basándose en casos pasados similares:

Mientras que un programador previamente tenía que escribir todos los enunciados “Si... entonces” en anticipación de un resultado, los algoritmos de aprendizaje automático permiten que la computadora aprenda las reglas de una gran cantidad de ejemplos de entrenamiento sin estar programada explícitamente para hacerlo. Para ayudar a alcanzar una meta, los algoritmos están “entrenados” en un corpus de datos de los cuales pueden “aprender” a tomar ciertos tipos de decisiones sin supervisión humana (Bucher, 2018: 24).

Existen tres modos específicos de *machine learning*: el primero, en que se controla a plenitud el proceso de aprendizaje. En este caso se desarrolla la capacidad de anticipar los resultados, a partir del entrenamiento en ejemplos que contienen tanto los datos de entrada como los resultados deseados (*supervised learning*). En segundo lugar, los ejercicios con que se entrena la máquina no contienen los resultados esperados (*unsupervised learning*). Finalmente se encuentra un modo híbrido entre estas dos formas: se introducen los resultados deseados de forma parcial (*semi-supervised learning*) (Bucher, 2018: 24).

Para el caso que aquí interesa, nos compete de forma esencial el *machine learning*. Este tipo de algoritmos atraviesa de manera silente nuestra vida diaria. Política, guerra, consumo, seguridad, economía, afectividad, etc., todo ello se encuentra determinado en distintos grados por su acción y por la especificidad de su evolución en distintos campos:

Los algoritmos han expandido y tejido su lógica en el tejido mismo de todos los procesos sociales, interacciones y experiencias que dependen cada vez más de la computación para

desarrollarse; ahora pueblan nuestra vida cotidiana, desde la clasificación de la información en los motores de búsqueda y las fuentes de noticias, hasta la predicción de las preferencias y deseos personales de los minoristas en línea, el cifrado de información personal en las tarjetas de crédito y el cálculo de las rutas más cortas en nuestros dispositivos de navegación. De hecho, la lista de cosas que pueden lograr está creciendo rápidamente, hasta el punto en que ningún área de la experiencia humana queda sin tocar, ya sea la forma en que conducimos la guerra a través de algoritmos de misiles balísticos y drones, o la manera en que navegamos nuestras vidas amorosas a través de aplicaciones de citas, o la forma en que elegimos cómo vestirnos mirando las previsiones meteorológicas (Roberge & Seyfert, 2016: 1).

La invasión algorítmica de la vida se expresa en la simpleza del autocorrector de un celular, que pretende saber qué escribirás –anticipando el futuro– cada vez que presionas una letra. Los gobiernos mundiales se sirven de distintos modos de esta capacidad anticipatoria del *machine learning*. De acuerdo a lo que indica Adrian Lobe (2019), se han implementado softwares algorítmicos para *i)* la predicción de crímenes, *ii)* la anticipación en la violación de higiene en los restaurantes, y para *iii)* realizar pronósticos que permitan adelantarse a los casos de abuso infantil⁷⁶. Su presencia innegable en nuestra cotidianidad tiene como correlato necesario la apertura de su interrogabilidad. De hecho, esta necesidad de interrogar en torno a ellos se ha visto afianzada por el hermetismo que gira a su alrededor; i. e., la llamada condición de «caja-negra» de los algoritmos⁷⁷.

⁷⁶ En el sector de la salud, los algoritmos de aprendizaje automático permiten realizar un diagnóstico anticipado, orientan los tratamientos de enfermedades complejas e impulsan la medicina preventiva (House of Commons, 2018: 11). El uso en epidemiología en tiempos de pandemia es importante: ayudan a rastrear, monitorear y anticipar la evolución de enfermedades infecciosas. En el sistema de justicia se utilizan para el reconocimiento facial de sospechosos. Asimismo, es útil para identificar las áreas con mayor propensión a la delincuencia urbana (zonas en que ya se han cometido crímenes en ocasiones previas, se anticipan como zonas susceptibles de crímenes futuros) (House of Commons, 2018: 11-13).

⁷⁷ La caracterización de los algoritmos de aprendizaje automático como «caja-negra» (*black-box*) se asocia al hermetismo que reina en torno a su operatividad. No hay transparencia alguna respecto del modo en que son diseñados, cómo funcionan en detalle y con qué finalidad última. De acuerdo a Bucher el hermetismo tiene una doble razón: técnica y económica. Por un lado, revelar los elementos más íntimos de algoritmos como los de Google o Facebook expondría sus detalles y, en esa medida, se anularía la exclusividad que tienen de su conocimiento. Esto viene acompañado de dos aspectos esenciales para la autora: por un lado, la «caja-negra» permite realizar modificaciones en el algoritmo sin que los encargados deban inquietarse por conocerlo en cada detalle mínimo. Simplemente trabajan sobre lo ya existente parece hacer el proceso más eficiente (Bucher, 2018: 41-45). Por otro lado, este lado técnico de la «caja-negra» se debe al hecho de que aquello que conocemos como una labor algorítmica bajo un único nombre, por ejemplo, el *PageRank* de Google, en realidad es un conjunto de algoritmos mínimos fuertemente entramados en su funcionalidad. Este entramado y referencialidad dificulta una exposición transparente de la forma en que ellos operan. A estos aspectos técnicos se suma el lado económico: desarrollar un algoritmo eficiente se volvió un modelo de negocios que genera muchas ganancias, pues realizar proyecciones acertadas genera un uso constante de las plataformas (Bucher, 2018: 6). A este respecto es pertinente tener en cuenta que, al ser un modelo de negocios edificado sobre un secreto científico-técnico, revelarlo sería

Hecha esta indicación es necesario cuestionarnos lo siguiente: ¿en qué sentido son funcionales al sistema capitalista los algoritmos de aprendizaje automático? Para responder este interrogante es preciso señalar que el *machine learning* es impensable sin su relación con los datos: “Datos y algoritmos están inextricablemente ligados” (House of Commons, 2018: 16), por ello el control de los datos es tan importante hoy en día: sin datos, los algoritmos pierden su valor. En virtud de ello, pongamos sobre la mesa una nueva inquietud: ¿qué debemos entender aquí por datos? Pues bien, datos es el conjunto de información que permite la identificación de un individuo cualquiera: “cualquier información con enlaces directos o indirectos a un individuo. La European Union Directive lo define como una información única que identifica a un individuo (Directive 95/46 / UE)” (Boldyreva, Grishina & Duisembina, 2018: 92). Los datos son esenciales a los algoritmos, pues es desde ellos que se realizan los perfilamientos que permiten la anticipación de las acciones humanas. El perfilamiento debe ser entendido como el procesamiento informático de datos personales que permite predecir y los establecer gustos, preferencias, intereses, movimientos, condición económica, etc., de un sujeto determinado: “La ‘elaboración de perfiles’ se define en el European General Data Protection Regulation como: ‘cualquier forma de procesamiento automatizado de datos personales. . . analizar o predecir aspectos relacionados con el desempeño de esa persona física en el trabajo, situación económica, salud, preferencias personales, intereses, confiabilidad, comportamiento, ubicación o movimientos’” (Bakir, 2020: 2).

Una vez se desarrolla el perfil de los usuarios de la web, el siguiente paso es hacer de los algoritmos de *machine learning* los mediadores entre el individuo y la información que abunda en la red. Establecidos los intereses del individuo, se lo pone de frente con aquellas cosas que prefiere: “Entendido como las instrucciones codificadas que una computadora necesita seguir para realizar una tarea determinada, los algoritmos se implementan para tomar decisiones, ordenar y hacer visible de manera significativa la gran cantidad de datos producidos y disponibles en la Web” (Bucher, 2018: 2-3). En otros términos, los algoritmos son los encargados de establecer un orden en la masa amorfa de información que ronda en la red. Es por esto que ellos son el elemento estructural fundamental que permite orientar la atención de

exponer a empresas como Amazon, Google o Facebook a la quiebra, en la medida en que mucha de su riqueza abstracta se edifica a partir de la especificidad y condición única de sus algoritmos (Roberge & Seyfert, 2016: 2).

los usuarios hacia contenidos concretos (Cardon, 2016). Este filtro de la información que realizan los algoritmos durante la navegación se encuentra determinado por cuatro criterios de clasificación (Cardon, 2016: 100-103):

1. «Al lado»: *popularidad* de las páginas web, expresada en la cuantificación de clicks en una web, por visitante (un voto por visitante).
2. «Encima»: *autoridad* de una página web. Se basa en la cantidad de hipertextos que remiten hacia una página determinada. Lo importante no es la mayor cantidad de vistas de una página, sino la vinculación y redireccionamiento de los contenidos de los usuarios hacia una web en específico. Este es el criterio algorítmico de Google, y no se funda en la cantidad de clickeos, sino de *links* que reconducen a un sitio en concreto.
3. «Dentro»: *reputación* medida en términos de popularidad de personas y productos al interior de las redes sociales. Aquí la jerarquización obedece a los *likes* o *retweets* que tenga un usuario. Lo determinante en este caso es la reputación, la visibilidad de los individuos en las redes sociales: menciones, seguidores, amigos, compartidas, *likes*, comentarios. Todo sirve para medir el impacto en redes de los individuos.
4. «Debajo»: *predicción* o *anticipación* de la navegación web de un usuario, a partir de su historial y de la coincidencia de perfil con otros usuarios (*patrones de comportamiento*). Es una experiencia personalizada que se basa en la identificación de patrones de los usuarios web a través del *machine learning*. Ponen al navegante en relación con aquello que, se pre-ve, él querrá ver.

Este último criterio de clasificación algorítmica («Debajo») es esencial para nuestros intereses, pues expone de forma transparente el modo en que la totalidad del ente es pensada en términos de pre-cálculo y re-cálculo: se retoma el historial previo de navegación y con ello que proyecta a futuro lo que el hombre deseará, aunque no sepa en este instante que lo desea. No es sólo la naturaleza la que pretende ser anticipada en razón de controlarla, sino que el hombre mismo cae dentro de esta lógica de anticipación en pro del control:

La trayectoria de este cambio muestra cómo las estadísticas, antaño retratos externos y distantes de la sociedad, han ido entrando progresivamente en las subjetividades contemporáneas, comparando patrones de comportamiento antes de calcular subrepticamente qué van a hacer los usuarios sin que ellos lo sepan. Así, lo que antes se observaba desde arriba, a través de categorías

que permitían a los algoritmos agrupar y unir a los individuos, ahora se observa desde abajo, a través de las huellas individuales que los distinguen. Y significativamente, esta nueva evaluación digital es una forma de conductismo radical que calcula la sociedad sin representarla (Cardon, 2016: 104).

Este ejercicio de anticipación que se funda en el perfilamiento de los usuarios de la web tiene un sentido último, a saber: el *microtargeting*. Con esta categoría hacemos alusión al modo en que se desarrolla –a través de herramientas informáticas– publicidades personalizadas que respondan a los intereses concretos de grupos o individuos específicos: “[el microtargeting conductual describe el uso de] herramientas analíticas para comprender las personalidades complejas de los individuos, utilizar psicólogos para determinar qué motiva a estos individuos a actuar, y utilizar un equipo creativo para adaptar mensajes específicos a esos tipos de personalidad” (Bakir, 2020: 4).

Tenemos hasta aquí entonces que la navegación en la web –basada en los algoritmos de aprendizaje automático– se caracteriza por el uso de los datos para perfilar los usuarios y, a través de este perfilamiento, clasificar la información «desde abajo», buscando con ello anticipar las acciones futuras de los perfilados. Este *microtargeting* tiene un doble modo de expresión: uno de consumo y uno político, y es aquí en donde se constituye el carácter ideológico de los algoritmos, a juicio de Mager.

De acuerdo con Cardon, el criterio algorítmico de clasificación de un motor de búsqueda como Google está fundado en las referencias que se hacen a una web dada. En teoría, la web con mayores referencias estará siempre en el tope de las opciones dadas por el motor de búsqueda. Este criterio de autoridad; sin embargo, deviene a juicio del mismo autor en una suerte de criterio de popularidad, pues no hay garantía alguna de que la web más vinculada no lo sea en tanto que es la más popular, y el criterio de popularidad, como indica el mismo autor, no garantiza en lo absoluto la calidad de los contenidos. De hecho, como veremos más adelante, uno de los mayores peligros de la navegación web es la exposición de los usuarios a información no verificada.

Este primer problema del criterio de clasificación, asociado a la recaída de la autoridad en la popularidad, viene seguido de una nueva dificultad: Google desarrolló una tecnología que permitía vincular determinados productos y mercancías con las palabras claves buscadas por

los usuarios del motor de búsqueda. Hasta allí nada luce fuera de lo normal. Lo realmente llamativo es que Google ejecutó de forma paralela un modelo de negocios que le permitía cobrar a los anunciantes por aparecer en el tope de las opciones, en el momento en que un navegante busca un producto (Mager, 2014: 29). Con ello, el criterio de autoridad mencionado líneas atrás se veía parcialmente sepultado en razón de un interés económico expreso. Con esto se genera de forma concomitante un primer modo de comprensión del usuario de la web, que lo reduce a simple consumidor de mercancías: “solo vemos lo que dictan nuestras historias de búsqueda anteriores; nuestros historiales de búsqueda están categorizados para conectarse con los intereses comerciales disponibles” (Snake-Beings, 2013: 3).

Es justamente porque se comprende al usuario de este modo que el *microtargeting* adquiere su razón de ser: si los que navegan en la web son consumidores potenciales, y si hay una necesidad del capitalismo de ensanchar los mercados y generar falsas necesidades para reproducirse a través del consumo –como bien expone Marcuse en *El hombre unidimensional*–, entonces la labor de los algoritmos no es únicamente filtrar la información para nosotros, es exponernos –gracias al perfilamiento– a un conjunto de productos que el sistema intuye que consumiremos, pues ya han sido consumidos por otros que tienen el mismo perfil.

Publicidades específicamente creadas para los miles de perfiles que se generan a través de los datos recolectados y procesados de la navegación web. Google es, en este orden de ideas, un engrane más del proceso de valorización de un valor cada vez menos valorizado: el motor de búsqueda toma el contenido web de una empresa y lo indexa. Al indexarlo en el buscador (cada vez más arriba en el tope de la búsqueda entre más pague la empresa, pues el criterio de clasificación parece ser no sólo el de autoridad), los pone en relación con los perfiles de consumo de los usuarios de la web: “Google utiliza sitios web y enlaces proporcionados por los creadores de contenido para indexar la web y clasificar sus resultados de búsqueda. Además, emplea datos de usuarios para mejorar su algoritmo y, lo que es más importante, para adaptar los enlaces patrocinados a las preferencias y necesidades de los usuarios. En términos de Marx, Google utiliza tanto las prácticas de los proveedores de contenido como las de los usuarios para crear plusvalía” (Mager, 2014: 32).

Los productos que son publicitados durante la navegación no responden al azar. Están allí, apareciendo en el navegador, porque los usuarios que coinciden en el perfil los consumen. Soy un cliente potencial en razón de aquello que veo y clickeo en la web. Google y sus algoritmos son una suerte de intermediarios para la venta de mercancías y para la reproducción de falsas necesidades. Podríamos pensar, en términos marcuseanos, que los algoritmos de aprendizaje automático son una expresión contemporánea del modo en que la técnica es esencial para la reproducción del sistema, a través de la creación de necesidades que perpetúan el *statu quo* capitalista. Sería ingenuo desconocer –en este sentido– “...el poder de los algoritmos en la creación de gustos y preferencias” (Beer, 2013: 97).

Esta capacidad de los algoritmos para generar falsas necesidades puede ser pensada a partir de dos elementos concretos: por un lado, lo que Introna (2016) llama el «carácter coreográfico de los algoritmos» y, por otro lado, lo que Roberge & Seyfert (2016) denominan un «*loop* de consumo». El «carácter coreográfico de los algoritmos» describe muy bien la naturaleza de la publicidad en el *microtargeting* algorítmico: mostrar publicidad en el lugar, en el momento y con el contenido adecuado, intentando sorprender y captar la atención de los usuarios indicados.

Entre tanto, el «*loop* de consumo» es pensado como un movimiento cíclico y repetitivo, una suerte de bucle fundamental para la lógica económica de la sociedad capitalista: desde el perfilamiento generado a través del procesamiento de datos se realiza una recomendación acertada que deviene en consumo del producto por parte del navegante de la web. Este consumo de las recomendaciones produce nuevos datos que permiten hacer recomendaciones futuras cada vez más acertadas y refinadas, dirigiendo y formando con cada nueva recomendación –el *machine learning*– las preferencias y gustos del individuo. Esto implica necesariamente un mayor consumo de los productos ofrecidos, pues coinciden dichas «recomendaciones en bucle» con los gustos y preferencias generados –a su vez– por el mismo sistema. En este caso, el nuevo producto consumido gracias a la sugerencia algorítmica no está en muchos casos siquiera contemplado por parte del individuo; sin embargo, al verlo allí, destacándose, los algoritmos nos invitan y conducen sutilmente a hacerlo nuestro.

Esta capacidad que tienen los algoritmos para reproducir la lógica de consumo del capitalismo contemporáneo expresa justamente su condicionamiento ideológico. Así, y a pesar de la indicación de Snake-Beings, coincidimos con la comprensión del fenómeno que nos ofrece Mager: no sólo es el carácter mercantil que tiene el mayor motor de búsqueda del mundo (Google) lo que ayuda a reproducir el *statu-quo*. Lo es también el modo en que el consumo se vuelve una meta en sí misma: no consumimos para satisfacer una necesidad real, sino porque el sistema crea una necesidad falsa –por pensarlo con Marcuse– que no tiene una meta distinta que la afirmación de la totalidad del sistema capitalista.

Consumimos no porque en realidad necesitemos eso que consumimos, sino porque el carácter abstracto de la riqueza nos dice que debemos consumir para que el valor se siga valorizando y para que el dinero se siga acumulando, como cifras y números, en las cuentas bancarias de unos pocos. Lo que llamamos previamente «aritmética dineraria del ente» va de la mano con el totalitarismo –siguiendo una vez más a Marcuse– característico de la sociedad algorítmica e industrial avanzada:

Los medios de comunicación contemporáneos contribuyen en gran medida a la cultura consumista al presentar constantemente nuevos servicios, productos (...) el consumismo contemporáneo no sólo se caracteriza por un elevado volumen de consumo, sino también por la emancipación del consumo de su instrumentalidad pasada que solía trazar sus límites. El consumo ahora se justifica a sí mismo sólo por su propio “placer”; el consumo es su propio propósito, un fin en sí mismo (...) los modos de producción capitalistas están profundamente entrelazados en el algoritmo y los mecanismos computacionales de Google (Mager, 2014: 33-35).

Los algoritmos tienen un rasgo ideológico en tanto en cuanto promueven una lógica de consumo que reproduce constantemente el *statu-quo*. No son solamente ideológicos en el sentido de que transmitan un conjunto de valores dados, sino porque expresan en la práctica – como bien lo indica Mager– un modo de vida que es funcional a los intereses de la acumulación de la riqueza abstracta. No precisan de ser institucionales para estar al servicio del capital; antes bien, son ideológicos (los algoritmos) porque se constituyen tanto por un elemento valorativo y cosmovisional, como por unos estándares de comportamiento esperados: “Para definir la ideología algorítmica me centro en conceptos de ideología que la perciben como coproducida por valores sociales y prácticas materiales. En lugar de pensar en

la ideología como un conjunto de ideas incorpóreas o como una cuestión de prácticas sociales, muestro que la ideología algorítmica es ambas al mismo tiempo” (Mager, 2014: 31).

Este vínculo originario que se tiende entre los algoritmos y la lógica de la reproducción del capital es justamente el testimonio que pone en evidencia su no neutralidad. Están totalmente enraizados en la sociedad capitalista y, en la medida en que hacen parte de la constelación científico-técnica de la sociedad, en ellos late de fondo un *a priori* de dominación entendido como el rostro político que asume, con Marcuse, el *Ge-stell* heideggeriano.

Siguiendo a Cardon indicamos que uno de los criterios algorítmicos de clasificación de la información web es «desde dentro». Este «desde dentro» se funda en la reputación que adquieren determinados contenidos en redes sociales. La reputación, comentamos, se mide en *likes*, *retweets*, seguidores, entre otros. Ahora bien, esta reputación se encuentra vinculada con las «prácticas sociales» a que alude Mager; es decir, con lo que llama Appiah (2009) «expectativas comportamentales» de los individuos. Estas expectativas en el comportamiento vienen dadas, no por las redes sociales en cuanto tal; antes bien, la popularidad en las redes sociales depende de que aquello que en la web exponamos coincida con lo que se espera que hagamos. Los que tienen mayor reputación son, a su vez, los más populares (primer criterio de clasificación algorítmica) porque exponen una vida opulenta, de gozo, perfecta y –además muy de moda por estos tiempos– deportiva y atlética. En nuestra proyección en redes sociales mostramos lo mismo que en la vida cotidiana se valora –desde la lógica del capital– como positivo. Los algoritmos, por tanto, no son independientes y neutrales, sino que se fundan en el mundo de la vida y, por tanto, en un *a priori* de dominación concreto.

Muy a pesar de los elementos específicamente técnicos que esboza Cardon y que constituyen el fundamento del operar algorítmico, pervive en ellos un componente ideológico y mundano-vital que impulsa lo que es más popular, más indexado o que tiene más *likes*. Los algoritmos de aprendizaje automático no hacen más que reforzar lo que ya late de fondo:

Así, los cálculos están construyendo nuestra “realidad”, organizándola y dirigiéndola. Producen acuerdos y sistemas de equivalencia que seleccionan ciertos objetos sobre otros, e imponen una jerarquía de valores que ha venido a determinar paulatinamente los marcos cognitivos y culturales de nuestras sociedades. Sin embargo, la elección entre estas diferentes técnicas de representación no queda a criterio exclusivo de los diseñadores;

están demasiado arraigados en la transformación de nuestras sociedades. De hecho, los cálculos realmente solo pueden calcular en aquellas sociedades que han tomado decisiones específicas para hacerse calculables (Cardon, 2016: 108).

Bucher expresa esta no neutralidad de los algoritmos del siguiente modo:

Para utilizar un conocimiento bien conocido de los estudios de ciencia y tecnología (STS), dichos ordenamientos nunca son neutrales. Los algoritmos vienen con ciertos supuestos y valores sobre el mundo en el que actúan (...) Cuando el robot de Microsoft Tay comenzó a twittear declaraciones obscenas y misóginas, o cuando la búsqueda de imágenes de Google sugirió “simio” como una etiqueta apropiada para una persona de color de piel más oscuro, “el algoritmo lo hizo” es solo una respuesta aceptable si por algoritmo nos referimos al “ensamblaje sociotécnico que incluye algoritmo, modelo, objetivo objetivo, datos, datos de entrenamiento, aplicación, hardware, y lo conecta todo a un esfuerzo social más amplio” (Gillespie, 2014). Por lo tanto, un principio básico (...) es pensar en los algoritmos no simplemente como “instrucciones codificadas que le dicen a la máquina qué hacer”, sino más bien como logros emergentes o prácticas socio-materiales (Bucher, 2018: 23-152).

En este instante es preciso realizar una aclaración que matiza pero que no niega en lo absoluto la no neutralidad de los algoritmos de aprendizaje automático: por su propia naturaleza los algoritmos son sesgados. Si su función es clasificar información, el sesgo debe operar en función de destacar aquello que le interesa al usuario; por ejemplo, si en el buscador se introducen como palabras clave “gafas de sol”, el algoritmo responde de manera inmediata clasificando la información de forma sesgada y, por ello, descartando todo contenido que se corresponda con “lentes de lectura”. El riesgo⁷⁸ del sesgo se pone de relieve en tanto que manifestación de la no neutralidad, cuando no hace más que reproducir sesgos mundano-vitales que promueven la censura o la discriminación. Así, aunque los algoritmos sean sesgantes, ello no implica que deba aceptarse todo tipo de sesgo que se vincule con él ¿Por qué? porque estos sesgos terminan en la identificación algorítmica de personas negras con

⁷⁸ Además de este riesgo asociado con la no neutralidad de los algoritmos, Andrews (2018) nos ofrece una lista interesante de otros riesgos asociados al uso del *machine learning*. El primero de ellos es la habilidad de los algoritmos. En segundo lugar se encuentra el uso de algoritmos para la evasión de la ley. El caso citado de Volkswagen es interesantísimo: se desarrolló un algoritmo que fuese capaz de identificar cuando el auto estaba siendo sometido a pruebas de emisiones de gases. En esos casos, disminuía la cantidad de gases emitidos; sin embargo, en su andar normal en las calles la emisión de gases de los autos era superior a lo permitido legalmente. En tercer lugar se encuentra la manipulación política por vía algorítmica, pero sobre ello nos extendemos en el decurso del acápite. En cuarto lugar aparece la contaminación publicitaria de la navegación a causa del *microtargeting*. Finalmente, en quinto lugar se halla la nubosidad en el conocimiento real de los procesos de evolución en los algoritmos. Cómo aprenden y de qué manera mejoran es algo que se hace poco a poco más confuso y, por ello, su evolución se muestra difícil de anticipar. Este último riesgo enlistado por Andrews se asocia con la caracterización de los algoritmos como *black-box*.

gorilas: “No obstante, algunas formas de sesgo pueden extenderse más allá de lo aceptable. Aunque los algoritmos tienen el potencial de ‘promover la eficiencia, la coherencia y la equidad’, también pueden ‘reforzar la discriminación histórica o ocultar el comportamiento indeseable” (House of Commons, 2018: 18).

Existen dos razones técnicas que dan cuenta de estos sesgos discriminatorios, a saber: *i)* la insuficiente cantidad de datos y *ii)* la selección errónea de datos con que se entrena un algoritmo de aprendizaje automático; no obstante, estas razones técnicas no hacen más que retrotraerse, en último término, hasta el mundo de vida de aquellos que ejecutan los procesos de entrenamiento:

Si la discriminación (del tipo indeseable) es introducida, el despliegue posterior puede amplificar los efectos discriminatorios. La discriminación puede entrar en el proceso de toma de decisiones desde una variedad de caminos, en el uso de ‘datos de entrenamiento’ inapropiados, la falta de datos, a través de la correlación disfrazada de causalidad o la falta de representatividad de los equipos de desarrollo de algoritmos, y puede presentarse en cualquier etapa del ciclo de vida de un algoritmo, incluida la concepción, el diseño, las pruebas, la implementación, la venta o su reutilización (...) La forma en que los desarrolladores de algoritmos seleccionan los datos de entrenamiento puede ser susceptible a sesgos culturales subconscientes, especialmente cuando se omite la diversidad de la población en los datos. La Royal Society señaló que “los sesgos que surgen de las estructuras sociales pueden incorporarse en los conjuntos de datos en el punto de recopilación, lo que significa que los datos pueden reflejar estos sesgos en la sociedad” (House of Commons, 2018: 19).

El sesgo fundamental que opera, a nuestro juicio, en una cotidianidad atravesada algorítmicamente –y sin intención de desconocer aquí los sesgos raciales y de género que laten de fondo en el *machine learning*– es aquel que responde a los intereses de reproducción del capital. Mager esboza con precisión la manera en que la naturaleza algorítmica de los motores de búsqueda como Google, responde justamente a la valorización del valor. El criterio de autoridad del que nos habla Cardon deviene no sólo en un criterio de popularidad, sino también en un espacio mercantil e invisibilizador. La «contaminación publicitaria» (Andrews, 2018: 6) hace parte de la naturaleza de Google, y no simplemente porque las marcas paguen para estar en el tope de los resultados. Una simple búsqueda y, como efecto colateral, el navegador crea un espacio en las páginas web para sugerir distintos productos que, gracias a una proyección algorítmica, supone de nuestro interés.

Además de ser funcional para la compra y venta de mercancías, los algoritmos de la web tienen un sesgo invisibilizador: lo popular, lo que responde a la escala de valores de la sociedad, lo que coincide con las expectativas comportamentales, lo que está hipervinculado, eso es lo que aparece de forma privilegiada dentro del marco de nuestras consideraciones. Lo que indicamos aquí no supone que lo *otro*, lo distinto, no se muestre también. Más bien, queda parcialmente oculto, quizás anunciándose, pero limitado en su exposición, parcialmente iluminado –de rebote– por los reflectores. No en la plena oscuridad sino más bien en el halo de la penumbra. En el algoritmo de búsqueda de Google siempre van a estar a la vista del usuario los sitios web grandes, bien conectados. Lo alternativo más bien se extravía: “En este sentido, Internet actúa como un agregador de conocimiento conocido más que como una herramienta para la difusión de ideologías alternativas” (Snake-Beings, 2013: 3). En palabras de Mager (2014):

Al preferir sistemáticamente sitios web grandes y bien conectados a expensas de los más pequeños, los motores de búsqueda construirían un sesgo de contenido e irían en contra del potencial democrático de la web, según los autores. Su afirmación fue confirmada empíricamente por una serie de estudios en los últimos años. En el contexto médico, por ejemplo, las instituciones médicas bien establecidas y los portales de salud comerciales superan claramente a los sitios web más pequeños, como los grupos de autoayuda y las ONG (Seale 2005, Nettleton et al. 2005, Mager 2012b). En consecuencia, los puntos de vista médicos ortodoxos se presentan de manera mucho más predominante en la parte superior de los motores de búsqueda que el conocimiento médico experimental y alternativo. Además de estos efectos de bola de nieve, algoritmos populares como el PageRank activan estrategias de optimización de motores de búsqueda (SEO) que contribuyen aún más a los sesgos de información y la mercantilización de los resultados de búsqueda (29).

Recapitemos lo hasta aquí indicado: la vida diaria se encuentra condicionada por la acción silente del desarrollo científico-técnico, expresado en nuestro aquí y ahora en la acción de los algoritmos. Con ellos se alude al conjunto de instrucciones expresadas en un lenguaje de programación y al procesamiento de datos que permite filtrar la información que abunda en la web. La acción de clasificación y filtro realizada por los algoritmos de aprendizaje automático es, por su propia naturaleza, sesgada; sin embargo, el sesgo se vuelve problemático porque expresa una lógica de dominio, en tanto en cuanto es funcional a la reproducción del capital: primero, porque sirven como espacio para la compra y venta de bienes y servicios, a través del perfilamiento y el *microtargeting*. Segundo, porque aquello que goza de mayor visibilidad es

justamente lo que se mueve dentro de la lógica del *statu-quo*: quien paga por ser más visible, quien es popular y goza de reputación porque promueve un estilo de vida opulento, etc, es quien no es limitado en su exposición; i. e., no es parcialmente censurado. El sesgo fundamental del *machine learning* –en tanto que no neutral– es su *a priori* histórico, mundano-vital, de dominación del hombre por el hombre.

En su función de filtro de la información los algoritmos generan un fenómeno muy llamativo, a saber: una suerte de distanciamiento del otro, por servirnos del análisis de Coeckelbergh. Ahora el distanciamiento acontece como una suerte de censura algorítmica de lo distinto; i. e., una invisibilización de aquellos contenidos que me niegan.

Comentamos líneas atrás que la clasificación de los algoritmos tiene como pretensión permitir el acceso ordenado a la información, y para ello se toma como punto de partida el análisis de los datos y el historial de navegación de los usuarios. El primer modo de la invisibilización es, indicamos, el soterramiento general de aquello que no responda de modo expreso a la reproducción del *statu quo*. Este soterramiento general tiene además una expresión concreta: si los algoritmos funcionan en bucle, nos exponen de forma constante a contenidos similares. Vemos siempre las mismas cosas sobre los mismos tópicos. El círculo de intereses es cerrado y temáticamente restringido. Nuestros amigos en redes sociales son aquellos que coinciden con nosotros en gustos. Interactuamos con ellos porque hacen eco de nuestros intereses. Los que no coinciden y con los que interactuamos poco, paulatinamente van desapareciendo de nuestro halo de visibilidad.

Los algoritmos generan, en este orden de ideas, una suerte de polarización: por una parte, aquellos que coinciden conmigo y, por otra parte, aquellos que no lo hacen y, por tanto, son soterrados y alejados de mí. El *machine learning* es capaz de crear una suerte de burbuja que cierra la «ventana de visibilidad» (Cardon, 2016: 102) de quien navega en la web, restringiendo su acceso a la información: “Lo que no conocemos ahora puede que nunca lo lleguemos a conocer” (Snake-Beings, 2013: 3). Cardon (2016) lo expresa como sigue: “al elegir a sus amigos, los usuarios de Internet toman decisiones homogéneas, uniendo a personas cuyos gustos, intereses y opiniones se parecen a los suyos. En consecuencia, las métricas basadas en la afinidad crean ‘ventanas’ de visibilidad que adquieren la tonalidad de sus propias redes

sociales, lo que les impide acceder a información que pueda sorprenderlos, desconcertarlos o contradecir sus opiniones a priori” (101-102). El algoritmo de *News Feed* de Facebook nos pone en contacto con aquello que nos interesa exclusivamente: “El algoritmo Newsfeed es una máquina de gratificación súper optimizada que observa los tipos de contenido que disfrutas y luego selecciona ese contenido para lograr la máxima participación del usuario” (Campbell-Dollaghan, 2016). Twitter, por su parte, le ofrece al usuario esta posibilidad de encontrarse con contenidos personalizados en el botón de inicio.

Esta personalización de los contenidos que caracteriza de forma específica del algoritmo de Facebook y –si así lo decide el usuario– el de Twitter, no es más que una expresión de lo que llamamos con Introna previamente el carácter coreográfico de los algoritmos de aprendizaje automático: nos dan los contenidos que deseamos en el instante preciso en que queremos verlos. De hecho, el problema surge cuando nos enfrentamos a contenidos inesperados, i. e., cuando las sugerencias y personalización de contenidos están fuera de lugar: en este caso se rompe la burbuja a la que los algoritmos nos acostumbran, y deviene la situación insultante e incómoda, a tal punto que llegamos a preguntarnos la razón por la cual estamos viendo un contenido disonante.

El *PageRank* de Google, el *News Feed* de Facebook y el *Personalized Video Ranker* de Netflix articulan muchos algoritmos funcionando paralelamente, y que reunidos bajo el mismo nombre, operan de manera conjunta, recíproca, remitiendo uno a la labor del otro. Ellos expresan la referencialidad del mundo pues el modo adecuado de aproximarnos a ellos no es a través de la pregunta *qué es*, sino *qué hacen*, en el sentido de *para qué son útiles*. El *machine learning* se inserta en un horizonte heterogéneo: tanto algorítmico como humano (Bucher, 2018: 49), de hecho, su *por mor de* último es justamente humano. Los algoritmos no son más que un modo concreto en que se hace patente el carácter referencial del mundo, y a la vez la familiaridad y no familiaridad de él. Así como notamos la vinculación del cordón con el zapato cuando el primero se rompe, del mismo modo la referencialidad algorítmica se pone de relieve cuando falla la fluidez de su coreografía.

Los algoritmos suponen un nexo de remisiones, una referencialidad horizontal que hace natural la navegación: los productos consumidos, los gustos musicales, las películas que

vemos, las series que disfrutamos. La burbuja es una burbuja de familiaridad que debe mantenerse. El *News Feed* de Facebook lo que afirma es este nexo remisional de lo cotidiano y recurrente, de lo tranquilo y a la vez coincidente con nuestros gustos. Se cierra con esto la posibilidad de cualquier disenso y crítica. Diríamos con Han: dentro de la burbuja lo que acontece es el reinado de lo positivo (Byung-Chul, 2012). La restricción de la ventana de visibilidad es un primado de la censura: toda aquello que no afirma mi posición es clausurado y desterrado, pues hace tambalear el carácter liviano y despreocupado del habitar en la web. La consecuencia necesaria de esto es un nuevo modo de comprender el distanciamiento científico-técnico del que nos habla Coeckelbergh, ya no sólo en la esfera de la economía financiera. Ahora nos distanciamos de todos aquellos que no piensan como nosotros. Nos polarizamos en el sentido de cerrarnos al diálogo con lo otro, con lo que me niega, a causa de la acción de los algoritmos que deviene en la creación de un multiverso fracturado desde la información (Smith, 2019). Lo distinto es soterrado:

La IA que usa Facebook, entre otras, aprende y va alimentando al usuario de la red con lo que detecta de sus propias preferencias. Es decir, que refuerza sus ideas o prejuicios políticos, provengan de donde provengan, algo que plasma en un nuevo contexto la idea original de Nicholas Negroponte del *Daily Me*, el diario imaginario que le da a uno sólo las noticias que quiere, sólo que ahora estamos en la era de las redes sociales, por las cuales uno acaba informándose, si se puede llamar así, sólo sobre lo que uno cree. No hay sorpresas ni disonancias cognitivas que alimenten una dialéctica de contradicciones (Ortega, 2016).

Nuestro estar en el mundo, como bien indica Bucher, es un estar que se edifica a partir de nuestra relación con el *machine learning*:

Al clasificar, ordenar, predecir y procesar datos, los algoritmos son políticos en el sentido de que ayudan a hacer que el mundo aparezca de ciertas formas en lugar de otras. Hablar de política algorítmica en este sentido, entonces, se refiere a la idea de que las realidades nunca se dan, sino que nacen y se actualizan en y a través de sistemas algorítmicos. Al analizar el poder y la política, debemos estar atentos [por un lado] a la forma en que algunas realidades siempre se fortalecen mientras que otras se debilitan, y [por otro lado] a reconocer el papel vital de los no humanos en la co-creación de estas formas de ser en el mundo (Bucher, 2018: 4).

4.2.2. *El rostro técnico de las campañas políticas*

En lo que sigue, dedicaremos unas pocas líneas para caracterizar el modo en que las carreras políticas contemporáneas se desarrollan en el marco de la acción de los algoritmos. Para ello,

nos fijaremos en la campaña presidencial de Donald Trump en 2016 y en el papel jugado allí por Cambridge Analytica, pues desde este caso concreto se pone en evidencia, ya no el rostro mercantil del *microtargeting*, sino su faceta específicamente política. Nuestro punto de partida es, como en el acápite anterior, el vínculo indisoluble que se teje entre la vida cotidiana, los aparatos y la conectividad a Internet. En este orden de ideas, del mismo modo en que nos encontramos expuestos de un modo constante mientras navegamos a la venta de mercancías, asimismo las plataformas digitales se han convertido en un nicho de trabajo político.

Para Conover, Goncalves, Ratkiewicz, Flammini & Menczer (2011) las campañas políticas se están desplazando desde medios más tradicionales hacia herramientas de bajo costo que gozan de un gran alcance. Ello permite una interacción más próxima a los votantes y asegura un intercambio fluido con la base política del movimiento (Conover et. al., 2011: 192). Internet es –a su juicio– este trampolín de bajo costo del que se sirve la política para impulsarse. Esto explica en gran medida la manera en que el hoy expresidente Donald Trump distribuyó los fondos publicitarios de su campaña. En contraste con Hilary Clinton, que invirtió US\$200.000.000 en publicidad ordinaria y US\$30.000.000 en la web, Trump invirtió alrededor de US\$90.000.000 en publicidad online (Ortega, 2016). Trump se sirvió de las plataformas digitales para llegar a la ciudadanía en los estados políticamente neurálgicos ¿La razón? El carácter político de los avances científico-técnicos: “Según el Pew Internet and American Life Project, el 73% de los usuarios adultos de Internet se conectaron en línea para obtener noticias o información sobre política en 2010, y más de uno de cada cinco adultos (22%) utilizó Twitter o sitios de redes sociales con fines políticos” (Conover et. al., 2011: 192).

Conover, Goncalves, Ratkiewicz, Flammini & Menczer tomaron Twitter como foco de su investigación. El objetivo de los autores fue exponer el modo en que, a través de un análisis de los contenidos presentes en Twitter, era posible realizar un perfilamiento político de los usuarios de la red. El resultado: más de un 90% de precisión en el perfil (2011: 192). El perfilamiento realizado tenía un doble alcance: tanto colectivo como individual. *¿* Individual, porque se establecía con puntualidad qué tipo de alineamiento tenía el sujeto a partir de los contenidos *tweeteados* y *retweeteados*. *ii*) Colectivo, porque se analizaron las interacciones en la red social, estableciéndose los posicionamientos de determinados grupos bajo tres categorías: derecha, izquierda y ambiguo. Lo interesante de este perfilamiento político realizado a través

de un estudio empírico en Twitter, es la herramienta de la que se sirvieron los investigadores, a saber: un algoritmo:

Tomando una perspectiva basada en la interacción de la comunicación política, utilizamos algoritmos de agrupamiento de redes para extraer información sobre las personas con las que se comunica cada usuario, y demostrar que estas propiedades topológicas se pueden utilizar para mejorar aún más la precisión de la clasificación. Específicamente, encontramos que la estructura comunitaria de la red de retweets políticos se puede utilizar para predecir la alineación política de los usuarios con un 95% de precisión (Conover et al., 2011: 192).

A través de un trabajo algorítmico no sólo pudieron determinar el alineamiento de los usuarios de la red, sino también hallar las páginas web que, a pesar de no ser las más populares, eran las que gozaban de mayor tráfico con finalidades políticas. Este hallazgo es fundamental, pues el carácter coreográfico de los algoritmos requiere que la información aparezca, así como en el momento, también que lo haga en el lugar indicado. Los investigadores enlistaron los dominios web que, dependiendo de cada alineamiento político, eran más *tweeteados* por los usuarios de la red social. La funcionalidad política de esto es innegable, pues permite dirigir con mayor acierto la publicidad de una campaña hacia su base electoral, al escoger las páginas web que regularmente visitan (Conover et. al., 2011: 197-198).

