

(Publicado en *Crítica de la Acumulación*. Oscar Cabezas, Alessandro Fornazzari, Elixabetta Ansa Editores. Editorial Escaparate-Universidad de los Lagos, Santiago, 2010. Pp. 241-262.)

Marx - Heidegger: notas sobre la *complementariedad* entre destrucción y crítica del valor

Por Sergio Villalobos-Ruminott.

I

¿Cuál es el sentido del guión (-) en el título? Se trata de una proximidad que no niega su distancia, que la mantiene en vilo, marcando un espacio de reflexión habilitado por dos nombres fundamentales para el pensamiento occidental de los últimos siglos; una relación que es tanto una cercanía como una resistencia y que se evade, por lo mismo, de las economías de la síntesis y de la indiferenciación. La posibilidad de una lectura basada en la *complementariedad* entre Marx y Heidegger requiere, entonces, despejar los malos entendidos que rodean tanto a la crítica de la economía política, como a la destrucción, en tanto que estos últimos serían los nombres que identifican a dichos pensamientos. Pero, al mismo tiempo, habría que entender dicha *complementariedad* como algo más que un simple parecido de familia, precisamente porque la posibilidad de leer a Marx junto a Heidegger no viene dada por una adjudicación analógica superficial, temática o conceptual. Como tal, ésta no se refiere a una coincidencia en un plano temático o categorial, plano en el que abundan las diferencias, sino que trata de la especificidad de sus pensamientos y sus confrontaciones tanto con la facticidad como con la disposición disciplinaria del saber (la teoría). Por lo tanto, no intentamos acá una postulación filosófica más sobre lo que serían sus obras, sino que tratamos de habitar ese ambiguo espacio inaugurado por el guión, para problematizar la relación “naturalizada” entre pensamiento y facticidad, pues lo hace posible la hipótesis de la *complementariedad* no es la coincidencia formal o categorial, sino el hecho de que ambos son pensadores concernidos con la *especialización del tiempo*, como circulación y valor, o como metafísica occidental.

En tal caso, lo que llamamos el pensamiento de Marx es primero y antes que todo, una crítica de la economía política clásica (desde William Petty hasta Adam Smith y David Ricardo), y esto significa que es una crítica de la teoría del valor contenida en dicha economía política, y de sus presupuestos antropomórficos y trascendentales. No es que Marx haya corregido y refundado la economía política, su crítica no es un rendimiento interino a dicho orden discursivo, sino que es, por el contrario, un cuestionamiento de su disposición disciplinaria. De la misma manera, la destrucción heideggeriana no es

una “nueva” metodología que nutre el archivo occidental de la crítica moderna (desde la crítica de la metafísica hasta la teoría crítica, pasando por la crítica-crítica, la dialéctica y la genealogía), como si se tratase de una versión más o menos sofisticada que las demás, pero perfectamente ubicable en esta cadena de sucesiones. La destrucción no es entonces ni simple “teoría” ni menos un momento analítico de la crítica que la antecede y la posibilita apriorísticamente, sino la *performance* del pensamiento en cada caso, su forma de *ser-siempre-en-el-mundo* (volveremos de inmediato sobre esto). La crítica de la economía política supone así, la suspensión del modelo racional cientificista que caracteriza a dicha economía como una forma histórica del saber moderno, de la misma manera que la destrucción supone la suspensión o desplazamiento de la dicotomía entre pensamiento y facticidad, teoría y práctica, que alimenta el horizonte filosófico moderno.