Bakir nos ofrece un interesante listado de la utilidad ofrecida por la base científico-técnica, aplicada a las campañas políticas:

1. El autor indica que Kosinski, Stillwell & Graepel (2013) desarrollaron un algoritmo que, basado únicamente en los *likes* que se dan a páginas de Facebook, permite perfilar al individuo dentro de cinco categorías centrales (OCEAN): “Openness to experiences, Conscientiousness, Extroversion, Agreeableness, and Neuroticism” (Bakir, 2020: 3). Este mismo algoritmo, además, ayuda a identificar la orientación política, religiosa y sexual de los usuarios de la red social. Este algoritmo puede ser visto como el correlato del perfilamiento político realizado por Conover et. al.
2. El perfilamiento ayuda, además, a realizar un *microtargeting* político, pues permite encontrar votantes específicos que, aunque no se adhieran de forma explícita a una postura política, compartan –o al menos por lo que el perfilamiento basado en datos indica– determinados intereses con aquellos sujetos que sí apoyan abiertamente una

causa concreta. Así, si A es votante de T y tiene los rasgos x, y, z y B no se afirma como votante de T pero comparte con A los rasgos x, y, z , entonces B se vuelve un objetivo concreto de asedio y publicidad política por parte de la campaña de T . Como bien indicaron Conover et. al. respecto del perfilamiento en Twitter, una vez se identifican quiénes sí y quienes no asumen una posición política explícita en redes, el trabajo que sigue es ganar votantes en esos que pueden ser persuadidos dada su condición ambigua⁷⁹.

3. Usar las herramientas informáticas en la web para desvirtuar una contienda electoral también es una estrategia común: se utilizan *bots* para apoyar de forma falsa y aumentar la popularidad de un candidato. Se utilizan *FakeNews* para desprestigiar competidores, o cuentas falsas para difundir mensajes inflamatorios personalizados a través de las redes sociales. Este último fue el caso de las elecciones que ganaría Trump en 2016 (Bakir, 2020: 4).

Este listado de posibles usos de la técnica en las campañas políticas contemporáneas, esboza de buena manera la labor ejercida por Cambridge Analytica durante los procesos electorales de la década pasada⁸⁰. El caso de Cambridge Analytica es crucial –a nuestro juicio– pues hace las veces de testimonio histórico que pone de relieve el carácter político de dominio que late de fondo en la ciencia y la técnica modernas, en este caso, expresado en el uso de información para la manipulación de los electores alrededor del mundo. Cambridge Analytica se presentó como una empresa que, a través del uso de los datos, podía realizar campañas políticas

⁷⁹ “Las herramientas de marketing digital también se utilizan para encontrar votantes específicos y dirigirse a ellos. Por ejemplo, las empresas de marketing digital político ofrecen ‘modelos similares’ para identificar a los partidarios potenciales, haciendo coincidir a millones de votantes con sus direcciones de correo electrónico, cookies en línea e identificadores de redes sociales, así como con cientos de otros puntos de datos (como cultura, religión, intereses y cargos políticos) para crear perfiles detallados de votantes. En particular, Brad Parscale, director digital de la campaña de Trump para las elecciones presidenciales de EE. UU. de 2016, utilizó la plataforma de publicidad de Facebook para expandir automáticamente la cantidad de personas a las que la campaña podría dirigirse en Facebook identificando votantes que no eran partidarios de Trump, pero que tenían ‘cualidades comunes’ que los hace ‘lucir como’ partidarios de Trump conocidos en Facebook (Green e Issenberg, 2016). Del mismo modo, desde 2015, las campañas digitales del Reino Unido han visto un uso cada vez mayor de enfoques de análisis y gestión de datos para perfilar e identificar las audiencias objetivo, incluidos los ‘persuadibles’ y los votantes indecisos (The Electoral Commission, 2018, p. 4)” (Bakir, 2000: 4).

⁸⁰ Además de su presencia en EEUU, también se ha vinculado la labor de Cambridge Analytica con campañas electorales en México, Kenya, Malasia, Brasil y Australia (Boldyreva, Grishina & Duisembina, 2018). La investigación de Bakir (2020) coincide con lo señalado por Boldyreva, Grishina & Duisembina: “Los denunciantes de Cambridge Analytica afirman que la empresa participó en operaciones psicológicas (‘psy-ops’) en sus esfuerzos de campaña electoral en todo el mundo (Cadwalladr, 2018; Kaiser, 2019b; Wylie, 2019)” (1).

persuasivas: “El sitio oficial de Cambridge Analytica promueve su actividad como una combinación de análisis predictivo, ciencia del comportamiento y tecnologías publicitarias basadas en la recopilación de datos. El objetivo de esta combinación es formar un público objetivo y utilizar los datos para persuadir y motivar a los votantes” (Boldyreva, Grishina & Duisembina, 2018: 95).

El punto de partida para el trabajo de Cambridge Analytica fue la obtención de datos ¿Cómo lo hizo? Gracias a una aplicación que hurtaba no sólo los de sus usuarios directos, sino que a través de estos, los extraía de sus contactos en Facebook. En 2018 se reveló el número de personas directa o indirectamente asociadas a la aplicación: “70.632.350 en EEUU, 1.175.870 en Filipinas, 1.096.666 en Indonesia, 1.079.031 en el Reino Unido, 789.880 en México, 622.161 Canadá, 562.455 en India, 443.117 en Brasil, 427.446 en Vietnam y 311.127 en Australia” (Bakir, 2020: 7). La información se extrajo de forma engañosa, pues se indicó que la app no obtendría los datos debido a su uso. Con los datos obtenidos se perfiló algorítmicamente a los usuarios de la red social. Se contrastó este perfil con los datos de los votantes estadounidenses y se empezó una campaña publicitaria personalizada en función de los resultados⁸¹.

Una vez perfilados psicográficamente los usuarios de la red, se procedía a lo que llama Bakir «operaciones psíquicas». Con este concepto alude a la manipulación política a que se someten los electores a través de una exposición a información engañosa o parcial. Una «operación psíquica» lo que supone es una coacción no violenta de los individuos. La meta de la coacción es hacer que las acciones del coaccionado respondan a los intereses de quien los exponen a información falsa o parcial. Al restringirse el acceso a la información, se condiciona y limita la posibilidad de acción. Las posibilidades que restan en el marco de la información tergiversada o mutilada, perviven en tanto que son funcionales a quien ejecuta la «operación

⁸¹ “Estos datos personales se habían recopilado de forma engañosa: se les había dicho a los usuarios de GSRApp que la aplicación no descargaría información identificable. GSRApp pidió a sus usuarios que respondieran sobre la personalidad y otras preguntas que Cambridge Analytica usó para entrenar un algoritmo que generara puntajes de personalidad para los usuarios de la aplicación y sus amigos de Facebook. Cambridge Analytica, Nix, y el desarrollador de la aplicación (Aleksandr Kogan) compararon estos puntajes de personalidad con los registros de votantes de EE. UU. Cambridge Analytica usó estos puntajes de personalidad combinados para su perfil de votantes y servicios de publicidad dirigida (...) como tal, Cambridge Analytica tenía entre 2000 y 5000 piezas de información personal individual sobre cada persona en los EE. UU. mayor de 18 años” (Bakir, 2020: 7).

psíquica»: “la coerción puede tomar forma en la limitación deliberada de las elecciones de las personas, al hacer que ellas se sientan o comporten de determinada manera” (Bakir, 2020: 2).

La exposición engañosa, entre tanto, tiene lugar a través de un *microtargeting* político en las redes sociales y la web en general. Allí el individuo se encuentra sometido a un asedio meticuloso de información prescrita con el objetivo de que actúe de una manera deseada: comportándose políticamente de un modo pre-establecido. En ese caso tiene lugar una operación psíquica, fundada en el procesamiento de datos⁸². Durante la revisión legal del procedimiento de Cambridge Analytica, se indicó que se usaron los datos obtenidos engañosamente para manipular los votantes. Con un perfil general de personalidad que bosquejaba los rasgos propios de comportamientos paranoicos e intolerantes, se pudo identificar usuarios que respondían al perfil y hacerlos objeto de un asedio informativo, con la intención de que sus acciones subsiguientes fuesen convenientes a los intereses de quien generó el asedio:

Hay elementos coercitivos en cómo se implementaron luego estos datos recopilados de manera engañosa. Hablando en el contexto estadounidense, el denunciante de Cambridge Analytica, Christopher Wylie, testificó sobre la empresa ante el Congreso de los EE. UU. y en la investigación del Parlamento del Reino Unido, acerca de Fake News y desinformación (Wylie, 2019). Describe cómo, a lo largo de 2014, utilizando su enorme tesoro de datos, Cambridge Analytica había trabajado para desarrollar “perfiles psicográficos” detallados para cada votante estadounidense, y experimentó con formas de avivar la paranoia y la intolerancia explotando ciertos rasgos de personalidad: En un ejercicio, Cambridge Analytica preguntó a los sujetos si aprobarían que su hija se casara con un inmigrante mexicano: a los que negaban sentirse incómodos con la idea se les hizo una pregunta de seguimiento diseñada para provocar irritación por las limitaciones de la corrección política: “¿Sintieron que tenían que decir eso?” (Bakir, 2020: 8).

Boldyreva, Grishina & Duisembina coinciden con Bakir en un aspecto fundamental de la manipulación científico-técnica de los electores: se enfoca en jugar con las emociones y temores de los ciudadanos. En palabras de las autoras: “el público objetivo está moldeado a través prácticas psicológicas, que pueden incluir cuestiones como la percepción de la información y la manipulación de las esperanzas y los temores humanos. Es muy importante

⁸² “En este sentido, Briant describe las operaciones psicológicas como un trabajo de propaganda diseñado para inducir ciertas emociones y provocar cierto comportamiento en las audiencias objetivo (Briant, 2015, p. 12-13). Según esta definición, si la elaboración de perfiles psicográficos y la focalización emparentada con el big data se vuelven coercitivos (por ejemplo, al modular la exposición de las personas a la información de formas que restrinjan sus elecciones y comportamiento), sería correcto describirlo como operaciones psicológicas” (Bakir, 2020: 2).

mencionar que las campañas electorales deben basarse no en hechos, sino en emociones, las cuales son consideradas como un incentivo más efectivo en la toma de decisiones” (Boldyreva, Grishina & Duisembina, 2018: 97).

La herramienta por excelencia para divulgar información fragmentada o falsa, son los *bots*. Los *bots* son definidos por Woolley & Howard como una versión digital de los robots –de allí su nombre– y deben ser entendidos de forma técnica como programas algorítmicos diseñados para cumplir funciones en la red (Woolley & Howard, 2016: 4885). Las funciones más generales de los *bots* se encuentran asociadas con “rastrear la Web en busca de información, monitorear los sitios de chat en busca de mal uso y rastrear bases de datos financieras para detectar tendencias del mercado” (Woolley & Howard, 2016: 4883). A estas tareas generales se suman funciones específicas en las redes sociales: “Los bots políticos se implementan, por ejemplo, para aumentar el número de seguidores y retweetear el contenido de los candidatos políticos en Twitter, para atacar a los oponentes políticos en Facebook o para ahogar las conversaciones de los activistas en Reddit” (Woolley & Howard, 2016: 4885).

Estos programas algorítmicos han saturado con su presencia las redes sociales: “Los bots representan casi el 50% de todo el tráfico en línea y representan una parte significativa de los usuarios activos en las plataformas de redes sociales más populares (Zeifman, 2015). En Twitter, por ejemplo, aproximadamente 30 millones de cuentas activas están controladas por bots: imitan a los usuarios humanos y producen mucha información (Motti, 2014)” (Woolley & Howard, 2016: 4885).

Siendo tan comunes y populares en la red, los *bots* se han vuelto una herramienta idónea para lo que Woolley & Howard llaman «propaganda computacional». Con esta categoría los autores piensan la articulación de las redes sociales, los *bots* y el procesamiento de datos para la manipulación (Woolley & Howard, 2016: 4886). La «propaganda computacional», por servirnos de la categoría de Woolley & Howard, parece ser el nombre idóneo para caracterizar la labor realizada políticamente por Cambridge Analytica. Sus «operaciones psíquicas» (Bakir), entendidas específicamente como la coacción política de los electores a través de la desinformación y el engaño, son un resultado de la «propaganda computacional»

(Woolley & Howard), y los *bots* son una pieza clave de este ejercicio, cuya meta no es otra cosa que el dominio:

Los agentes de software con motivaciones políticas también se implementan en la parte frontal de las plataformas de manera que extienden las mismas complicaciones a los procedimientos que gobiernan estos importantes canales de comunicación. Los programas autónomos se utilizan como sustitutos de los actores políticos que esperan influir en la opinión pública mediante la difusión de propaganda y desinformación. (...) La propaganda computacional se encuentra entre las estrategias técnicas más recientes y omnipresentes que deben implementar aquellos que desean utilizar la tecnología de la información para el control social (...) Los algoritmos y la automatización invariablemente involucran elecciones políticas en el diseño, los datos recopilados sobre nuestras interacciones invariablemente tienen aplicaciones políticas, y un número creciente de personas son el objetivo de la propaganda computacional (Woolley & Howard, 2016: 4883/4886-4887).

El equipo de campaña de Donald Trump comprendió, durante el periodo electoral de 2016 hasta el último día en que ocupó el despacho oval en la Casa Blanca, el poder de las redes sociales, los algoritmos⁸³, las *Fake News* y los *bots* a la perfección⁸⁴. Por un lado, hay que indicar que durante la campaña presidencial se utilizaron softwares diseñados específicamente para cumplir la función de publicitar los candidatos: “El 20% de los tweets políticos enviados durante la campaña, ya sean pro-Trump o pro-Clinton, se originaron en bots, no humanos, de procedencia desconocida” (Ortega, 2016).

Bessi & Ferrara (2016) realizaron una investigación que rastreó el papel de los *bots* entre el 16 de Septiembre y el 21 de Octubre de 2016. La investigación arrojó los siguientes resultados: se analizaron 20.7 millones de tweets de unos 2.8 millones de usuarios, alrededor de 15 millones de retweets y 600 mil réplicas. Para esta muestra se obtuvo lo siguiente: aproximadamente el 15% de los participantes en las discusiones en Twitter eran *bots*. El contenido total compartido por ellos constituyó el 19% total de lo hablado en la red social en cuestión. De las 50.000 cuentas más activas con contenido político en Twitter (del total de 2.8

⁸³ Un dato interesante acerca del papel político de la ciencia y la técnica modernas durante las últimas elecciones presidenciales en los EEUU, fue el bloqueo algorítmico de los Hashtags que criticaban a Donald Trump en Instagram. Asimismo, las búsquedas de Biden acababan por remitir a Hashstags que marcaban tendencia e indicaban que Trump ganaría de forma aplastante las elecciones a la presidencia (#trump2020landslide). Para mayores detalles, véase Effrom (2020).

⁸⁴ Para una revisión minuciosa del uso incendiario dado por Trump a las redes sociales durante su periodo presidencial, y que permite comprender en buena medida su reciente bloqueo en Twitter y Facebook durante la toma al Congreso de los EEUU, véase McIntire, Yourish & Buchanan (2019).

millones de usuarios), se encontró que 7.183 eran *bots* responsables de 2.330.252 de tweets. La población humana (40.163 usuarios de los 50.000) publicó 10.3 millones de tweets.

Es interesante el hecho de que el mayor número de Hashtags a favor de Clinton fueron: #hillary (1.516.318) y #imwithher (1.359.332). En el caso de Trump se nota la significativa diferencia a su favor: #trump (3.290.636) y #trump2016 (1.276.703). Los Hashtags más usados para apoyar a Trump en Twitter fueron generados por 1.867 *bots* y 15.335 humanos. En el caso de Clinton, los Hashtags más populares fueron tweeteados por 590 *bots* y 6.522 humanos. La discusión en redes sociales que involucró tweets (de humanos y *bots*) referentes a Trump, tuvo un aproximado de 200.000 publicaciones positivas (del total de 2.330.252 tweets provenientes de las 50.000 cuentas políticamente más activas en Twitter) a favor del entonces candidato presidencial. Los tweets negativos referentes a Trump generados por *bots* que apoyaban la candidatura Clinton, fueron en total 118.661. Los tweets negativos referentes a Clinton generados por *bots* que apoyaban la candidatura de Trump, fueron en total 204.418. En ambos casos, este total se corresponde con las 50.000 cuentas más activas.

Esta actividad de los *bots* pudo generar –a juicio de los autores– un impacto en la mentalidad de los electores, pues se vieron expuestos en la red social a una constante información positiva: “El hecho de que los bots produzcan sistemáticamente más contenido positivo en apoyo de un candidato puede sesgar la percepción de las personas expuestas a él, lo que sugiere que existe un apoyo orgánico y de base para un candidato determinado, mientras que en realidad todo se genera artificialmente” (Bessi & Ferrara, 2016: 8). De hecho, ese halo de ambigüedad de los que no son derecha o izquierda identificable por sus publicaciones en redes, son justamente los candidatos idóneos para ser víctimas de este tipo de campaña.

Los *bots*, indican Bessi & Ferrara, son capaces de buscar tweets con contenidos semánticos que entran de su campo de acción. Retweetear, responder tweets, seguir usuarios que retweetean el contenido compartido por los *bots*, seguir usuarios vinculados con los seguidores de *bots*, hacer búsquedas en internet y compartir la información que sea funcional a su programación a través de redes sociales, publicar tweets, entre otras funciones. El riesgo en su interacción con los humanos es que ellos son un vehículo absolutamente eficiente para diseminar información falsa o parcial: “De hecho, los humanos y los bots se retweetean

sustancialmente al mismo ritmo. Esto sugiere que los bots están siendo muy efectivos para difundir información en la población humana, lo que podría tener algunas consecuencias nefastas en los casos en que los humanos no puedan verificar la exactitud y precisión de dicha información y fuentes de información” (Bessi & Ferrara, 2016: 7).

A este respecto, es preciso indicar que las políticas de neutralidad y libertad de expresión de Facebook han sido duramente criticadas a causa de esta diseminación de información no verificada, *Fake News* en muchos casos. En fecha reciente, la discusión se avivó por la aparición en Facebook de dos noticias que difamaban a Joe Biden y que habían sido ya contradichas por cadenas noticiosas de reputación (Berkowitz, 2019). El riesgo de este tipo de políticas es el modo en que se expone la población vulnerable⁸⁵ a las *Fake News*, diseminando información no constatada, lo cual impacta de modo negativo en el ámbito político:

Dorsey sugiere que la diferencia proviene del uso del aprendizaje automático y la inteligencia artificial para dirigirse a audiencias excepcionalmente susceptibles a información engañosa y falsa. Si las campañas políticas pueden identificar las vulnerabilidades y los temores de las microaudiencias y desarrollar noticias falsas y anuncios falsos diseñados para apelar a la psicología de esa persona, los peligros de la propaganda en Internet son aún mayores que la propaganda masiva tradicional. Dorsey ciertamente tiene razón sobre la “velocidad creciente, la sofisticación y la escala abrumadora” de la información y la desinformación en las redes sociales. Esto es cierto no solo para los anuncios políticos pagados, sino también para los mensajes políticos de todo tipo. Y en Twitter, el presidente Trump apenas necesita pagar anuncios para difundir mentiras y teorías de conspiración en la web (Berkowitz, 2019).

La peligrosidad de la desinformación radica en la horizontalidad referencial de los algoritmos: al remitirse de manera constante siempre hacia contenidos concretos que coinciden y refuerzan una comprensión específica de la realidad, cuando una *Fake News* se filtra en una burbuja concreta es difícil desterrarla, pues, al estar cerrada la ventana de visibilidad y al censurarse lo distinto; i. e., al desterrarse y alejarse el otro que no piensa como yo, no hay forma eficiente de combatir la información allí diseminada⁸⁶. De hecho, y como indica el ya citado Bakir, estas

⁸⁵ Los mayores de 65 años tienen una tendencia mayor a difundir *Fake News* (Bakir, 2020).

⁸⁶ “Los enfoques computacionales demuestran empíricamente que las consecuencias de las burbujas de filtro creadas algorítmicamente son una exposición limitada y una falta de compromiso con diferentes ideas y puntos de vista de otras personas (Bessi et al., 2016; Zollo et al., 2017). Las burbujas de filtro hacen que sea probable que la microorientación de los mensajes de las campañas políticas dé como resultado que la población en general y los medios de comunicación principales no estén al tanto de los mensajes microespecificados del activista: esto hace que sea difícil ofrecer correcciones fácticas a la información errónea y la desinformación que circula en las burbujas de filtro” (Bakir, 2020: 5).

noticias no corroboradas y posiblemente falsas se mueven a mayor velocidad en la red que la información verificada.

4.2.3. *El hombre como stock*

Hasta aquí hemos intentado poner de relieve de forma muy sucinta y panorámica el modo en que las carreras políticas contemporáneas tienen una fuerte base científico-técnica. Con ello, hemos iniciado nuestro intento por pensar, desde Marcuse, el modo en que la ciencia y la técnica modernas expresan su *a priori* de dominación en la política contemporánea a través de los algoritmos, los *bots* y la navegación web, ampliando con ello el radio de acción de *Ge-stell*. Apartir de este instante intentaremos esbozar –siguiendo a Marcuse y a Marx– el modo en que es posible pensar en el específico ámbito económico la condición de *Bestand* del hombre. Dicho de otro modo: nos interrogaremos por el carácter de disponibilidad, de *stock* del ser humano, en la economía capitalista. A nuestro juicio, es posible vislumbrar desde una clave algorítmica –aunque sea en un sentido muy restringido y más bien indicativo– un primer sentido del hombre como existencia.

Al ejecutar una apropiación parcial de la reflexión heideggeriana –en la medida en que nos desplazamos de su coordenada ontológica hacia una comprensión enfocada en la sociedad contemporánea– podemos indicar lo siguiente: la forma básica del intercambio mercantil capitalista, como ya hemos indicado, es la siguiente: D-M-D'. Esta estructura es propia del fenómeno cuando nos acercamos a él desde la posición del capitalista. Si nos desplazamos a la posición del obrero la estructura parece obedecer, más bien, a la del intercambio mercantil simple: M-D-M. El trabajador vende su mano de obra a cambio de obtener el dinero que le permite, a su vez, comprar medios de subsistencia –o cualquier mercancía que sea una falsa necesidad–. El obrero no hace más que intercambiar una mercancía por otra, tomando el dinero como un medio de circulación o, a lo sumo, como tesoro.

Si el trabajador es pensado como una mercancía más –sea desde la posición del capitalista (D-M-D') o bien desde su propia posición (M-D-M)– esta comprensión implica necesariamente su carácter de disponibilidad: está ahí como un *stock* para ser usado en las circunstancias en que sea necesario. Ahora bien ¿en qué medida nuestra aproximación al

problema de los algoritmos nos permite comprender, en un primer sentido, al hombre como una simple existencia? Señalamos que los datos y los algoritmos constituyen una unidad indisoluble. El *machine learning* precisa de los datos para su entrenamiento y, a la vez, para aprender a proyectar acciones futuras. Los datos, por su parte, son un conjunto de información –información humana– procesada. Este proceso acontece, como bien explica Macías (2017: 49-64), a través de la recopilación de nuestra información en grandes «servidores sirena», propiedad de empresas como Google o Facebook. Esta información sin ordenar es procesada y, una vez procesada, deviene en los datos que permiten el *microtargeting*, sea en su faceta comercial o política.

¿Qué es lo realmente llamativo de esto que acabamos de indicar? Que nosotros –en calidad de datos– devenimos en una mercancía. Sólo es posible que el *microtargeting* tenga lugar, porque se venden los datos procesados para usos indistintos. Nosotros, en términos de información, somos mercantilizados sin obtener un beneficio monetario a cambio. Podríamos decir, más bien, que constituimos el momento inicial de la ecuación $D-M-D'$, en la medida en que hacemos parte de la primera inversión que realiza el capitalista. Somos –en tanto que datos– una especie de materia prima. Mager ofrece una importantísima indicación en la que destaca la doble comprensión del hombre en el capitalismo tecnificado: en primera instancia, somos asumidos como consumidores que deben ser asediados publicitariamente para crear falsas necesidades y, a través de dicha creación, mantener en la medida de lo posible la valorización de un valor cada vez menos valorizado.

En segunda instancia, somos asumidos como una mercancía; esto es, como existencia. Hacemos parte de un *stock*. Somos procesados y reunidos; i. e., coligados dentro de un conjunto información con otros miles de personas para ser puestos a la venta –en condición de datos–, agrupados con perfiles de consumo o políticos concretos. Comprados como quien hace suyo cualquier cosa en un supermercado, quien nos adquiere inicia el *microtargeting*. Pensados desde este específico prisma, no somos más que mercancía en tanto que información procesada siempre disponible para un único *telos*: multiplicar el dinero hasta donde resulte posible. En palabras de Mager: “En una tradición marxista, el usuario puede ser visto a la vez

como el consumidor constantemente expuesto a anuncios personalizados, así como el producto que se vende a los clientes publicitarios” (Mager, 2014: 30).

A esta primera comprensión del hombre como *stock*, resultante de la implementación de los algoritmos en la vida ordinaria, se suma un sentido mucho más radical de la reducción del hombre a mera disponibilidad. El *ejército industrial de reserva* es, a nuestro juicio, el elemento coligante que reúne al hombre como *Bestand*. Ahora bien, para llegar a esta conclusión, debemos tomar como punto de partida necesario la relación que se tiende entre la esencia de la técnica moderna y el hombre.

Indicamos en el tercer capítulo de esta investigación que la esencia de la técnica moderna es *Ge-stell*. *Ge-stell* es una forma del traer al aparecer, un modo de histórico específico de acontecer la *αλήθεια*, que fragmenta y destruye la naturaleza. En palabras del Marcuse de *Eros y civilización*, que la viola. Lo desocultado de la naturaleza, hemos indicado, es reunido y coligado en el marco de una lógica energética. Los entes que no son *φύσις*, son reunidos y coligados ya no como mera objetualidad, sino como aquello que está ahí disponible para su uso. Un *stock* de existencias que permite desechar lo que hay a la mano en el momento en que falle, porque se dispone de otra existencia que la reemplace. La lógica del desapego y la desechabilidad es lo que impera en este modo de coligar el ente, en el horizonte de la esencia de la técnica moderna.

Si esto vale respecto de la naturaleza y de los entes que no son el *Da-sein*, conviene preguntarse entonces: ¿qué le corresponde a este último? ¿Qué es lo propio del hombre en relación con la esencia de la técnica moderna? Luego del giro, y como es ya sabido, el énfasis en el análisis de Heidegger se trastoca. El abordaje que tiene como punto de partida al *Dasein* en el periodo de la ontología fundamental, es invertido al tomarse como eje al Ser en cuanto tal. En el horizonte de esta suerte de inversión, el hombre no es pensado por el Maestro de la Selva Negra como quien –por cuenta propia– decide y opta por violentar la naturaleza. Al ponerse el énfasis en el Ser y su verdad, aquél, el *Da-sein*, es llamado por la esencia de la técnica moderna para que la ponga en ejecución. La forma histórica en que acontece la *αλήθεια* como *Ge-stell* invita al hombre a que la haga acaecer –y éste no hace más que responder a su llamado–. Responde a la interpelación de aquello que ontológicamente lo determina:

¿Quién lleva a cabo el emplazamiento que provoca y mediante el cual lo que llamamos lo real y efectivo es sacado de lo oculto como existencias? El hombre, evidentemente (...) el estado de desocultamiento en el que se muestra o se retira siempre lo real y efectivo no es algo de lo que el hombre disponga (...) ¿acontece este salir de lo oculto en algún lugar que estuviera más allá de todo hacer humano? No. Pero tampoco acontece sólo en el hombre ni de un modo decisivo por él.

La estructura de emplazamiento es lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre a hacer salir de lo oculto en el modo del solicitar como existencias. En tanto que provocado de este modo, el hombre está en la región esencial de la estructura de emplazamiento (Heidegger, 1994a: 20/25-26).

Para el Mago de Meßkirch, la esencia de la técnica moderna es una forma de acaecimiento de la verdad como desocultamiento. El énfasis en el Heidegger tardío se ubica en esta comprensión radicalmente ontológica de la *αλήθεια*, por eso el hombre es llamado a responder a este modo de desocultar. La alusión a Platón, en el contexto de estas indicaciones, no es gratuita: el primado del mundo de las ideas al que el filósofo debe responder, no es más que una expresión de este llamado originario al que se ve expuesto el hombre, por parte de lo ontológicamente primario.

La pregunta que debemos hacer aquí interroga por el modo en que acontece la relación entre la *αλήθεια* como *Ge-stell* y la condición misma del hombre. Retomemos el hilo de nuestra consideración: hemos comentado que –desde la esencia de la técnica moderna– la *φύσις* deviene en fuente de energía disponible, y los entes pasan de ser objetos a ser existencias. El hombre, entre tanto ¿queda coligado también como simple *stock*? A juicio de Heidegger la respuesta es negativa en un doble sentido. Por un lado, la reducción del hombre a *Bestand* aparece como un peligro, como el riesgo al que se expone dado el empoderamiento de *Ge-stell*. Por otro lado, y éste es el mayor riesgo a juicio de Heidegger, al quedar preso del destino histórico que hace de *Ge-stell* la forma imperante del desocultamiento, el hombre se encuentra expuesto a perder de vista formas más originarias; i. e., ontológicamente preeminentes de acontecer la *αλήθεια*. El peligro radical no es una confrontación atómica o nuclear, o diríamos hoy en día, las tan temidas guerras biológicas. El gran riesgo es dar la espalda a la verdad del Ser:

Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más

originario, y de que este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial (Heidegger, 1994a: 30).

La primera forma del peligro, aunque para Heidegger no sea la determinante, es la que nos corresponde pensar en diálogo con Marx y Marcuse. A juicio del fenomenólogo, el hombre *está en riesgo*. El estar en riesgo lo que implica, necesariamente, es el aún no haber quedado reducido a *Bestand*. Sólo es peligroso aquello que aún no se ha hecho presente, sino que amenaza bajo la figura de lo que estará allí, pronto por acontecer –aunque no se sepa cuando–: “Se nos muestra en dos perspectivas. Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despenarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia [*wo er selber nur noch als Bestand genommen...*]” (Heidegger, 1994a: 28).

A pesar de la condición de peligro, parece que para el mismo Heidegger no pasa de ser eso: una posibilidad latente que, en último término, no llegará a actualizarse. El hombre es, en este orden de ideas, como el malabarista que camina por la cuerda floja: siempre ante la amenaza constante de la caída, pero que a la vez genera esa extraña certeza de que nunca se precipitará al vacío. En algunas líneas previas al párrafo citado, el Mago de Meßkirch lanza una sentencia, a nuestro juicio, contundente respecto del peligro de devenir *Bestand* que, en último término, nunca se concreta. El caso del guardabosques es el utilizado por Heidegger para exponer esto: él, el guardabosques, se encuentra inserto dentro de la gran lógica de explotación industrial –y añadimos nosotros aunque Heidegger no lo haga– y capitalista de la naturaleza.

Los senderos que camina son aquellos que sirven para talar los árboles que serán, posteriormente, las hojas de papel en que se imprimirán las noticias, libros de autoayuda que llegarán a las estanterías de los supermercados, o los muebles de nuestras casas. Todo esto no son más que existencias. El interrogante del Maestro de la Selva Negra es clave aquí: ¿devendrá el hombre en algún momento, dado el llamado originario que lo invita a desocultar el ente como *Bestand*, en *stock*? La respuesta de Heidegger es reveladora: justamente en razón del hecho de que responde al llamado de la esencia de la técnica moderna que reduce al ente a simple existencia, y que hace de la naturaleza fuente de energía, no se reducirá a condición de *stock*; i. e., que por su relación originaria con la verdad del Ser, aunque ronde en el peligro, no

acontecerá que caiga al caminar al borde del abismo. Nos permitimos citar en extenso este pasaje, clave a nuestro juicio, para pensar la problemática de la condición de *stock* del hombre, en el marco del capitalismo contemporáneo:

Sólo en la medida en que el hombre, por su parte, está ya provocado a extraer energías naturales puede acontecer este hacer salir lo oculto que solicita y emplaza. Si el hombre está provocado a esto, si se ve solicitado a esto, ¿no pertenecerá entonces también él, y de un modo aún más originario que la Naturaleza, a la categoría de las existencias? El modo de hablar tan corriente de material humano, de activo de enfermos de una clínica habla en favor de esto. Hoy en día, el guardabosques que en el bosque mide con exactitud la cantidad de madera cortada y que, a juzgar por lo que se ve, recorre los mismos caminos forestales que su abuelo, y del mismo modo como los recorría éste, tanto si lo sabe como si no, está emplazado y solicitado por la industria del aprovechamiento de la madera. Está solicitado a la solicitabilidad de celulosa, provocada a su vez por la necesidad de papel, emplazado por los periódicos y revistas ilustradas y puesto a la disposición de estos medios. Éstos emplazan, por su parte, a la opinión pública a engullir letra impresa a fin de que esa opinión sea susceptible de ser solicitada para conseguir una organización emplazada y solicitada de la opinión. Pero precisamente porque el hombre está provocado de un modo más originario que las energías naturales, a saber, provocado al solicitar, nunca se convertirá en una mera existencia [*wird er niemals zu einem bloßen Bestand*]. El hombre, al impulsar la técnica, toma parte en el solicitar como un modo del hacer salir lo oculto. Con todo, el estado de desocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el solicitar no es nunca un artefacto del hombre (Heidegger, 1994a: 20).

A pesar de que –gracias a la *Kehre*– el *Dasein* no sea más el punto de partida del abordaje de la pregunta por el Ser, ello no supone –a nuestro juicio– una disolución del primado ontológico que Heidegger da al hombre al pensarlo ahora, no desde el problema del sentido, sino desde el de la verdad, el de la *Lichtung*, y el de la cuaternidad. En el *opus magnum* heideggeriano el *Dasein* es caracterizado como una pura relación de ser. Es un ente que, en su ser, le va su mismo ser y que, por su propia condición ontológica, tiende proyectivamente hacia ese ser que le es propio:

La existencia para Heidegger consiste en el Zu-sein, ya que son los términos que intercambia entre el segundo y el tercer párrafos: “la esencia de este ente consiste en su tener que ser (Zu-sein)” y “la esencia del Dasein consiste en su existencia”. El Zu-sein indica precisamente los dos sentidos de la relación de ser indicados ya: ser con y por su ser. Por un lado, el zu señala obligatoriedad: tener que hacer algo. El Zu-sein en este sentido significa pues tener que ser, señala la obligación de ser. Por otro lado, el zu indica direccionalidad: dirigirse a, por. Tener que ser a través de su ser significa que el Dasein se mantiene abierto para sí mismo (Xolocotzi, 2007: 191)

Este carácter de ser del *Dasein*; i. e., su poder-ser/tener que-ser, así como su comprender-ser, acaban siendo fundamentales para ponerlo como vía de acceso al sentido del Ser. Esto se expresa en el §3 y en el §4 de *Ser y tiempo*, bajo la forma de las primacías óptica y ontológica del

Dasein. Las preeminencias de este ente que es pura relación de ser determinan que él trace el camino para pensar, ya no la temporeidad (*Zeitlichkeit*) de la vida fáctica, sino la temporareidad (*Temporalität*) del Ser.

Con el giro se intenta dejar de lado el rasgo metafísico y subjetivo del cómo del acceso que latía de fondo en la ontología fundamental. Con la *Kehre*, se ha señalado, el énfasis se encuentra en el Ser que llama, que abandona –ya no es un olvido de la tradición, sino que es el Ser quien nos abandona en su Historia–, que abre el claro del desocultamiento mientras permanece en el umbral de las sombras. Ya no es el sentido al que se accede a través del *Dasein*, sino que el *Da-sein* está *abí*, mora, habita, el claro del Ser; no obstante, esto no supone –a nuestro juicio– una disolución plena del halo preeminente que tiene el hombre en el proyecto fenomenológico heideggeriano. Aunque –gracias al giro– ya el *Dasein* no sea el quién que se interroga por el sentido del ser, esto no suprime el hecho de que es el ente con una relación privilegiada con el Ser y su verdad. Esta preeminencia ontológica, claro está, ya no tiene la forma del ente que comprende y se proyecta. Más bien, adquiere rasgos que privilegian –más allá del escuchar que ya está presente en *Ser y tiempo*– el atender al llamado, el ser provocado. El *Ereignis* no es una decisión del *Dasein*. Lo que acontece tiene, entre tanto, la forma de un destino.

La primacía ontológica toma el rostro del que habita en el campo. El ente que en la década de los veinte comprende y se proyecta, adquiere en la madurez filosófica de Heidegger el rasgo de un pastor que cuida, alberga, que mora en vecindad y atiende a quien lo llama. En la *Carta sobre el humanismo* aparecen de forma transparente estos rasgos:

El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser [*Der Mensch ist nicht der Herr des Seins. Der Mensch ist der Hirt des Seins*]. En este «menos» el hombre no solo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad [*vom Sein selbst in die Wahrheit seiner Wahrheit gerufen zu sein*]. Dicha llamada llega en cuanto ese arrojado del que precede lo arrojado del *Dasein*. En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto ex-sistencia, consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es el vecino del ser [*Der Mensch ist der Nachbar des Seins*] (Heidegger, 2006b: 57).

Vale indicar que no afirmamos con esto que en Heidegger no haya un interrogante por otro modo de ser del ente viviente que no sea *Dasein*. Contrario a ello, vale tener en cuenta que las

lecciones dictadas por el Maestro de la Selva Negra en el semestre de invierno de 1929/1930, y publicadas bajo el título de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad* (2007), constituyen un claro intento heideggeriano por pensar el problema de la animalidad⁸⁷. Lo que sí queremos poner sobre la mesa es que, por más que en su obra podamos hallar intentos evidentes por pensar distintas modalidades de ser de los entes, ello no supone que en algún momento el hombre deje de ser el ente privilegiado que, bien comprende el sentido del Ser, o bien habita y resguarda como pastor la verdad del Ser. Es por ello que, como hemos tenido la oportunidad de sostener en otro lugar (Quintana, 2021), el Mago de Meßkirch no extrae la consecuencia radical que se desprende de la reducción del ente a mera *Bestand* – cuando la pensamos al menos desde una específica órbita económica–. Dicha consecuencia, a nuestro juicio, es que la reducción del hombre a *stock* no es un peligro, sino es algo que acaeció –sea o no dicho acaecer resultado de la historia destinal del Ser– en el marco del modo de producción capitalista.

Dicho de otro modo: *Ge-stell* como esencia de la técnica moderna y, por ello, como modo histórico destinal de la *αλήθεια*, no se reduce a la explotación de la naturaleza y a la reducción del ente que no es el hombre a mera disponibilidad. Antes bien, el hombre como ente, pensado más allá de la preeminencia ontológica dada por Heidegger, no es más que *Bestand* en el horizonte del modo de producción en que habitamos la tierra. En este sentido, si ejecutamos una suspensión de la relación privilegiada del *Da-sein* con el Ser por vía del *Ereignis* y del lenguaje poético, lo que tenemos es que, en tanto que ente, lo único que nos distingue de los otros entes es nuestra capacidad teórica –en tanto que fuerza productiva– de valorizar el valor; por ello, en la medida en que somos una mercancía más, poco o nada parece poder ofrecernos el Ser y su *Lichtung*. El imperio de *Ge-stell* es tal que el ente privilegiado también queda reducido a simple *stock* disponible.

La apropiación en clave materialista que realiza Marcuse en sus trabajos de madurez es esencial, pues logró vislumbrar el potencial crítico que late de fondo en el concepto heideggeriano de *Ge-stell*. El teórico crítico se desplaza de la comprensión radicalmente ontológica heideggeriana y, justamente más allá de la lógica del Ser y su destino, destaca el

⁸⁷ Acerca del problema de la animalidad en el pensamiento de Heidegger, véase: Calarco (2008), Gilardi, (2018), Muñoz (2013) y Neira & Aurenque (2014).

carácter político de dominio que pertenece a la esencia de la técnica moderna. Para Marcuse, la dominación de la naturaleza tiene como contracara la dominación del hombre. En ambos casos –dominio bien de la naturaleza o bien del hombre–, lo que esencia es *Ge-stell*. *Ge-stell* implica un modo de revelar al ente que supone una pre-visión, un modo de pre-comprenderlo. De la naturaleza se extrae, se desoculta y coliga el petróleo en tanto que energía, porque se anticipa la φύσις como fuente de energía, articulada en un conjunto de relaciones calculables. El ente que no es φύσις, por su parte, es coligado y viene al aparecer como *stock*, y sólo aparece ante nosotros en su presencia como una existencia disponible, porque se le ha proyectado de forma anticipada de ese modo. Podríamos indicar, siguiendo a Marx, porque ya ha sido previsto como valor.

En el caso del hombre tiene lugar también una relación técnica. Marcuse insiste en esto a lo largo de *El hombre unidimensional*: “La sociedad se reproduce a sí misma en un creciente ordenamiento técnico de cosas y relaciones que incluyen la utilización técnica [*technical utilization/technische Nutzbarmachung*] del hombre” (Marcuse, 2014: 163). Líneas más adelante volverá sobre esta idea: “La fuerza liberadora de la tecnología (...) se convierte en un encadenamiento de la liberación; la instrumentalización del hombre [*instrumentalization of man/Instrumentalisierung des Menschen*]” (Marcuse, 2014: 174). La instrumentalización del hombre se expresa, a nuestro juicio, en el hecho de que se reduce a una simple condición de medio para la reproducción de un fin superior, al menos en teoría; a saber: la reproducción de la sociedad industrial avanzada. La organización “racional” de la sociedad, la vida atravesada por los aparatos y –como vimos desde el prisma de los algoritmos– la invisibilización de lo que no corresponde con la ideología de consumo, o de quienes no pagan por ser la primera opción en los buscadores, son una clara expresión del modo en que se nos instrumentaliza y nos instrumentalizamos; i. e., de la manera en que nos hacemos nuestro propio producto a la venta, a través de las app de moda –piénsese una vez más en los llamados influencers–. A final de cuentas, en este modo del capitalismo lo que tiene lugar –para el teórico crítico– es una imposibilidad técnica de libertad (Marcuse, 2014: 173).

Ahora bien, lo que debemos preguntarnos entonces es por aquello que, como esencia, anticipa la instrumentalización. No debemos olvidar la indicación de Heidegger: una cosa es el

aparato y la tecnología como entorno de dominio: “Sólo en el medio de la tecnología, el hombre y la naturaleza se hacen objetos fungibles de control” (Marcuse, 2014: 181-182), y otra cosa muy distinta es la esencia misma que –obviando los elementos ontológico-destinales– determina la forma en que tiene lugar la relación técnico-instrumental. En otros términos: por un lado tenemos la concreción de la instrumentalización por vía de la técnica, y por otro lado se encuentra la pre-visión que proyecta, anticipa y dirige la posterior instrumentalización del ente. Marcuse es, a nuestro juicio, plenamente consciente de esta pre-comprensión que hay, no sólo de los entes que no son el hombre, sino del hombre mismo: “he intentado mostrar que, en la realidad tecnológica, el mundo objeto (incluyendo los sujetos) se experimenta como un mundo de instrumentos. El contexto tecnológico define previamente la forma [*The technological context predefines the form in which the objects appear/Der technologische Zusammenhang bestimmt im vorhinein die Form, unter der die Objekte erscheinen*] en que aparecen los objetos [y también –añadimos nosotros siguiendo las indicaciones del mismo Marcuse– los sujetos]” (Marcuse, 2014: 224).

¿Cómo son pre-vistos los entes? Por un lado, hemos indicado, se piensan por adelantado (matemáticamente) en el marco de un nexo causal puro desde el pre-cálculo y recálculo –piénsese teniendo como referente la *obstancia* de la cual nos habla Heidegger–. Esto, para el caso de la ciencia. Entre tanto, en el caso de la economía la anticipación-matematización acontece en la forma del valor. Una vez tiene lugar esta pre-comprensión del ente, entonces acontece la abstracción, sea en el ámbito de la ciencia o de la reproducción material de la vida. El hombre, entre tanto, puede ser pre-visto como un ente más, vinculado a los nexos causales de la naturaleza-reserva de energía cuantificable, o como un sujeto cognoscente abstracto, desvinculado de sus cualidades históricas precisas. En el caso de la reproducción material-capitalista de la vida, también es objeto de una anticipación: se le concibe de entrada como mercancía. Siendo precisos, como fuerza de trabajo. Una vez opera esta pre-visión, entonces se ejecuta su instrumentalización en función del capital.

Debemos indicar que a los distintos niveles de abstracción que hemos identificado previamente –y que van del valor a la aritmetización dineraria del ente, reconduciéndose contemporáneamente hacia la disolución del patrón oro y al capital ficticio– no pueden ser

entendidos a cabalidad si no insertamos en esta constelación la pre-comprensión del hombre como mercancía. La abstracción que de aquí se deriva es su reducción a fuerza de trabajo, bien del músculo o bien del cerebro. El valor, como una fantasmagoría constituida por la suma de «momentos ahora», requiere como elemento complementario la disolución del trabajo concreto en trabajo abstracto: no importa qué trabajo se haga: el de carpintero, albañil o plomero. Todos son, en último término, gasto de una misma fuerza de trabajo. Así como el objeto de trabajo se somete a una abstracción, del mismo modo el trabajo mismo se inserta en esta lógica. Es éste, el trabajo abstracto como fuerza de trabajo, el que acaba por acumular «momentos ahora» de tiempo abstracto, que constituyen la sustancia del valor: “Mientras la ciencia liberaba los fines naturales de los inherentes y despojaba la materia de todas las cualidades que no sean cuantificables, la sociedad liberaba a los hombres de la jerarquía «natural» de la dependencia personal y los relacionaba entre sí de acuerdo con cualidades cuantificables; o sea, *como unidades de tiempo*” (Marcuse, 2014: 172. Las cursivas son nuestras).

En este sentido, *Ge-stell* asumido desde una perspectiva no ontológico destinal, sino sirviéndonos de forma estratégica y no técnica de esta noción clave del Heidegger tardío, y siguiendo más bien el impulso de apropiación marcuseano, podemos entenderlo como una pre-visión abstractiva que coliga la totalidad del ente en función de un ejercicio de dominio con un radical y originario sentido político-económico. La abstracción supone, en el campo de la reproducción material-capitalista de la vida, no sólo la disolución de lo concreto para el ente y su pre-visión como valor, sino también una disolución de lo concreto del trabajo. El hombre, por tanto, en el proceso de dominio político capitalista se abstrae y se pre-comprende –al igual que cualquier otro ente-mercancía– como *Bestand*, en tanto en cuanto aparece como una reserva disponible de mano de obra ¿Qué categoría nos permite pensar de forma expresa este carácter específico del hombre como *Bestand*? A nuestro juicio, la categoría marxiana de *ejército industrial de reserva* es clave para ello. El ejército activo de la industria; esto es, el conjunto de los trabajadores que están valorizando el valor, no tienen el carácter de *stock* reservado para un futuro uso. Se encuentran inmersos en la lógica del capital; sin embargo, aquél que hace parte del gran horizonte del modo de producción capitalista, pero que no ha conseguido vender su mano de obra, o lo ha hecho de forma insatisfactoria; i. e., que se encuentra pauperizado con el

trabajo que desempeña, ése tipo de trabajadores sí devienen en fuerza de trabajo plenamente disponible –*Bestand* humano– para la acumulación de riqueza abstracta.

El *ejército industrial de reserva*, indica Marx en *El capital*, supone un modo histórico concreto de relación del modo de producción –para el caso, el capitalismo– con la población. La población trabajadora en términos formales constituye el ejército laboral activo. Esta población varía en función de la capacidad del modo de producción para absorber fuerza de trabajo. Aquella fuerza de trabajo que no es absorbida por el capitalismo constituye, por su parte, la superpoblación relativa. Ella es el conjunto de hombres, mujeres y niños que, aunque son productivos dada la edad y sus capacidades, no se integran a los procesos productivos. Este excedente poblacional –de acuerdo a los análisis marxianos– no coincide plenamente con el desempleo –al menos no en el sentido estricto en que podemos pensar este concepto–.

La reserva tiene un carácter multisectorial constituido del siguiente modo: “reserva flotante, estancados, reserva latente y lumpem” (Duggan, 2013: 1)⁸⁸. Los flotantes son los individuos que van y vienen, pasando del *stock* al empleo formal. Los latentes son la población que no está adecuada o plenamente integrada al capitalismo. Piénsese, por ejemplo, en la población campesina alejada de los grandes centros urbanos, y que vive en gran medida de lo que cultiva. Los estancados son los trabajadores informales, los que trabajan por un salario menor al mínimo legal y aquellos que tienen contratos formales de corta duración sin prestaciones sociales (Burrows & O’Brien, 2016: 3). Como se pone de relieve en una aproximación al carácter multisectorial del ejército de reserva, este último es mucho más amplio que el concepto de desempleo, pues, se puede tener un trabajo (formal o informal) y

⁸⁸ Es importante tener en cuenta que las distinciones planteadas no suponen un abismo infranqueable entre los distintos rostros que adquiere, no sólo el ejército de reserva, sino también el ejército activo. Hay una relación dinámica, cristalizada en el tránsito que tiene lugar entre un nivel y otro: “En la década de 1940, el economista Paul Sweezy enriqueció la teoría de Marx incorporando la dinámica entre la reserva y el ejército obrero activo. El marco de Sweezy incluye seis corrientes de personas que entran y salen continuamente del empleo industrial: (1) nuevos trabajadores que encuentran un trabajo de inmediato; (2) nuevos trabajadores que no encuentran trabajo y no se unen al RAL; (3) trabajadores que son reemplazados e ingresan a la reserva; (4) personas en la reserva que son recontratadas; (5) trabajadores desempleados que dejan de buscar un nuevo trabajo y abandonan el mercado laboral por completo; y (6) trabajadores jubilados que terminan sus carreras productivas. Como nuevos trabajadores en el mercado laboral, los dos primeros grupos ingresan al ejército laboral activo y a la reserva; el tercero y cuarto vinculan la reserva y el ejército de trabajo activo; y los dos últimos abandonaron el mercado laboral. El análisis de Sweezy aclara cómo la reserva está influenciada por los flujos de trabajadores entre dicha reserva laboral y el ejército laboral activo” (Xie, Kuang & Li, 2018: 2).

pertenecer a la vez a la población excedentaria no plenamente asimilada por el modo de producción.

Para Marx –hemos señalado– el ejército industrial de reserva es la población que excede la capacidad de asimilación del modo de producción, en razón de la meta buscada por este último, a saber: la reproducción de la riqueza abstracta. Los excedentarios no son más que *material disponible*. Reunidos y coligados bajo la condición de *stock*, se encuentran ahí en condición de ser utilizados en el momento en que sean requeridos. Ahora bien ¿cuál es el sentido último que adquiere la existencia de la reserva laboral? Antes que un efecto indeseado del modo de producción, la reserva tiene un carácter absolutamente funcional: *i*) permite mantener a la baja los salarios de los trabajadores y *ii*) funciona como un instrumento de disciplinamiento.

Al igual que cualquier otra mercancía que es pensada desde la relación de oferta y demanda, cuando la oferta de fuerza de trabajo es superior a la demanda, entonces el costo de dicha mercancía tiende a la baja. Cuando la oferta es escasa respecto de lo demandado por los capitalistas, entonces el costo de la fuerza de trabajo tiende a la alza. Dicho costo adquiere, para la fuerza de trabajo, el rostro del salario. En este orden de ideas, entre mayor sea el número de miembros del ejército industrial de reserva, necesariamente menor será el salario de los trabajadores activos. El modo de producción capitalista tiene la capacidad de generar de manera administrada, no empleo, sino una población sin trabajo formal que constituya las filas la reserva: “Según la ley general de acumulación capitalista de Marx, el desempleo no es una aberración del capitalismo; más bien, es un componente incorporado de la economía de mercado que requiere que muchas personas estén desempleadas en contra de su voluntad” (Russell, 2001: 226).

El desempleo administrado –o el trabajo precario administrado racionalmente por el sistema– constituye un elemento “sano”; i. e., necesario para la lógica del capitalismo. Una economía sana es aquella que puede mantener, dentro de los límites que se consideren idóneos, el desempleo, el trabajo informal o el formal precario:

Un gran número de personas se queda sin trabajo porque los economistas convencionales creen que es necesario un umbral de desempleo para evitar la inflación y mantener la salud

de la economía estadounidense. La teoría de una “tasa natural de desempleo”, o tasa de desempleo de inflación no acelerada (NAIRU) ha dominado la macroeconomía durante unos 25 años. La ley de pleno empleo y crecimiento equilibrado de 1978 (la Ley Humphrey Hawkins) exige que el Banco de la Reserva Federal promueva el pleno empleo, pero la Reserva Federal conecta el bajo desempleo con la inflación sin tener en cuenta la Ley Humphrey Hawkins. Desde la década de 1970, la Reserva Federal ha asumido en cambio la tarea de combatir la inflación elevando las tasas de interés, desacelerando el crecimiento económico y manteniendo el desempleo bajo control. Cuando la tasa de desempleo cae, la Reserva Federal ajusta las tasas de interés al alza para desalentar un mayor crecimiento (empleo) con la intención de prevenir la inflación (Russell, 2001: 227).

Una tasa administrada de desempleo –o de empleo miserable –permite que la inflación esté controlada: sin una gran oferta monetaria en circulación, a causa de un alto índice de empleo, no debería haber una variación creciente en los precios de las mercancías. Asimismo, si hay una gran oferta de fuerza de trabajo, el costo de ella disminuye: “La intención principal de la administración es utilizar el nuevo ejército de trabajadores para presionar a la baja los salarios” (Russell, 2001: 226). Impulsar una baja en los salarios, utilizando de forma instrumental a aquellos que hacen parte de la reserva, es la racionalidad inherente al modo de producción capitalista:

Entre estas implicaciones y correlacionando la situación con un simple análisis de oferta y demanda de trabajo, resulta obvio que cada día más se trata de un mercado de “compradores” de fuerza de trabajo, quienes tienen la posibilidad de establecer las reglas del juego y las condiciones que se ofrece a este llamado “factor de producción” que no son otra cosa que seres humanos, quienes se enfrentan cada día a mayores inseguridades, ya sea en términos de las particularidades y temporalidades de los contratos de trabajo, así como de las prestaciones a recibir y a la seguridad que se supone deban disfrutar en sus diferentes puestos de trabajo (Puerta, 2019: 3).

Instrumentalizado el hombre en tanto que material disponible para hacer tender los salarios a la baja, se utiliza de forma paralela para controlar a los trabajadores activos. La reserva es un arma del capital para evitar la subversión en el trabajo: con contratos de corta duración, nadie se atreverá a movilizar y organizar a sus compañeros. Ser una manzana podrida dentro del lugar de trabajo implica perder el insano privilegio de ser pauperizado y explotado –o de autoexplotarse, si lo pensamos desde la idea del rendimiento de Han–. El ejército de reserva es una herramienta de disciplinamiento que impulsa el control total de los individuos. Los trabajos temporales impiden la organización de los trabajadores. Una vez por año son despedidos y cambiados, o si tienen suerte renovados, pero siempre expuestos al riesgo de perderlo todo. Siendo mucho más arriesgados, podríamos indicar que un trabajador cuando es

despedido se enfrenta de cara al advenimiento adelantado de su caducidad productiva administrada. Los trabajos de tiempo completo, indefinidos, son escasos. La tendencia en la economía neoliberal es el contrato a término fijo, de prestación de servicios: “El caso de los trabajadores temporales y/o estacionales es aún mucho más crítico, calculándose como media mundial que, en general, los contratos tienen como promedio una duración de tres meses” (Puerta, 2019: 14). Este tipo de contratos genera salarios más bajos, y no implican necesariamente el pago de vacaciones y algunas prestaciones sociales:

El ejército de reserva proporciona muchos beneficios al capital, principalmente al emplear trabajadores solo cuando es posible beneficiarse de su trabajo. Sin embargo, también es una herramienta de control sobre el trabajo. Tener una gran cantidad de mano de obra desempleada lista para reemplazar a los trabajadores ayuda a evitar que los salarios crezcan rápidamente (...) Cuando la familia o los amigos quedan desempleados, quienes aún tienen empleo se sienten inseguros y son menos militantes (Magdoff & Magdoff, 2004: 9).

Tenemos hasta aquí lo siguiente: gracias al carácter político-económico de *Ge-stell*, opera una reducción del hombre a *Bestand*. Esta reducción se expresa, en el marco del modo de producción capitalista, en el *ejército industrial de reserva*. La reserva no es más que el *stock* en que el hombre aparece coligado, cuando se le pre-comprende como simple fuerza de trabajo. La reserva es funcional e inherente al modo de producción, en la medida en que –entre mayor sea su número– i) moviliza los salarios a la baja y ii) sirve como instrumento de disciplinamiento. Para el caso contemporáneo, la paulatina incapacidad de asimilación de población productiva por parte del capitalismo se debe –consideramos– a dos elementos concretos: por un lado, la fuerza del avance tecnológico vinculado al modo de producción, y por otro lado, la fuga del capital hacia sus formas ficticias.

El primer aspecto, vinculado con los vertiginosos procesos de automatización del capitalismo, son caracterizados por Harvey (2014b) a partir de tres elementos concretos: el desarrollo de software, el desarrollo de hardware y la organización racional de las operaciones:

Con ese fin primordial, los capitalistas adaptan y reconfiguran el hardware de la tecnología (máquinas y ordenadores), el software (la programación de los usos de las máquinas) y sus formas organizativas (estructuras de mando y control, en particular sobre el uso de la mano de obra). El propósito inmediato del capital es aumentar la productividad, la eficiencia y la tasa de beneficio, y crear nuevas líneas de producción, si es posible cada vez más rentables (...) Cuando se considera la trayectoria del cambio tecnológico, es vital recordar que el software y las formas organizativas son tan importantes como el hardware.

Las formas organizativas, como las estructuras de control de la corporación moderna, el sistema de crédito, los sistemas de entrega justo a tiempo, junto con el software incorporado en la robótica, la gestión de datos, la inteligencia artificial y la banca electrónica son tan decisivos para la rentabilidad como el hardware encarnado en las máquinas. Por presentar un ejemplo actual, la «computación en la nube» es la forma organizativa, Word es el software y este Mac en el que escribo, el hardware. Los tres elementos –hardware, software y forma organizativa– se combinan en la tecnología informática (Harvey, 2014b: 102).

En torno al segundo aspecto, indicamos previamente (Cfr. *Supra* 4.1.3.c.) que la mayor parte del capital busca reproducirse, de manera fetichista, en el ámbito especulativo. Si la economía real supone como una de sus contradicciones la incapacidad de valorizar de forma significativa el valor, y si –además– los consumidores se encuentran limitados en su capacidad adquisitiva, entonces la reproducción de la riqueza abstracta se ve diezmada en el campo real. Al huir el capital –desde la producción hacia la ficción– necesariamente hay una disminución en la capacidad del modo de producción para generar un empleo estable –además de no ser ésta su meta–. Si el dinero se escapa, intentando multiplicarse especulativamente en el ámbito financiero, deja de abonar el camino para la asimilación de la población excedentaria.

La comprensión marxiana de la población excedentaria, si bien arroja luz sobre la condición de *Bestand* del ser humano, debe ser –a la vez– pensada desde un prisma amplio, en clave contemporánea, que nos permita resaltar la total coligación, no sólo de la Inglaterra del siglo XIX, en la que se concentró Marx para escribir *El capital*. La radicalidad del operar de *Gesell* es tal que ahora el ejército industrial de reserva, por un lado, dejó de ser industrial y, por otro lado, se volvió transfronterizo. Fijemos nuestra atención en estos dos aspectos.

La naturaleza del modo de producción capitalista es, como bien se anuncia en el *Manifiesto*, global. Es en el marco del espíritu revolucionario de la burguesía y de la acumulación originaria del capital que puede leerse el proceso de conquista y colonización de América. La ampliación del mercado, la búsqueda de nuevas rutas para la comercialización, además de los procesos coloniales y comerciales con Asia, ponen de relieve esta tendencia del capitalismo. Dicha tendencia inherente implica, de forma necesaria, que el capital se expanda, siendo consecuente con ello que su lógica de dominio se reproduzca bajo distintas expresiones a lo largo del globo. Esta lógica se edifica, en último término, a partir de la pre-visión de la totalidad del ente que supone. Esta pre-visión se disemina de la mano del capital. Así las cosas, lo que en

un momento puede ser pensado como un ejército de reserva circunscrito a unos límites regionales dados; por ejemplo, la Inglaterra del siglo XIX, se trastoca hasta hacer parte del ejército de reserva a la población mundial.

Desde los setentas el capital desplegó con radicalidad una capacidad de desplazamiento que le permite ser invertido en distintas regiones del mundo, sin que deba colocar allí en términos formales su lugar de operación⁸⁹. Esta movilidad del dinero en la época globalizada, expresada en el *offshoring* y el *outsourcing*, hacen que la población mundial devenga en ejército laboral de reserva; i. e., en *Bestand*: “El levantamiento de los obstáculos legales a la movilidad del capital, así como las innovaciones en la tecnología de las comunicaciones, han abierto un segundo método para reducir los costos laborales unitarios desde la década de 1970: subcontratar la producción y los servicios a naciones con salarios más bajos” (Duggan, 2013: 1).

Como evidencia Duggan, la subcontratación a lo largo de la geografía tiene como presupuesto –en esta movilidad del capital– la disminución de los costos de producción. Fabricar en un país en vías de desarrollo tiene una razón fundamental: el precio de la mercancía-fuerza de trabajo. Si la mano de obra es más barata, se disminuye el gasto total de la inversión. La lógica transnacional del capitalismo tiene su razón de ser, en este sentido, en la búsqueda de las mejores condiciones para reproducir la riqueza abstracta a través de la explotación de los trabajadores: “Las empresas transnacionales (y sus propietarios y altos directivos) ahora tienen más libertad para producir donde la mano de obra y otros costos son baratos, tienen sus patentes protegidas y mueven capital dentro y fuera de los países a voluntad” (Magdoff, & Magdoff, 2004: 1). El caso chino es ejemplificador a este respecto⁹⁰.

En los ochentas, China se integra de forma germinal a la economía mundial. Ya en los noventas, consolidado este ingreso, se transforma en una reserva de mano de obra barata. Su población deviene en mercancía; es decir, es coligada y reunida como mera disponibilidad:

⁸⁹ Uno de los elementos que impulsa este desarraigo del capital es la crisis económica norteamericana de los años setenta y ochenta –a la que ya nos referimos cuando tematizamos la disolución del patrón oro–. A ella se añade, como veremos, la tendencia monopolística del modo de producción en cuestión.

⁹⁰ Para obtener una imagen aproximada del modo en que China se integra a la economía mundial, véase: Majerowicz (2016) y Chan, Pun, & Selden (2013).

obreros en tanto que existencias. La expansión económica China está amparada en la capacidad de ofrecer mano de obra barata al modo de producción capitalista; esto es, en su capacidad de hacer devenir a su población, al menos en lo que a la reproducción del capital se refiere, en mero *Bestand*: “cuando China se integró por completo a la economía mundial como un país semiperiférico, surgió una inmensa reserva de mano de obra barata total o semiproletarizada, lista para la explotación en el sistema mundial capitalista (...) Estos trabajadores baratos son la fuerza principal detrás de la expansión económica de China” (Xie, Kuang & Li, 2018: 1).

Si el crecimiento de la economía china se debe en gran medida al hecho de proveer mano de obra barata al mundo, al declinar esa capacidad se expone necesariamente a un estancamiento o decrecimiento ¿Por qué? Porque un capital desarraigado y global puede huir hacia países con salarios más bajos que garanticen una mejor relación costo-beneficio. La asimilación de población urbana y rural en el caso chino es particularmente alta⁹¹. Al disminuir el ejército de reserva gracias de dicha asimilación de fuerza de trabajo, los salarios tienden a un aumento, aunque no sea significativo. El contramovimiento chino para no verse gravemente afectado y evitar con ello una huída del capital extranjero, es el aumento de la explotación a través de la extensión de las jornadas laborales: “La disminución del ejército de reserva conduce a un aumento limitado de los salarios de los trabajadores de China. Sin embargo, el alcance real de la mejora es cuestionable, porque la explotación a través del trabajo de horas extraordinarias sigue siendo una herramienta poderosa que se utiliza para ‘solucionar’ el problema del costo laboral”⁹² (Xie, Kuang & Li, 2018: 9). En este sentido, el capitalismo no hace más que asumir a la población mundial y no sólo a la china –en tanto que mercancía– como una existencia disponible, pensada bajo el prisma de la relación inversión-ganancia: “las

⁹¹ Valga aclarar lo siguiente: el decrecimiento de la reserva en ese país no implica un decrecimiento en la reserva mundial. Si el capital se desplaza de un lugar a otro, el lugar que abandona suma individuos al *stock*: “Han surgido nuevas características del ejército de reserva junto con la fase actual del imperialismo. Con una mayor internacionalización de las finanzas y flujos de capital más activos de un país a otro, los activos fijos de las corporaciones gigantes se han extendido por todo el mundo. Por lo tanto, el ejército laboral de reserva en la periferia ahora está más directamente disponible para el capital del centro. Esto ha llevado a un aumento de la población excedente relativa en los Estados Unidos y otros países ricos. A medida que los patrones buscan instalaciones de producción de bajo costo en la periferia, utilizando directamente mano de obra del ejército de reserva en esos países, los trabajadores del centro son despedidos” (Magdoff & Magdoff; 2004: 8).

⁹² Para un esbozo de las deplorables condiciones laborales contemporáneas, véase: Santander (2015).

operaciones de fabricación están huyendo del país hacia países con salarios más bajos” (Xie, Kuang & Li, 2018: 1).

Ahora bien, a esta capacidad de desplazamiento –que permite pagar salarios más bajos para la producción de mercancías– se suma –además de la facilidad del acceso a materias primas a menor costo– la tendencia al monopolio, propia del capitalismo. De hecho, para Foster & McChesney (2018) es ésta la tendencia la que impulsa, en último término la expansión global del modo de producción y, con ella, –a nuestro juicio– la reducción de la humanidad entera a *stock*. La lucha por el control del mercado reconduce a los grandes capitales más allá de las fronteras en que nacen. Los intereses monopolistas que se internacionalizan a través de sus figuras subsidiarias, poseen ventajas como el acceso directo a materias primas y a los mercados locales. Este desarrollo del interés monopolista tiene como consecuencia última la internacionalización de la producción:

Estas empresas internalizaron dentro de su propia estructura de planificación corporativa la división internacional del trabajo para sus productos. “Las corporaciones multinacionales”, observó Hymer, “son un sustituto del mercado como método de organización del intercambio internacional”. Condujeron inexorablemente a la internacionalización de la producción y a la formación de un sistema de “oligopolio internacional” que dominaría cada vez más la economía mundial (Foster & McChesney, 2018: 485).

Es interesante destacar el hecho de que, desde esta lectura, se pone muy bien de relieve la forma en que la internacionalización de la producción reconduce hacia una comprensión de los países en vías de desarrollo, que los hace “fuente de ejército de reserva”. Se amplían las filas, no sólo con el aumento paulatino de la población excedentaria –fronteras adentro– no integrada al ejército productivo (o que sale de él), sino que ahora los dispuestos a ser explotados se extienden, en la lógica de los monopolios u oligopolios, más allá de cualquier frontera. Se reúne y coliga a la totalidad de la población mundial como una mera disponibilidad para la reproducción de la parte de la riqueza abstracta que aún sigue atada a la economía real.

Si bien es cierto que la automatización supone una disminución del capital variable en el proceso productivo, la internacionalización de la producción tiene también como correlato una asimilación de la población productiva excedentaria *global*. Vale indicar que lo primero no niega lo segundo: esa población internacional que se asimila, paulatinamente tenderá a ser

menor, en función de los periodos de crisis del capitalismo o de su automatización. No es únicamente que ya no se use tanto la mano de obra china como la hindú, y eso haga que los chinos vayan quedando sin trabajo, sino que la tendencia a la automatización y a la pauperización es global. Si la centralización de la producción, así como la concentración del capital, dependen de una visión global, necesariamente el capital variable (potencial y actual) como elemento constituyente del proceso, debe ser pensado en clave global. En este sentido, hay una comprensión global en que se expresa el carácter de *stock* del hombre: “Estos nuevos reclutas para los ejércitos de reserva de sus países también están disponibles para el capital internacional” (Magdoff & Magdoff, 2004: 6). Deviene, en el específico y quizás no tan amplio horizonte de una economía capitalista, en *Bestand* esparcido, como cualquier otro ente, a lo largo del mundo. Como mercancías, como trabajo abstracto, no somos más que un engrane, una pieza que se puede desechar y reemplazar por cualquier otro trabajador del mundo:

Sendas de desarrollo de ese tipo han evitado efectivamente a veces la caída de la tasa de beneficio. La incorporación del campesinado chino, hindú y de gran parte del sureste de Asia (junto con Turquía y Egipto y algunos países latinoamericanos, siendo África todavía un continente con enormes reservas de mano de obra no aprovechada) a la fuerza de trabajo asalariada global desde la década de 1980, junto con la integración de lo que era el bloque soviético, ha significado un enorme incremento (y no disminución) de la fuerza de trabajo asalariada global muy por encima de la que correspondería al aumento vegetativo de la población. También son palpables las crecientes tasas de explotación asociadas a las horribles condiciones de trabajo en China, Bangladesh, Vietnam y otros países, mientras que el problema de la demanda se ha afrontado en general mediante una vasta expansión del crédito ¿Qué somos, en último término, no como consumidores sino en tanto que mercancía para el capital? La geografía mundial no es más “que una reserva de mano de obra (...) [sólo somos] una creciente proporción de la población prescindible sin previsible oportunidades de empleo” (Harvey, 2014b: 115).

Hay, en este orden de ideas, una doble coincidencia: la internacionalización del capital en el marco de la lucha por el monopolio, que viene de la mano con el aumento de la población excedentaria (ejército de reserva) al incluirse a la humanidad en su totalidad en esta lógica de abaratamiento de los salarios, pues ya sabemos que uno de los rasgos útiles del ejército de reserva es mantener en bajo costo la mano de obra (Foster & McChesney, 2018: 486-487). En este sentido, el aumento de la capacidad productiva del capitalismo tiene como reflejo el aumento correlativo del ejército industrial de reserva, y no sólo en razón del aumento poblacional del mundo (índice de natalidad).

Sólo porque: *i*) lo determinante es reproducir la riqueza abstracta y *ii*) porque se comprende, se pre-ve al hombre como simple *stock-fuerza de trabajo*, entonces el capitalismo puede desplegar toda su tendencia monopolista y pauperizadora de forma extra-fronteriza. La enajenación expresa su rostro más miserable –como pan de cada día– en los países no desarrollados en que el salario, incluso, se mueve por debajo de los mínimos de supervivencia: “la ganancia del capital de enormes rendimientos monopolísticos o rentas imperiales al trasladar ciertos sectores de producción a regiones subdesarrolladas del mundo para aprovechar la inmovilidad global del trabajo, y la existencia de salarios de subsistencia (o inferiores a los de subsistencia) en gran parte del Sur global” (Foster & McChesney, 2018: 488).

Valga indicar aquí algo que, a nuestro juicio, es fundamental: las mercancías que no son la fuerza de trabajo, con el paso del fordismo a post-fordismo, tienden al *stock vero*. Con esto no se anula el carácter de *Bestand* del ente: siempre están disponibles, si no una mercancía en concreto (la que en este instante me interesa), sí está disponible algún otro modelo parecido, con algunas especificidades técnicas que lo mejoran o que lo abaratan. De hecho, no tiene que estar en una bodega aguardando el momento en que sea adquirido. La impresión de libros bajo demanda expresa es una buena muestra del modo en que la disponibilidad del ente, su condición de existencia, no precisa siquiera de la presencia física de éste. Está siempre disponible, aunque no sea físicamente, para quien decida adquirirlo, y viene únicamente a presencia, es desocultado (*ἀλγήθεια*), cuando la transacción tiene lugar –y una máquina lo imprime–. En claro contraste con esto, la comprensión del hombre como *Bestand* no puede tender, como lo hacen los demás entes en los modelos productivos postfordistas, al *stock vero*. Como hemos visto, se requiere siempre y en todo lugar un conjunto de población excedentaria no asimilada por el sistema. No debe estar en un país en concreto. Lo que importa es que esté ahí, existiendo en su disponibilidad.

El fantasma que hoy recorre el mundo no es el comunismo, sino la pauperización y reducción del obrero a *Bestand*, al ser comprendido exclusivamente como capital variable. La fantasmagoría del valor impone su ley abstracta de reproducción sobre las condiciones de vida de los trabajadores. Ahora bien, esta tendencia no es en lo absoluto novedosa. La naturaleza misma del capitalismo es mantener en dicha condición de *Bestand* a quienes crean valor. La

humanidad es reducida a un simple *stock* eternamente renovable de capital variable, en presencia constante, disponible para hacer frente a la *obsolescencia administrada* de la productividad humana. Y sí, del mismo modo en que los entes que no son el hombre devienen obsoletos en razón de la lógica del sistema, asimismo el hombre deviene obsoleto. Pero esta obsolescencia no supone la existencia de un software o de un hardware proyectado para su caducidad. Aquí la obsolescencia es administrada: el modo de producción establece los rangos de edad de mayor productividad del hombre y, una vez sale de ese marco establecido, está condenado a una vida aún más miserable que la que llevaba cuando era joven. No importa que a los sesenta años una persona se sienta productiva⁹³. Si el sistema establece que no lo es, no importa nada más. En el caso chino, por ejemplo, entre los 18 y 35 años se es productivo, partiendo del supuesto de que el individuo tenga la salud suficiente para soportar el extenuante ritmo de trabajo (Xie, Kuang & Li, 2018).

Tenemos hasta aquí que el carácter político-económico de *Ge-stell* podemos leerlo desde la reducción del hombre a existencia, expresada en el capitalismo en el concepto marxiano de ejército industrial de reserva, el cual, en último término, es un *ejército global de reserva*. Y suprimimos, no de forma gratuita, «industrial» ¿Por qué? Porque la condición de reserva en el capitalismo contemporáneo no se reduce al sector secundario de la economía. El ser *Bestand* no es únicamente una condición del obrero de las fábricas. No es, asimismo, *stock* solamente el zapatero, el carpintero, el herrero. Todo aquel que venda su fuerza de trabajo, no importa el grado de formación, es reducido a simple disponibilidad y desechabilidad: “la existencia de un creciente ejército industrial de reserva, que pudiéramos generalizar a ‘ejército de reserva’, en general, en tanto está presente en los diferentes sectores de actividad” (Puerta, 2019: 10).

En este sentido, y como bien indica Brass (2014), no sólo están expuestos a engrosar las filas del ejército global de reserva los trabajadores sin formación profesional ni aquellos que se encuentran cada vez más cerca de su caducidad productiva en razón de la obsolescencia administrada del hombre; antes bien, los jóvenes con títulos universitarios se encuentran en el marco de la población excedentaria: “Los jóvenes educados/calificados están tan amenazados

⁹³ De acuerdo a Foster & McChesney (2018), el periodo productivo de la vida en el capitalismo contemporáneo está comprendido entre los 25 y los 54 años.

por un ejército industrial de reserva en expansión como sus contrapartes mayores y menos educados” (Brass, 2014: 618).

La lógica de reproducción de la riqueza abstracta supone, por un lado, el cuidado y protección de las fuerzas objetivas de producción, pero implica a su vez la desechabilidad de las fuerzas subjetivas de producción. Ahora no es solamente desechable el obrero de la fábrica de bombillos. No importa el grado de formación del trabajador, pues todos devenimos en entes sustituibles, disponibles como cualquier otra mercancía: “El trabajo a tiempo parcial no se limita a los trabajos más humildes. Se usa ampliamente en la educación superior, ya que las universidades reducen los costos laborales al contratar más profesores “adjuntos” a tiempo parcial. También es posible contratar gerentes, programadores de computadoras y una variedad de especialistas a tiempo parcial y/o temporal” (Magdoff & Magdoff, 2004: 10). Se nos crea, como en líneas de producción y ensamblaje, a través de una educación que responde a los intereses de la sociedad capitalista: “Los trabajadores, por otro lado, son desechables. El capital quiere obtener mano de obra y usarla cuando sea necesario, y despedir a los trabajadores cuando no se necesitan (...) El ejército de reserva también incluye trabajadores técnicos (informáticos, ingenieros y técnicos), por lo que es posible encontrar reemplazos listos para muchos trabajadores aparentemente insustituibles” (Magdoff & Magdoff, 2004: 3-4).

En palabras de Harvey:

A medida que la punta de lanza del dinamismo tecnológico se desplaza de los sistemas mecánicos y biológicos a la inteligencia artificial, se constata un enorme impacto sobre la disponibilidad de empleo, no sólo en la industria y la agricultura, sino también en los servicios e incluso en las profesiones (...) La idea de que las nuevas tecnologías crearán empleo a una velocidad que compense esas pérdidas «es pura fantasía». Además, la idea de que serán sólo los empleos rutinarios con bajos salarios los que serán eliminados y no los trabajos cualificados con altos salarios (radiólogos, doctores, profesores de universidad, pilotos de líneas aéreas y cosas parecidas) es equivocada. «En el futuro, la automatización recaerá en gran medida sobre los trabajadores del conocimiento y en particular sobre los trabajadores mejor pagados» (Harvey, 2014b: 112-113).

Ge-stell coliga y reúne al hombre, como *Bestand*, bajo la forma de lo que denominamos aquí *ejército global de reserva laboral*. Por sí misma, la pre-visión que supone la reducción del hombre a *stock* es indiferente de cualquier especificidad: en la lógica de un capital globalizado, el hombre en tanto que ente disponible, está disponible no solamente en el primer mundo. No hay

distinción, en último término, a la hora de reducirnos a simple fuerza de trabajo, disponible, *stock*. El único criterio es abaratar costos y maximizar ganancias.

Lo dicho no pretende desconocer las investigaciones que demuestran la existencia de una brecha entre hombres y mujeres en términos laborales o salariales. Asimismo, no se desconoce la aún viva relación de explotación en clave étnica, pues la naturaleza misma del capitalismo la supuso en sus procesos de acumulación originaria. Antes bien, simplemente indicamos que hindú, chino, mexicano o colombiano, hombres, mujeres, blancos, negros, asiáticos, etc., todos son coligados y pre-vistos como simple *stock* desechable de fuerza de trabajo. En el ejército global de reserva laboral se nos proyecta, se nos pre-comprende como *Bestand*, más allá de determinados elementos contextuales que nos pueden ayudar, dadas las circunstancias (ser hombre y blanco) a salir de forma efímera de la población excedentaria. De hecho, resulta llamativo que, aún en la contemporaneidad, los niños son comprendidos, de un modo u otro, como fuerza de trabajo; es decir, que ni género ni edad constituyen una variación para la pre-visión técnica del hombre como *Bestand*. Más bien, la variación acontece en el tránsito de ser reserva a pertenecer al ejército activo: ahí varía en función del género, la raza o la edad, la posibilidad de hacer parte del venturoso grupo de los explotados o autoexplotados.

Mukherjee (2012) pone sobre la mesa, con gran precisión, la forma en que –para el caso de la India– los niños son vistos como fuerza de trabajo y, por tanto, hacen parte –al igual que cualquier mujer o cualquier hombre– del ejército de reserva. ¿Qué impulsa la contratación de niños –se pregunta Mukherjee–? Por un lado, la condición precaria de los padres, que consideran que por ese medio se obtendrá dinero para satisfacer las necesidades básicas, a la par que se piensa que eso les permitirá desarrollar habilidades que impactarán positivamente en su vida laboral adulta. Por otro lado, los niños permiten a los capitalistas –al igual que contratar mano de obra femenina– disminuir el costo de los salarios al aumentar la oferta de mano de obra; i. e., la reserva. También se disminuye el costo de los salarios, en función de la tendencia a un pago inferior a las mujeres y niños, y en esto ya se esboza la especificidad, lo concreto, el rostro material que adquiere la comprensión técnica de la humanidad en tanto que existencias (Mukherjee, 2012: 2).

Así las cosas, y muy a pesar de que Heidegger piense la condición de *Bestand* como un peligro amenazante que nunca llegará a concretarse, si nos apropiamos del concepto de *Ges-stell* siguiendo el impulso marcuseano, podemos poner de relieve que –en el marco de una lógica abstracta y global del capitalismo– la humanidad, sin importar la específica ubicación geográfica, ha devenido *stock* del modo de producción. Nos encontramos siempre disponibles para ser utilizados y desechados. No importa nuestra edad, nuestra formación, nuestro género, credo o raza. Somos –en el horizonte de la comprensión técnica de la humanidad– simple fuerza de trabajo, coligados y reunidos como existencias en tanto que ejército global de reserva laboral. Lo que nos define como fuerza de trabajo es, en último término, nuestra disponibilidad y desechabilidad:

Como estaba sin ocupación, el Padre Chevalier escribió a M. Everat que deseaba que yo fuese empleado por el Globe. M. Everat, a quien vi en el salón, me prometió hacerme entrar en poco tiempo, tan pronto como que se encontraba descontento con muchos cajistas; no debía despedir sino legítimamente ni ofender a nadie. Este proceder me contentaba, pero todo ocurrió de otro modo: me escribió que venga enseguida a ocupar el puesto en cuestión; yo lo creía vacante, pero nada de eso. Subió al periódico tomándome por la mano, preguntó los nombres de todos los compositores que trabajaban en el periódico, los escribió sobre trozos de papel, los colocó en un sombrero diciendo: “Señores, el primer nombre que salga del sombrero será despedido y M. Mallard tomará su puesto. Y en cuanto al resto, si les parece injusta la medida, pueden irse con él” (Mallard a Lambert, citado por: Rancière, 2010: 66).