Sin embargo, el *despeje* de los malos entendidos es, esencialmente, una tarea extremadamente compleja, porque implica distinguir un núcleo específico en un tipo de pensamiento que, dada su irrenunciable condición histórica, no puede ser sino heterogéneo. Efectivamente, la condición heterogénea y desigual de la obra de Marx, de aquella editada y de aquella que todavía espera un trabajo de edición, y sin todavía considerar la patristica particular que rodea su firma en las tradiciones occidentales y orientales, con sus variantes estalinistas y maoístas, hace posible una serie de “lecturas” históricamente determinadas que se presentan como canónicas. Ya sea que concibamos al marxismo como socialismo científico, como elucidación de la leyes, dialécticas o no, de la historia, o como modelo analítico cuya validez se debe a su potencia explicativa de la facticidad, ya sea que vinculemos su política con una cierta potencialidad ilimitada, una producción infinita, o un fin radical de la historia *como* historia del capital, lo cierto es que los mismos textos de Marx ayudan a tales lecturas. En este sentido, plantear la posible *complementariedad* entre el pensamiento de Marx y el de Heidegger, en torno a la cuestión del valor, requiere una decisión con respecto a la historia del marxismo, una decisión que podemos llamar reducción o *epojé* y cuyo objetivo es tanto el de poner entre paréntesis dicha historia, dicha tradición, como el de distinguir una cierta problemática específicamente relevante en dicho pensamiento, más allá de sus distinta formulaciones.

Lo mismo podría decirse de Heidegger, cuyo *expediente* se ha engrosado infinitamente con la serie de textos relativos a su cooperación con el nacionalsocialismo alemán. Sin una *epojé* del “caso Heidegger” lo que se pierde en el infinito laberinto de acusaciones, desenmascaramientos y denuncias, es su pensamiento, el cual queda homologado con la *Kriegsideologie* epocal y representado como una “jerga de la autenticidad” que le otorga distinción a la figura del Führer¹. En tal caso, no debería extrañar

que ambos pensadores sean ubicados en un lugar privilegiado con respecto a la trágica historia del siglo XX, uno como inspirador fundamental del estalinismo, el otro como voz filosófica del *Volk* nacionalsocialista; como si en ellos, en el corazón de su pensamiento, estuviera contenido el germen anti-democrático del totalitarismo². Sin embargo, dicha adjudicación se mueve en la dimensión del rumor, es decir, en la dimensión que constituye sentido a “primera vista”, desconsiderando lo que en dichas obras habría que pensar. Sin esta reducción del rumor, se hace imposible atisbar la centralidad de la *complementariedad* mencionada, y se pierde del horizonte la relación entre tiempo y valor.

En otras palabras, al proponer una *epojé* sobre la “historia del marxismo” y sobre el “caso Heidegger”, se intenta desactivar el modelo historicista que favorece comprensiones estandarizadas de tales firmas. Esto es necesario porque nuestra interrogación no pertenece al campo de la sociología del conocimiento, ni al de la historia de la filosofía o filosofía política. Por el contrario, desde la *complementariedad* acá propuesta, lo que queda en suspenso es, precisamente, la floja distinción entre democracia (liberal-republicana) y totalitarismo, y gracias a ello, es posible comprender la espectacularidad de las demostraciones de una cierta complicidad de Marx y Heidegger con el orden totalitario, como eso, *demonstraciones espectaculares* que renuncian a problematizar el carácter totalitario que las instiga. La destrucción de la espacialización de la temporalidad es también la destrucción de la distinción liberal entre democracia y totalitarismo, donde la democracia aparecería como destino inexorable (y valor fundamental) de Occidente³.

II

Una manera alternativa de plantear la hipótesis de la *complementariedad* nos es dada por la comprensión de la correspondencia, de forma y de fondo, entre la crítica que elabora Marx de la economía política clásica, de sus operaciones y sus categorías, y su crítica de la abstracción constitutiva del derecho burgués, particularmente presente en sus lecturas relativas a la filosofía hegeliana del derecho y en su desmontaje de la joven institucionalidad republicana post-revolucionaria⁴. Es con esta crítica de las determinantes “humanistas” del pensamiento jurídico y económico-político burgués que Marx trasciende tanto el carácter epocal de dicho pensamiento, como su agenda política limitada a la problemática de la igualdad formal y del reconocimiento. Y es aquí donde el mismo Heidegger atisbó la posibilidad de “un diálogo fecundo”⁵.