4.3. Heidegger y la enajenación

El diálogo que hemos propuesto entre los postulados de Marx, Heidegger y Marcuse, los cuales se han visto nutridos a su vez por breves alusiones a Husserl, Habermas o Patočka, nos ha permitido pensar hasta aquí el modo en que se articula en la contemporaneidad la constelación constituida por la ciencia, la técnica, la economía y la política. El fenómeno de la formalización-abstracción ha sido abordado desde una doble mirada: científico-técnica y económica. Asimismo, hicimos alusión a la manifestación económico-política de los algoritmos, expresada –en el marco del aprendizaje automático– a partir del *microtargeting*. Con ello, avanzamos en dos de los tres tópicos que hemos contemplado desde un inicio como los ejes centrales de la investigación, a saber: la ampliación del concepto de matematización y la reducción del hombre a *Bestand*, pasando de forma sucinta –en su debido momento– por el problema del capital ficticio y las burbujas financieras, así como por el problema de los

algoritmos. Lo que nos resta, en este orden de ideas, es empezar a cerrar el diálogo que abrimos algunas páginas atrás, fijando nuestra mirada de forma específica en el problema de la enajenación.

Ahora bien, aunque la vuelta sobre este tópico resultará –sin duda alguna– con mucho más breve que la tematización de los otros dos núcleos temáticos, no por ello resulta menos determinante en lo que corresponde a nuestra reflexión. De hecho, lo que intentaremos sostener aquí es que el concepto marxiano de enajenación presente en sus manuscritos de 1844, pueden reconducirse hacia la base fenomenológico-ontológica ya anunciada, que daría cuenta de su razón de ser, a saber: *Ge-stell* (dispositivo), entendido como esencia de la técnica moderna. En este sentido, pensar la enajenación en su expresión capitalista, supone en último término –a nuestro juicio– en mayor o menor medida la pre-visión de la totalidad de lo ente que reúne lo existente justamente como *Bestand*. Así, *Ge-stell* en su acontecer histórico es, por decirlo de algún modo, la condición de posibilidad de la condición alienada del trabajador pensada por Marx. O, al menos, ésta es la propuesta dialógica con la cual nos queremos arriesgar.

Para ello, tomaremos como punto de partida la piedra angular dada, por el mismo Maestro de la Selva Negra, en su *Carta sobre el humanismo*. En ella, el fenomenólogo alemán pone sobre la mesa la posibilidad de un diálogo con la obra de Marx, a pesar de que, tanto Marx como las derivas marxistas de su pensamiento acaben por hacer parte de la tradición «humanista» occidental, en el sentido metafísico de la expresión. La comprensión del problema de la historia es clave a este respecto, pues, a juicio de Heidegger, ésta es pensada con mayor profundidad por Marx que por Husserl o Sartre: “Pero como ni Husserl ni hasta donde yo veo por ahora tampoco Sartre reconocen la esencialidad de lo histórico en el ser, por eso ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a esa dimensión en la que resultaría posible por vez primera un diálogo productivo con el marxismo” (Heidegger, 2006b: 53).

Y ¿en qué consiste esta visión esencial de lo histórico lograda por Marx? De acuerdo a lo señalado por Heidegger, en el concepto de enajenación (*Entfremdung*), el cual puede ser pensado en clave ontológica a partir de sus nexos con el concepto de pérdida de la tierra natal (*Heimatlosigkeit*): “El desterramiento deviene un destino universal [*Die Heimatlosigkeit wird ein*

Weltschickal]. Por eso, es necesario pensar dicho destino desde la historia del ser. Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como extrañamiento [*Entfremdung*] del hombre hunde sus raíces en el desterramiento [*Heimatlosigkeit*] del hombre moderno” (Heidegger, 2006b: 53).

La pregunta que debemos plantearnos aquí entonces es por el modo en que es posible pensar la experiencia de la enajenación como una manifestación de la *Heimatlosigkeit*. Para ello, y como el concepto de enajenación en el joven Marx ya fue rastreado en los *Manuscritos de París*, nos concentraremos en realizar una breve aproximación al concepto de tierra natal (*Heimat*) y el consecuente desterramiento (*Heimatlosigkeit*) que hace parte del habitar contemporáneo. No obstante, resulta pertinente realizar una breve indicación metódica antes de proceder con el ejercicio dialógico propuesto, a saber: que Heidegger propone el diálogo con Marx en la *Carta sobre el humanismo*, pero no lo desarrolla a cabalidad, como lo hace con en su momento con autores como Aristóteles, Nietzsche o Hölderlin. Realiza un trazado que pone en relación el pensamiento marxiano con los postulados de la Metafísica occidental; no obstante, no pone de relieve cómo es posible pensar, desde el concepto de *Heimatlosigkeit*, la posibilidad misma de la enajenación. En este sentido, es claro el modo en que Heidegger, al igual que con otros autores de la tradición filosófica occidental, lee los conceptos marxianos en función de su propio proyecto filosófico: “El concepto de alienación en Marx parece simplemente proporcionar a Heidegger una pista para su propia comprensión de la alienación, que puede determinarse sobre la base de la historia del ser y en lo absoluto de un modo marxista” (Eldred, 2014: 15).

Así las cosas, el concepto marxiano de enajenación –pensado dentro de los estrictos límites de la obra de Marx– es distinto a aquello que piensa Heidegger con el concepto en cuestión. En Marx, la enajenación supone unas relaciones sociales de producción en las cuales el trabajador es explotado y violentado por el burgués. En Heidegger, entre tanto, la enajenación se encuentra vinculada con un hecho clave: estamos alienados en la medida en que comprendemos a la totalidad de lo ente como un producto del trabajo; es decir, como simple mercancía disponible, existencia/*stock*, sin pensar, en último término, en aquello determinante: el Ser y su verdad. No somos capaces de ver más allá de lo evidente, pues no nos abrimos al misterio:

En Marx y Heidegger entran en juego diferentes conceptos de alienación: para Marx, es el trabajo el que está alienado porque está sujeto a un poder ajeno, el capital (...) Para Heidegger, no es el trabajo subyugado al capital lo que se aliena y se supone que se convierte en trabajo libre, autodeterminado, sino que el trabajo mismo, independientemente de su sujeción al capital, está alienado como un estar liberado-para-todo-eso, inspirado por un voluntad absoluta de poder productivo, que arrastra a los seres productivamente hacia afuera, haciéndolos ajenos a su ser (Eldred, 2014: 18).

Hecha esta breve indicación, fijemos entonces la mirada en los conceptos de tierra natal y de desterramiento. Partamos de la *Heimatlosigkeit* para, desde ella, ganar el concepto heideggeriano de *Heimat*. Con la primera, es decir, con la pérdida de la tierra natal –y como bien señala Rocha De La Torre (2012)– no debe ser pensada tanto la pérdida de la materialidad del lugar en que nos ubicamos –como quien cambia su lugar de residencia–, así como tampoco alude la *Heimatlosigkeit* al deterioro de una tradición cultural, sino que se refiere al alejamiento respecto de aquello que nos resulta más propio:

El hilo conductor de tales reflexiones es la indicación del peligro que representa el desarrollo aparentemente incontenible del pensar calculador y unilateral para la existencia humana y, en particular, para la pervivencia de la tierra natal. En el contexto de la preeminencia técnica global, la pérdida de la tierra natal no significa solamente el olvido de todo aquello que está implícito en los procesos de transmisión material de una tradición cultural particular, sino fundamentalmente la negación de la posibilidad misma del despliegue y protección de lo propio (Rocha, 2012: 38).

Esta experiencia del desterramiento se encuentra fundada, a juicio de Franco Volpi (2003), en dos fenómenos específicos de la contemporaneidad metafísica: por un lado, aparece el debilitamiento de las formas tradicionales de interpretación del ser humano. Debilitada la comprensión que lo ponía como animal racional o hijo de Dios, el habitar humano en el mundo perdió su fundamento último:

El hombre —el “animal aún no descubierto”, como Nietzsche lo llamó una vez— está hoy “sin hogar” porque la fuerza vinculante de las antiguas denominaciones de su esencia, que lo anclaban tradicionalmente en una “naturaleza” definida, se debilitó decisivamente. Definiciones fundadas metafísicamente como ‘ser racional’ (ζῶον λόγον ἔχον), ‘criatura de Dios’ (creatura Dei), ‘sustancia individual con una naturaleza racional’ (rationalis naturae individua substantia), ‘cosa pensante’ (res cogitans), ‘espíritu’ (Geist), ‘ego’ y ‘mente-cuerpo’ han servido como la base de tantas antropologías de época. Hoy, sin embargo, han perdido su fuerza significativa, porque ya no están arraigados en tierra firme (Volpi, 2003: 278).

Por otro lado, el fenómeno que explica con mayor radicalidad la pérdida de la tierra natal se encuentra en el primado contemporáneo de la comprensión científico-técnica del mundo. *Ge-*

stell se afirma como un modo epocal de acontecer la verdad que eclipsa cualquier otra forma de manifestación de la *αλήθεια*. Cuando la *αλήθεια* se reduce a un modo de traer al aparecer que hace de la totalidad de lo existente simple material disponible, allí se empieza a edificar la experiencia de la *Heimatlosigkeit*: “Es de interés aquí el concepto de patria (Heimat) y la categoría diagnóstica de indigencia (*Heimatlosigkeit*) derivada de él con la que Heidegger describe la situación contemporánea del hombre, la situación que, en su análisis, se caracteriza esencialmente por el dominio planetario de la tecnología y la falta de hogar a la que ha dado lugar” (Volpi, 2003: 277). Coinciden en este análisis Volpi y Rocha De La Torre (2014b), pues para este último es también el empoderamiento de la esencia de la técnica moderna lo que auspicia la *Heimatlosigkeit*: “La pregunta por la técnica es, sin lugar a dudas, la pregunta por uno de los fenómenos más comprensivos de la expresión moderna de la metafísica, ya que el predominio de esta conduce —a través del pensar que calcula y de los requerimientos a la disponibilidad del ente en su totalidad— hacia la unilateralidad de un pensar que incide de manera determinante en la pérdida del arraigo (*Bodenlosigkeit*) a la tierra natal (*Heimatlosigkeit*)” (37).

Hemos indicado entonces hasta este punto que, primero, el concepto de enajenación debe ser asumido —en Marx— a la luz de la *Heimatlosigkeit* heideggeriana. Segundo, que la *Heimatlosigkeit* tiene —de acuerdo a lo señalado por Volpi y Rocha— dos fenómenos de los cuales se deriva: *i*) el deterioro de las formas tradicionales de comprensión del hombre y *ii*) el primado ontológico que adquiere en la época contemporánea *Ge-stell*. En este orden de ideas, ¿cómo debemos comprender de forma específica la pérdida de la tierra natal?

Como lo hemos insinuado en las líneas previas, ante el empoderamiento de *Ge-stell* lo que acontece es un olvido de las otras formas de acontecer la *αλήθεια*; consecuentemente, lo que se ve impactado de forma negativa no es otra cosa que la posibilidad de una vuelta sobre el carácter aletheiológico originario del Ser. En este orden de ideas, podemos seguir en este punto lo señalado por Kleinberg (2012) cuando comenta que la relación con el Ser y su verdad, experimentada epocalmente como una pérdida destinal, es justamente el modo en que Heidegger comprende el sentido de la ausencia de la tierra natal. Perder la tierra natal equivale a perder lo originariamente más propio y definitorio del hombre, que no es otra cosa —como se

señala en *Serenidad*– que la mutua pertenencia que existe entre él y el Ser en su verdad, pues la esencia del primero debe ser pensada a partir de su relación con el segundo. Y vale indicar aquí que lo destinal viene marcado por el hecho de que en nada depende lo que acontece epocalmente del hacer u omitir humanos: “Según la lectura de Heidegger, el resultado de esta tradición metafísica dominante es que la humanidad ha perdido lo que es más esencial para ella, su relación con el Ser. Heidegger describió esta condición en términos de una ‘falta de hogar’ (*Heimatlosigkeit*) que, según él, era el destino del mundo moderno” (Kleinberg, 2012: 401). La pérdida de la tierra natal, por tanto, corresponde al destino en su acontecer histórico como historia del Ser. Ella, dicha pérdida, se enmarca en el abandono del Ser: “El desamparo, como lo entiende Heidegger, consiste en el abandono del ente por parte del Ser” (Kleinberg, 2012: 401).

Si la *Heimatlosigkeit* alude al debilitamiento del vínculo hombre-Ser ($\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$), resultante del destino histórico de la época, ¿cómo debe ser entendida entonces la tierra natal? De entrada, y como bien indica Rocha De La Torre, el concepto de *Heimat* puede tener en Heidegger una doble lectura: por un lado, puede asumirse como el vínculo que se tiende entre el hombre y una tradición cultural concreta; sin embargo, en contra de esta posible aproximación al concepto, Rocha apuesta por una lectura que haga un mayor énfasis en el sentido ontológico radical de la expresión “tierra natal”. Así las cosas, la *Heimat* no debe ser asumida como *i)* la defensa radical de lo pasado, ni como *ii)* el hogar en que vivimos a diario o el país en el cual nacemos. La tierra natal alude al vínculo ontológico que se tiende con aquello más propio y que, en tanto que ontológicamente primario, es determinante respecto de nuestro modo de habitar el mundo. La *Heimat* no es, en este orden de ideas, el conjunto de las costumbres más inmediatas, aquellas con las cuales crecemos, sino un elemento ontológico-estructural del hombre y su habitar:

El énfasis puesto sobre el fenómeno de la tierra natal no trata, sin embargo, de postular una defensa acérrima de la permanencia ciega en el pasado (*Vergangenheit*), sino más bien de resaltar aquello que constituye la esencia de nuestra propia experiencia: el cuidado (*Pflege*) (...) de lo ontológicamente constitutivo (...) Se trata, en última instancia, de la pregunta por la esencia del habitar humano en medio del primado del pensar calculador, que se hace unilateral y progresivamente universal en la experiencia actual de un mundo globalizado (...) Si bien es cierto que en algunos de los artículos, conferencias y alocuciones de su época tardía, Heidegger enfatiza el carácter situado de la experiencia del arraigo, también lo es el hecho de que en estos mismos textos se encuentran claros

indicios que permiten relativizar la deificación del propio lugar de origen y con ello su posible carácter absoluto, excluyente y universalizable. Es así como en un plexo de sentido se cruzan en las reflexiones de Heidegger “versiones” a primera vista contrarias de la tierra natal, en el que confluye el apego a las raíces y al origen en su sentido más común y extendido, con la puesta en duda de la esencia geográficamente situada de la experiencia del arraigo, que señala una actitud de reconocimiento de otras “tierras natales” y resalta la esencia estructural del desarraigo. De esta manera la tierra natal es provista de un carácter global, que va más allá de toda definición reducida del arraigo a una determinación local referida a un pueblo, a una región, a un país o a un conjunto de costumbres y experiencias compartidas en el lugar de origen (Rocha, 2012: 38-42).

Este sentido estructural-ontológico de la *Heimat*, se pone de relieve de forma contundente en *Serenidad*. En la alocución conmemorativa sobre la que volveremos en los próximos acápite, se indica con absoluta transparencia que el fenómeno del desterramiento no depende del hecho del tener que abandonar el lugar de origen y esas tradiciones y costumbres con las que crecemos. Los que perviven aún en el lugar en que nacieron tienen tan poca tierra natal como los que tuvieron que partir. La *Heimat* es –en último término– el enraizamiento del hombre en el Ser y su verdad:

Muchos alemanes han perdido su tierra natal, tuvieron que abandonar sus pueblos y ciudades, expulsados del suelo natal. Otros muchos, cuya tierra natal les fue salvada, emigraron sin embargo y fueron atrapados en el ajetreo de las grandes ciudades, obligados a establecerse en el desierto de los barrios industriales. Se volvieron extraños a la vieja tierra natal. ¿Y los que permanecieron en ella? En muchos aspectos están aún más desarraigados que los exiliados. Cada día, a todas horas están hechizados por la radio y la televisión. Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno. En todas partes están a mano las revistas ilustradas. Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre –todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío; más próximo que el suelo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido.

Nos tornamos más pensativos y preguntamos: ¿qué sucede aquí, lo mismo entre los que fueron expulsados de su tierra natal que entre los que permanecieron en ella? Respuesta: el arraigo del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Aún más: la pérdida de arraigo no viene simplemente causada por las circunstancias externas y el destino, ni tampoco reside sólo en la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida del arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer (Heidegger, 2002b: 21-22).

Ahora bien, vale en este instante poner de relieve el interrogante conductor de las reflexiones planteadas en este apartado: ¿cómo se retrotrae la enajenación marxiana hasta el recién indicado sentido de la *Heimatlosigkeit* heideggeriana? Para responder este cuestionamiento es

menester que fijemos nuestra mirada en el Seminario de Zähringen, celebrado entre el 6 y el 8 de Septiembre de 1973. Este seminario contó con la presencia de Jean Beaufret, François Fédier, François Vezin, Henry-Xavier Mongis y Jacques Taminiaux. En este seminario Heidegger ofrece una mirada panorámica de su obra, poniendo en diálogo la reflexión desarrollada en *Ser y tiempo* con la reflexión tardía; esto, tomando como punto de partida la posibilidad de que, en el marco de la obra de Husserl, pueda o no plantearse el problema del sentido del ser desde la intuición categorial. Como nuestra intención no es abordar la totalidad de la discusión desarrollada a lo largo de los tres días que duró el seminario, ni concentrarnos – por ejemplo– en la específica lectura ofrecida por el Mago de Meßkirch de los fragmentos de Parménides, no ahondaremos en dichos detalles. Más bien, nos concentraremos en la apuesta por un diálogo desarrollado parcialmente por Heidegger con Marx. Este diálogo, aunque breve, puede ofrecernos algunas luces acerca de lo dicho por el fenomenólogo algunas décadas antes en su *Carta sobre el humanismo*.

Heidegger inicia el intercambio con Marx, poniendo de relieve el modo específico en que lee la obra del filósofo y economista alemán, a saber: en clave ontológica. En palabras de Heidegger et al (2006): “Mi interpretación de Marx, aclara Heidegger, no es política. Ella piensa en dirección del ser y de la manera como él se envía” (31). Heidegger se remite, para volver sobre Marx en el seminario, no a un texto tardío de Marx, sino a uno que es escrito en una época cercana a los *Manuscritos de París: la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-1844). Allí, indica Heidegger haciendo alusión a Marx, se establece la piedra angular del postulado metafísico de la reflexión marxiana: el hombre como raíz y punto de partida de todas las cosas. En palabras de Heidegger et al: “En la medida en que piensa así, el marxismo es justamente el pensamiento de hoy, donde sencillamente domina la autoproducción del hombre y la sociedad” (26).

La lógica de la producción y la autoproducción se funda en la compulsión por el progreso [*Progressionszwang*]. A juicio de Heidegger, esta compulsión es la que impulsa el surgimiento de nuevas necesidades que, con el tiempo, son transformadas y superadas. La *compulsión de progreso* es la raíz de lo que puede ser pensado de forma intuitiva por nosotros como una *avidez técnica de novedades*, entendida de manera amplia como el conjunto de falsas

necesidades (Marcuse) instauradas por el *statu-quo*, que nos impelen a renovar de forma constante los aparatos técnicos de los cuales disponemos, reproduciendo (autoproduciendo) de este modo la lógica de consumo del capitalismo contemporáneo. En palabras de Heidegger et al: “La compulsión al progreso [Progressionszwang]. Esta compulsión al progreso condiciona una compulsión a la producción, que se ha acoplado con la compulsión hacia necesidades siempre nuevas y la compulsión hacia necesidades siempre nuevas es de tal tipo que todo lo que es compulsivamente nuevo también queda inmediatamente envejecido y superado, es expulsado por ‘nuevas novedades’ y así sucesivamente” (Heidegger et al, 2006: 27).

Y surge aquí, en el marco de este seminario, una indicación fundamental: el marxismo y la sociología –comenta Heidegger– piensan la raíz de la compulsión al progreso desde las fuerzas productivas. Así las cosas, son estas últimas las que impulsan e imponen la lógica de reducción del ente a mercancía, de la obsolescencia programada y de la reducción del mismo hombre a simple recurso que vive y muere productivamente. Estas fuerzas compulsivas, quizás pensadas ónticamente desde el marxismo, tienen una raíz ontológica, a saber: *Ge-stell*. La esencia de la técnica moderna es, por tanto, la piedra angular de la lógica productiva inherente a las sociedades capitalistas. *Ge-stell* es lo que reúne lo ente como existencia-mercancía:

Heidegger nombra con la palabra *Ge-stell* lo que tienen en común esas fuerzas. Lo *Ge-stell* es la reunión, la totalidad de todos los modos del poner [Stellen], que se impone a la esencia humana en la medida en que actualmente ec-siste. Por lo tanto, lo *Ge-stell* no es de ningún modo el producto de la maquinación humana; al contrario, es la forma más extrema de la historia de la metafísica, es decir, del destino [Geschick] del ser (...) Rigurosamente expresado no hay más objetos, sino solamente ‘bienes de consumo’ a disposición de cada consumidor, quien ocupa ya su lugar en la empresa de producción y consumo (...) Volvemos a la pregunta ya rozada anteriormente: el hombre de este tiempo, el hombre que se comprende como productor de toda la realidad y obra en consecuencia, el hombre que hoy se ve enredado en la siempre estrecha y forzada red de ‘fuerzas compulsivas’ socio-económicas (en las cuales, visto desde la historia del ser, se condensa lo *Ge-stell*) (...) Ahora bien, encuentro la determinación ontológica de la compulsión, continúa Heidegger, en lo *Ge-stell*” (Heidegger et al, 2006: 27-29).

El pasaje recién citado del protocolo al seminario es contundente: a juicio del maestro de la Selva Negra, sólo porque esencia *Ge-stell* como modo aletheiológico propio de la época contemporánea es que acontece una relación con lo ente –y con el hombre mismo a nuestro juicio, aunque Heidegger no lo afirme– que reduce la totalidad de lo existente a *Bestand*. Lo pensado por Marx como una caracterización del capitalismo que pone de relieve la forma

enajenada en que se produce y reproduce la riqueza pensada como valor, tiene su raíz última en la esencia de la técnica moderna. En el seminario de Zähringen, Heidegger parece ser claro y contundente: el modo en que debe aclararse la lógica del capital no puede desconocer su raíz ontológica en *Ge-stell*. Vivimos –en el marco del modo de producción capitalista– en una época de desarraigo, puesto que las fuerzas compulsivas de dicho modo de producción tienen como elemento que late de fondo la esencia de la técnica moderna. No hay *Heimat* en las sociedades capitalistas, porque se articulan ontológicamente en el acontecer aletheiológico de *Ge-stell*. Dicho de otro modo: vivimos en el destierro, porque nuestra época capitalista es la época del dispositivo.

Si *Ge-stell* es quien en su acontecer epocal late de fondo en el modo de producción capitalista y, en último término, en la experiencia de la *Heimatlosigkeit* –como bien comentan Volpi y Rocha–, necesariamente lo que hace eco en el fenómeno de la enajenación tematizada por Marx es la *Heimatlosigkeit*, pero, ¿en qué sentido lo afirmamos? Pongamos sobre la mesa, una vez más, el séxtuple modo en que –a nuestro juicio– es pensada la enajenación por el filósofo y economista alemán: a) *extrañamiento del producto*, b) *extrañamiento de la naturaleza*, c) *extrañamiento del proceso productivo como alienación del trabajo*, d) *extrañamiento de sí mismo*, e) *extrañamiento «ontológico»* y e.1) *extrañamiento de la alteridad*.

Ge-stell marca un acontecer epocal aletheiológico que tiene como rasgo característico el modo en que trae a presencia lo presente, a saber: como un reunir que hace de aquello reunido simple existencia (*Bestand*). El ente, por lo tanto, se reduce a un simple *stock* disponible para el momento en que deseemos usarlo. Esta comprensión de lo ente como existencia es lo que funda ontológicamente la alienación respecto del producto del trabajo, en la medida en que la lógica productiva no pre-ve aquello que va a ser producido como un valor de uso. Lo que ontológicamente es pensado por Heidegger como existencia (*Bestand*), tiene su rostro material-óntico en las mercancías a las que accedemos en tanto que bienes de consumo, como indica el mismo Heidegger en el citado seminario de Zähringen. Sólo porque el ente viene al aparecer reunido como *Bestand*, puede asumir una faceta hostil y enajenada respecto de su productor: el obrero. Dicho de otro modo: los productos del trabajo humano no pueden devenir ajenos a su

creador, sino porque *Ge-stell* determina la forma en que vienen al aparecer: justamente como *stock*-mercancía que es apropiada por el burgués.

La relación enajenada con el ámbito natural tiene el mismo acontecer aletheiológico a su base: la naturaleza es pensada por los griegos –de acuerdo con Heidegger– como φύσις. Ésta es la forma originaria de acontecer la ἀλήθεια, entendida como desocultamiento. La naturaleza no es más –ontológicamente hablando– que la forma privilegiada de un venir al aparecer. No obstante, con el esenciar epocal de *Ge-stell* la φύσις pierde su sentido ontológico radical. Al igual que los entes dejan de ser objetos para devenir en simple disponibilidad, la naturaleza se transforma en algo disponible que debe ser violentado para ponerlo al servicio del sistema. Ella es reducida, indica Heidegger, a simple reserva energética que es almacenada y se encuentra siempre disponible para nuestro uso: “‘Se dispone a la naturaleza en vista de su energía’, o: la naturaleza es forzada al suministro de energía (...) la naturaleza, forzada a suministrar energía, se presenta de ahora en adelante como ‘almacén de energía’” (Heidegger et al, 2006: 29-30). Marx nos habla de la enajenación respecto de la naturaleza en la medida en que deja de ser parte del cuerpo inorgánico del hombre, tornándola en una simple fuente de materia prima. Heidegger, naturalmente, no nos habla en términos de un cuerpo inorgánico; sin embargo, nos ofrece el punto de partida ontológico que permite establecer la transmutación de sentido de la cual nos habla Marx, cuando se refiere a la enajenación del hombre respecto del ámbito de lo natural, pues, nuestra relación con la φύσις cambia en el momento en que *Ge-stell* pone en juego una nueva pre-comprensión: como disponibilidad en tanto que fuente de energía o como fuente de materias primas para la producción de mercancías.

Ge-stell es el eco ontológico de la enajenación respecto de los entes y de la naturaleza, al reducirlos a simple material disponible, pero, además, nos permite pensar la condición alienada respecto del trabajo. Marx nos habla de la experiencia insostenible de la labor productiva que se resume en el extrañamiento respecto del objeto producido; no obstante, este extrañamiento respecto del trabajo implica, como su punto de partida, la pre-visión misma del ser humano como un recurso más; esto es, como *Bestand*. Aunque Heidegger se resista en textos como “La pregunta por la técnica” a afirmar que el hombre deviene en simple existencia por el vínculo que se tiende entre éste y la verdad del Ser, en el marco de la lógica económica capitalista –

articulada originariamente al esenciar de la técnica moderna, como se señaló en Zähringen— el hombre sí deviene en un recurso más. Es pensado como ejército global de reserva. El modo de producción capitalista nos piensa, sí, como consumidores o como datos, pero —en el caso específico de la reflexión marxiana— nos reduce a simple trabajo abstracto. Así como el ente y la naturaleza son materiales disponibles como bienes de consumo, fuente de energía o fuente de materia prima, asimismo el hombre no es más que un insumo utilizable y desechable. No hay razón alguna para que la experiencia laboral —*per se*— devenga confortable. Las condiciones técnicas existentes son la antítesis de la condición de la producción en masa china. La ecuación que hace del progreso técnico el equivalente de la confortabilidad allí queda anulada. ¿Por qué? porque durante el proceso productivo no somos más que *Bestand* en tanto que trabajo abstracto: material disponible, desechable y reemplazable. Si el engrane que está dentro del proceso no funciona, se reemplaza por uno que, en el ejército global de reserva, esté dispuesto a someterse al martirio. La enajenación en el trabajo se retrotrae, así las cosas, a la pre-visión que se tiene del hombre como existencia, generada desde el dispositivo.

Esta alienación respecto del trabajo apunta, necesariamente, a la alienación respecto de sí mismo y de los otros. Al ser reunidos por *Ge-stell* como *Bestand*, la misma comprensión del hombre lo hace asumirse como un simple instrumento de trabajo: vivo y muero productivamente. Y vivimos y morimos productivamente en una tensa relación con aquellos que constituyen el ejército global de reserva laboral. Así como yo quiero hacer parte de la lógica de explotación, del mismo modo los otros que no son yo quieren ser explotados. Todos, «yo» y «tú»; es decir, «nosotros», no pasamos de ser un material siempre disponible para la reproducción de la riqueza abstracta. Somos *Bestand*, incluso en la lógica hiperproductiva del mundo académico. Finalmente, la enajenación en su sentido ontológico ya no debe ser asumida, como en Marx, a partir de la relación perturbada que se establece con el trabajo como elemento definitorio de la especie humana: nuestra esencia genérica. Estamos alienados ontológicamente, porque el primado epocal de *Ge-stell* nos ha hecho perder nuestra tierra natal; es decir, nuestro vínculo con el Ser y su verdad. La enajenación supone la *Heimatlosigkeit*, en la medida en que la totalidad de la lógica de la alienación capitalista tiene como elemento que late de fondo, pensado en perspectiva heideggeriana, la reducción del sentido de la *αλήθεια* que opera con el dispositivo. Es gracias a *Ge-stell* que perdemos nuestra tierra natal y, en esa

medida, los entes y la naturaleza devienen en mercancía y fuente de energía, a la vez que nosotros somos reducidos a ejército global de reserva laboral. La enajenación capitalista, por pensarlo con Heidegger, tiene su raíz ontológica en el destino del Ser.

En lo que sigue, pensaremos la alternativa a lo hasta aquí simplemente indicado.

4.4. La alternativa: *Gelassenheit*

Hasta este punto de la investigación hemos puesto sobre la mesa distintos aspectos problemáticos de nuestro aquí y ahora, atendiendo a la constelación temática que ya Heidegger anunciaba: ciencia, técnica, economía y política. Lo que nos queda por delante es cuestionar, aunque sea de forma tentativa y aproximada, por una alternativa posible a la instrumentalización del hombre y de la naturaleza que tiene lugar en el marco del esenciar de *Ge-stell*. Para ello, tomaremos como punto de partida un abordaje crítico de la vía marcuseana, la cual podemos resumir como sigue:

1. El problema del dominio histórico de la totalidad, y con ello la instrumentalización de la naturaleza y la humanidad, atraviesa de igual modo tanto al capitalismo como al comunismo históricamente existente.
2. La alternativa, en dicho orden de ideas, si bien debe ser proyectada desde lo inmediatamente dado, no puede ser comprendida como la continuidad del proyecto histórico.
3. Se precisa en virtud de lo anterior, antes que un tránsito o evolución, de la inserción de un quiebre histórico: una discontinuidad que dé lugar al nacimiento de una nueva técnica, una nueva científicidad, una nueva comprensión del hombre, un modo distinto de reproducción material de la vida, etc.
4. Este proyecto renovador y discontinuo de Marcuse es pensado bajo categorías como «El Gran Rechazo» y el «cambio cualitativo».

Lo presentado en estos cuatro incisos de forma escueta, y que con seguridad desdibuja en gran medida el proyecto de Marcuse, se edifica a partir de una premisa silente: la crítica de la comprensión marxiana de la ciencia y la técnica. Comentamos previamente que en Marcuse, ambas tienen –al igual que en Marx– un carácter fuertemente instrumental y que, en tanto que

instrumentos, poseen un potencial liberador (Cfr. *Supra* 3.2 & 3.3). Ahora bien, esta lectura instrumental adquiere en el teórico crítico un aura ontológica no destinal de la ciencia y la técnica en su expresión histórico-capitalista, heredada de la fenomenología tardía heideggeriana. En la ciencia y la técnica modernas late de fondo un *a priori* de dominación de la totalidad de lo existente, que hace devenir al hombre, a la naturaleza y al ente en mero *stock* y reserva energética. La ciencia y la técnica son, en este orden de ideas, liberadores para Marcuse; no obstante, esta ciencia y esta técnica nuestras, no lo son:

¿Marcuse alguna vez quiso decir que la naturaleza real de las herramientas y las máquinas cambiaría? Sí, las herramientas deben cambiar, respondería. Se abandonarían las técnicas que tienen sus raíces en el dominio de la naturaleza, aunque se conservaría la técnica misma, la manipulación misma de la naturaleza. [Marcuse] No está diciendo que debemos renunciar al dominio de la naturaleza, sino que no debemos concebir la naturaleza como algo que puede ser explotado con arrogancia (Agger, 1976: 176).

El *a priori* es histórico en tanto en cuanto se encuentra constituido por el proyecto económico capitalista, en el cual se edifica una forma paralela de abstracción y formalización de lo ente, de acuerdo a lo esbozado algunos acápites atrás (Cfr. *Supra* 4.1). Habita en cada rincón de este proyecto una pretensión de control total, cuyo *telos* es la reproducción infinita de un valor que hoy en día deviene cada vez menos valorizado. Si transita, a juicio de Marcuse, la ciencia y la técnica como la conocemos –i. e., una ciencia y técnica capitalistas– hacia una sociedad postcapitalista, la dominación de la totalidad pervivirá. El límite de Marx, de acuerdo al teórico crítico, se encuentra en su incompreensión del fundamento ontológico que habita en ambas. Para Marx, el problema de la ciencia y la técnica modernas –y es un problema parcial– es su reducción a capital constante. Ellas en tanto que instrumento tienen el potencial para liberarnos del dominio burgués. Disueltas las relaciones sociales de producción capitalista, ciencia y técnica no someterían más al obrero.

Dar lugar a una nueva ciencia y una nueva técnica, alimentándolas de un nuevo proyecto histórico, las dotaría de un *a priori* novedoso: uno de liberación. Así las cosas, en Marcuse se requiere de una científicidad y de una tecnicidad *otras*, acordes con un mundo *otro*. La condición de posibilidad de esto no es la continuidad, sino la ruptura histórica en el proyecto. La pregunta que debemos plantearnos, siguiendo a Habermas (2005) y a Patočka (2004), es si el único modo de refrenar el *a priori* de dominación es a través de la disolución de

la especificidad de la ciencia y la técnica modernas; esto es, si no es posible limitar y controlar dicho *a priori*, antes que erradicarlo. En este sentido, la pregunta interroga con y contra Marx: con Marx, en la medida en que aquí pensamos en la posibilidad de mantener la ciencia y la técnica modernas, sin incurrir en su satanización. En ese sentido, la alternativa no es proponer una nueva científicidad. Contra Marx, en tanto en cuanto no las concebimos como neutrales. En ambos momentos, Heidegger es clave: no hay que satanizar, pero tampoco ser ciegos ante la no neutralidad de *Ge-stell*. Revelado el *a priori*, la relación no debe ser ingenua. Con *Ge-stell* a la vista, lo que se requiere es transformar el modo en que nos las habemos con él.

4.4.1. *Contra Marcuse: de la no necesidad de una anulación del a priori*

Habermas (2005) en *Ciencia y técnica como ideología* resume y esboza en gran medida el sentido del proyecto marcuseano de una crítica a la ciencia y la técnica modernas, crítica que deviene en la necesidad histórica de una nueva ciencia y una nueva técnica. Para ello, Habermas parte del concepto de racionalización weberiano. Indica a este respecto que dicho concepto implica una ampliación de los campos de acción humana que se encuentran sometidos a la decisión racional: vida burocrática, actividad económica y regulación de la interacción a través del derecho (organización de la acción); sumado a la urbanización de la vida, la industrialización del trabajo social y la tecnificación del tráfico social y de las comunicaciones (organización de los medios) (Habermas, 2005: 53) ¿De qué depende la racionalización de la sociedad según la exposición habermasiana realizada? Pues bien, no depende de algo distinto que del progreso científico-técnico y su consecuente institucionalización (Habermas, 2005: 54). Esta institucionalización tiene como consecuencia el desencantamiento del mundo: se quiebran las viejas legitimaciones que culturalmente habían determinado la acción. Ahora ésta se determina de forma primaria desde el ámbito de la racionalidad instrumental.

Este concepto de racionalidad formal de Weber –indica Habermas– asociado con el empresario, el obrero, la persona jurídica abstracta y el funcionario moderno, tiene para Marcuse implicaciones de contenido. En la racionalización de la vida lo que acontece –al decir de Marcuse– es la imposición de un control político silente (Habermas, 2005: 54). Esta racionalidad se concentra en la elección adecuada de estrategias de corte científico-técnico para obtener fines dados. Al hacer énfasis en el ámbito de la creación de estrategias, lo que se pierde

de vista, quedando soterrado, es el conjunto de intereses que impulsan o condicionan desde lo material, al aspecto formal de la racionalidad. Dicho de otro modo: se obvia que desde el horizonte mundano-vital, lo concreto moviliza la elección de medios y fines. Fijado en el uso instrumental de la ciencia y la técnica, lo determinante son las soterradas pretensiones de dominio de la totalidad que laten de fondo en la racionalidad instrumental tecnificada:

Como la racionalidad de este tipo sólo se refiere a la correcta elección entre estrategias, a la adecuada utilización [sic] de tecnologías y a la pertinente instauración de sistemas (en situaciones dadas para fines dados), lo que en realidad hace es sustraer la trama social global de intereses en la que se eligen estrategias, se utilizan tecnologías y se instauran sistemas a una reflexión y reconstrucción racionales. Aparte de eso, esa racionalidad sólo se refiere a las situaciones de empleo posible de la técnica y exige por ello un tipo de acción que implica dominio, ya sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad. La acción racional con respecto a fines es, por su estructura misma, ejercicio de controles. Por eso, la «racionalización» de la vida según criterios de esta racionalidad viene a significar la institucionalización de un dominio que se hace ya irreconocible como dominio político: la razón técnica de un sistema social de acción racional con respecto a fines no se desprende de su contenido político (Habermas, 2005: 54-55).

Vale indicar aquí que este carácter de dominio científico-técnico no supone un control agresivo sobre la sociedad. Contrario a ello, un rasgo propio del totalitarismo capitalista avanzado es su capacidad de ejercer un dominio sin violentar de forma explícita a los individuos –a excepción de los momentos de crisis y resistencia, en que se recurre sin temor alguno a la barbarie, como ha acontecido en países como Chile y Colombia en los últimos años–. El dominio, al decir de Habermas –quien expone aquí a Marcuse–, deja de ser violento y deviene racional. El desarrollo de las fuerzas productivas, amparado en el progreso científico-técnico, expone el carácter plusrepresivo de la sociedad contemporánea: hay un proceso de explotación histórico que excede la represión necesaria para la satisfacción de la vida material ¿Qué impulsa la defensa de la plusrepresión? Una vida más confortable. El totalitarismo contemporáneo y democrático se legitima en la capacidad que tienen la ciencia y la técnica para hacer la vida más cómoda y llevadera: “El aumento de las fuerzas productivas institucionalizado por el progreso científico y técnico rompe todas las proporciones históricas. Y de ahí extrae el marco institucional sus nuevas oportunidades de legitimación” (Habermas: 2005: 56). Una sociedad en que impera la racionalidad instrumental aparece como la forma de vida social más racional, y por ello, la vida en el marco de la plusrepresión deviene racional y necesaria dentro de esta

lógica de dominio. La racionalidad ya no es más crítica, sino un instrumento, quedando rebajada a simple medio en tanto que medio de corrección:

En la etapa del desarrollo científico y técnico, las fuerzas productivas parecen entrar, pues, en una nueva constelación con las relaciones de producción: ya no operan en favor de la ilustración como fundamento de la crítica de las legitimaciones vigentes, sino que se convierten en la misma base de la legitimación. Y esto es lo que Marcuse considera históricamente nuevo (...) Esta apelación a imperativos técnicos sólo es posible porque la racionalidad de la ciencia y de la técnica ya es por su propia esencia una racionalidad del disponer, una racionalidad del dominio (Habermas: 57-58. Traducción modificada).

Habermas concluye la exposición del argumento marcuseano señalando lo siguiente: si ciencia, técnica y dominio constituyen una unidad expresada en el control racional plus represivo de la sociedad, esto, edificado a partir del mundo de la vida y, por ello, alimentado desde un proyecto histórico de clase, entonces la posibilidad de la emancipación radica en la disolución de la base legitimadora del dominio; i. e., en la reconstrucción de la ciencia y la técnica: “si eso es así, entonces no cabría pensar en una emancipación sin una revolución previa de la ciencia y la técnica mismas” (Habermas, 2005: 59).

En contra de la solución marcuseana –que en cierto sentido sataniza a la ciencia y la técnica capitalista, y promueve con ello la necesidad de unas nuevas en el marco de un mundo *otro*– Habermas pone en juego una crítica ejecutada en tres niveles: primero, crítica de la comprensión marcuseana de la naturaleza; segundo, negación de la técnica comprendida como proyecto histórico de clase y, tercero, negación de la posibilidad de una nueva ciencia, por transividad de la negación de la posibilidad de una nueva técnica. Ahora bien, vale indicar –siguiendo a Vogel (2004)– que la piedra angular de la crítica habermasiana es la comprensión marcuseana de la naturaleza, porque sólo si se la concibe desde una perspectiva mística, puede concluirse la necesidad de una nueva ciencia y una nueva técnica:

La naturaleza, como él dice, sería tratada por nosotros como un tema más; ya no sería algo para ser dominado, sino algo con lo que podríamos interactuar como socios. Esta nueva sensibilidad iría más allá del antropocentrismo y, de hecho, sería una liberación de la naturaleza “¡La naturaleza también espera la revolución!” La revolución no es solo para los humanos; también lo hacemos por el bien de la naturaleza. Y esto implicó, quizás en su momento más radical, una noción de una especie de nueva ciencia y una nueva tecnología,

que Marcuse, al menos en ciertos lugares, sugiere que es una posibilidad real (Vogel, 2004: 242)⁹⁴.

La primera anotación de Habermas a Marcuse radica en el hecho de que, aunque no aparezca de forma explícita en su obra, edifica su crítica de la ciencia y técnica modernas a partir de un sustrato místico-metafísico –o románticista, al decir de Leiss (1972: 32)–, a saber: la figura judía de una naturaleza redimida, resarcida y nuevamente empoderada, luego de un proceso histórico de sometimiento, explotación y destrucción⁹⁵:

En algunos pasajes Marcuse casi no resiste la tentación de enlazar esta idea de una nueva ciencia con la promesa, familiar en la mística judía y protestante, de una resurrección de la naturaleza caída: promesa que, como es sabido, penetra a través del pietismo suave en la filosofía de Schelling (y de Baader), reaparece en los manuscritos de economía y filosofía de Marx, constituye hoy la idea central de la filosofía de Bloch y, de forma reflexiva, alimenta también las esperanzas más secretas de Benjamin, Horkheimer y Adorno. Y así también Marcuse (Habermas, 2005: 59-60).⁹⁶

⁹⁴ A este respecto, es pertinente poner de relieve la doble lectura que se realiza de la crítica habermasiana a la naturaleza redimida de Marcuse: por un lado, se encuentra la posición sostenida por Vogel. Para este autor uno de los puntos neurálgicos que diferencia a Marcuse del Habermas de *Ciencia y técnica como ideología* es la coincidencia de Teoría Crítica con teoría ambiental. La comprensión de la naturaleza, tal cual aparece en la obra de Marcuse no es gratuita, sino que acompaña de forma nuclear el proyecto de una emancipación de la humanidad, en el marco de una sociedad postcapitalista. Toda Teoría Crítica es, en este orden de ideas, teoría ambiental, así como toda teoría ambiental precisa de estar articulada a una Teoría Crítica (Vogel, 2004: 240-241). En contraste con esta posición, aparece la lectura de Agger (1976). A juicio de este autor, a Marcuse no le interesa promover una nueva relación con la naturaleza, por la naturaleza misma; antes bien, lo determinante es fortalecer los nexos con la totalidad para impulsar entonces desde ahí una existencia plenamente pacificada: “Marcuse quiere resucitar a la humanidad. Sólo al tratar toda la alteridad (ya sea la naturaleza u otras personas) como potencialmente íntima con la subjetividad humana, la persona puede coexistir con el resto del mundo de manera no destructiva. En sentido estricto, la persona no puede hablar con árboles o animales. Pero en otro sentido, la persona aprende a tratar a otras personas con amabilidad y responsabilidad al pensar que los árboles y los gatos poseen algún valor inherente, incluso ‘derechos naturales’” (Agger, 1976: 174-175).

⁹⁵ Esta crítica por sí misma no constituye un argumento fuerte –a nuestro juicio– en contra de la necesidad de una nueva ciencia y una nueva técnica. En los postulados heideggerianos también encontramos –como ya vimos previamente– la necesidad de repensar la naturaleza desde su papel prioritario en nuestro aquí y ahora. De hecho, indicamos, la naturaleza comprendida como φύσις constituye la máxima expresión de la verdad como ἀλήθεια. Y no resulta un dato menor que Heidegger haya estado vinculado con el partido nacionalsocialista alemán. En este sentido, parecería que la necesidad de repensar y hacer resurgir a la naturaleza de la condición en la que se encuentra, es independiente de la condición judía o antisemita-cultural del autor.

⁹⁶ En *Conocimiento e interés* encontramos expresada, una vez más, está crítica habermasiana que hace lucir la necesidad de una relación renovada con la naturaleza como misticismo: “Una resurrección de la naturaleza no es concebible, de forma coherente, desde una perspectiva matedalista, aunque tanto el joven Marx mismo como luego los pensadores especulativos dentro de la tradición marxista (Benjamín, Bloch, Marcuse, Adorno) se hayan sentido atraídos por esta herencia de la mística. La naturaleza no se conforma sin resistencias a las categorías bajo las cuales el sujeto la aprehende, contrariamente a lo que sucede cuando un sujeto se conforma, sin resistencia alguna, a la comprensión de otro sujeto sobre la base de un reconocimiento recíproco desde categorías que son vinculantes para ambos” (Habermas, 1990: 41).

Una nueva comprensión de la naturaleza supondría una experiencia distinta de ella, así como una nueva metodología de la ciencia: “Muy consecuentemente, Marcuse no solamente está pensando en un tipo distinto de construcciones teóricas en la ciencia, sino también en una metodología esencialmente distinta” (Habermas, 2005: 60); diríamos, quizás no formalizada y abstracta: “el punto de vista de la posible disposición técnica quedaría sustituido por el de un cariñoso cuidado que liberaría y desataría los potenciales de la naturaleza” (Habermas, 2005: 61).

De esta primera indicación que acusa de misticismo a Marcuse, Habermas se desplaza entonces al análisis de la posibilidad de una nueva ciencia y una nueva técnica. Toma como punto de partida esta última, ubicándose aquí, a nuestro juicio, el punto fuerte de la argumentación habermasiana: no es re-pensable la ciencia y la técnica desde un *a priori* de liberación. Para Marcuse, la ciencia y la técnica modernas son ciencia y técnica capitalistas, edificadas desde un mundo de la vida articulado en razón de los intereses de clase burgueses. Cambiar nuestra ciencia y nuestra técnica precisaría de la posibilidad de crear un proyecto alternativo no burgués; no obstante, si la ciencia y la técnica modernas no son un proyecto de clase sino un proyecto de la humanidad entera, entonces la alternativa marcuseana colapsa por su propio peso:

A todo esto hay que replicar que la ciencia moderna sólo podría ser concebida como un proyecto históricamente restringido si por lo menos fuera pensable un proyecto alternativo; además, la definición de una nueva ciencia alternativa tendría que comportar la definición de una nueva técnica. Pero basta esta simple consideración para desanimarnos, ya que la técnica, si en general pudiera ser reducida a un proyecto histórico, tendría evidentemente que tratarse de un «proyecto» de la especie humana en su conjunto y no de un proyecto históricamente superable (Habermas, 2005: 61).

Siguiendo a Gehlen, Habermas indica que la técnica no surge exclusivamente por un interés de clase, sino que se edifica a partir de la proyección realizada por la especie humana⁹⁷ de la acción

⁹⁷ Vogel (2004) indica, y este elemento es crucial, que para Habermas el proyecto de la especie humana es cuasi-trascendental y, lo más importante, transhistórico: no depende de etapas o momentos. Late de fondo en el derrotero histórico y corre parejo de otro proyecto transhistórico, a saber: el de la comprensión comunicativa de la especie: “Es un proyecto que se construye (como dice Habermas) ‘cuasitrascendentalmente’ en la estructura de lo que es ser humano en absoluto: la ciencia y la tecnología, argumenta, se derivan del interés fundamental de la especie en predecir y controlar el mundo natural, basado en el trabajo y en la labor. Es un proyecto transhistórico de la especie. Pero este proyecto, argumenta también Habermas, es distinto de otro proyecto de especies igualmente significativo, igualmente fundamental y ‘cuasi-trascendental’, asociado con el lenguaje y con el intento

racional, entendida desde la racionalidad instrumental. La técnica es la objetivación de la acción instrumental. El punto de partida básico de la acción instrumental, concentrada en la relación medio-fin, es la composición orgánica del cuerpo humano. Éste es el primer medio del que se sirve el sujeto para obtener un fin. La técnica, al no ser otra cosa que una sustitución y proyección del organismo humano –entendido todo esto a la luz de la racionalidad instrumental– no podría ser sustituida si no tiene lugar de antemano una transformación de la condición orgánica del hombre. Con esto, queda negada la alternativa marcuseana. Citamos en extenso a Habermas:

Arnold Gehlen ha llamado la atención, y a mi juicio de forma concluyente, sobre el hecho de que existe una conexión inmanente entre la técnica que conocemos y la estructura de la acción racional con respecto a fines. Si al círculo funcional de la acción controlada por el éxito lo entendemos como una asociación de decisión racional y de acción instrumental, entonces cabe reconstruir la historia de la técnica desde el punto de vista de una objetivación de la acción racional con respecto a fines. En cualquiera de los casos la evolución de la técnica se ajusta al modelo interpretativo siguiente: el hombre habría proyectado uno a uno a nivel de los medios técnicos los componentes elementales del círculo funcional de la acción racional con respecto a fines, que inicialmente radican en el organismo humano, descargándose de esta forma de las funciones correspondientes.

de lograr el entendimiento mutuo. Estos son dos proyectos separados, distintos e igualmente fundamentales: uno asociado con la producción y el control de la naturaleza, el otro con los lenguajes y el entendimiento mutuo” (242). Ahora bien, estos dos proyectos transhistóricos se fundan, podemos indicar siguiendo a Gandesha (2004), en una distinción mucho más originaria que presupone Habermas. A juicio de este último, es importante diferenciar con claridad el ámbito de las fuerzas productivas de las relaciones sociales de producción. Ello implica, como correlato, la distinción radical entre el ámbito de la acción racional que versa sobre la naturaleza –vinculado con el desarrollo de las fuerzas productivas– del ámbito de las relaciones dialógicas intersubjetivas, propias de la acción comunicativa –vinculado con las relaciones sociales de producción–: “Tomando como punto de partida una diferenciación aparentemente insuficiente del trabajo y la interacción en Marx, Habermas busca desde muy temprano en su carrera diferenciar estas dos formas de acción: las fuerzas productivas deben diferenciarse de las relaciones de producción; y la acción orientada al dominio progresivo de la naturaleza debe diferenciarse de la acción orientada al entendimiento” (197). En las fuerzas productivas, el concepto clave es el de trabajo. En las relaciones sociales de producción, el concepto clave es el de interacción. A juicio de Habermas, Marcuse es incapaz de distinguir ambos niveles: “Por tanto, Habermas sostiene que la ambivalencia de Marcuse hacia la tecnología, a la que ya hemos aludido, se deriva de su incapacidad para desenredar los conceptos de ‘trabajo’ e ‘interacción’. El trabajo se define como ‘acción racional’ con un ‘propósito’, que a su vez se diferencia en acción instrumental, elección racional (acción estratégica) o alguna combinación de las mismas. La acción con propósito es la acción orientada a la realización de metas definidas en determinadas condiciones guiadas por criterios de control efectivo de la realidad (acción instrumental) y evaluación correcta de posibles opciones alternativas (acción estratégica). La interacción, por el contrario, se define como acción comunicativa o interacción simbólica y se rige por normas consensuales vinculantes, que definen expectativas recíprocas sobre el comportamiento y que deben ser comprendidas y reconocidas por al menos dos sujetos activose” (Gandesha, 2004: 197). El ámbito del trabajo y de las fuerzas productivas es el ámbito de una relación sujeto-objeto, mediada por el trabajo. El ámbito dialógico es el de las relaciones intersubjetivas. Cuando Marcuse propone una forma *otra* de relación con la naturaleza, lo que hace es confundir ambos ámbitos y acaba por aplicar el esquema intersubjetivo al ámbito de sujeto-objeto. En este último, se encuentra plenamente validada –para Habermas– la relación que acontece entre ciencia, técnica y naturaleza. El problema acontece cuando se extralimita y coloniza el campo de la acción comunicativa.

Primero son reforzadas y sustituidas las funciones del aparato locomotor (manos y piernas); después, la producción de energía (por parte del cuerpo humano); después, las funciones del aparato de los sentidos (ojos, oídos y piel) y, finalmente, las funciones del centro de control (del cerebro). Si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlada por el éxito lo que quiere decir: que responde a la estructura del trabajo, entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a nuestra técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo.

En lo que Marcuse está pensando es en una actitud alternativa frente a la naturaleza, pero de ahí no cabe deducir la idea de una nueva técnica. En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podría considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal. A nivel de una intersubjetividad todavía imperfecta podemos suponer subjetividad a los animales, a las plantas e incluso a las piedras, y comunicar con la naturaleza, en lugar de limitarnos a trabajarla cortando la comunicación. Y un particular atractivo, para decir lo menos que puede decirse, es el que conserva la idea de que la subjetividad de la naturaleza, todavía encadenada, no podrá ser liberada hasta que la comunicación de los hombres entre sí no se vea libre de dominio. Sólo cuando los hombres comunicaran sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto y no sólo, como quería el idealismo alemán, reconocerla como lo otro de sí, sino reconocerse en ella como en otro sujeto (Habermas, 2005: 62-63).

Ahora bien, a esto añade Habermas que la capacidad creadora de la técnica no puede ser sustituida por aquello que ofrecería la subjetividad redimida de la naturaleza. La alternativa radical, para Habermas, en otro modo de comprender la acción: no como acción instrumental sino como una acción simbólicamente mediada; i. e., comunicativa (Habermas, 2005: 63). Aquí, esta acción comunicativa aparece no como un nuevo proyecto histórico de clase, sino que se funda, al igual que la acción instrumental y la técnica, en la misma condición humana y es proyecto, antes bien, de la especie: “Pero esto quiere decir que esos dos proyectos son proyecciones del trabajo y del lenguaje y por tanto proyectos de la especie humana en su totalidad y no de una determinada época, de una determinada clase o de una situación superable” (Habermas, 2005: 63).

Y lo que vale para la técnica vale a su vez para la ciencia: es impensable una nueva científicidad más allá de la ciencia moderna, porque ella tiene una tendencia propia a la aplicación técnica. De mantenerse la técnica debe pervivir, de forma necesaria, la científicidad que la acompaña:

Pero si no es admisible la idea de una nueva técnica, tampoco puede pensarse consecuentemente la idea de una nueva ciencia, ya que en nuestro contexto, a la ciencia, la ciencia moderna, se la ha de considerar como una ciencia obligada a mantener la actitud de una posible disposición técnica: lo mismo que en el caso del progreso científico-técnico, tampoco para la función de la ciencia es posible encontrar un sustituto que fuera «más humano» (Habermas, 2005: 63).

De la crítica habermasiana a la comprensión marcuseana de ciencia y técnica modernas como un proyecto histórico de clase, vale la pena indicar lo siguiente: por un lado, es clave a la hora de poner sobre la mesa una posibilidad de relación con ellas que no devenga en su plena negación. A juicio de Habermas, la solución se ubicaría en salvaguardar el ámbito de la acción discursiva de la acción instrumental; i. e., poner un freno al alcance colonizador de la racionalidad instrumental científico-técnica. Por otro lado, un interesante límite que encontramos en la lectura habermasiana es que, aunque reconoce el papel jugado por Husserl y Heidegger en la crítica marcuseana, en ningún momento pone de relieve el aura ontológica de su reflexión, pues, lo que denomina *a priori* no es otra cosa que *Ge-stell*, entendido como esencia de la técnica moderna. En lo que se refiere específicamente a la meta de nuestra investigación, Habermas es crucial, pues pone en la mesa la posibilidad de colocar un freno a la ciencia y la técnica modernas, sin que ello implique negarlas de raíz. Nos pone ante una alternativa cuya radicalidad no se funda en una discontinuidad.

En este mismo sentido, las observaciones de Patočka (2005) resultan claves para nuestros intereses. A su juicio –y en ello coincide con Heidegger y Habermas– la técnica moderna no debe ser demonizada: “La técnica, sus descubrimientos, los objetos y hallazgos técnicos concretos no son ni una panacea ni algo demoniaco. El peligro no reside en las realizaciones técnicas, sino en la esencia de la técnica, en el mundo técnico y en el grado de verdad que le pertenece” (165). Justo en razón del hecho de que no se debe satanizar, es posible pensar que en un horizonte histórico *otro*, lo que en un instante reconduce hacia consecuencias nefastas dado su *a priori* de dominación, puede limitarse:

Pero del mismo modo que otras singularidades concretas de una cierta mundanidad pueden sobrevivir en el marco de una comprensión del ser distinta de las que les permitió descubrirlas originariamente, así pasa con las conquistas técnicas. El Dios cristiano y la concepción cristiana del alma, que surgieron en el marco del mundo de la revelación, han conservado su significación mucho tiempo después de que el mundo del hombre no fuese ya un mundo de la revelación. El hallazgo griego del Estado como obra del hombre en la

que se realiza la libertad del ciudadano vivió y vive aún, después de que el mundo haya dejado de ser mundo-polis, mundo de hombres coexistentes que se realizan a través de la vida activa. El arte griego subsistió como siempre a la luz de una nueva norma cuando la piedad griega que estaba en su origen hacía tiempo que no existía ya. Así, tiene que considerar fundamental la diferencia entre lo técnico como objeto y modo de proceder, por una parte, y la esencia de la técnica (del mundo técnico), por otra. Lo técnico puede conservarse en el marco de una concepción del ser fundamentalmente distinta y, por ello, en un mundo histórico fundamentalmente distinto (Patočka, 2005: 165).

Esta indicación de Patočka es clave, pues señala que el problema no es, por sí mismo, el aparato técnico sino la esencia de la técnica. A juicio del fenomenólogo checo es posible desvincular el ente de su esencia y, una vez desvinculado, en otro horizonte histórico, entonces puede acontecer una relación distinta con los aparatos. Una relación que no domine, explote y destruya la totalidad de lo ente. A nuestro juicio, coincidimos plenamente con él cuando piensa como posible una relación distinta con el aparato; no obstante, no nos movemos dentro del horizonte de su solución: desvincular la esencia de la técnica de lo técnico, para que, en otro contexto, el aparato no responda al dispositivo. Antes bien, creemos que es indisoluble el aparato de su esencia como dispositivo. *Ge-stell* anticipa la totalidad de lo existente, lo proyecta, lo pre-comprende. Los entes son lo que son en función del modo en que él los deja venir al aparecer. Nosotros optamos, sí, por la posibilidad de pensar por un mundo histórico *otro*, que conserve la ciencia y la técnica moderna, pero no al desvincularlas de su esencia, sino poniendo un límite de operatividad a dicha esencia. En este orden de ideas, lo fundamental es pensar la posibilidad no de una disolución del vínculo esencia-ente en el marco de un mundo cualitativamente distinto, sino la limitación en dicho mundo de *Ge-stell*, manteniendo la ciencia y la técnica modernas. De pervivir ellas puede pervivir la dominación, como indica Marcuse, pero siguiendo el impulso marxiano, habermasiano y patočkano, no debemos apelar a la fundación de una nueva ciencia y una nueva técnica, sino abrir la posibilidad de un acontecer *sereno* de *Ge-stell*. Pongamos en ello nuestra atención en lo venidero.

4.4.2. Heidegger: serenidad (*Gelassenheit*)

La alternativa la ubicaremos, de acuerdo a lo ya señalado, en el concepto heideggeriano de *serenidad (Gelassenheit)*⁹⁸. Para esclarecer el sentido de esta noción clave en el pensamiento del

⁹⁸ Acerca del concepto de *Gelassenheit* es pertinente tener en cuenta las raíces teóricas del análisis heideggeriano. A este respecto, indica Babich (1995: 595) que uno de los elementos temáticos esenciales es la apropiación realizada

Maestro de la Selva Negra, nos concentraremos específicamente en dos textos del

–por el Mago de Meßkirch– de Angelus Silesius. Esta apropiación está enmarcada en la crítica heideggeriana al principio de razón suficiente. En contra de la afirmación que sustenta la necesidad irrefutable de una causa que anticipe y fundamente todo fenómeno, en Heidegger –a partir de Silesius– se gesta una comprensión del ente que apunta a una ausencia de fundamento. El brotar de la flor; i. e., el ámbito de la φύσις, no requiere de un porqué. El brotar acaece sin una causa o sin razón de ser. De hecho, indicará Heidegger en “La pregunta por la técnica”, hace parte de la faceta aletheológica originaria de la verdad. Ahora bien, –nos comenta también Babich– además de Silesius la figura de Eckhart es clave para comprender el concepto de serenidad, pues en él se gesta una comprensión del ente que no precisa ni de un fundamento ni de un *telos*. Lo ente puede ser asumido, en este orden de ideas, desde su mismidad y reposo, antes que desde una causa eficiente. Moore (2017; 2019), Ruin (2018), Schürmann (1973) y von Herrmann (1995) dan cuenta de las raíces místico-religiosas que tiene la *Gelassenheit*. De acuerdo a lo sostenido por Ruin y Moore, es posible rastrear la relación Heidegger-Eckhart hasta los inicios de su labor docente a finales de la década de 1910: “Leyó a Eckhart en una etapa temprana y se decía que tenía la costumbre de remitir a los visitantes con mentalidad teológica a Eckhart” (Ruin, 2018: 2). Siendo precisos, comenta Moore (2019), Heidegger llegó a Eckhart en 1919 por vía de Natorp, aunque la asimilación plena –que era silente aunque no por ello poco significativa– hará eclosión en plenitud en el marco del giro, extendiéndose hasta 1976 (Moore, 2017). Los estudios de mística medieval de los primeros años docentes –indica Ruin– tienen como uno de sus ejes temáticos el trabajo de Eckhart. Entre 1928 y 1929 (*Introducción a la filosofía*), Moore ubica un primer uso del concepto *Gelassenheit* en la obra de Heidegger. El fenomenólogo alemán abandona el discurso aparentemente activo y voluntarista, propio de la resolución de *Ser y tiempo*, y opta por un discurso del dejar ser, del desasimiento, enmarcado en una filosofía de la *voz media*. Hablará allí de un dejar ser el ente (*Seinlassen*): en primer lugar, dejar ser a la totalidad de lo ente, en un sentido ontológico. Un abrirse trascendente más allá de éste o aquel ente. En segundo lugar, un dejar ser que se abre a un ente concreto, dejándolo ser lo que es. En tercer lugar, el dejar ser la totalidad del ente (primer sentido de dejar ser) estando abierto a ella, pero haciendo explícita esta apertura a través del filosofar. En este caso usa Heidegger la palabra *Gelassenheit*: “En su mayor parte, no es en términos de actividad o pasividad que Heidegger describe este cuestionamiento explícito, sino en términos de dejar” (Moore, 2017: 33). La explicitación filosófica, pensada desde el sentido del ἀποφαινεσθαι, implica un *dejar venir al aparecer* al fenómeno tal cual es. La relación temática no teórica es serena, liberadora. A partir de 1935, las alusiones de Heidegger a Eckhart –indica Schürmann– se harán mucho más recurrentes. Entre 1935 y 1936, será mencionado en “Die Frage nach dem Ding”. Entre 1944 y 1945 en “Zur Erörterung der Gelassenheit”. En 1949 en “Das Ding” y en “Die Kehre”. En 1952 en “Was heißt Denken?”. En 1953 en “Der Feldweg” y entre 1955 y 1956 en “Der Satz vom Grund”. En términos específicamente temáticos, en el marco del “Debate en torno al lugar de la serenidad” (1944-1945), Heidegger realiza una alusión directa a Eckhart, en tono crítico. Indica que en él la *Gelassenheit*, si bien acaba por suponer un dejar de lado la voluntad específicamente humana, no anula el ámbito pleno de la voluntad, en la medida en que dejar de lado la voluntad del hombre acaba por suponer una entrega a la voluntad divina. Vale indicar que –a juicio de Schürmann– aunque en Eckhart haya lugar a una vuelta sobre Dios en el abandono de la voluntad, esa vuelta no es hacia el ámbito del querer, ahora divino –como indica Heidegger en *Serenidad*–. Allí, en ese vínculo con lo divino, no hay lugar para la voluntad: “A pesar de lo que dice el Erudito en el ‘Discurso sobre el pensamiento’ de Heidegger, Meister Eckhart no piensa en toda su predicación que la liberación esté dentro del dominio de la voluntad. En el desierto de la Deidad, cuando la liberación es total, no hay nada que desear” (Schürmann, 1973: 115). Moore (2019) coincide con Schürmann respecto de la lectura heideggeriana de Eckhart, en lo que concierne al problema de la voluntad, pues para este último en el ámbito de lo específicamente divino la voluntad no tiene un papel preponderante, por ello, no sería tal cual Heidegger señala, a saber: que en Eckhart la serenidad transita de un modo de ser voluntario humano a una voluntariedad divina. Aunque hay pasajes de Eckhart referenciados por el mismo Heidegger, los cuales le dan la razón, en otros momentos del pensamiento de Eckhart no tiene lugar el énfasis dado por el Maestro de la Selva Negra. Además de esta superación del ámbito de la voluntad, en que Heidegger parece seguir –al menos parcialmente– a Eckhart, la *Gelassenheit* en ambos autores no es exclusivamente un abrirse a un ente en particular. El carácter liberador de la serenidad, en ambos autores, alude siempre a la totalidad de lo ente: “sólo cuando todo lo que es ha sido abandonado, las cosas revelan su verdadero ser, la nada. ‘Todas las criaturas son pura nada (...) el ser de las cosas, en su perspectiva religiosa, no pertenece a las cosas sino a Dios (...) La liberación refleja la ambigüedad de la presencia: en Heidegger significa mera apertura, en Meister Eckhart, Dios’ (Schürmann, 1973: 105-106).

fenomenólogo: en primer lugar, en el “Debate en torno al lugar de la serenidad” de 1944-1945, y en segundo lugar, en la alocución de 1955 en conmemoración del natalicio de Conradin Kreutzer. Aunque, a primera vista, la noción de serenidad parezca ofrecer facetas distintas en ambos textos –separados por una década de trabajo filosófico–, a nuestro juicio constituyen una unidad temática, en la medida en que se transita de la serenidad, entendida como un modo meditativo del pensar (1944-1945), a la serenidad asumida como un modo específico de habitar en relación con el mundo técnico (1955).

Vale indicar que, en lo que sigue, realizaremos una breve exposición de los elementos nucleares de la reflexión heideggeriana, no para seguirlos al pie de la letra, sino para apropiarnos de los aspectos que, más allá del horizonte específicamente ontológico de Heidegger, nos permitan pensar en perspectiva nuestro aquí y ahora.

4.4.2.1. El “Debate en torno al lugar de la serenidad”

El diálogo entre el investigador, el erudito y el profesor, tiene como punto de partida la pregunta por la esencia del hombre. Esta esencia, como la de la técnica que no es por sí misma un aparato técnico, no se debe buscar en algo específicamente humano, sino dirigiendo la mirada a otro lugar (von Herrmann, 1995; Pezze, 2006). Ese otro lugar es el pensamiento, pues la esencia del hombre se asocia al pensar; no obstante, la esencia de dicho pensamiento también se debe buscar fuera del pensamiento mismo, así como la esencia del hombre y de la técnica: “Si el pensar es lo que caracteriza la esencia del hombre, entonces solamente se podrá divisar lo esencial de esta esencia, o sea, la esencia del pensar, si apartamos la mirada del pensar” (Heidegger, 2002b: 35).

El pensar es asumido desde la tradición, de acuerdo a Heidegger, desde los conceptos de cálculo, causalidad, representación y querer. Pensar y querer son lo mismo: *wollen*. En palabras de Davis (2007): “Heidegger intenta mostrar que el pensamiento tradicional (especialmente el moderno), como representación, es una especie de voluntad” (6). Por ello, la apuesta del fenomenólogo en el diálogo es por otro modo de pensar –uno meditativo– que en su contraste con el pensamiento de la tradición no se reduzca al ámbito de la voluntad

(Babbich, 2015)⁹⁹: “Y por eso, como respuesta a la pregunta sobre lo que yo propiamente quiero en la meditación sobre el pensar, le contesté: quiero el no-querer [*Ich will das Nicht-Wollen*]” (Heidegger, 2002b: 36). Este ámbito del pensar y su esencia, asumido fuera de la lógica voluntarista de la tradición, si bien toma como punto de partida un momento del querer, a lo que acaba por abrirse es a una suspensión plena de la voluntad: “La expresión no-querer significa además aquello que permanece absolutamente fuera de todo tipo de voluntad” (Heidegger, 2002b: 36). En este orden de ideas, se toma el querer solamente como un momento inicial que reconduce hacia su plena negación: anulación del nexo pensamiento y voluntad¹⁰⁰: “Usted quiere un no-querer en el sentido de la abdicación del querer, para que a través de éste, atravesándolo, podamos comprometernos (*einlassen*) en la búsqueda esencial del pensar que no es un querer, o al menos prepararnos para ello” (Heidegger, 2002b: 37). A este respecto añadirá Heidegger más adelante:

La Serenidad es, en efecto, el soltarse (*Sichlolassen*) del representar trascendental y de este modo un prescindir (*Absehen*) del querer del horizonte. Este prescindir no proviene ya de un querer, a menos que la ocasión de un introducir-se (*Sich einlassen*) a la pertenencia de la contrada requiera de una última huella del querer, huella que, sin embargo, desaparece en el introducir-se y queda del todo extinguida en la Serenidad (Heidegger, 2002b: 69).

Este ámbito de no voluntariedad es el ámbito de la serenidad (*Gelassenheit*), tal cual lo indica Botha (2003: 166-167). Ahora bien, y en la medida en que se suprime con ella la injerencia de la voluntad; es decir, que ya no hay allí lugar para el querer, entonces dicha *Gelassenheit* no viene al acontecer por obra de una decisión humana o de su deseo. A juicio de Heidegger, solamente

⁹⁹ Heidegger tiene aquí en mente una triple distinción en el pensamiento: un primer modo suyo, a saber: el cotidiano. En segunda instancia se encuentra el pensamiento científico-técnico que calcula, anticipa y pretende controlar al ente. Finalmente, se encuentra el pensamiento meditativo: propio de la serenidad que deja reposar a la totalidad del ente, abriéndose a ella, a su llamado, en un esperar que persevera. En palabras de von Herrmann: “En el transcurso de la conversación, la serenidad se experimenta como la esencia del pensamiento. Sin embargo, este pensamiento no es en primer lugar ni el pensamiento cotidiano ni el pensamiento de las ciencias, sino el pensamiento excelente, el pensamiento de los pensadores” (115).

¹⁰⁰ Davis (2007) pone de relieve, con absoluta precisión, los dos momentos de limitación del querer implicados por la serenidad: uno, inicial, en que *se quiere* no querer, y uno radical, que predica la total ausencia del querer: “Él emplea el término en dos sentidos particulares: (1) ‘renunciar voluntariamente a la voluntad’ y (2) ‘lo que permanece estrictamente fuera de cualquier tipo de voluntad’” (Davis, 2007: 14). La negación en el segundo caso es radical, en tanto en cuanto no se niega solamente el *querer*, sino la voluntad misma: “La transición que sale de (la) metafísica (de la voluntad) no puede tener lugar simplemente por medio de una forma superior de voluntad (...) con respecto a la voluntad, solo podría llamarse no querer en el sentido radical de otra cosa que querer” (Davis, 2007: 187-196).

nos resta disponernos en tanto en cuanto nos mantenemos despiertos para su advenimiento.

No es posible que ella despierte por nuestra propia cuenta:

E. En la medida en que logremos al menos desacostumbrarnos al querer, ayudaremos a que se despierte la Serenidad.

P. Más bien ayudaremos a que se permanezca despierto para la Serenidad.

E. ¿Y por qué no que se despierte?

P. Porque no podemos desde nosotros mismos despertar en nosotros la Serenidad.

I. La Serenidad es, por tanto, puesta en obra desde otra parte.

P. No puesta en obra sino otorgada (zugelassen) (Heidegger, 2002b: 38-39).

Otorgada desde otro lugar, la Serenidad, indica Heidegger, no es una simple pasividad ni una actividad, en el sentido categorial de la tradición. Es un modo mucho más elevado y digno del hacer, sin ser por ello una actividad: “Tal vez se oculte en la Serenidad un obrar más alto que en todas las gestas del mundo (...) la Serenidad yace (liegt) –suponiendo que aquí se pueda hablar de yacer– más allá de la diferenciación de actividad y pasividad [*außerhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität*]” (Heidegger, 2002b: 39-40).

Serenidad, ¿qué es? Hasta este punto es *i)* el ámbito de la no voluntad, *ii)* el modo más digno del hacer humano y se perfila ya como *iii)* esencia del pensar: “Pero tal vez la esencia del pensar que aún buscamos está inserta en la Serenidad” (Heidegger, 2002b: 41).

El ámbito del pensamiento tradicional es el del horizonte, el de lo trascendental, el de los objetos y el de la representación (Heidegger, 2002b: 44). Ahora bien, el horizonte es solamente una cara de la moneda: la faz objetual y representacional de los entes. El horizonte presupone un ámbito de lo abierto que, en su venir a nosotros, deviene justamente en horizonte. La *contracara* del horizonte es el ámbito pleno de la apertura: es lo abierto que reúne y deja venir a nuestro encuentro lo ente como objeto. Esa *contracara* es la región (*Gegend*) de todas las regiones (*aller Gegenden*) o comarca de la apertura:

P. Aquello que tiene carácter de horizonte es, así, solamente el lado vuelto hacia nosotros de un algo abierto que nos rodea, colmado de vistas al aspecto de aquello que, para nuestro representar, aparece como objeto.

I. Según esto, el horizonte es, además de ser horizonte, algo que es Otro (Anderes) [*Der Horizont ist demnach noch etwas Anderes als Horizont*]. Pero, de acuerdo con lo dicho, este Otro es lo otro de sí mismo y, por tanto, lo Mismo que él es. Usted dice que el horizonte es lo abierto que nos rodea. ¿Qué es esto abierto mismo si dejamos de lado el hecho de que puede también aparecer como horizonte de nuestro representar?

P. Es algo que se me viene a las mientes como una comarca [región] (*Gegend*), por cuya magia todo cuanto le pertenece regresa a aquello donde descansa (Heidegger, 2002b: 45).

Ahora bien, vale aclarar aquí que el dejarse ir en la *contrada*; i. e., pensar la relación con ella como un movimiento que responde a su llamado, no implica necesariamente –comenta Heidegger– un olvido o negación del ámbito horizontico-trascendental: “En la medida en que la verdadera Serenidad puede advenir sin que le preceda necesariamente esta liberación (*Losgelassensein*) de la trascendencia horizontica” (Heidegger, 2002b: 59).

La región de todas las regiones es aquello que viene sobre nosotros «a la contra». La región o comarca es pensada por Heidegger con el concepto de *Gegend*. Este concepto es retrotraído por Heidegger hacia la palabra *Gegnet*, nombrando con ello lo que originariamente se encuentra *en contra* en tanto que viene a nuestro encuentro. Con este concepto piensa la forma más originaria de la apertura: “significa la libre amplitud” (Heidegger, 2002b: 47). La comarca o región es lo que, desde su estar en contra adviniente y abierto, reúne (*versammelt*) la totalidad de lo ente en su reposo¹⁰¹: “La *contrada* es la amplitud que hace demorar, la que, reuniéndolo todo, se abre, de modo que en ella lo abierto es mantenido y sostenido para hacer eclosionar toda cosa en su reposar” (Heidegger, 2002b: 48).

Respecto de dicha *contrada*, la relación acontece en el modo de la espera, indica Heidegger. No hay otro modo de poner en obra el vínculo con ella, pues en caso contrario, se ejecuta el modo de pensar que quiere ser superado, a saber: el representativo-calculador-voluntarista. En palabras de Heidegger: “Lo abierto mismo sería aquello respecto a lo cual no podríamos hacer puramente otra cosa que esperar (...) el esperar es una relación para con la *contrada* (...) Tal vez sea incluso la relación para con la *contrada* (...) en la Serenidad el pensar

¹⁰¹ Es importante tener en cuenta a este respecto un detalle llamativo: mientras que en la edición de *Serenidad* del año 1960 –en la que se publica de forma fragmentaria el diálogo en cuestión– el concepto utilizado por Heidegger es *Gegnet* (para referirse a la región que adviene y llama en contra), una mirada rápida sobre la edición no fragmentada del diálogo –presente en el tomo 77 de la *Gesamtausgabe*– pone de relieve que, a partir de la página 149, el fenomenólogo alemán reemplaza el concepto *contrada* (*Gegnet*) con el concepto de mundo (*Welt*). Así las cosas, aquello que reúne la totalidad de lo ente no desde el ámbito de la representación, la voluntad, la existencia (*Bestand*) y la reserva energética, será el mundo. Nótese el cambio conceptual presente en ambas versiones, fijando la atención primero en la edición de 1960 y luego en la versión de la *GA*: “Porque la *contrada*, estando a la contra de todo, lo reúne todo, lo uno a lo otro [*Weil die Gegnet, alles gegenend, alles zueinander versammelt*] y deja que retorne hacia sí mismo, al propio reposo en lo mismo” (Heidegger, 2002b: 79). En el tomo 77 de la *GA* aparece como sigue: “Porque el mundo, en la medida que mundeia, reúne todos los unos con los otros [*Weil die Welt, insofern sie weltet, alles zueinander versammelt*]” (Heidegger, 1995: 149). Respecto del sentido de esta modificación categorial, véase: Xolocotzi (2020b).

cambia y pasa, desde semejante representar, al estar a la espera de la contrada” (Heidegger, 2002b: 51-60).

La *contrada* llama y el hombre escucha, aguarda, espera y responde al llamado en tanto en cuanto se deja ir, esto es, se mueve serenamente hacia la *contrada*. Y este llamado tiene su razón de ser en un hecho fundamental, a saber: que el hombre pertenece a la *contrada*, hace parte del ámbito de lo abierto: “De hecho, la espera (...) se basa en nuestra pertenencia a aquello que esperamos” (Heidegger, 2002b: 60). Esta esencia del pensar esencial, llamada por Heidegger *Gelassenheit*, no tiene rasgo voluntario alguno. No surge en el hombre por una decisión o deseo de esperar. La raíz ontológica determinante es *Gegnet*, lo que originariamente como región está en contra y adviene. Ese advenir que llama y al cual se responde con un movimiento que deja ir al hombre en su espera, es llamado por Heidegger *Vergegnis* (*transcontra*): “la esencia del pensar no viene determinada desde el pensar, ni por ende desde el estar a la espera como tal, sino desde lo otro de sí mismo, o sea, desde la contrada, que «esencia», o sea, dona esencia, en la medida que «transcontra»”¹⁰² (Heidegger, 2002b: 61).

Esto abierto que *transcontra* en tanto que originariamente en contra, no es algo distinto –para Heidegger–, que el ámbito de la verdad, asumida en su sentido aletheiológico: “la contrada es presumiblemente lo ocultamente «esenciante» de la verdad” (Heidegger, 2002b: 71). Si *Gegnet* es *αλήθεια*, y Serenidad es la relación respecto de *Gegnet*, ella, la *Gelassenheit*, es el vínculo originario con la verdad, entendida como desocultamiento: “Entonces, la esencia del pensar, o sea, la Serenidad para con la contrada, sería el estar resuelto a la verdad esenciante (*wesenden Wahrheit*)” (Heidegger, 2002b: 71).

¹⁰² El *transcontra* es el modo específico en que se tiende la relación entre el ámbito de lo abierto, la región (*Gegend*) como lo originariamente en contra (*Gegnet*), y el hombre que es llamado y se deja ir en libertad respecto de ella. Ahora bien, los entes que no son el hombre tienen su propia relación con la *contrada*: ya no el *transcontra*, sino el reposo propio de las cosas en la apertura, a saber: el encosar:

I. De modo similar, tampoco la referencia entre contrada y cosa es una conexión de causa a efecto, ni la relación trascendental-horizónica ni, por tanto, una relación óptica u ontológica.

E. pero manifiestamente la referencia de la contrada para con la cosa no es tampoco el «transcontra», el cual importa a la esencia del ser humano.

P. ¿Cómo debemos entonces denominar el respecto (Bezug) de la contrada a la cosa, si es la contrada la que deja morar la cosa como cosa en el respecto mismo?

I. Ella da condición de cosa a la cosa (...)

E. Por tanto se llamará más bien «encosar» (*Bedingnis*).

I. Pero el dar-condición-de-cosa (*Bedingen*) no es ni un hacer ni un efectuar, ni es tampoco un posibilitar en el sentido de lo trascendental.

P. ...sino solamente «encosar» (Heidegger, 2002b: 64-65).

La serenidad, como esencia del pensar que espera y establece una relación libre con lo abierto y, por ello, con la verdad, precisa a su vez de perseverancia. No es algo pasajero o un instante fugaz. La espera debe *sostenerse* en su apertura a la *contrada*; esto es, a la ἀλήθεια: “el ser humano es trans-propiado (übereignet) a la verdad, porque la verdad necesita y pone en uso al hombre” (Heidegger, 2002b: 75). La serenidad, en este orden de ideas, es el perseverante atender al advenir de la región de las regiones:

P. La Serenidad que persevera, al conducirse y comportarse así, sería la recepción (Empfängnis) del «transcontrar» de la contrada.