Lo que vincula a ambos procedimientos, es decir, a la operación del derecho y la operación categorial de la economía política clásica, es un *investimiento* en la noción de vida y un proceso de abstracción y des-materialización que subsume todo a la circulación. Ahí donde la economía política clásica ofrece categorías tales como riqueza, población o trabajo, el horizonte jurídico-político burgués ofrece categorías tales como dignidad, hombre universal y ciudadanía. El trayecto de Marx entonces no sólo presenta una cierta coherencia sino que aparece como contraposición y como materialización que interrumpe la circulación o, si se prefiere, la abstracción. Así, fuerza de trabajo, trabajo asalariado, acumulación originaria, plusvalía relativa, lucha de clases, no nombran tanto la arquitectónica de una nueva etapa en la historia moderna de las disciplinas encargadas de interpretar el mundo, sino su desmontaje. Éstas no nombran nuevas dimensiones o claves de interpretación que son equivalentes, hermenéuticamente, a las categorías pre-críticas o pre-marxistas, sino que desactivan la misma interpretación, inscribiéndose como índices de una lectura radicalmente descentrada con respecto a los esquemas de la economía clásica o del derecho burgués. En este sentido, ellas no son el fruto de una tímida hermenéutica disciplinaria, sino expresiones de una hermenéutica radical del mundo moderno, cuya estructuración ontológica está dada, en cuanto interrogación de la misma noción de mundo, por la circulación e intercambio de mercancías. Se trata de una descentración radical del círculo vicioso de la interpretación categorial, que contamina su auto-referencialidad con una mundanidad heteróclita.

De esta manera, lo que la crítica de la economía política hace es mostrar los presupuestos evolucionistas que están en el corazón de la economía política clásica, es decir, sus pre-comprensiones sobre la racionalidad del individuo, sobre el estatus del modo de producción, sobre la división del trabajo y la producción de la riqueza y, quizás más importante aún, sus pre-comprensiones sobre la evolución histórico-social desde los principios de la economía y, por tanto, de la sociedad moderna. De manera similar, la crítica de la filosofía hegeliana del derecho, en la medida en que es una expresión depurada de la filosofía moderna del derecho, cuestiona los presupuestos antropomórficos relativos a la noción de reconocimiento, orden y contrato social, sociedad civil, sociedad política y Estado. Lo que está en juego en esta crítica no es sino la forma de concebir la historia humana como despliegue y reconciliación entre mundo y conciencia, aun cuando ya no se trata de la conciencia individual del utilitarismo, sino de una conciencia genérica sostenida en una representación de la especie humana como substancia devenida sujeto (Hegel).

Efectivamente, el problema de Marx con el orden conceptual y con los modelos genéticos de la economía clásica está explícitamente articulado en su famosa "Introducción general a la crítica de la

economía política”, particularmente en el apartado llamado “El método de la economía política”⁶ o, por ejemplo, en su consideración sobre el carácter espurio, general y abstracto de la categoría de población, en cuanto unidad básica del análisis para los modelos genetistas de los economistas ricardianos. Su correlato a nivel de la filosofía del derecho estaría presente en la distinción entre hombre y ciudadano, entre lo público y lo privado y, más decisivamente, entre naturaleza e historia. En la medida en que tanto dicha economía como dicha filosofía del derecho son incapaces de cuestionar sus categorías constitutivas, tienden a reiterar el modelo genetista y abstracto de explicación del mundo, y con ello, tienden a perpetuar las *robinsonadas inglesas*, por un lado, y la *cuestión judía alemana*, por el otro.

Entonces, la crítica de la economía política, como la crítica de la filosofía del derecho, se muestran como desmontaje de la abstracción, como materialización del relato genético del capital, y como interrupción de la espacialización de la temporalidad (que es el capitalismo). A la vez, esta crítica no trabaja como nueva oferta conceptual, como si “ahora sí” estuviésemos en propiedad de herramientas adecuadas para comprender el proceso de acumulación capitalista; sino que suspende dicha relación apropiativa, capitalizadora. En rigor, la crítica de Marx, en la medida en que funciona como interrupción de la abstracción, es ya una destrucción que subtrae lo material desde el orden disciplinario: se trata de la destrucción como advenir de la materialidad, y de la materialidad de la destrucción. Es aquí donde se ubica la centralidad de su pensamiento: la crítica de la teoría del valor característica de la economía política clásica, destruye tanto las categorías de dicha economía, como la posibilidad de refugiarse en una noción abstracta de vida, hombre, especie, dignidad o derecho. Es decir, se trata de una destrucción a nivel epistemológico y a nivel político, que desactiva los presupuestos ontológicos del pensamiento burgués, para dejar ver un plano ontológico distinto, aquel constituido por la relación entre tiempo y valor, que es el que constituye la estructura del capital.