I. La perseverancia, contenida en su comportamiento, por la que la Serenidad reposa en su esencia, sería aquello que podría corresponder al más alto querer, y a la que, sin embargo, no le estaría ello permitido. Para este reposar-en-sí por parte de la Serenidad, que precisamente la hace pertenecer al «transcontrar» de la contrada...

P. ...y en cierto modo, también al «encosar» (Bedingnis)...

I. ...para esta perseverancia de la en sí reposada pertenencia a la contrada, aún nos falta la palabra.

E. Tal vez la palabra *Inständigkeit*, instancia, podría nombrar algo de esto... (Heidegger, 2002b: 72).

Así las cosas, la serenidad –que es un esperar en que no tiene lugar en lo absoluto la voluntad, y que en tanto que esperar es un persistente estar liberado en lo abierto que llama, respondiéndose a ese llamado de lo que originariamente está en contra– es pensada por Heidegger a partir de Heráclito. *Gelassenheit* es –para el fenomenólogo alemán– Ἀγχιβασιῖν. Con este concepto griego piensa un «acercarse» a o un «ir junto a», en último término, un «ir-a-la-proximidad». *Gegnet* se caracteriza por su manifestación y ocultamiento, es decir, por un movimiento de manifestación en retirada o de donación en rehúso. Si *Gelassenheit* es un ir junto, un acompañar a *Gegnet* tomado como un movimiento, la primera debe ser entonces y de forma necesaria también un movimiento. Esto ya lo había insinuado Heidegger a mediados del diálogo: “La Serenidad no sería entonces sólo el camino, sino también el movimiento” (Heidegger, 2002b: 54). Ahora bien, como *i)* el movimiento es movimiento de la *contrada*, y *ii)* es un moverse que iría en contra del pensamiento calculador, la serenidad deviene necesariamente en un *contramovimiento*: “Porque el esperar es, de hecho, casi el contramovimiento [*Gegenbewegung*] del «ir junto a»” (Heidegger, 2002b: 83), constituido estructuralmente –y no es esto un dato menor– por un momento de afirmación y negación (*sí y no*), pero sobre ello volveremos en lo que sigue.

4.4.2.2. La alocución conmemorativa

El 30 de Octubre de 1955 Heidegger pronuncia, en Meßkirch, una alocución por el natalicio ciento setenta y cinco de Conradin Kreutzer. En el marco de dicha alocución aparece como eje central el problema de la serenidad (*Gelassenheit*).

El punto de partida de Heidegger es el carácter de la actividad celebrada en memoria del músico Kreutzer. Una conmemoración (*Gedenkfeier*) supone un ejercicio del pensar (*denken*). La pregunta que se plantea el fenomenólogo entonces es por aquello que debe ser pensado en la conmemoración. La música por su propia cuenta; i. e., por su habla que no precisa del discurso ordinario no es, en cuanto tal, un ejercicio del pensar. El ejercicio es llevado a cabo desde la alocución en el marco de la memoria de Kreutzer. Pensar es un meditar respecto de lo más propio, indica Heidegger: “meditar acerca de algo que a cada uno de nosotros nos concierne directamente y en cada momento en su esencia [*uns auf etwas besinnen, was jeden Einzelnen von uns unmittelbar und unablässig in seinem Wesen angeht*]” (Heidegger, 2002b: 17). El inconveniente radica justamente en el huésped incómodo –como lo denomina Heidegger– que habita la cotidianidad del mundo contemporáneo, a saber: la falta de pensamiento que nos cobija día a día:

la falta de pensamiento es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale de todas partes. Porque hoy en día se toma noticia de todo por el camino más rápido y económico y se olvida en el mismo instante con la misma rapidez. Así, un acto público sigue a otro. Las celebraciones conmemorativas son cada vez más pobres de pensamiento. Celebración conmemorativa (*Gedenkfeier*) y falta de pensamiento (*Gedankenlosigkeit*) se encuentran y concuerdan perfectamente (Heidegger, 2002b: 17).

La falta de pensamiento no implica una anulación plena del pensar. Él está ahí, de modo latente y quizás privado de su forma más propia. Diríamos: en potencia de acontecer. Indica Heidegger: “por eso mismo también únicamente podemos a llegar ser pobres e incluso faltos de pensamiento porque el hombre, en el fondo de su esencia, posee la capacidad de pensar” (Heidegger, 2002b: 18). Así como la existencia huye de ella misma en los textos tempranos de Heidegger, en esta meditación tardía lo que huye de sí mismo es justamente lo más esencial: el hombre huye del pensamiento. Para justificar esta huida, Heidegger introduce una importantísima distinción entre dos modos específicos del pensar: en una mano se encuentra el pensar calculador, propio de la racionalidad instrumental. Un pensamiento que calcula y

precalcula, un pensar que ordena y, en dicho ordenamiento, ya presupone como punto de partida una pre-comprensión del ente que lo hace justamente algo ordenable y calculable.

Este pensamiento, indica el Maestro de la Selva Negra, es un pensar esencialmente económico, en el sentido de que piensa en términos de la eficiencia y la productividad. Como bien se ha puesto de relieve a lo largo de las páginas aquí consignadas, este modo de pensamiento de corte instrumental se encuentra asociado –a nuestro juicio– con los elementos esencialmente de la ciencia y la técnica modernas. En la otra mano se encuentra el otro modo del pensar: la meditación. El pensamiento de lo esencial:

El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá –y esto con razón– que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día (...) Pero también sigue siendo cierto que éste es un pensar de tipo peculiar.

Su peculiaridad consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados [Contamos de antemano en cierto sentido con el suceso] [*Wir rechnen im voraus auf bestimmte Erfolge*]. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es.

Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa [*das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken*] (Heidegger, 2002b: 18-19 [520]).

De esto que recién señala Heidegger, es determinante una indicación fundamental: el pensar calculador resulta necesario y esencial en nuestra vida, quizás no tanto como el meditativo, pero no por ello debe ser desplazado o anulado. Y anticipa con una sentencia la no satanización de ciencia y técnica modernas: “Este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad, y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible” (Heidegger, 2002b:18). La imprescindibilidad del pensamiento calculador en nuestro aquí y ahora es innegable; por ello, la apuesta marcuseana por una superación de la ciencia y la técnica como la conocemos, en el afán de superarla; i. e., negarla a través de una ruptura histórica, nos parece demasiado radical.

El pensamiento del que se huye es el pensamiento meditativo. Él no exige eclipsar al otro. No exige, además, una reflexión elevada que esté fuera del alcance de los mortales. Contrario a ello, indica Heidegger, cualquiera puede meditar porque en esencia somos pensantes. Claro está, esta meditación implica, al igual que el pensamiento calculador, un esfuerzo: “Exige un largo entrenamiento [*Es erfordert eine längere Einübung*]” (Heidegger, 2002b: 19).

Nuestra época, la época del pensamiento calculador, es a su vez la época del desarraigo. Con voz profética, y como hemos señalado previamente (Cfr. *Supra* 4.3.), lo propio de nuestro aquí y ahora es para Heidegger el extravío, la relación enajenada respecto de lo más originario: la tierra natal, no pensada desde su sentido geográfico, sino desde aquel habitar cuyo elemento distintivo es una relación libre con el ente que se abre en el claro del Ser. En la contemporaneidad, lo más inmediato es el aparato. Lo más lejano es lo digno de ser pensado que nutre, desde el habitar el claro, nuestro trato con los entes. La época del extravío es llamada por Heidegger «era atómica» (*Atomzeitalter*).

La era atómica es pensada, más allá del estallido de las bombas, a partir del modo en que la ciencia y la técnica devienen en un negocio que piensa la totalidad de lo existente en el marco de una comprensión energética, esto edificado desde *Ge-stell* o el poder oculto, como lo llama aquí Heidegger: “¿a qué se debe que la técnica científica haya podido descubrir y poner en libertad nuevas energías naturales? (...) La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas [*Die Natur wird zu einer einzigen riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie*] (...) El poder oculto en la técnica moderna determina la relación del hombre con lo que es. Este poder domina la Tierra entera” (Heidegger, 2002b: 23). Heidegger nos habla de la *energía* atómica. Hoy en día oímos hablar de *energía* eólica, y ya resuena desde hace años conceptos como el de “central hidroeléctrica”. Todas ellas reducen la naturaleza a una simple fuente de energía.

A futuro, indica Heidegger, el desarrollo de ciencia y técnica pondrá en el derrotero de la historia un conjunto de cambios que, en su momento eran impensables: “Pero el desarrollo de la técnica se efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenido en parte

alguna” (Heidegger, 2002b: 25). Lo determinante de este progreso científico-técnico, y que lo vivenciamos de forma radical, es el modo en que ha invadido cada esfera de la vida humana. El acápite dedicado a los algoritmos da cuenta del modo en que, de la guerra a la afectividad, nuestra vida se encuentra atravesada por el imperio de *Ge-stell*, y esta esencia de la técnica moderna se encuentra vinculada de forma inextricable con el capitalismo contemporáneo: “En todas las regiones de la existencia el hombre estará cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de los autómatas. Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana” (Heidegger, 2002b: 25).

En *Serenidad* encontramos una suerte de “fatalismo blando” en Heidegger. El imperio de la ciencia y la técnica modernas son resultado del esenciar histórico de *Ge-stell*. Por ello, están más allá de toda decisión humana: son una especie de destino histórico-ontológico. Las bondades y terrores que se acercaron –y de los cuales hoy somos testigos– escapan, a juicio de Heidegger, al control de la humanidad. Pero este fatalismo goza de un aura que mira –de forma llamativa– con cierto “positivismo”, en el sentido vago de la expresión, el aquí y ahora científico-técnico: el poder se acrecienta tanto que podrá transformar y determinar la vida desde su condición biológica. La confortabilidad irá en aumento. El control de la energía atómica será cada vez mayor, con excepción de casos como el de Fukushima. El derrotero histórico de la época técnica no será tanto el de las bombas como el de los automóviles voladores. El “fatalismo blando” destinal heideggeriano, como lo pensamos aquí, es justamente lo que debemos repensar:

Ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época.

Así, el hombre de la era atómica se vería librado, tan indefenso como desconcertado, a la irresistible prepotencia de la técnica (Heidegger, 2002b: 26).

¿No hay acaso un modo de hacerle frente? Lo interesante de la propuesta de la serenidad heideggeriana es el punto de partida: la vida cotidiana en cuanto tal y nuestra relación con los

aparatos técnicos. Nuestra vida que, en su naturalidad, se ha hecho cada vez más dependiente de ellos. La dependencia, vale aclarar, no supone una demonización de la técnica:

Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos (Heidegger, 2002b: 27-28).

La relación naturalizada, familiar, con los aparatos hace la vida sin dudas mucho más confortable pero, en nuestra dependencia, devenimos en una relación de servidumbre respecto de ellos. Ahora bien, este modo de relacionarnos puede ser transformado a partir de un poder decir *sí* y *no*; i. e., no negarlos, pero tampoco dejar que colonicen todo ámbito de la existencia. Usarlos en lo que sea necesario, pero establecer un límite, poner un freno en su uso. Este freno evitaría la relación de servidumbre. El sometimiento causado por la dependencia:

Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser captados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia

Pero si decimos simultáneamente «sí» y «no» a los objetos técnicos [*»ja« und »nein« sagen zu den technischen Gegenständen*], ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con la antigua palabra: la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas (Heidegger, 2002b: 28).

La serenidad –en palabras de Orellana (2018)– “es una actitud de conciliación, una sabia habilidad de dejar penetrar lo técnico en nuestras vidas, pero a la vez evitar que nos afecten” (100). La alternativa ante el dominio del hombre por parte de los aparatos no es invertir la relación metafísica, porque nos moveríamos dentro del mismo círculo del dominio. El hombre no debe intentar convertirse en el amo y señor del aparato. La alternativa radica en superar dicha lógica a través de una relación abierta con los entes: “La alternativa ante la posibilidad de

convertirnos en esclavos de nuestras propias máquinas no es simplemente volvernos sus amos. El objetivo es integrar la tecnología dentro de un habitar mundano limitado, ya no esté ordenado por el dominio posesivo” (Botha, 2003: 168).

4.4.2.3. A modo de recapitulación

Entre 1944 y 1945, Heidegger edifica el concepto de serenidad a la luz del pensar meditativo. En contraste con el pensar calculador propio de la ciencia y la técnica modernas, el Mago de Meßkirch destaca un pensamiento emparentado con el claro (*Lichtung*) y, por tanto, con la verdad (*αλήθεια*) del Ser. En esta doble posibilidad del pensar se inscribe la serenidad, entendida –hemos indicado ya– como: *i*) un querer que niega la voluntad. Una vez negada la voluntad, *Gelassenheit* apunta a *ii*) una apertura hacia la *contrada* (*Gegnet*) que llama. Esta apertura hacia la región de las regiones, *contracara* del horizonte, supone *iii*) una espera que se mantiene firme y perseverante, abierta al llamado del claro. Serenidad es espera paciente y firme, abierta y atenta a la *contrada*. En palabras de Parente (2006): “Debido a su relación esencial con el Ser, el hombre tiene que predisponerse para dejarlo hablar, para oírlo. Esta predisposición es la *Gelassenheit*” (7). La esencia del pensar meditativo; i. e., que piensa lo digno de ser pensado y, por ello, que hace frente a la enajenación de lo más propio –pérdida de la tierra natal, en el marco de la reflexión heideggeriana– es la serenidad.

Ahora bien, ¿en qué medida es posible trazar un punto de encuentro entre lo sostenido por Heidegger en torno a la serenidad en el “Debate en torno al lugar de la serenidad”, y lo dicho –una década después– en su alocución conmemorativa? Pensado de modo superficial, podría decirse que decir *sí* y *no* al aparato, tal cual lo sostiene el fenomenólogo en 1955, se movería en un simple nivel óptico de relación con la técnica moderna. Contrario a esta primera impresión, no hay que perder de vista un hecho clave: el pensamiento calculador propio de la modernidad, que hace del ente un objeto y del hombre un sujeto, encuentra su forma más acabada de manifestación en la disolución de la objetualidad, al hacer devenir al ente en *Bestand*. Así las cosas, lo que parecía de entrada una simple relación óptica con el aparato (1955), no puede ser entendida sino como la concreción de la tendencia propia del pensamiento calculante (1945) al que Heidegger quiere hacer frente con la *Gelassenheit*, entendida a su vez como forma propia del pensamiento meditativo.

El imperio del aparato y nuestro consecuente sometimiento es impensable si no se destaca su origen ontológico. La huída ante aquello digno de ser pensado, porque eso digno se dona en el rehuso, tiene como elemento que late de fondo el esenciar de *Ge-stell*. *Ge-stell* reúne la totalidad de lo ente como simple disponibilidad, pero tiene una presencia histórica en el germen mismo de la modernidad. Opera allí de modo silente hasta que ese pensamiento que hace del ente un objeto, acaba por convertirse en una reducción de la objetualidad a existencia. En palabras de Davis (2007): “En última instancia, Heidegger intenta mostrar que la representación reduce las cosas del mundo a objetos y finalmente a una ‘reserva permanente’ (Bestand) para la manipulación tecnológica deliberada” (13) Así las cosas, la serenidad en el diálogo supone un elemento clave: establecer la relación con las cosas más allá del ámbito del pensar calculador; i. e., representacional: “la serenidad ante las cosas implica una renuncia al pensamiento representacional y a la propia idea de sujeto” (Ferraira, 2020: 122). Afirmar esta posibilidad serena implica, en último término, una alternativa a la ciencia y la técnica modernas, expresiones contemporáneas de ese pensar calculador, en las cuales la representación adquiere su forma final, pasándose de la objetualidad del objeto a su disponibilidad como existencia.

La *Gelassenheit* supone un momento estructural definitorio: la posibilidad de decir *sí* y *no*. Una lectura atenta al “Debate en torno al lugar de la serenidad” pone de relieve lo indicado: la serenidad implica un esperar que es firme y abierto. Esta espera –que está más allá del ámbito de la voluntad, pues ya ha tenido lugar el querer el no-querer– es un aguardar en un umbral, un intervalo en que se define el entrar en relación plena con la *contrada*. En la espera tiene lugar el *sí* y el *no*, estructuralmente definitorio de la *Gelassenheit*. Decir *sí* al pensar meditativo, abrirse y atender al llamado del claro (*Lichtung*), o decirle *no* a la *contrada*, afirmando con ello el imperio del pensar calculador:

- E. En efecto; estamos a la espera del «transcortar» de la *contrada* que introduce nuestra esencia en la *contrada*, esto es, que nos hace pertenecer a ella.
- P. Pero, ¿y si ya estamos apropiados (*geeignet*) a la *contrada*?
- I. ¿De qué nos sirve eso si no lo estamos de verdad?
- E. De modo que lo estamos y no lo estamos.
- I. Otra vez este inquieto ir y venir entre sí y no [*Das ist wieder dieses rubelose Hin und Her zwischen Ja und Nein*].
- E. Estamos, por así decirlo, suspendidos entre ambos.
- P. Y la estancia en este intervalo es el esperar.

E. Ésta es la esencia de la Serenidad en la cual el estar –por parte de la *contrada*– a la contra «transcontra» al hombre. Presentimos la esencia del pensar como Serenidad (Heidegger, 2002b: 62).

¿A qué le decimos, entonces, *sí* y *no* cuando estamos en el intervalo, en la oscilación? ¿El umbral se ubica entre qué y qué? Hemos señalado ya que la estructuralidad de la afirmación y negación de la *Gelassenheit* se ubica entre el pensar meditativo y el calculador. En último término, decirle *sí* y *no* a los aparatos es decirle *sí* y *no* al poder oculto que late de fondo en ellos; i. e., es afirmar o negar la forma aletheiológica que funda el pensar calculador. No se le dice *sí* o *no* al instrumento por el instrumento mismo. El *sí* o *no* precisa de una apertura al misterio que afirme o niegue lo que esencia, a saber: *Ge-stell*. En este orden de ideas, la apertura al misterio que nos pone de cara ante la forma histórica de acontecer la *αλήθεια*, le dice *sí* o *no* justamente a ella. *Gelassenheit* acompaña, aguarda, escucha el llamado y resguarda la manifestación. Al hacerlo, afirma su vínculo con la *contrada*, a la par que le dice *no* al imperio del pensamiento calculador. Este decir *no*, pensado en su radicalidad, no es negar en cuanto tal el pensamiento científico ni negar los aparatos. Apunta más allá: la estructuralidad de la serenidad remite a lo esenciante que reúne la totalidad de lo ente como *Bestand* y reserva energética. Así las cosas, le decimos *sí* o *no* a la forma que adquiere la *αλήθεια* en tanto que *Ge-stell*.

Uno de los aspectos más llamativos de la propuesta serena heideggeriana, y es algo a lo que hemos hecho alusión en algunos pasajes de esta investigación, es el modo en que la serenidad y, por ello, la posibilidad de un modo de relación otro con los entes y la naturaleza; esto es, la posibilidad de una forma distinta de habitar en el aquí y ahora, escapa de nuestras manos. Es justamente a esto a lo que nos referimos cuando hablamos de un fatalismo blando en Heidegger: fatalismo, porque la ciencia y la técnica modernas no dependen en lo absoluto de nuestro hacer. Su poder se encuentra más allá de toda decisión humana. Su forma de acontecer es un destino histórico. Este fatalismo lo caracterizamos como blando, porque, aunque no depende de nosotros ponerle un límite al poder irrefrenado de ciencia y técnica modernas, el peligro no es –a juicio de Heidegger– una guerra devastadora que nos aniquile.

Gelassenheit se manifiesta como respuesta a un llamado: el de la *contrada*. Se encuentra más allá de toda actividad y pasividad, nos dice Heidegger. Es un hacer mucho más originario y

radical: un hacer que espera en apertura y aguarda en dicha aperturidad. En este orden de ideas, y aunque en Heidegger se destaque con absoluta positividad su no demonización de ciencia y técnica modernas, la alternativa que se erige en la serenidad carece –a nuestro juicio– de la fuerza viva de la $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$. En su intento por hacer frente al primado metafísico de la subjetividad y la voluntad, parece restringir la posibilidad del hacer a la espera y la escucha. La pregunta que nos planteamos es si, en el contexto de una sociedad capitalista tecnificada, nuestro hacer puede restringirse a lo pensado por el fenomenólogo alemán. A nuestro juicio, la serenidad es una alternativa crucial, pero repensada desde otro horizonte filosófico; i. e., uno que no se concentre en el primado temático del Ser, sino en aquél en que el hacer más digno sea la transformación de nuestra forma contemporánea de habitar el mundo. Un hacer que no dependa del llamado y la escucha, sino que *λ*) marche lanza en ristre en contra de la abstracción económica, y *ii*) que haga frente activamente a la reducción de la totalidad de lo ente –incluyendo el hombre– a simple *Bestand* y reserva energética. Este hacer más digno y sereno es el que puede transformar nuestro habitar, no como resultado del llamado del Ser.

4.4.3. *La Gelassenheit como virtud*

A lo largo de nuestra exposición hemos decidido concentrarnos en una constelación temática muy concreta, a saber: el nexo que se tiende entre la ciencia, la técnica, la naturaleza y la economía. La alternativa al modo contemporáneo de habitar la hemos encontrado –siguiendo los impulsos de Marx, Heidegger y Marcuse– en la serenidad. La asumimos desde su momento estructural de decir *sí* y *no*, pero sacándola de los límites específicos de la reflexión ontológica heideggeriana. Dicho momento estructural será apropiado, en las breves líneas que siguen, desde una doble perspectiva: ambiental y económica¹⁰³. Para ello, tomaremos como piedra angular las reflexiones desarrolladas por Klaus Held (2009) en torno a la *Gelassenheit*. Una vez pongamos de relieve a la serenidad como una virtud técnico-ecológica, en el segundo momento del apartado intentaremos pensar la *Gelassenheit* –aprovechando el impulso dado por Held– como una virtud técnico-económica.

4.4.3.1. *La Gelassenheit como virtud técnico-ecológica*

¹⁰³ No está demás señalar que en Heidegger no encontramos una reflexión de tipo ambientalista, *per se*; no obstante, su obra brinda fuertes impulsos para filosofar desde esta perspectiva.

En contra de una comprensión del proyecto fenomenológico heideggeriano, en la cual se acusa al Mago de Meßkirch de carecer de una propuesta ética al interior de sus reflexiones, Held se propone analizar el modo en que el concepto de serenidad en Heidegger, en tanto que alternativa al imperio de la esencia de la técnica moderna, puede ser leído en clave práctica: “A través de estas reflexiones deseo sostener que con la idea de que nuestra época requiere de la serenidad, Heidegger ha ofrecido de todas formas una alusión o una recomendación de carácter ético. Pero esta alusión puede ser caracterizada como ética solamente si la serenidad puede ser entendida como una virtud en el sentido de la ética europea antigua” (15) ¿Cómo piensa Held exactamente la *Gelassenheit* como virtud, a partir de la tradición filosófica? Para lograrlo, pone su mirada en la medida griega.

En este orden de ideas, lo que propone Held es una lectura en clave contemporánea de la *σωφροσύνη*, con miras a pensarla desde un nuevo marco comprensivo del exceso y el defecto. Aclaremos brevemente esto: Aristóteles distingue –en *Ética nicomáquea*– entre las virtudes éticas y las dianoéticas. Las primeras son pensadas por el Estagirita como modos de ser (*ἕξις*) de carácter selectivo (*ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ* [1107a 1]) que tienden a un medio entre dos extremos ambos viciosos. La medida hace parte del grupo de *ἕξις* que tienden al medio entre exceso y defecto. Ahora bien, la lectura ofrecida por Held de la *σωφροσύνη* es clave, pues indica que los vicios; es decir, los extremos que se alejan del justo medio, se determinan históricamente. Hay un exceso propio de las circunstancias y de nuestra época, así como un defecto que corresponde con el aquí y ahora:

En la perspectiva de la dilucidación que sigue en torno a la serenidad elijo una virtud familiar a ella: la medida, *sophrosýne* dicho en griego, la “sensatez”, entre los sentimientos de deseo y desgano, que pueden dirigirse a los extremos. Debido a que estos sentimientos son *páthe*, es decir, “algo” que nos acaece, debemos contar con la posibilidad de que ellos cambien en el transcurso de la historia, y debemos estar dispuestos a adaptarnos a este cambio a través de las nuevas virtudes o de un nuevo tipo de variante de la antigua virtud de la *sophrosýne* (Held, 2009: 15).

¿Cuáles son los extremos a los que atiende la medida, y con qué se vinculan en el aquí y ahora? A juicio de Held, los extremos característicos de las sociedades contemporáneas son el deseo irrefrenado de control de la naturaleza y el temor-desgano que acompaña las manifestaciones de poder de la ciencia y la técnica modernas. La *σωφροσύνη*, en este orden de ideas, debe ponerse en acción en el intento por hacer frente a un extremo de confianza y fe en la ciencia y

la técnica, así como limitar el temor y una comprensión romántica de la naturaleza. Debe, en función de circunstancias específicas, establecer de forma mesurada el justo medio entre ambas posiciones: “A causa de esta ambivalencia, el miedo a la devastación del medio ambiente exige un nuevo tipo de variante de la virtud de la medida, un balance entre “deseo” y desgano, que evite un desmedido crecimiento de estos sentimientos” (Held, 2009: 16).

Para lograr su objetivo, Held realiza un abordaje del voluntarismo medieval, el cual fertiliza la tierra para el surgimiento y desarrollo de la ciencia y la técnica modernas. A este respecto, Held señala que es en el Medievo donde se tiende el vínculo entre la ciencia de la naturaleza y la técnica, no porque anteriormente no existiesen aparatos de índole técnico, sino porque el conocimiento preciso respecto de los aparatos sólo tiene lugar en la Edad Media. El conocimiento técnico y el teórico –en los antiguos– hacen parte de campos distintos, como bien lo pone en evidencia Aristóteles al distinguir en *Ética nicomaquea* VI el ámbito virtuoso de la θεωρία respecto de la τέχνη. La primera, relacionada con la ἐπιστήμη, la σοφία y el νοῦς, se vinculaba con los principios de lo eterno. En contraste, la técnica –al igual que la φρόνησις– tiene relación con los principios de lo que puede ser de otro modo.

El campo de lo teórico se asocia en Platón –comenta Held– con las ideas, las cuales serán apropiadas posteriormente por el neoplatonismo para comprenderlas como los paradigmas a partir de los cuales tiene lugar la creación de lo existente: “A partir del neoplatonismo la filosofía interpretó estos arquetipos como ideas en el espíritu de Dios. En la concepción medieval, que se remonta al mito de la creación del Timeo, se concibe que Dios se rige por estos arquetipos en la creación de nuestro mundo y de esta manera otorga al cosmos su bello orden” (17).

El Dios neoplatónico –de fuerte aura teórica– se encuentra caracterizado por el conocimiento y el intelecto. En contraste con él, el Dios de la tradición hebrea es un Dios que se define por su voluntad. Este Dios quiere, primero, que el mundo sea, y segundo, lo mejor para su pueblo. La voluntad divina es querer: “Dios llama el mundo a la existencia a través de su poderosa e infinita palabra creadora, de su fiat. En los clásicos griegos no se habló acerca de la voluntad de Dios –semejante a como la ética originaria inaugurada en los tratados éticos de Aristóteles no conoció la “voluntad” en el sentido latino de voluntas” (Held, 2009: 17). Al

vincularse las dos comprensiones de lo divino, desde un origen griego y uno hebreo, acaba por definirse a Dios desde su capacidad volitiva ¿Por qué? Porque en su infinita omnipotencia, Dios no podía encontrarse atado de modo alguno, y esas ataduras incluían los paradigmas desde los cuales creó la totalidad de lo existente. En el Medievo tardío, en pensadores como Duns Escoto, Dios deviene voluntad plena.

El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, es asumido –en primera instancia– como un ser capaz de comprender el orden de lo existente, pues comparte con la divinidad la vinculación con el conocimiento, mas al estar definido Dios por una voluntad omnipotente, el ordenamiento del mundo acaba por superar la capacidad cognoscitiva limitada del hombre. El mundo existe tal cual existe, porque la infinita voluntad de Dios así lo quiso, y ella y su querer parecen escapar al alcance del saber humano. La única manera de conocer de forma precisa es pensando al hombre en condición de arquitecto de las cosas. En ello, podría ser semejante a Dios, así, lo existente sería tal cual lo es, en razón del diseño voluntario de la humanidad. Y, vale indicar aquí, el lenguaje arquitectónico del mundo es matemático; i. e., que los planos del orden son pre-vistos –se cuenta de antemano con ellos– a la hora de afrontar la totalidad del ente:

Después del giro voluntarista, Dios es concebido aún como el arquitecto, como el constructor del mundo que posee el conocimiento del orden de éste. Si los hombres deseamos tener un conocimiento de comparable confiabilidad, solamente lo podemos hacer mientras tratemos al ente que comparece ante nosotros en el mundo como si nosotros mismos lo hubiéramos construido; debemos imaginar los planos de acuerdo con los cuales él podría ser construido. Los planos para la construcción de algo tienen una estructura matemática. Esta es la razón por la cual Platón defendió en el Timeo la suposición “pitagórica” de que Dios, como arquitecto del mundo, piensa matemáticamente. Pero a diferencia del Timeo nosotros no necesitamos más aceptar, en una actitud de humilde recepción y visión intelectual, en cierto modo de manera pasiva, los planos matemáticos contenidos en el pensamiento de Dios. Los planos se convierten más bien en producto de la actividad creadora de nuestro construir (Held, 2009: 18).

La ciencia transita, en este orden de ideas, de su condición de *θεωρία*; esto es, plenamente contemplativa, hacia una faceta mucho más práctica, propia de la condición de “ingeniero” o “arquitecto” del mundo que ahora le correspondía al hombre: “Se convierte en una *téchne* que piensa matemáticamente y acepta internamente un carácter técnico” (Held, 2009: 18). Siguiendo a Koyré (1980) –y alejándonos en este punto de la posición de Held, que reduce el germen de la ciencia moderna a un espíritu del ingeniero–, podríamos indicar que aquí opera

en último término un cambio metafísico, entendido como una transformación en la comprensión del mundo. Desde allí tiene lugar el empoderamiento voluntarista del hombre, que acaba por expresarse en su forma más acabada en la técnica moderna. De hecho, y seguimos nuevamente en este punto a Held, la idea de la creación a imagen y semejanza de Dios pervive en la perspectiva voluntarista, ya no únicamente de la divinidad, sino de la humanidad:

Este carácter de imagen que posee el hombre solamente se traslada desde el ámbito del conocimiento al ámbito de la voluntad. El poder de Dios es ilimitado porque su voluntad creadora no tiene fronteras y en consecuencia es infinita. El espíritu de invención propio del ingeniero, que diseña e inventa planos de construcción libremente creativos de acuerdo con los que Dios hubiera podido construir el mundo, nos hace semejantes a Dios, que gracias a la omnipotencia de su voluntad opera de manera absolutamente libre en el diseño del mundo. En la medida en que el hombre es completamente libre para diseñar planos de construcción tiene, tal como Dios, una voluntad infinita. La fuerza de la voluntad se acrecienta hasta lo infinito (Held, 2009: 19).

A juicio de Descartes, la fuente del error radica en la conjunción de *i*) un entendimiento limitado con *ii*) una voluntad cuyo poder la hace querer ir más allá de lo conocido con certeza e indubitabilidad. El entendimiento es finito y, por ello, la capacidad cognoscitiva humana no se compara con el conocimiento del todo poseído por Dios. En contraste con ello, la voluntad del hombre sí tiene carácter infinito. Este voluntarismo que pretende conocer y controlar el mundo es la raíz –a juicio de Held– del empoderamiento de la ciencia y la técnica modernas: “La ciencia moderna es desmedida en su intrínseca constitución técnica a causa de su orientación hacia lo infinito, condicionada por la voluntad” (Held, 2009: 19).

La consecuencia última que se desprende del voluntarismo científico-técnico es la devastación del medio ambiente. En razón de dicha devastación, enmarcada en el proceso de formalización de la naturaleza al que ya hicimos referencia en esta investigación –y que Held retrotrae hasta los análisis de Husserl– es que debe pensarse una alternativa en términos de una virtud técnica contemporánea ¿Por qué? Porque el afán de control y manipulación desmedido de la naturaleza se transforma en un exceso; es decir, en un vicio. A esta posición la denomina Held «progresista». En ella se radicaliza la condición de medio del *medio* ambiente. Es simplemente un eslabón, una pieza adaptable como tránsito hacia un conjunto de fines superiores establecidos, en último término, como hemos visto a lo largo de nuestra exposición:

con miras a la reproducción y mantenimiento del capitalismo contemporáneo. La posición progresista –en este sentido– se revela como una defensa exacerbada de la racionalidad instrumental:

A este espíritu corresponde el hecho de que los partidarios de la transformación técnica de nuestro mundo –a los que sencillamente optamos por denominar “los progresistas”– aboguen de modo apasionado, con una innovación técnica que está en discusión, por el progreso continuo. En nombre del usufructo de todos los implicados, o también solamente del usufructo del gestor industrial de las innovaciones que nos conciernen, ellos abogan para que no se tome en consideración a la naturaleza o a la cultura previamente dadas en caso de que solamente así pueda alcanzarse el usufructo al que se aspira (Held, 2009: 21).

El vicio que se opone a la actitud progresista es el que recae en una crítica radical y ciega, de corte romántico quizá, del desarrollo de la ciencia y la técnica modernas. Los «conservadores», como los llama Held, se ubican en el extremo contrario de los progresistas. Se encuentran radicalmente afincados en una negación del pensamiento científico-técnico: “Ambos apasionamientos están emparentados con los sentimientos de deseo y desgano, mencionados al comienzo de este texto, ya que el provecho técnico hace desear el confort de la existencia y la pérdida de la confianza en lo ya dado produce desgano. ‘Pasión’ significa en griego páthos. Ambos partidos están presos de su páthe y de sus sentimientos de deseo y desgano” (Held, 2009: 21). La solución se ubicaría, siguiendo el impulso aristotélico, en la fijación de un término medio entre el exceso y el defecto. Este término medio tiene su raíz en la ἕξις ya aludida, a saber: la σωφροσύνη.

Es en razón de lo indicado que, a juicio de Held, debe buscarse una salida al conflicto apelando a una lectura ética del problema: “Ya que la medida de la medida está en medio de todos estos sentimientos que se dirigen a los extremos, en esta situación sólo se aguarda de manera manifiesta una solución del conflicto que provenga de esta virtud [la moderación]” (Held, 2009: 22). Si el problema se funda en el voluntarismo exacerbado, la solución debe hallarse entonces en un modo de hacer frente a la voluntad. Heidegger le ofrece la pista clave a Klaus Held en el “Debate en torno al lugar de la serenidad”, pues la *Gelassenheit* –ya hemos indicado– no es una no-voluntad, sino la apertura a un ámbito en que la voluntad no tiene lugar. Del querer el no-querer se transita a la suspensión misma de la voluntariedad. La serenidad –como alternativa a la voluntad– colocaría el límite al dominio irrefrenado de la

naturaleza; por ello, la *Gelassenheit* devendría en nuestra forma epocal de la *σωφροσύνη*, tornándose así en la «virtud técnico-ecológica» que impulsaría un nuevo modo de habitar la tierra: “Si consideramos desde la perspectiva de la antigua ética de las virtudes a la “serenidad” mencionada aquí, parece que se trata de un nuevo tipo de variante de la virtud de la medida, que nos pone en condición de afrontar con una medida a la nueva desmesura histórica, propia de la aspiración de la voluntad a lo infinito” (Held, 2009: 23).

Held piensa aquí la formación de la serenidad desde el paso del tiempo y, por ello, de un *padecer* que forma el hábito a partir de una elección (*προαίρεσις*) inicial. Padecemos las consecuencias de una decisión inicial tomada, las cuales devienen en la generación de un hábito concreto y, por tanto, en un modo de ser virtuoso: “Pero el acontecer que sigue al acto de la proháresis, acontecer a través del cual nos despierta la actitud virtuosa que debe portar el bíos elegido, no es una acción –un hacer– sino algo que nos acaece, un padecer. A cada padecer le corresponde un hacer. “Lo que hace” en el surgimiento de una costumbre es, sorprendentemente, el tiempo” (Held, 2009: 24). Sin embargo, nosotros no seguimos tampoco en este punto a Held ¿Por qué? Porque Heidegger es claro a este respecto, e insiste de forma repetitiva en ello a lo largo del diálogo: la *Gelassenheit* no puede ser asumida dentro de los límites categoriales de la tradición como una forma de actividad o un como modo de la pasividad. Al ceñirnos a esta indicación, nosotros buscaríamos entonces el carácter virtuoso de la serenidad a partir de su momento estructural –a nuestro juicio– definitorio, a saber: la posibilidad de decir *sí* y *no*. Y vale aclarar aquí, para nosotros, optar por la posición que privilegia la pasividad corre el riesgo de recaer en lo que hemos llamado “fatalismo blando” previamente. La necesidad, a nuestro juicio, es radicalizar el sentido del hacer, atendiendo a una necesidad histórica de transformación. Así las cosas, aquí apostamos por un *contramovimiento* que haga frente al movimiento histórico de nuestra época.

La *Gelassenheit* como *σωφροσύνη* implica una apertura de la situación concreta. En el debate entre progresistas y conservadores, en que Held se cuestiona sobre la posibilidad de intervenir un lago con una especie de pez que sólo allí habita, lo determinante sería –añadido al análisis *prudente* de la situación– decir *sí* a la intervención científico-técnica, si el ambiente no se ve radicalmente afectado. En este caso, si el mundo puede seguir en marcha aunque no se intervenga el lago ¿entonces por qué atentar contra la vida presente en él? En este sentido, las

investigaciones sobre fuentes alternativas de energía nos pueden arrojar una luz: nadie niega la necesidad de la energía eléctrica en nuestros tiempos. El asunto pasa por la amabilidad de la extracción de dicha energía. Así, fuentes alternativas como la eólica o la solar parecen menos violentas que la instalación de hidroeléctricas o el clásico uso de energías fósiles.

En su intervención de 2019 en el Congreso *Technoscience and Political Algorithms*, Feenberg arroja una clave: el problema no radica tanto en la comprensión metafísica de la naturaleza –por decirlo con Heidegger– que la reduce a fuente de energía. Las teorías sobre fuentes alternativas de energía comprenden al sol como campo de trabajo para la obtención de energías limpias. Se mueven en el círculo metafísico de *Ge-stell*; no obstante, pueden ser asumidas como un modo sereno de manifestación de la esencia de la ciencia y la técnica modernas. Si, en una situación dada, sus efectos ambientales dañinos son inferiores a los causados por las fuentes convencionales de energía, ¿por qué habríamos de decirles *no*? Contrario a ello, una actitud mesurada y prudente nos invitaría a decir *sí*. No deberíamos optar entonces por la opción marcuseana que niega la ciencia y la técnica capitalistas; antes bien, deberíamos promover modos serenos de acontecer dicha científico-tecnicidad. Para Feenberg, las ciencias climáticas son claves para un desarrollo sustentable de la humanidad, y esta sustentabilidad implica una relación no violenta con el orden natural, pues éste (el orden natural) se las puede ver bien sin nosotros:

La cuantificación es fundamental. Pero al mismo tiempo está animado por lo que la filosofía tradicional llamaría una concepción del bien. Se dedica a explicar la naturaleza en términos de ideales de salud y sostenibilidad que se refieren a las potencialidades de sus objetos (...)

La ciencia del clima, por ejemplo, no tiene un interés vano en la composición de la atmósfera, sino que está totalmente orientada a predecir los efectos que afectarán a la civilización humana. El objeto “clima” no existía en su forma actual hasta que fue construido por esta ciencia. La ciencia del clima no se aplica simplemente a la política, sino que surge de ella. Las potencialidades de los sistemas naturales que favorecen la civilización humana no son metas arbitrarias sino que deben articularse a través de los conceptos desarrollados por las ciencias que las postulan. La sostenibilidad se refiere a las condiciones en las que el medio ambiente puede sustentar la vida humana. Desde el punto de vista de la ciencia “pura”, la Tierra puede arreglárselas bien sin nosotros, pero disciplinas como la ciencia del clima se basan en el problema de la supervivencia humana y sirven a ese fin definiendo umbrales de cambio. En este sentido, la tecnociencia responde al requisito de Marcuse de que la ciencia recupere una noción de potencialidad. También podríamos extender este argumento a otras disciplinas. La planificación urbana, la arquitectura, la epidemiología, la medicina e incluso la teoría de la gestión pueden desarrollarse en torno a un concepto *del bien de las poblaciones a las que afectan*. Y este bien no

es simplemente un deseo subjetivo, sino que surge directamente de las demandas de los individuos interesados y del estudio de las necesidades y capacidades humanas en los contextos en los que intervienen estas disciplinas (Feenberg, 2019: 8. Las cursivas son nuestras).

En este orden de ideas, la *Gelassenheit* puede ser pensada como una virtud ética que tiende a un medio. Este medio implica una apertura de las circunstancias. Para el caso, una apertura de la circunstancia *ecológica*. Si bien la ciencia y la técnica modernas –dado el *a priori* que habita en ellas– violentan a la naturaleza, pueden establecer otro modo de relación. Una relación fundada en la limitación del accionar de *Ge-stell*. Decirle *sí* o *no* al aparato, a lo que apunta de forma vital es a la posibilidad de decir *sí* o *no* al esenciar aletheiológico propio de nuestros tiempos. *Sí* o *no* al aparato, apuntando a un *sí* o *no* a *Ge-stell*. Abierta esta puerta de afirmación o negación circunstancial de *Ge-stell*, puede radicalizarse, ya no exclusivamente en la afirmación o negación respecto del modo en que interviene de manera dominante en nuestra vida, sino en su operar en el ámbito de la naturaleza. El término medio nunca es geométrico, indica el Estagirita, y puede variar dadas las circunstancias. El pensar meditativo por el que apuesta Heidegger debe asumir entonces el rostro de un pensar circunstancial.

Quizás, ante la urgencia de nuestros tiempos, el extremo más cercano al término medio pueda ser el momento estructural del *no*. No hay que olvidar que, a juicio del Estagirita, en determinadas circunstancias uno de los extremos puede ser más cercano al medio; así, la temeridad es más próxima a la valentía que la cobardía. Ser parcialmente conservadores puede ser la mejor opción; no obstante, no hay que olvidar que, en último término, es fundamental saber mantenerse en el umbral: abiertos tanto al *sí* como al *no*, y, desde el oscilar, apostar por un hacer como *contramovimiento* –antes que por un padecer–, pues no espera más tiempo la terrible amenaza que se cierne sobre la vida misma, la cual no es simplemente un peligro ontológico (el olvido del sentido originario de la *αλήθεια*). El peligro es respecto de la vida en su totalidad, y no sólo respecto de la vida humana. Y, añádase a lo dicho que, si el imperio de *Ge-stell* tiene un alcance planetario, asimismo la *Gelassenheit* en tanto que *ἔξις*¹⁰⁴ (*σφροσύνη*)

¹⁰⁴ La lectura ofrecida por Held de la *Gelassenheit* como un modo de ser, encuentra coincidencia con el análisis ofrecido por Davis (2007): antes que ser pensada por Heidegger como una nueva facultad, debe ser leída como un modo de ser; i. e., como *ἔξις*: “pues el comportamiento del no querer no sería ni una facultad del sujeto ni un fundamento metafísico sustancial, sino más bien *un modo de comportarse fundamentalmente, de ser* (verbal) fundamentalmente a-sintonizado, de estar-en-el-mundo en de una manera diferente a la voluntad” (Davis, 2007:

debe gozar de un sentido planetario. La virtud no debe ser individualizada: una golondrina no hace verano. La medida debe constituir el hacer de la totalidad de las poblaciones humanas.

4.4.3.2. La *Gelassenheit* como virtud técnico-económica

En el acápite inmediatamente anterior dimos una mirada panorámica a la recepción de la serenidad realizada por Klaus Held. Dicha recepción, como vimos, es desarrollada a partir de un horizonte ético de corte antiguo; específicamente, aristotélico. La *Ética nicomáquea* es clave en la recepción realizada por Held. La *Gelassenheit* es asumida como un modo de ser (ἔξις) específico, a saber: la σωφροσύνη. A juicio del fenomenólogo, la serenidad debe ser comprendida como la búsqueda de un término medio entre dos excesos científico-técnico epocales. Por un lado, se encuentra el defecto personificado en la posición conservadora. Por el otro, el exceso se manifiesta en la postura progresista. Exceso y defecto lo son respecto del hacer humano en su relación con la naturaleza. Lo que se precisa, desde la lectura de Held, es del desarrollo de un modo de ser medido y circunstancial. Seguimos a Held en dos aspectos: i) la lectura de la serenidad como σωφροσύνη y ii) la necesidad de una búsqueda del término medio. No lo seguimos, en la medida en que piensa el surgimiento de la σωφροσύνη como un padecer. El exceso y defecto de la acción deben ser transformados en clave serena justamente desde una modificación del hacer –no desde la pasividad–, y esta modificación se debe edificar –consideramos– a partir de una comprensión de la *Gelassenheit* que la piensa desde su momento estructural definitorio: el *sí* y el *no*. Afirmación y negación de *Ge-stell*, en función de las circunstancias específicas que sirven de horizonte al hacer. Finalmente, pensamos la *Gelassenheit* como alternativa, sólo en la medida en que ella pueda devenir en una ἔξις planetaria, en tanto que virtud técnico-ecológica y técnico-económica.

En lo que sigue, tomaremos la apropiación de Held como un impulso para pensar, más allá del ámbito ecológico, un campo de acción de la serenidad. A nuestro juicio, la *Gelassenheit* puede tener un alcance en la otra esfera de la constelación temática que nos inquieta, a saber: la forma epocal del capitalismo que nos ha correspondido. En este orden de ideas, la *Gelassenheit* será pensada en lo que sigue aún como σωφροσύνη, pero tendiendo a un término medio entre

15. La cursiva es nuestra). En palabras de Harvey (2008): “Nos da un cambio de actitud y comportamiento hacia la naturaleza; otra forma de relacionarse con la naturaleza” (54).

el exceso y el defecto económico. Para ello, fijaremos la mirada tanto en la *Ética nicomaquea* como en la *Ética eudemia* de Aristóteles, con el fin de poner en diálogo dos virtudes concretas: la mencionada moderación o mesura y la liberalidad.

Tanto en la *Ética eudemia* como en la *Ética nicomaquea* el gran horizonte para el análisis de la moderación es el modo en que acontece la relación entre el hombre y los placeres. Aunque, vale indicar, en la segunda de las éticas mencionadas el Estagirita llega a la tematización de la σωφροσύνη una vez tematiza el problema de la voluntariedad, no voluntariedad e involuntariedad de las acciones. Ello, porque el carácter ético de lo hecho o dejado de hacer depende –en último término– de que lo que acontezca, lo haga en razón de una decisión, sea atendiendo a lo realmente bueno que indica la recta razón o atendiendo a lo que el deseo no racionalizado manda.

La moderación es definida por Aristóteles en *E. N.* III, 10 como un término medio respecto de los placeres ¿Respecto de cuáles en específico? No es término medio en relación con los del alma, pues no se llama licencioso –indica Aristóteles– al que disfruta en demasía el estudio o a quien quiere los honores. En este orden de ideas, la moderación o mesura no se vincula con los placeres la ψυχή o del intelecto. La σωφροσύνη es una virtud como término medio respecto de los placeres del cuerpo, pero –aclara el Estagirita a partir de 1118 a1– no respecto de todos ellos: “La moderación, entonces, tendría por objeto los placeres corporales, pero tampoco todos ellos; pues a los que se deleitan con las cosas que conocemos a través de la visión, como los colores, las formas y el dibujo, no los llamamos ni moderados ni licenciosos; aunque en esto podría parecer que puede gozarse como es debido, o con exceso o defecto”.

De hecho, la intemperancia se expresa con específica radicalidad en la estimulación de uno de los cinco sentidos, a saber: en el tacto, pues en él se recogen los placeres sexuales, además de los de la comida y la bebida. En *Ética eudemia* aparece indicado como sigue: “El hombre moderado, en efecto, es moderado no acerca de todos los apetitos, ni de todas las cosas agradables, sino, al parecer, en lo que respecta a los objetos de dos de los sentidos, el gusto y el tacto, y, a decir verdad, sólo de los del tacto” (*E. E.* III, 1230b 23-25). En palabras de North (2019): “Nos encontramos con que la sophrosyne se ocupa sólo de los placeres del

cuerpo, y sólo de los que el hombre comparte con los animales inferiores, a saber, el gusto y el tacto” (201)¹⁰⁵. Es por ello que indicará en *E. N.* –a partir de 1118 b1– que el sentido que nos vincula con los animales es el causante, en términos generales, de ser licenciosos o intemperantes: “Así pues, el más común de los sentidos es el que define el desenfreno, y con razón se le censura, porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales”.

El problema de la intemperancia se encuentra en el exceso a la hora de pretender satisfacer un deseo. Existe una suerte de punto medio dado por el límite racional para la satisfacción de una necesidad; no obstante, el deseo por aquello que satisface la necesidad puede ser superior al límite racional. Cuando el deseo desborda el medio dado por la necesidad, entonces tiene lugar el vicio: “Ahora bien, en los apetitos naturales pocos yerran, y en una sola dirección, el exceso; pues el comer o beber cualquier cosa hasta la saciedad es exceder la medida natural, ya que el apetito natural es la satisfacción de la necesidad” (*E.N.*, III, 1118b 15-20). La moderación, en este orden de ideas, es una respuesta al deseo ajustada al límite: se desea como se debe, cuando se debe y en la medida en que se debe. Nunca más allá de ello, y nunca menos de lo necesario.

Hecha esta breve indicación en torno al modo en que comprende el Estagirita la σωφροσύνη, pongamos ahora la mirada en la segunda virtud que nos interesa, y de hecho, la que es directamente asociada por Aristóteles, en las dos éticas mencionadas, con la riqueza, a saber: la liberalidad (ἐλευθεριότης). De acuerdo a la exposición de la ἐλευθεριότης realizada en *E. E.* III, 4, esta virtud debe ser entendida como el término medio específico en relación con la adquisición o pérdida de dinero: “es necesario que la liberalidad sea un término medio (ἐλευθεριότητα μεσότητα εἶναι) entre la prodigalidad y la avaricia en la adquisición y pérdida de riquezas (περὶ χρημάτων κτήσιν καὶ ἀποβολήν)” (1232a 36-38). El exceso, de quien quiere más

¹⁰⁵ Es importante tener en cuenta la gradación de las facultades ofrecida por el Estagirita a lo largo de su *De anima*: a su juicio, cada facultad tiene formas simples y complejas de manifestarse. El deseo va, desde su forma más impulsiva, hasta su concreción en una elección racional. El lenguaje, por su parte, transita de ser una voz significativa natural no articulada por la lengua hasta su forma convencional articulada por la lengua. El intelecto, asimismo, tiene dos formas de aparición: la sublunar y corruptible, humana, que es potencial y actual, y la divina, acto puro que se piensa sólo a sí mismo. La facultad sensitiva también se encuentra graduada, pues su forma más elevada son los sentidos que distinguen colores, como la vista humana. Su forma más básica, entre tanto, es el tacto, entendido como la sensación del alimento: “Pero incluso el gusto juega un papel menor; es realmente el sentido del tacto lo que da placer al comer y beber” (North, 2019: 201). La σωφροσύνη actúa como virtud justo en este punto; aunque, vale aclarar, también se pone en relación con el apetito sexual.

y más dinero y se aflige en exceso también cuando pierde riquezas, es el avaro. Por su parte, el pródigo es, para Aristóteles, el que parece inmutarse ante las grandes ganancias o grandes pérdidas del mismo dinero. Este sería el defecto de la virtud. Y justamente en este punto se inserta el tópico que nos interesa: la distinción de crematísticas planteada en *Política* I se encuentra también presente en el análisis de la liberalidad realizado en *E. E.* ¿Por qué? Porque el liberal tiende al medio en la adquisición de riquezas, por lo cual se movería en los límites de una crematística natural, ésa que se interesa por la posesión de lo necesario para vivir, en la cual el dinero es un medio de circulación y no un fin, y en la que la riqueza se define a partir de la posesión de lo que satisface las necesidades.

Contrario a ello, el exceso o vicio crematístico se encuentra en la búsqueda del dinero por el dinero. En este caso, lo que debe resultar un fin, a saber: el valor de uso, deviene en un simple medio, dándosele entonces un uso accidental: el de mercancía que permite acumular dinero-riqueza. En este mismo sentido, el dinero deja de ser un medio de circulación (su carácter propio) para devenir en un fin en sí mismo. La liberalidad es entonces en *Ética endemia* el término medio que limita la relación que tiene el hombre con la actividad crematística:

Pero hablamos de riquezas y de crematística en dos sentidos: pues existe, primero, el uso propio de la propiedad, por ejemplo, el uso de un calzado o de un vestido; luego, el uso accidental, no ciertamente a la manera en que alguien se podría servir del calzado como de un peso, sino como de un objeto para vender o alquilar, pues de esta manera se sirve uno de un zapato. El codicioso es el que se apasiona por el dinero, que entra entonces en la categoría de la posesión (*E. E.* VI, 1232a 1 ss.).

En la *Ética nicomaquea* la definición de la liberalidad es dada de golpe en los mismos términos de la *Ética endemia*: "...la liberalidad, que parece ser el término medio respecto de las riquezas [Λέγωμεν δ' ἕξῃς περὶ ἐλευθεριότητος δοκεῖ δὴ εἶναι ἢ περὶ χρήματα μεσότης]..." (*E. N.* IV, 119b 22-23). La prodigalidad, comenta también en *E. N.*, es el vicio que corresponde al defecto en relación con la riqueza, así como la avaricia se vincula con el exceso. El pródigo, señala, es el que malgasta sin límites. La riqueza, entendida aquí en términos de dinero¹⁰⁶, es pensada por el Estagirita como algo útil. Y quien se sabe servir del dinero es el virtuoso; i. e., el liberal. El liberal *usa* bien el dinero, pues ésa es su razón de ser. El liberal lo usa adecuadamente

¹⁰⁶ "Y por riquezas entendemos todo aquello cuyo valor se mide en dinero [χρήματα δὲ λέγομεν πάντα ὅσων ἢ ἄξια νομίσματα μετρεῖται]" (119b 26-27).

en la medida en que lo gasta dónde, cómo y con quién se deba. En este caso, la liberalidad no parece suponer tanto la adquisición adecuada y limitada de la riqueza. Se refiere a ella –sin desconocerla– en una menor medida.

La pregunta que debemos plantearnos ahora es la siguiente: ¿por qué resulta necesario leer la liberalidad en relación con la medida? porque, aunque la liberalidad remita a la riqueza, en *E. N.* parece estar focalizada en el *dar* en función de las circunstancias más precisas: “Las acciones virtuosas son nobles y se hacen por su nobleza. De acuerdo con esto, el liberal dará por nobleza y rectamente, pues dará a quienes debe, cuanto y cuando debe y con las otras calificaciones que acompañan al dar rectamente” (*E. N.* IV, 1120a 23-26). A pesar de lo dicho por el Estagirita, el dinero no se restringe a su uso sino también al modo en que se lo concibe; esto es, como un fin en sí mismo o como un simple medio de circulación. Cuando es el primero de los casos, entonces se vincula con un deseo ilimitado, y es cierto, no es deseo ilimitado de placer corporal (tacto); sin embargo, y dada la condición de deseo ilimitado requiere un freno, un límite. Si la liberalidad privilegia el dar –desde el enfoque de la *E. N.*–, entonces no puede limitar del modo necesario el recibir ni la adquisición de la riqueza, por ello precisaríamos de una lectura de la ἐλευθεριότης en términos de la σωφροσύνη; claro está, una medida que, al igual que en el caso de la técnica moderna, debe ser pensada epocalmente.

De hecho, en *Pol.* I 1258a 1-6 el mismo Estagirita pondrá en relación los placeres corporales con la riqueza, entendida como dinero a partir de la crematística antinatural. A este respecto indica lo ya señalado: primero, que el deseo propio del que quiere acumular ilimitadamente dinero, es un deseo a su vez ilimitado. Esta forma ilimitada de deseo apunta, de forma concomitante, al placer corporal ¿Por qué? Porque la satisfacción de los deseos vinculados con el cuerpo, depende de tener una riqueza ilimitada que permita su satisfacción también ilimitada: “Al ser, en efecto, aquel deseo sin límites [el de riqueza monetaria], desean también sin límites los medios producidos. Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística [la antinatural]”. Así –y como señala Crespo– en la lógica de la crematística antinatural, el deseo ilimitado lo es en función del medio que permite la adquisición de los bienes; i. e., es afán de

acumulación y reproducción del medio de circulación, que deviene –a final de cuentas– en el fin último.

Hay un elemento clave para jugar con el sentido de la σωφροσύνη en su relación con la ἐλευθεριότης, y es la contextualización de las virtudes que realiza el Estagirita en *Política* I. Allí, indica que las virtudes no acontecen del mismo modo en los hombres libres –que mandan con autoridad– que en las mujeres, los niños y los esclavos –que obedecen por naturaleza–. En cada caso, las virtudes deben ser leídas en su especificidad respecto de circunstancias dadas:

Por tanto, sophrosyne no es idéntica para hombres y mujeres, ni para amo y esclavo. El esclavo necesita lo suficiente de la virtud para evitar que haga mal su trabajo debido al desenfreno (akolasia [1260a 36]). En este contexto, sophrosyne se refiere obviamente al control de los apetitos. En relación con las mujeres, su significado es un poco más amplio. Para el gobernante, y para un hombre, la sophrosyne conduce al mando. Para quien es gobernado, y para una mujer, conduce a la obediencia (1260a 20-24; 1277b 17 ss). Esta visión de la areté femenina alinea a Aristóteles con la mayoría de los griegos (excepto Sócrates y Platón) y recuerda especialmente la actitud del Ajax de Sófocles hacia Tecmessa (Norht, 2019: 206).

Si, en el marco de la propia reflexión aristotélica las virtudes pueden ser leídas en clave circunstancial, del mismo modo es posible ejecutar una apropiación de ellas que las reconduzca hacia un horizonte histórico otro, como propone Held. Una apropiación que explote su potencialidad para pensar la contemporaneidad. En este caso, pensar la σωφροσύνη más allá de los placeres del tacto, e incluso, del voluntarismo científico-técnico. Iríamos, con la lectura aquí realizada de la moderación vista como una ἔξις planetaria –de acuerdo a lo señalado por North– en contra de la comprensión aristotélica de la moderación. En virtud de lo indicado por el Estagirita en *Retórica* y *Magna Moralia*, señala la autora, la σωφροσύνη no puede ser asumida como una areté social. En este caso, debemos pensar con y más allá del Estagirita.

Su exceso y defecto no lo son respecto del placer sexual o el alimento. Ahora el exceso y el defecto –vinculados con la liberalidad– deben leerse en una clave histórica, como bien propone Held, pero desde una perspectiva económica: el exceso en el uso del aparato que reproduce la lógica del consumo, así como el exceso en la búsqueda de un capital ficticio. Es por ello que, en este punto, seguimos el análisis de Dotan Leshem al pensar a la σωφροσύνη como una virtud de corte económico.

A su juicio, el mercado es el ámbito en el cual se desarrollan deseos económicos de tipo ilimitado en el hombre (Leshem, 2013: 47). Él (el mercado) adquiere paulatinamente un carácter propiamente antinatural, porque es el ámbito en que crece y se desarrolla la crematística también antinatural. La economía, en este sentido, es entendida como un ámbito ilimitado de acumulación de la propiedad y de reproducción de una riqueza monetaria. Dicha acumulación y reproducción, comenta Leshem siguiendo al Estagirita, se concentra en la vida y sus medios, pero obvia, en último término, la vida buena (Leshem, 2013: 48). De hecho, y en el caso en que se piensa la reproducción del dinero en el marco de una inquietud por la vida buena, ésta (la vida buena) es asumida como un buen vivir ligado a la satisfacción del placer corporal, y dicha satisfacción, como hemos indicado, precisa finalmente de los medios materiales; esto es, de la propiedad y la riqueza monetaria que auspician la satisfacción de una vida entregada al placer del cuerpo (Leshem, 2013: 49).

La moderación es, en el marco de la reflexión de Leshem, una virtud económica en la medida en que condiciona el alcance de los deseos corporales que nos hacen intemperantes. El afán de satisfacerlos sin medidas se vincula con el deseo sin medida de dinero. Limitar a través de la σωφροσύνη el placer corporal es, a la vez, limitar la crematística antinatural que impulsa la obtención ilimitada de dinero. La moderación, en este sentido, tiene para Leshem un doble alcance: ético y económico. Esta limitación de los deseos ilimitados propia de la σωφροσύνη es lo que invita a leer la virtud en cuestión en una clave económica. Ahora bien, tomamos el impulso de Leshem, pero sin seguirlo al pie de la letra. A nuestro juicio, se precisa de una puesta en diálogo de la moderación con la liberalidad, pues –aunque Leshem no lo indique– no hay que olvidar que el Estagirita destaca a la segunda virtud como la que se relaciona de forma expresa con la riqueza, en tanto que término medio. De hecho, y como se esboza en *Ética eudemia*, se encuentra vinculada precisamente con la crematística antinatural, que hace del dinero un fin en sí mismo. La moderación debe limitar todo deseo radicalizado. El marco económico contemporáneo es, por excelencia, una expresión epocal de este deseo ilimitado de dinero; por tanto, no es otra cosa que deseo de una abstracción, de acuerdo a lo dicho previamente. Pensamos, en este orden de ideas, la mesura en un campo económico caracterizado por la obsolescencia programada de los productos, además de responder de forma primordial a la lógica abstracta del capital ficticio.

La σωφροσύνη niega entonces cualquier tipo de deseo no restringido, y ello incluiría el deseo económico de riqueza abstracta. Suspendemos su vínculo con la corporalidad para llevarla al ámbito de la crematística antinatural. En este punto la limitación del deseo gracias a la moderación se pone en diálogo con la ἐλευθεριότης. De hecho, podríamos indicar que debería guiar a la liberalidad propia de nuestra época, en la medida en que esta última no se fijaría tanto en el uso de la riqueza, como lo indica el Estagirita en *Ética nicomáquea*, sino en su adquisición, y con mayor radicalidad, en el sentido mismo de aquello que deba ser concebido como riqueza: no la reproducción de un valor cada vez más desvalorizado, sino en la vuelta limitada sobre los medios que permiten la reproducción material de la vida.

Held se arriesga con la postulación categorial de dos posibles extremos de la técnica, que deben ser moderados por vía de la serenidad: el exceso y el defecto, encarnados en el progresismo y en el conservadurismo. Nosotros nos arriesgaremos, en la misma medida, a pensar un nombre, aunque el mismo Estagirita señale que no todos los extremos tienen denominación. Por un lado, podríamos hablar de la *ficcionalización*, entendida como el exceso. La anticipación de un valor futuro, dada en el marco de un mercado financiero que crece hasta colapsar en sus burbujas, aparece como la forma contemporánea del vicio que va más allá del término medio. Pensar en un nombre del defecto, entre tanto, nos resulta –al menos de momento– parcialmente más complicado. Podríamos asociarlo, quizá, a la radical negación del mercado en todas sus manifestaciones. A nuestro juicio, dicha posibilidad resulta un defecto en la medida en que desconoce el papel principal del dinero en el intercambio, a saber: como medio de circulación. El mercado no es, *per se*, una creación del mal. El problema radica tal vez en el modo en que, en su seno, se erige el dinero como el fin en sí mismo; no obstante, dicha reproducción del dinero no es en cuanto tal la meta. El mercado –cuando se reduce a espacio de multiplicación de la riqueza monetaria–, indica Leshem, puede ser restringido desde la σωφροσύνη, claro está, pensando aquí desde el enfoque que vincula la moderación exclusivamente con los deseos corporales, aunque ello no excluye que la limitación también pueda operar en relación con la obtención de la riqueza abstracta, la cual puede ser ficticia, pues no hay que olvidar que el mercado tiene como una de sus facetas –además de su forma laboral– el rostro financiero:

¿Cómo tener un intercambio comercial que no haga que el ciudadano se vuelva desenfadado?, y ¿cómo se puede hacer sin perder de vista la buena vida y/o hacer que la vida lujosa reemplace la vida política como la forma común de la buena vida? La solución ofrecida por Aristóteles es que uno debe convertirse en un *sofrón* [un moderado], un hombre de mente sana, cuando se realizan asuntos relacionados con los deseos corporales. Dicho de otra manera, frente a los deseos aparentemente ilimitados que despierta el mercado, lo que uno tiene que hacer es simplemente “economizar” el mercado, incrustarlo dentro de la economía sustantiva estableciendo prudentemente un límite a los deseos que despierta (Leshem, 2013: 51).

Así las cosas, cuando hablamos de la serenidad como una virtud técnico-económica, encarnada en una comprensión epocal de la *σωφροσύνη* que la pone en un franco diálogo –y porqué no, como guía– con la *ἐλευθεριότης* ¿a qué le diríamos *sí* y *no*? Diríamos *sí* y *no*, como bien indica Heidegger, a los instrumentos técnicos. Limitar las posibilidades de su dominio tiene francas implicaciones económicas. La obsolescencia programada y el asedio comercial auspiciado por los algoritmos de aprendizaje automático, no hacen más que intentar reproducir el valor a través del esquema capitalista clásico de la compra y venta de mercancías. Limitar nuestra relación con el aparato es limitar las posibilidades que tiene el mercado de reproducir el capital y, con ello, multiplicar la riqueza abstracta.

Uno de los diálogos iniciales del filme *The Platform* (2019) revela muy bien el sentido de esta lógica: uno de los personajes se encuentra en esa extraña prisión luego de enloquecer ¿Cuál es la causa de su locura? Que un día compró una mágica crema que hacía que los cuchillos no perdiesen el filo. Al día siguiente, apareció en el mercado un cuchillo con un filo interminable, y esto lo hizo colapsar. Como bien hemos indicado siguiendo a Marcuse, el capitalismo contemporáneo tiene como uno de sus rasgos propios la capacidad de generar falsas necesidades, éstas que se encuentran al servicio de la reproducción de un sistema totalitario y opresor, integrador de la diferencia. Decir *sí* y *no* a los aparatos es decir *sí* y *no* a las necesidades: *sí*, a lo realmente vital. Decir *no* a aquello que constituye una simple estrategia de venta, que alimenta un sistema que crea cada vez menos valor, a través del endeudamiento al que nos sometemos con tal de adquirir el nuevo y mejorado cuchillo con filo eterno que sale a la venta.

Y decir *sí* y *no* a los instrumentos técnicos, al menos nos ofrecería una luz respecto de nuestra relación con el *machine learning*, pues limitaría nuestra constante exposición a ellos, sin

llegar a apelar a su destrucción; es decir, sin pensarlos como una obra del mal. Sin la entrega constante a nuestros celulares y computadoras, la relación de dominio que se establece con los algoritmos de aprendizaje automático se podría ver disminuída. Asimismo, el cierre de nuestra ventana de visibilidad podría ser menos radical de lo que es, y ni hablar de la constante exposición a las *Fake News*, a los perfilamientos y a las operaciones mentales con fines políticos, perfilamientos que nos hacen devenir en una mercancía más, a la venta del mejor postor. Aquí, necesariamente, la *Gelassenheit* en tanto que *σωφροσύνη* debe operar en clave circunstancial, atendiendo siempre al contexto específico de afirmación y negación del aparato, y por vía de ello, afirmación o negación de las falsas necesidades y del *machine learning*. De hecho, no debemos olvidar que no todos los algoritmos responden a un fin de consumo; por ejemplo, los que son utilizados para diagnosticar enfermedades. En esa misma medida, quizás a ellos, antes que decirles *no*, podríamos decirles *sí*.

Al decir *sí* y *no* al aparato, a lo que se apunta en último término es a decir *sí* y *no* a *Ge-stell*. Y, en este caso, le diríamos *no* con absoluta radicalidad a la reducción de la totalidad del ente a *Bestand*, en la medida en que su condición de existencia-mercancía busque simplemente la reproducción del capital; i. e., diríamos *no* a la abstracción de los valores de uso. Asimismo, le diríamos con la misma radicalidad *no* a *Ge-stell*, en la medida en que reduce al hombre, al igual que a los demás entes, a simple *stock* al concebirlo como trabajo abstracto, disponible y reemplazable. Aunque Heidegger piense desde un prisma ontológico una suerte de imposibilidad de reducción del hombre a existencia, a nuestro juicio, en la lógica económica capitalista opera un esenciar de *Ge-stell* que inevitablemente nos hace devenir en *Bestand*. La serenidad en tanto que *σωφροσύνη*, por tanto, apunta a una limitación de la operatividad científico-técnica, así como económica, de los procesos de formalización y abstracción que vienen de la mano con la esencia de la técnica moderna. Dicho de otro modo: el *sí* y el *no* de la moderación debe ser dicho respecto de la abstracción científico-técnica, así como de la abstracción propia de la reproducción material-capitalista de la vida

La *Gelassenheit* como virtud técnico-económica debe decir *sí* a la economía cuando ella se vincula con la crematística natural; es decir, con un hacer económico el cual supone una comprensión del dinero como medio de circulación y no como fin en sí mismo. Asimismo,

dirá *sí* al uso medido de los instrumentos técnicos, pues a través de dicha relación moderada la manipulación político-económica encuentra una piedra en el camino.

Este modo de leer la *Gelassenheit* como una forma contemporánea de manifestación de la *σωφροσύνη*, impulsada por los análisis de Klaus Held, acabaría, en último término, por permitirnos pensar en una nueva rehabilitación de la *φρόνησις* en el marco de la obra de Heidegger. La primera apropiación de la virtud dianoética del Estagirita tiene lugar durante los primeros años de la década del veinte, durante las lecciones dictadas por el Mago de Meßkirch tanto en Marburgo como en Friburgo, cuando intenta pensar la autoreferencialidad de la vida fáctica (Vigo, 2008). El camino que reconduce a Heidegger hasta la *Ética nicomáquea* inicia en 1921, con la lección en torno al *De anima* (González, 2018a; González, 2018b; Hayes, 2007 & Quintana, 2016). Desde allí, y como ya se pone de relieve en el otroño de 1922 con el *Informe Natorp*, la prudencia será pensada por el fenomenólogo alemán más allá de los planteamientos éticos de Aristóteles. Ahora bien, la lectura de la serenidad como modo epocal de la *σωφροσύνη* tiene como elemento que late de fondo una nueva asimilación de la *φρόνησις*, ejecutada claro está no por el mismo Heidegger, pero que late de fondo en los análisis de Held.

Para Heidegger, la prudencia tiene un carácter temporal de corte kairológico, pues supone una suerte de revelación del instante de la acción. En virtud de ello, la *φρόνησις* acaba por ser pensada por el Maestro de la Selva Negra como un modo de la *αἴσθησις*, en la medida en que en ella es posible captar el instante-propicio-para: “La *φρόνησις*, considerada en su doble dimensión de discurso reflexivo y solícito, sólo es posible porque primariamente es una *αἴσθησις*, una visión inmediata del instante” (Heidegger, 2002a: 68). Y ¿qué ve la *φρόνησις* en su captación del instante? ¿Cuál es el sensible propio –jugando aquí con esta noción aristotélica– de la *αἴσθησις* phronética? Como bien lo indica el Estagirita en el libro sexto de su *Ética nicomáquea*, la prudencia –al versar sobre lo que es bueno para el hombre– supone una aprehensión de las circunstancias de la acción, pues requiere de una buena deliberación que esclarezca –en el horizonte de la acción– los medios rectos para la consecución del bien buscado.

La *φρόνησις* como *ὀρθός λόγος* (*E. N.* VI, 13) manda y determina, por ser normativa, el modo en que se debe actuar. Por esto es ella, la prudencia, quien manifiesta el mandato de la

razón sobre los impulsos, a través de las virtudes éticas (*E. N.* III, 5), marcando cuál es el término medio que le corresponde circunstancialmente (cómo, cuándo, dónde, con quién, etc.) a cada una de esas virtudes. Y de las virtudes éticas, ¿cuál de ellas es la que tiene una mayor cercanía a la *φρόνησις*? Justamente es la *σωφροσύνη*, y por ello indicamos que la lectura epocal de la moderación realizada por Held, puede acabar por suponer una nueva apropiación en clave heideggeriana de la *φρόνησις*: “Y es a causa de esto por lo que añadimos el término moderación [τὴν σωφροσύνην] al de prudencia, como indicando que salvaguarda la prudencia [σώζουσιν τὴν φρόνησιν]” (Aristóteles, *E. N.* VI, 1140b 11-12). Es la *φρόνησις* como *αἴσθησις* quien pone de relieve el *cómo*, el *cuándo*, el *dónde* y la *justa medida* de las acciones. Ella esclarece las circunstancias de acción al determinar lo que es bueno. Por ello nos arriesgamos a indicar que, cuando hablamos de la *Gelassenheit* como *σωφροσύνη*, lo que hay que tener en cuenta –como bien se nota en el análisis de Held– es que la moderación debe ser pensada a la luz de la prudencia.

En consecuencia, la serenidad como un decir *sí* o *no* al esenciar de *Ge-stell*, puede ser leída en clave phronética. Y esta vuelta sobre la prudencia nos permite, a la vez, ganar la posibilidad del carácter social que Aristóteles parece negar a la moderación. Y es que, aunque la *φρόνησις* en un sentido estricto verse acerca de lo bueno para el hombre individual, el mismo Estagirita indicará respecto de Pericles que, como político, era prudente en la medida en que actuaba contemplando y buscando el bien de la comunidad; i. e., de los hombres (*E. N.* VI, 5). De hecho, y como indica Berti, la prudencia en Aristóteles, además de gozar de un sentido restringido, incluye a su vez una comprensión más amplia, asociada con el bien de la polis: “Al hablar de la prudencia, Aristóteles la identifica con la «política», refiriéndose, obviamente, no a la ciencia política, sino a la prudencia política, identificada con la capacidad de deliberar bien en lo referente a la ciudad” (Berti, 2012: 15). Siendo precisos, Berti distingue al menos un sentido estricto de la *φρόνησις* (el más particular) que acaba por reconducir a dos formas amplias de la virtud dianoética en cuestión:

- a) *Prudencia personal*: asociada a la buena deliberación respecto de los medios correctos para acceder a un fin bueno que le corresponde únicamente al individuo.
- b) *Prudencia familiar*: asociada con la buena deliberación respecto de los medios y lo bueno para la vida familiar.

- c) *Prudencia política*: legislación concreta acerca del bien general de los ciudadanos. Incluye el bien del sujeto y de la familia.

Así las cosas, por vía del latir de la *φρόνησις* en la *σωφροσύνη* –pensada desde una clave económica– lo que queremos poner de relieve es el alcance también colectivo; esto es, planetario, de la *Gelassenheit* cuando es asumida como una virtud que no debe crecer en el individuo exclusivamente, sino que corresponde a la humanidad en cuanto tal. Si el modo de producción capitalista tiene un alcance global, tejiendo dentro de sí procesos transfronterizos de explotación de la tierra –piénsese en las guerras por el petróleo, con un evidente fondo económico– entonces la respuesta debe ser, a su vez, global. La *φρόνησις* es quien, en último término, puede articular la apertura circunstancial del *sí* y el *no* sereno, que puede abrir o cerrar lugar al imperio de *Ge-stell*, sin incurrir por ello en una negación radical de la ciencia y la técnica modernas.

Y, respecto de la enajenación ¿tendrá la serenidad, entendida como una forma epocal de la moderación, alguna operatividad? A nuestro juicio, la respuesta es absolutamente positiva. En primer lugar, la enajenación ha sido pensada aquí –desde la perspectiva de Marx– en relación con el objeto que resulta del proceso productivo. Dicho objeto se aliena en tanto que, al devenir mercancía, es apropiado por el burgués que posee la propiedad de los medios de producción. En contraste con esto, si la *Gelassenheit* como *σωφροσύνη* supone decir *no* a la reducción de los valores de uso a simple valor; i. e., a concebirlas como mercancía, esta negativa de la serenidad tiene como consecuencia necesaria que el objeto producido no se aliene de quien lo crea. Imperará allí, no su reducción a mercancía-valor, sino que debe primar la relación que se establece con ellos en tanto que valores de uso. Si *Ge-stell* es quien reúne a la totalidad del ente como *Bestand*; es decir, como *stock* disponible en tanto que mercancía, y como mercancía alienada de su creador, decirle *no* a esta manifestación de la esencia de la técnica moderna que supone la alienación respecto de los objetos producidos, es afirmar su condición de valores de uso.

Del mismo modo, la alienación encuentra un posible límite en la *Gelassenheit*, en lo que se refiere al extrañamiento del hombre con relación a la actividad productiva. El trabajo, hemos indicado a lo largo de nuestra investigación, es pensado como trabajo abstracto en el

marco del capitalismo. El fenómeno de la abstracción, propia de dicho modo de producción, es –a nuestro juicio– el reflejo económico de la formalización de la naturaleza que tiene lugar con la ciencia y la técnica modernas. El trabajo como trabajo abstracto puede ser leído como un modo epocal específico de ponerse en relación el hombre con la esencia de la técnica. *Ge-stell* reúne al hombre, en tanto que trabajo abstracto, como ente plenamente disponible y, por ello, explotable para los fines del capitalismo. Decir *no* a la abstracción que hace del hombre mero trabajo abstracto, es decir de forma correlativa *no* a la enajenación respecto de la actividad productiva. Por ello, implica de forma paralela la afirmación del trabajo vivo, contracara de los valores de uso.

Cuando el hombre se encuentra alienado en relación con lo que produce y con la actividad productiva, la cual le resulta hostil y en la que se le toma como simple mercancía (fuerza de trabajo-trabajo abstracto), acaba –a la par– enajenado respecto de sí mismo y de la alteridad. La lógica del capitalismo contemporáneo, hemos señalado previamente siguiendo a Marcuse y Han, es la de la hiperproductividad. Ya no se requiere de un observador o fuerza externa que –a través del látigo y el castigo– nos obligue a trabajar. Somos nosotros mismos los nuevos verdugos: vivimos y morimos para producir y, en último término, para reproducir la acumulación que riqueza abstracta. El hombre se concibe a sí mismo como una mercancía que, para sobrevivir, debe producir más que aquellos que compiten con él en el mercado laboral. Los otros devienen en competencia. Y la serenidad ¿qué podría decirnos respecto de estos modos de la enajenación? Pues bien, de entrada, cuando se pone freno al deseo ilimitado –propio de la crematística antinatural– de acumulación y reproducción de dinero fiat, a través de la guía mesurada de la liberalidad epocal, se despierta de forma paralela una preocupación por el bien común. La *φρόνησις*, que pervive en la moderación, tiene un alcance colectivo. Con ella, la alienación respecto de los otros se vería limitada, pues dejarían de ser –el otro– fuerza de trabajo más productiva que yo. Asimismo, la relación respecto de nosotros mismos podría verse trastocada: al decir *no* a la crematística antinatural que impera en el capitalismo contemporáneo, dejaríamos de ser reducidos y de autoreducirnos a simple fuerza de trabajo llamada a la hiperproductividad. Le encontraríamos, quizá, una salida a la lógica del rendimiento.

Respecto del alcance ontológico y de la enajenación en relación con la naturaleza nos queda poco por decir. Ya Heidegger nos comenta muy bien el modo en que la *Gelassenheit* tiene unas fuertes implicaciones ontológicas respecto de nuestra relación, no sólo con nosotros mismos, en una suerte de definición esencialista del hombre, sino en relación con la región del aparecer. Asimismo, con Held se ha puesto de relieve la forma en que la relación hostil que tenemos con la naturaleza puede ser, por vía de la serenidad, reconstruida epocalmente.

* * *

Hasta aquí hemos abordado la *Gelassenheit* como una alternativa no radical al imperio de la ciencia y la técnica modernas, en su vinculación con el ámbito económico y político, esto, en el marco epocal del capitalismo contemporáneo. Marx nos dio el punto de partida para desplegar esta reflexión.

No hay lugar a dudas respecto del hecho de que, al menos visto de forma general, la serenidad no parecería ofrecer en lo absoluto una transformación plena de nuestra condición; esto es, un cambio cualitativo o un Gran Rechazo. Su alcance, quizá, es muy limitado y no pasa de ser un paño de agua tibia para los males del mundo. A pesar de ello, creemos que es una posibilidad a contemplar. En algunos pasajes de la presente investigación indicamos que —en distintos momentos de la obra de Marcuse— existe un primado psicoanalítico en el tratamiento de los tópicos, lo cual tiene como consecuencia —consideramos— desconocer el papel que tendría la afectividad en un proceso de cambio cualitativo. Sería inapropiado hacer esta crítica y, al menos, no pensar en una indicación afectiva que se ponga en diálogo con la *Gelassenheit*.

Una de las grandes herencias fenomenológicas que nos legó Heidegger, fue la posibilidad de pensar nuestra habitar, a la luz de templos de ánimo epocales que nos disponen respecto del mundo. En los antiguos, el *θαυμάζειν* se constituyó en el temple que los recondujo hacia una experiencia que, aunque avistó, acabó por desdibujar la verdad entendida como *αλήθεια*. La modernidad, entre tanto, hace parte de esta historia del Ser que encuentra en un nuevo temple de ánimo la radicalización de la pérdida de sentido de la *αλήθεια*, al consumir la reducción de la verdad a certeza. En la obra de Descartes el temple de ánimo imperante es la

duda. De hecho, en los *Aportes a la filosofía*, Heidegger propone unos temples de ánimo fundamentales para el tránsito hacia el otro inicio del pensar. Sin embargo, como a nosotros nos inquieta no tanto otro inicio del pensar, sino la posibilidad específica de una alternativa no radical al poderío de *Ge-stell*, consideramos necesario hacer un esfuerzo que exprese el temple de ánimo de una época que precisa de la *Gelassenheit*, y –a nuestro juicio– dicho temple de ánimo puede hallarse en la *indignación*. Ya en su *Retórica*, Aristóteles puso de relieve el alcance político de la afectividad (Cárdenas, 2015), y dentro de los tópicos allí analizados, destacó justamente la indignación: *νέμεσις*. Quizá las distintas protestas que durante los últimos años han sido vistas en todas las latitudes del mundo, incluso en medio de la pandemia por Sars-Cov 2, sean testimonio de ese temple epocal, no pensado específicamente desde la coordenada aristotélica, sino desde nuestro aquí y ahora, un aquí y ahora que exige una modificación de la lógica inherente a la constelación que articula economía-política-guerra-ciencia y técnica, a la cual hemos hecho –al menos parcialmente– alusión. La *Gelassenheit* como virtud técnico-ecológica y técnico-económica, probablemente precise –es nuestra vaga intuición– como su contraparte afectiva de la *νέμεσις*. Tal vez sea este el camino que debemos seguir andando en nuestra reflexión, pues no hay que dejar fuera de vista los impulsos legados por Husserl y Heidegger, que conciben el pensamiento justamente como caminos que andamos y desandamos, siempre prestos a extraviarnos en ellos, cuando dejamos hablar y estamos en atenta escucha, sin violentar, a eso digno de ser pensado.

CONCLUSIÓN

La investigación aquí propuesta ha intentado poner en diálogo las reflexiones de Marx, Heidegger y Marcuse en torno a la ciencia y la técnica modernas, examinando sus rasgos característicos en perspectiva crítica. A la vez, hemos intentado plantear, siguiendo a Heidegger, una alternativa expresada –en términos de virtud– en la serenidad (*Gelassenheit*). Esta alternativa apuesta por la posibilidad de hacer frente a la lógica de abstracción e ideación de la economía, así como del pensamiento científico-técnico.

A juicio de algunos lectores, la apuesta por la *Gelassenheit* carece de la radicalidad que, con seguridad, consideran necesaria para pensar un modo otro de habitar el aquí y ahora del acontecer mundial. Nosotros –por nuestra parte– antes que apostar por una ruptura, pensamos en la posibilidad de proyectar la alternativa retomando elementos que la tradición occidental puede aportarnos. Una economía que vuelva sobre lo materialmente más inmediato antes que alejarse en las burbujas que hacen parte del capital especulativo y ficticio, así como una negación de la reducción de la totalidad de lo ente a simple mercancía (y esto incluye al hombre), es lo que resulta imperativo. Imperativo también es pensar en una forma de acontecer la ciencia y la técnica modernas que no se reduzcan a formas de dominio de la naturaleza y del hombre. Ellas no son neutrales, pero esto no implica que no pueda ponerse un límite a la acción de su *a priori* de dominación, sin tener que disolverlas en su totalidad.

Aquí apostamos por el diálogo con la tradición, un diálogo que la toma como impulso y la aplica, en el sentido hermenéutico de la expresión. Quizás carecemos de un núcleo con un mayor potencial utópico, pero –a pesar de esto– no optamos por el derrotismo, siendo fieles al llamado presente en el epígrafe que abre estas reflexiones. No hay tal vez en las líneas esbozadas una comprensión radicalmente positiva de nuestro futuro habitar, no hay utopía, pero no nos entregamos a la derrota. Asimismo, no nos entregamos a un acontecer que sea envío. La posibilidad de un habitar otro, de subvertir la lógica del dominio y de la abstracción, radica esencialmente en nuestro hacer y no en el destino. Somos nosotros –los esperanzados y los desesperanzados del mundo– los llamados a transformar lo que hoy parece una derrota, en la mayor de las victorias imaginables.

BIBLIOGRAFÍA

- Abromeit, J. (2019). The vicissitudes of the politics of 'life': Max Horkheimer and Herbert Marcuse's reception of phenomenology and vitalism in Weimar Germany. *Enrahonar*, 62, 39-58.
- Adrián, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder.
- Agger, B. (1976). Marcuse & Habermas on New Science, *Polity*, 9(2), 158-171.
- Andrews, L. (2018). Public administration, public leadership and the construction of public value in the age of the algorithm and 'big data'. *Public Administration*, 97(2). 10.1111/padm.12534
- Appiah, A. (2009). Identidad, autenticidad y supervivencia. Sociedades multiculturales y reproducción social. En: Taylor, C. (Ed.). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de cultura económica.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago University Press.
- Arendt, H. & Heidegger, M. (2000). *Correspondencia 1925-1975*. Herder.
- Aristóteles (1988). *Política*. Gredos [Ross, D. (Ed.) (1957). *Aristotelis política*, Oxford: Clarendon Press].
- Aristóteles (1985). *Ética nicomaquéa-Ética eudemia*. Gredos [Bywater, I. (Ed.) (1894/1962). *Aristotelis ethica Nicomachea*. Clarendon Press; Susehml, F. (Ed.) (1884/1967). *Aristotelis ethica Eudemia*. Teubner].
- Aristóteles (1994). *Ética a Nicómaco* (Griego-Español). Centro de estudios políticos.
- Aristóteles (1998). *Metafísica* (edición trilingüe). Gredos.
- Aristóteles (2010). *Acercas del alma*. COLIHUE [Ross, D. (Ed.) (1967). *Aristotle. De anima*. Clarendon Press].
- Aristóteles (2011). *Poética-Magna Moralia*. Gredos.
- Axelos, K. (1969). *Marx, pensador de la técnica*. Fontanella.
- Babich, B. (1995). Heidegger's Philosophy of Science: Calculation, Thought, and Gelassenheit. En: Babich, B. (Ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*. Springer.

- Babich, B. (2015). Heidegger on technology and Gelassenheit: wabi-sabi and the art of Verfallenheit. *AI & Society*, 32(2), 157-166. <https://doi.org/10.1007/s00146-015-0605-8>.
- Backhouse, R. & Medema, S. (2018). Economics, Definition of. En: Palgrave Macmillan (Ed). *The New Palgrave Dictionary of Economics*. Palgrave Macmillan. https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1057/978-1-349-95121-5_1940-1
- Bakir, V. (2020). Psychological Operations in Digital Political Campaigns: Assessing Cambridge Analytica's Psychographic Profiling and Targeting. *Frontiers in Communication*, 5(67). 10.3389/fcomm.2020.00067
- Barbosa, R. (2011). La idea de técnica y tecnología en un escrito temprano de Herbert Marcuse. *Revista iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 7(19), 97-104.
- BBC (2020). Muerte de Qasem Soleimani: cómo fue el “ataque de precisión” en el que EE.UU. eliminó el militar más poderoso de Irán (y qué hay detrás). *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-50989553>
- Becker, O. (2007). Heidegger Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/23 (Nachschriften). En: Denker, A., Figal, G., Volpi, F. & Zaborowski, H. (Eds.). *Heidegger-Jarbuch 3*. Karl Alber.
- Beckert, J. (2014). Capitalist Dynamics: Fictional Expectations and the Openness of the Future. *MPIfG Discussion* (Paper 14/7). Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung.
- Beckert, J. (2016). *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*. Harvard University Press.
- Beer, D. (2013). *Popular Culture and New Media*. Palgrave.
- Berti, E. (2012). *El pensamiento político de Aristóteles*. Gredos.
- Bello, E. (1978). Una aproximación al concepto de libertad en Marx. *Anales de la Universidad de Murcia*, 34, 285-297.
- Berkowitz, R. (11-09-2019). Political Algorithms. <https://hac.bard.edu/amor-mundi/political-algorithms-2019-11-09>
- Bessi, A. & Ferrara, E. (2016). Social bots distort the 2016 U.S. Presidential election online discussion. *First Monday*, 21(11). <http://dx.doi.org/10.5210/fm.v21i11.7090>
- Bloch, E. (2007). *Principio esperanza* (I). Trotta.

- Bloomfield, A. (1959). *Monetary Policy under the International Gold Standard: 1880-1914*. Federal Reserve Bank of New York.
- Boldyreva, E.; Grishina, N. & Duisembina, Y. (2018). Cambridge Analytica: Ethics and Online Manipulation with Decision-Making Process. En: *18th PCSEF 2018 Professional Culture of the Specialist of the Future* (The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences 51). Future Academy. 10.15405/epsbs.2018.12.02.10
- Bonefeld, W. (2020). On Capital as Real Abstraction. En: Oliva, A.; Oliva, Á. & Novara, I. (Eds.). *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*. Palgrave.
- Bordo, M. (1991). The Bretton Woods International Monetary System: A Historical Overview. En: Bordo, M. & Eichengreen, B. *A Retrospective on the Bretton Woods System: Lessons for International Monetary Reform*. University of Chicago Press.
- Botha, C. (2003). Heidegger, technology and ecology. *South African Journal of Philosophy*, 22(2), 157-171.
- Bowring, F. (2011). Repressive Desublimation and Consumer Culture: Re-Evaluating Herbert Marcuse. *New formations*, 75, 8-24.
- Brass, T. (2014). Is the industrial reserve army a racist concept? *Capital & Class*, 38(3), 616-621. 10.1177/0309816814551268b
- Bucher, T. (2018). *If... then. Algorithmic Power and Politics*. Oxford University Press.
- Burrows, S. & O'Brien, M. (2016). Youth as a reserve army of labour: Australia's regional unemployment conundrum. *Labour & Industry: a journal of the social and economic relations of work*. 10.1080/10301763.2016.1155025.
- Byung-Chul, H. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies (The Question of the Animal from Heidegger to Derrida)*. Columbia University Press.
- Campbell-Dollaghan, K. (11-14-2016). "The Algorithmic Democracy". <https://www.fastcompany.com/3065582/the-algorithmic-democracy>
- Cárdenas, L. (2015). *Retórica y emociones. La constitución de la experiencia humana del lugar*. Aula de Humanidades.
- Cardon, D. (2016). Deconstructing the algorithm. Four types of digital information calculations. En: Seyfert, R. & Roberge, J. (Eds.). *Algorithmic Cultures. Essays on meaning, performance and new technologies*. Routledge.

- Carver, T. (1975). Marx's commodity fetishism. *Inquiry*, 18(1), 39-63.
- Chan, J., Pun, N. & Selden, M. (2013). The politics of global production: Apple, Foxconn and China's new working class. *New Technology, Work and Employment*, 28(2), 100-115.
- Chapoy, A. (2001). *El sistema monetario internacional*. UNAM.
- Coeckelbergh, M. (2015). *Money Machines: Electronic Financial Technologies, Distancing, and Responsibility in Global Finance*. ASHGATE.
- Conover, M.; Goncalves, B.; Ratkiewicz, J.; Flammini, J. & Menczer, F. (2011). Predicting the Political Alignment of Twitter Users. *2011 IEEE Third International Conference on Privacy, Security, Risk and Trust and 2011 IEEE Third International Conference on Social Computing*, 192-199. 10.1109/PASSAT/SocialCom.2011.34.
- Conti, R. (2019). La historicidad como fundamento de la acción radical: *ser-abí* y *poder-ser* en el primer Marcuse. *Enrahonar*, 62, 99-116.
- Crespo, R. (2011). Enseñanzas aristotélicas para la economía contemporánea. *Empresa y humanismo*, 14(2), 31-56.
- Crespo, R. (2013). *Philosophy of Economy. An Aristotelian Approach*. Springer.
- Crowell, S. (2005). Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy. En: H. Dreyfus & M. Wrathall. *Companion to Heidegger*. Blackwell.
- Curi, U. (1989). La crítica marxiana de la economía política en la *Einleitung*. En: Marx, K. *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857). Siglo XXI.
- Dahlstrom, D. (2013). *The Heidegger Dictionary*. Bloomsbury.
- Davis, A (2018). Defining speculative value in the age of financialized capitalism. *The Sociological Review*, 66(1), 3-19.
- Davis, B. (2007). *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Northwestern University Press.
- Davis, J. (2003). Speculative Capital in the Global Age. *Race & Class*, 44(3), 1-22.
- De Brunhoff, S. (1976). *Marx on Money*. Urizen.
- De Brunhoff, S. (1998). Money, Interest and Finance in Marx's Capital. En: Bellofiore, R. (Ed.). *Marxian Economics: A Reappraisal Essays on Volume III of Capital*. McMillan/St. Martin's Press.
- De Lara, F. (2009). Fenomenología y dialéctica. La crítica de Heidegger a la dialéctica. En: Rocha, A. (Ed.). *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. UniNorte.

- De Lara, F. (2019). El diálogo de Heidegger con el primer proyecto filosófico de Marcuse. *Enrabonar*, 62, 5-18.
- Duggan, M. (2013). Reserve army of labor and migration. En: Ness, I. (Ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Blackwell.: 10.1002/9781444351071.wbeghm451
- Durán, M. (2012). Episodios históricos de burbujas especulativas. *Extoikos*, 5, 65-73.
- Dussel, E. (1984). Estudio preliminar. En: Marx, K. *Cuaderno tecnológico-histórico*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Dussel, E. (2000). Europa, Modernidad y Eurocentrismo. En: CLACSO (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Düppe, T. (2009). *The Phenomenology of Economics Life-World, Formalism and the Invisible Hand*. Haveka BV.
- Eagleton, T. (1999). *Marx y la libertad*. Norma.
- Effron, O. (08-07-2020). Instagram's algorithm blocked negative hashtags of Trump, but not Biden. *CNN Business*. Disponible en: <https://edition.cnn.com/2020/08/06/business/instagram-biden-trump-algorithm/index.html>
- Elbe, I. (2020). Reification and Real Abstraction in Marx's Critique of Political Economy. En: Oliva, A.; Oliva, Á. & Novara, I. (Eds.). *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*. Palgrave.
- Eldred, M. (2014). *Marx and Heidegger: Capital and Technology*. Michael Eldred.
- Elster, J. (1999). *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge University Press.
- Elliot, A. & Pragger, J. (2016). Introduction. En: *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*. Routledge.
- El Tiempo (2020a). Drama en el campo: no hay quien compre y las cosechas se pierden. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/cultivos-en-colombia-durante-la-pandemia-por-coronavirus-499102>
- El Tiempo (2020b). Desempleo en Colombia alcanzó el 21,4 por ciento en mayo. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/economia/sectores/crece-el-numero-de-desempleados-en-mayo-en-colombia-por-el-covid-19-512624>
- Fabelo, J. (2013). La colonialidad del poder y la lógica del capital. *Perspectiva*, 14(16). 91-98.

- Federal Reserve (1989). The International Gold Standard and U.S. Monetary Policy from World War I to the New Deal. *Federal Reserve Bulletin* (June), 423-440.
- Feenberg, A. (1988). The Bias of Technology. En: Pippin, R.; Feenberg, A. & Webel, Ch. (Eds.). *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*. McMillan.
- Feenberg, A. (2013). Marcuse's Phenomenology: Reading Chapter Six of One-Dimensional Man. *Constellations*, 20(4), 604-614.
- Feenberg, A. & Leiss, W. (2007). Introduction. The Critical Theory of Herbert Marcuse. En: H. Marcuse. *The Essential Marcuse: Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse*. Beacon Press.
- Feenberg, A. (2019, Marzo 8). Two Approaches to Technoscience [Conference sesión]. Technoscience and Political Algorithms, San Diego (UCSD), Estados Unidos. <https://www.sfu.ca/~andrewf/techno1final.pdf>
- Ferreira, A. (2020). Esquecimento e Serenidade em Heidegger. Da Parousia ao Ereignis. *Limiar*, 7(14), 109-124.
- Fineschi, R. (2001). *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del «capitale»*. La Città del Sole.
- Fineschi, R. (2013). The Four Levels of Abstraction of Marx's Concept Of "Capital". En: Bellofiore, R.; Starosta, G. & Thomas, P. (Eds.), *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*. Brill.
- Fineschi, R. (2020). Real Abstraction: Philological Issues. En: Oliva, A.; Oliva, Á. & Novara, I. (Eds.). *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*. Palgrave.
- FMI (2016). Derecho especial de giro. <https://www.imf.org/es/About/Factsheets/Sheets/2016/08/01/14/51/Special-Drawing-Right-SDR>
- Foster, J. & Robert McChesney, W. (2018). "The Global Reserve Army of Labor and the New Imperialism. En: Aronowitz, S. & Roberts, M. (Eds.), *Class: The Antology*. Wiley-Blackwell.
- French, D. (2009). *Early Speculative Bubbles and Increases in the Supply of Money*. Mises Institute.
- Fromm, E. (1970). *Marx y su concepto de hombre*. Fondo de cultura económica.
- Fukuyama, F. (2015). *¿El fin de la historia? y otros ensayos*. Alianza.

- Gandesha, S. (2004). Marcuse, Habermas and the Critique of Technology. En: Abromeit, J. & Mark, W. (Eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*. Routledge.
- Gilardi, P. (2018). Una lectura deconstructiva de «el animal es pobre de mundo». *Ápeiron*, 9, 99-114.
- Gomes, S. (2014). Power over Life: Herbert Marcuse and Biopolitics [Tesis inédita de Doctorado]. Universidade de São Paulo.
- Gaztelu-Urrutia, G. (Director). (2019). *The Platform*. Basque Films/Mr Miyagi Films.
- González, F. (2018a). The Birth of *Being and Time*: Heidegger's Pivotal 1921 Reading of Aristotle's *On the Soul*?. *The Southern Journal of Philosophy*, 56(2), 216-239.
- González, F. (2018b). Movement versus activity: Heidegger's 1922/23 seminar on Aristotle's ontology of life. *British Journal for the History of Philosophy*. <https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1524369>
- Gray, S. & Place, J. (2003). *Derivados financieros*. Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos.
- Guimón, P. (03-01-2020). EE UU mata al poderoso general iraní Soleimani en un ataque con drones en el aeropuerto de Bagdad. *El País*. https://elpais.com/internacional/2020/01/03/actualidad/1578010671_559662.html
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosóficos-políticos*. Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Habermas, J. (2005). *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos [Habermas, J. (1968). Technik und Wissenschaft als "Ideologie"? En: *Man and World* 1, 483-523].
- Harvey, S. (2008). Heidegger and Ecophenomenology: *Gelassenheit* as Practice [Tesis inédita de Maestría]. Washington State University.
- Harvey, D. (2014a). *Guía de El capital de Marx. Libro primero*. Akal.
- Harvey, D. (2014b). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Traficantes de sueños.
- Hayes, D. (2007). Deconstructing Dasein: Heidegger's Earliest Interpretations of Aristotle's *De Anima*. *The Review of Metaphysics*, 61(2), 263-293.
- Heidegger, M. (1983). *Ciencia y técnica*. Universitaria.
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main.

- Heidegger, M. (1992). *Platon: Sophistes*. Vittorio Klostermann [Heidegger, M. (2003). *Plato: Sophist*. Indiana University Press].
- Heidegger, M. (1994a). La pregunta por la técnica. En: *Conferencias y artículos*. Serbal [Heidegger, M. (2000). Die Frage nach der Technik. En: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Vittorio Klostermann].
- Heidegger, M. (1994b). Ciencia y meditación. En: *Conferencias y artículos*. Serbal [Heidegger, M. (2000). Wissenschaft und Besinnung. En: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Vittorio Klostermann].
- Heidegger, M. (1994c). *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000a). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta.
- Heidegger, M. (2000b). El final de la filosofía y la tarea del pensar. En: Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Tecnos.
- Heidegger, M. (2002a). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación e la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Trotta.
- Heidegger, M. (2002b). *Serenidad*. Serbal [Heidegger, M. (1960). *Gelassenheit*. Neske; Heidegger, M. (2000). Gelassenheit. En: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16). Vittorio Klostermann; Heidegger, M. (1995). Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen. En: *Feldweg-Gespräche* (GA 77). Vittorio Klostermann].
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía*. Biblos [Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Vittorio Klostermann].
- Heidegger, M. (2005a). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder.
- Heidegger, M. (2005b). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006a). *Meditación*. Biblos [Heidegger, M. (1997). *Besinnung* (GA 66). Vittorio Klostermann].
- Heidegger, M. (2006b). *Carta sobre el humanismo*. Alianza [Heidegger, M. (1976). Brief über den Humanismus. En: *Wegmarken* (GA 9). Vittorio Klostermann].
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad*. Alianza.
- Heidegger, M. (2008a). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Síntesis.

- Heidegger, M. (2008b). *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*. Comares.
- Heidegger, M. (2009). *Zur Metaphysik-Neuzeitlichen Wissenschaft-Technik* (GA 76). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2011a). *La historia del ser*. Biblos [Heidegger, M. (1998). *Des Geschichte des Seyns* (GA 69). Vittorio Klostermann].
- Heidegger, M. (2011b). *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*. Alianza.
- Heidegger, M. (2012). La época de la imagen del mundo. En: Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Alianza [Heidegger, M. (1960). *Die Zeit des Weltbildes*. En: *Holzwege* (GA 5). Vittorio Klostermann].
- Heidegger, M. (2016). *El evento*. Biblos [Heidegger, M. (2009). *Das Ereignis* (GA 71). Vittorio Klostermann].
- Heidegger et al (2006). Seminario de Zähringen. *Alea*, 4, 13-43.
- Held, K. (2009). La serenidad como virtud de la época técnica. En: Xolocotzi, Á. & Godina, C. (Coord.). *La técnica ¿orden o desmesura?* Los libros de Homero.
- Hobsbawn, E. (1998). *Historia del Siglo XX*. Crítica.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortú.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Trotta [Horkheimer, M. & Adorno, T. (2006). *Dialektik der Aufklärung*. Fischer Verlag].
- House of Commons (Science and Technology Committee) (2018). *Algorithms in decision-making. Fourth Report of Session 2017–19*. https://www.regulation.org.uk/library/2018-response_to_algorithms_report.pdf
- Husserl, E., (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana III-1)*. Martinus Nijhoff [Traducción: Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica (I)*. Fondo de cultura económica].
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- Introna, L. (2016). The algorithmic choreography of the impresionable subject. En: Seyfert, R. & Roberge, J. (Eds.). *Algorithmic Cultures. Essays on meaning, performance and new technologies*. Routledge.
- Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Blackwell.

- Iqbal, M. (2015). Marx's concept of alienation and its impacts on human life. *Al-Hikmat*, 35, 43-54.
- Jameson, F. (1972). Herbert Marcuse: Towards a Marxist Hermeneutic. *Salmagundi*, 20, 126-133.
- Jansen, P.-E. (2019). Marcuse y Heidegger: notas biográficas a partir del epistolario. *Enrahonar*, 62, 21-38.
- Jaran, F. (2012). Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique. *Revue Philosophique de Louvain*, 110(4), 631-658.
- Jaran, F. & Perrin, C., (2013). *The Heidegger Concordance*. Bloomsbury.
- Jenofonte (1993). Económico. En: *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Gredos [E.C. Marchant (1971). *Xenophontis opera omnia* [II]. Clarendon Press].
- Katz, B. (1979). Praxis and Poiesis: Toward an Intellectual Biography of Herbert Marcuse [1898-1979]. *New German Critique*, 18, 12-18.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. McMillan.
- Kellner, D. Pierce, C. & Lewis, T. (2011). Introduction. En: Kellner, D. Pierce, C. (Eds.). *Philosophy, Psicoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse* (V). Routledge.
- Kitching, G. (2001). Industrialization. En: Bottomore, T. (Ed.). *A dictionary of marxist thought*. Blackwell.
- Kitchin, R. (2017). Thinking critically about and researching algorithms. *Information, Communication & Society*, 20(1), 14-29.
- Kleinberg, E. (2012). The "Letter on Humanism". Reading Heidegger in France. En: J. Judanken & R. Bernasconi (Eds.), *Situating Existentialism: Key Texts in Context*. Columbia.
- Kolb, R. (2011). *The Financial Crisis of Our Time*. Oxford University Press.
- Kosinski, M.; Stillwell, D. & Graepel, T. (2013). Private traits and attributes are predictable from digital records of human behavior. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 110, 5802-5805. 10.1073/pnas.1218772110
- Koyré, A. (1980). *Estudios galileanos*. Siglo XXI.
- Leiss, W. (1972). Technological Rationality: Marcuse and his Critics. *Phil. Soc. Sci.*, 2, 31-42.
- Leyva, G. (2021). Karl Marx y sus desdoblamientos: de la crítica de la abstracción y del fetichismo a la crítica de la razón. En: Leyva, G.; Pérez, S. & Rendón, J. (Eds.), *Karl Marx: el hombre, el revolucionario y el teórico* (II). Anthropos.

- Lelart, M. (2003). *Le système monétaire international: La Découverte*.
- Leshem, D. (2013). Aristotle Economizes the Market. *Boundary 2*, 40(3), pp. 39-57.
<https://doi.org/10.1215/01903659-2367104>.
- Leshem, D. (2014). The Distinction between the Economy and Politics in Aristotle's Thought and the Rise of the Social. *Constellations*, 0(0), 1-11.
- Leshem, D. (2016). What Did the Ancient Greeks Mean by *Oikonomia*? *Journal of Economic Perspectives*, 30(1), 225-238.
- Lichtenstein: (2017). *An introduction to post-keynesian and marxian theories of value and Price*. Routledge.
- Lindell, H. & Scott R. (Comp.) (1996). *A Greek-English lexicon*. Clarendon.
- Lobe, A. (2019-12-27). Predictive Politics: When Algorithms Will Run Our Democracy.
<https://worldcrunch.com/world-affairs/predictive-politics-when-algorithms-will-run-our-democracy>
- Luft, S. (2017). Sobre los múltiples significados de la reducción según Husserl. Reflexiones acerca del significado fundamental del concepto central de la fenomenología trascendental. *La lámpara de Diógenes*, 15, 7-34.
- Macías, A. (2017). *El colapso del capitalismo tecnológico*. Escolar y Mayo.
- Magdoff, F. & Magdoff, H. (2004). Disposable Workers Today's Reserve Army of Labor. *Monthly Review*, 55(11). https://doi.org/10.14452/MR-055-11-2004-04_2
- Mager, A. (2014). Defining Algorithmic Ideology: Using Ideology Critique to Scrutinize Corporate Search Engines, *TripleC*, 12(1), 28-39.
- Magnet, J. (2013). El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer. *Eikasía*, 49, 225-240.
- Magnet, J. (2017). Ontología de la sociedad unidimensional y crítica de la racionalidad tecnológica. El influjo de M. Heidegger en la obra tardía de H. Marcuse. *Devenires*, 18(35), 27-41.
- Majerowicz, E. (2016). The Globalization of China's Industrial Reserve Army: its formation and impacts on wages in advanced countries [Tesis inédita de Doctorado]. Universidad de Rio de Janeiro.
- Mandel, E. (1977). *From Class Society to Communism. An introduction to marxism*. Ink Links.
- Mandel, E. (1985). *El capital. Cien años de controversia en torno a la obra de Karl Marx*. Siglo XXI.

- Marcuse, H. (1968). Re-Examination of the Concept of Revolution. *Diogenes*, 16, 17-26.
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortiz.
- Marcuse, H. (1973). *Contrarrevolución y revuelta*. Joaquín Mortiz.
- Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Agostini.
- Marcuse, H. (1993). "La ecología y la crítica de la sociedad moderna. *Ecología política*, 5, 73-79.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Altaya.
- Marcuse, H. (2001). Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna. En: Marcuse, H. *Guerra, tecnología y fascismo*. Universidad de Antioquia.
- Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*. Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2010a). Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico. En: Marcuse, H. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Plaza y Valdés.
- Marcuse, H. (2010b). Sobre filosofía concreta. En: Marcuse, H. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Plaza y Valdés.
- Marcuse, H. (2011a). On science and Phenomenology. En: Marcuse, H. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse (V)*. Routledge.
- Marcuse, H. (2011b). World without Logos. En: Marcuse, H. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse (V)*. Routledge.
- Marcuse, H. (2011c). The Responsibility of Science. En: Marcuse, H. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse (V)*. Routledge.
- Marcuse, H. (2011d). *La sociedad carnívora*. Godot.
- Marcuse, H. (2011e). Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society. En: Marcuse, H. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse (V)*. Routledge.
- Marcuse, H. (2011f). Anthropological Perspectives of a Technological Epoch. En: Marcuse, H. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse (V)*. Routledge.
- Marcuse, H. (2011g). From Ontology to Technology. En: Marcuse, H. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse (V)*. Routledge.
- Marcuse, H. (2014). *El hombre unidimensional*. Ariel [Marcuse, H. (1998). *Der eindimensionale Mensch*. GmbH & Co. KG / Marcuse, H. (2002). *One-Dimensional Man*. Routledge].
- Marcuse, H. (2016). *Eros y civilización*. Ariel.

- Marcuse, H. (2019a). La filosofía alemana entre 1871 y 1933. En: Marcuse, H. *Entre fenomenología y marxismo*. Universidad de Antioquia.
- Marcuse, H. (2019b). Sobre el problema de la dialéctica I. En: Marcuse, H. *Entre fenomenología y marxismo*. Universidad de Antioquia.
- Marx, K. (1974). *La ideología alemana*. Pueblos Unidos/Grijalbo.
- Marx, K. (1982a). Sobre la cuestión judía. En: *Escritos de juventud*. Fondo de cultura económica.
- Marx, K. (1982b). *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Manuscritos 1861-1863)*. Siglo XXI.
- Marx, K. (1984). *Cuaderno tecnológico-histórico*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*. Siglo XXI.
- Marx, K. (1989). Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*. En: *Introducción general a la crítica de la economía política 1857*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858 (I)*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2012). Manuscritos de París. En: Marx, K. (1982). *Karl Marx. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844 (MEGA 2)*. Dietz].
- Marx, K. (2012). Tesis sobre Feuerbach. En: *Escritos sobre materialismo histórico*. Alianza.
- Marx, K. (2013). *El capital (I)*. Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (1977). Wage Labour and Capital. En: *Collected Works 1849 (Vol. 9)*. Lawrence and Wishart/International Publishers.
- Marx, K. & Engels, F. (2006). *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*. Anagrama.
- Marx, K. & Engels, F. (2011). *Manifiesto del partido comunista*. Alianza.
- Meacci, F. (1998). Fictitious Capital and Crises. En: Bellofiore, R. (Ed.). *Marxian Economics: A Reappraisal Essays on Volume III of Capital*. McMillan/St. Martin's Press.
- Mesén, V. (2008). Los instrumentos financieros derivados: concepto, operación y algunas estrategias de negociación. *Ciencias económicas*, 26(2), 243-256.
- McIntire, Yourish & Buchanan (11-02-2019). In Trump's Twitter Feed: Conspiracy-Mongers, Racist and Spies. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/interactive/2019/11/02/us/politics/trump-twitter-disinformation.html?action=click&module=Top%20Stories&pgtype=Homepage>

- McLaughlin, P. & Schlaudt, O. (2020). Real Abstraction in the History of Natural Sciences. En: Oliva, A.; Oliva, Á. & Novara, I. (Eds.). *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*. Palgrave.
- Milios, J. & Dimoulis, D. (2002). *Karl Marx and the classics an essay on value, crises and the capitalist mode of production*. Ashgate.
- Moore, I. (2017). Gelassenheit, the Middle Voice, and the Unity of Heidegger's Thought, en: Thonhauser, G. (Hg.). *Perspektiven mit Heidegger*. Karl Alber.
- Moore, I. (2019). *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Releasement*. Suny Press.
- Mukherjee, D. (2012). Schooling, Child Labor, and Reserve Army Evidences from India. Evidences from India. *Journal of Developing Societies*, 28(1), 1-29.
- Muñoz, E. (2013). Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/30* de Martin Heidegger. *Veritas*, 29, 77-96.
- Muñoz, J. (2012). Karl Marx, razón y emancipación. En: *Marx*. Gredos.
- Neira, H. & Aurenque, D. (2014). ¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de animalidad. *Aurora*, 26(38), 315-342.
- Nocera, P. (2020). Money as a Practical Abstraction: From Feuerbach to Marx Thought Hess (1841-1844). En: Oliva, A.; Oliva, Á. & Novara, I. (Eds.). *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*. Palgrave.
- North, H. (2019). *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Sophron.
- Ocay, J. (2009). Eroticizing Marx, Revolutionizing Freud: Marcuse's Psychoanalytic Turn. *Kritike*, 3(1), 10-23.
- Ocay, J. (2010). Technology, Technological Domination, and the Great Refusal: Marcuse's Critique of the Advanced Industrial Society. *Kritike*, 4(1), 54-78.
- Offe, C. (1988). Technology and One-Dimensionality: A Version of the Technocracy Thesis? En: Pippin, R.; Feenberg, A.; Webel, Ch. (Eds.). *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*. McMillan.
- Orejarena, J. (2019). Heidegger y la pregunta por el habitar del hombre [Tesis inédita de Doctorado]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Orellana, F. (2018). Reflexiones acerca del carácter del pensar en *Serenidad*, de Martin Heidegger. *Síntesis*, 1(1), 92-106.

- Ortega, A. (2016). Social media and democracy: Trump harnessed the power of algorithms. <https://blog.realinstitutoelcano.org/en/social-media-democracy-trump-harnessed-power-algorithms/>
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Encuentro.
- Parente, D. (2006). Tecnología y Gelassenheit. Heidegger y la apertura de futuros artificiales alternativos. *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, 9.
- Pérez, C. (2005). *Revoluciones tecnológicas y capital financiero: La dinámica de las grandes burbujas financieras y las épocas de bonanza*. Siglo XXI.
- Pérez, C. (2018). Las raíces tecnológicas y las consecuencias estructurales de la «doble burbuja» en el cambio de siglo. *Cuadernos del CENDES*, 35(98), pp. 1-37.
- Pezze, B. (2006). Heidegger on Gelassenheit. *Minerva*, 10, 94-112.
- Piccone P. & Delfini, A. (1970). Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism. *Telos* 6, pp. 36-46.
- Postone, M. (2003). *Time, labor, and social domination*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Proudhon, J. (2016). *The Evolution of Capitalism: The Philosophy of Misery. System of Economical Contradictions*. Devoted.
- Pseudo-Platón (1872). "Erixias". En: *Obras completas de Platón* (XI). Media y Navarro [Platon (1930). *Oeuvres complètes* XIII (3^e partie), Souilhe, J. (Ed.). Les belles lettres].
- Puerta, H. (2019). El ejército industrial de reserva y el deterioro de las condiciones laborales en el mundo. *Revista cubana de economía internacional*, 6(2), 41-59.
- Quijano, A. & Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundo. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 64(4), 583-592.
- Quintana, J. (2016). Martin Heidegger y la pregunta por la vida fáctica. En torno a la apropiación fenomenológica del *De anima* en el horizonte filosófico del joven Heidegger [Tesis inédita de Maestría]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Quintana, J. (2019). El "habitar web": arraigo, enajenación y transparencia en la época técnica moderna. *Logos*, 134, 27-41.
- Quintana, J. (2021). Fenomenología y marxismo: un diálogo en torno a la ciencia y la técnica. *Pensamiento al margen*. Número especial: "Heidegger revolucionario: Crítica al Capitalismo, Arte y Políticas del ser", 137-155.
- Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. Tinta limón.

- Rayman, J. (2005). Marcuse's Metaphysics: The Turn from Heidegger to Freud. *Telos*, 131, 167-187.
- Roberge, J. & Seyfert, R. (2016). What are algorithmic cultures? En: Seyfert, R. & Roberge, J. (Eds.). *Algorithmic Cultures. Essays on meaning, performance and new technologies*. Routledge.
- Rocha, A. (2012). Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia. *Revista de Filosofía*, 37(1), 37-55.
- Rocha, A. (2014a). Herbert Marcuse: entre filosofía y psicología. *Límite*, 9(30), 25-34.
- Rocha, A. (2014b). Heidegger: ¿introducción del nacionalsocialismo en la filosofía? una reflexión en contravía. *Franciscanum*, 61(162), 19-49.
- Rodolsky, R. (2004). *Génesis y estructura de El capital*. Siglo XXI.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Tecnos.
- Romero, J. (2010). Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación. En: Marcuse, H. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Plaza y Valdés.
- Romero, J. (2011). Introducción. En: Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Herder.
- Romero, J. (2016). Introducción. En: Marcuse, H. *Sobre Marx y Heidegger*. Biblioteca nueva.
- Rosignolo, L. (2017). Principios de economía monetaria. Oferta y demanda monetaria, banca central y política monetaria. *Revista de Investigación en Modelos Financieros*, 2(6), 1-38.
- Ruin, H. (2018). The Inversion of Mysticism—Gelassenheit and the Secret of the Open in Heidegger, *Religions*, 10(15), 2-9.
- Rush, F. (2004). Conceptual foundations of early Critical Theory. En: *Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge University Press.
- Russell, M. (2001). The new reserve of army labor? *Review of Radical Political Economics*, 33, 223-234.
- Rustin, M. (2016). Sociology and Psicoanalysis. En: *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*. Routledge.
- Santander, J. (1985). *Trabajo y praxis en "El Ser y el Tiempo" de Martin Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Santander, J. R. (2011). *Técnica planetaria y nihilismo*. EON.
- Santander, J. (2015). Acerca de la existencia del trabajador en las actuales condiciones laborales. En: Xolocotzi, Á.; Gibu, R. & Santander, J. (Coords.). *La fragilidad de la política. Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*. ALDVS.

- San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. UNED.
- Schalow, F. & Denker, A. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*. The Scarecrow Press.
- Schürmann, R. (1973). Heidegger and Meister Eckhart on Releasement. *Research in Phenomenology*, 3(1), 95-119.
- Shaik, A. (2001). Reserve army of labour. En: Bottomore, T. (Ed.). *A dictionary of marxist thought*. Blackwell.
- Sohn-Rethel, A. (2001). *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*. El viejo topo [Sohn-Rethel, A. (1977). *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*. Feltrinelli].
- Schumpeter, J. (2006). *History of Economic Analysis*. Routledge.
- Smith, R. (09-2-2019). My social media feeds look different from yours and it's driving political polarization. <https://www.usatoday.com/story/opinion/voices/2019/09/02/social-media-election-bias-algorithms-diversity-column/2121233001/>
- Snake-Beings, E. (2013). From Ideology to Algorithm: the Opaque Politics of the Internet. *Transformations*, 23.
- Thompson, L. (1979). The development of Marx's concept of alienation: an introduction. En: *MidAmerican Review of Sociology* 4(1), 23-38.
- Trenkle, N. (2018). Labour in the Era of Fictitious Capital. *Contradictions*, 2(2), 101-113.
- Uchitelle, L. (2009). U.S. lost 2.6 million jobs in 2008. *The New York Times*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2009/01/09/business/worldbusiness/09iht-jobs.4.19232394.html>
- Vaysse, J.-M. (2007). *Dictionnaire Heidegger*. Ellipses.
- Velde, F. & Weber, W. (2008). Commodity Money. En: Palgrave Macmillan (Ed). *The New Palgrave Dictionary of Economics*. Palgrave Macmillan. https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1057/978-1-349-95121-5_185-2
- Veraza, J. (2012). *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida*. Itaca.
- Viera, M. (2020). On Real Objects That Are Not Sensuous: Marx and Abstraction in actus. En: Oliva, A.; Oliva, Á. & Novara, I. (Eds.). *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*. Palgrave.

- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aletheología y otros estudios heideggerianos*. Biblos.
- Vogel, S. (2004). Marcuse and the New Science. En Abromeit, J. & Mark, W. (Eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*. Routledge.
- Volpi, F. (2003). “We Homeless Ones”: Heidegger and the “Homelessness” of Modern Man. En B. Hopkins & S. Crowell, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Routledge.
- Wallace, N. (2008). Fiat Money. En: Palgrave Macmillan (Ed). *The New Palgrave Dictionary of Economics*. Palgrave Macmillan.
https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1057/978-1-349-95121-5_454-2
- Weigelt, C. (2002). *The Logic of Life*. Almqvist & Wiksell International.
- Wendling, A. (2009). *Karl Marx on technology and alienation*. Palgrave Macmillan.
- Whitebook, J. (2004). The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis. En: *Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge University Press.
- Wolin, R. (1991). Introduction to Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of Letters. *New German Critique*, 53, 19-27.
- Woolley, S. & Howard, P. (2016). Political Communication, Computational Propaganda, and Autonomous Agents. *International Journal of Communications*, 10, 4882-4890.
- Xie, F.; Kuang, X. & Li, X. (2018). The Reserve Army of Labor in China’s Economy, 1991-2015. <https://monthlyreview.org/2018/09/01/the-reserve-army-of-labor-in-chinas-economy-1991-2015/>
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdes.
- Xolocotzi, Á. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (08-05-2020). *Heidegger: la cuestión de la técnica*.
<https://www.youtube.com/watch?v=KmfL7LeWK7o>
- Xolocotzi, Á. (26-05-2020). *Heidegger: mundo y cosa*.
<https://www.youtube.com/watch?v=PmNi0Y0U-VY>
- Xolocotzi, Á. & Ziri6n, A. (2018). *A las cosas mismas. Dos ideas sobre la fenomenología*. Miguel 6ngel Porrúa.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aletheología: estudios heideggerianos*. Biblos.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Arist6teles*. Fondo de cultura econ6mica.

- Von Herrmann, F.-W. (1995). Gelassenheit bei Heidegger und Meister Eckhart. En: Babich, B. (Ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*. Springer.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford University Press.
- Zahavi, D: (2019). *Phenomenology. The basics*. Routledge.
- Zapata, D. (2003). La especulación financiera y la crisis de acumulación. *Ensayos de economía*, 13(23), 94-118.
- Zurita, J.; Martínez, J.; Rodríguez, F. (2009). La crisis financiera y económica del 2008. Origen y consecuencias en los Estados Unidos y México. *El cotidiano*, 157, 17-27.