Sin embargo, aún faltaría precisar, de mejor manera, el estatus de la noción de destrucción en la crítica de la economía política, pues, aún cuando en *El manifiesto comunista*, ésta aparece vinculada con la práctica histórica de la burguesía en cuanto sujeto revolucionario del mundo moderno; en *El Capital*, y más precisamente, en sus trabajos sobre la *Teoría de la plusvalía*, la noción de destrucción aparece ya no como *performance* de una clase revolucionaria, sino de manera inmanente al mismo proceso productivo y a las crisis endémicas del capitalismo⁷. En este sentido, la crisis para Marx no responde a un mecanismo ajeno a la misma estructura del capital, sino que representa su *forma de ser*, y la condición de renovación permanente de su estructura valorativa. Así, lo que aparecía como agencia “subjetiva” en una primera instancia, era sólo eso, un aparecer o incluso un parecer, pues lo que realmente importa

tiene que ver con la relación entre *destrucción y reconocimiento*. Marx descubre en su análisis del capitalismo que la dinámica revolucionaria de éste se debe a su permanente destrucción del capital (fijo y variable), cuestión que le permite su permanente reformulación. Sin embargo, mientras que la lógica del proceso de valoración apunta a la destrucción productiva, la lógica del derecho burgués, vía reconocimiento, apunta a la conservación, restitución y dignificación de la vida. Esta es la paradoja del capitalismo, su escisión fundamental. De esto se sigue también que la destrucción pensada en términos de la *complementariedad* nos exija trascender el horizonte utópico-jurídico moderno del reconocimiento y de la dignidad, asociado a las nociones genéricas de vida y derechos humanos.

Pensar a Marx inscrito en el nudo de la escisión entre destrucción (productiva) y conservación es equivalente a pensar a Marx como si él fuera un marxista. Por el contrario, habría que profundizar en su obra aquel atisbo sobre la justicia que no puede reducirse a una concepción vulgar, reparatoria o equivalencial de ésta, y que apunta a una problematización (destrucción) de la escisión entre destrucción capitalista y conservación humanista, escisión que marca el límite de la sociedad moderna. En otros términos, el problema con la destrucción capitalista es que no es una destrucción sino una tensión entre devastación y recuperación, facticidad económica y reformismo jurídico. Dicho reformismo no es el fruto de la “mala” conciencia burguesa, sino efecto de la inversión en capital variable (fuerza de trabajo) según las condiciones mínimas de existencia y reproducción de dicho capital, en cada caso en particular. En el fondo, entonces, el núcleo de la moderna noción de vida humana, más allá de sus resabios teológicos, hay que buscarlo en la estructura del valor y la producción de mercancías.

Esto último exige distinguir la destrucción como operación del capital, de la destrucción como interrupción de la circulación o sustracción del ser desde la economía jurídica de la representación. A la vez, y de manera sólo introductoria, debemos tener en cuenta que la destrucción heideggeriana no interroga los presupuestos regionales de una ontología tradicional, ni las escaramuzas acaecidas en el orden de lo ente. Su hermenéutica radical, orientada “a las cosas mismas” y no a los objetos, desplaza el ámbito categorial y valorativo de la metafísica occidental e interroga el ser como siempre-siendo-en-el-mundo-con-y-para-otros (*Mitsein*⁸). En cierto sentido, la destrucción heideggeriana desanda el camino de la metafísica como filosofía primera y organización del ser entre esencia y accidentalidad, para mostrarnos al ser como continuo entre lo ontológico y lo histórico, desde el punto de vista de la cooriginariedad o equiprimordialidad de sus diversas manifestaciones. A su vez, en tanto que problematización del “Humanismo”, la destrucción replantea la relación entre hombre y ser,

desplazando cualquier identificación solipsista, psicologista y, en última instancia, antropológica, con respecto a la existencia, desde una consideración de la condición existencial y no existencial del ser-en-el-mundo⁹. En un sentido similar, Marx suspende los presupuestos antropológicos que alimentan la arquitectónica de la economía política clásica, y se concentra en la ontología del capital. Para ambos, podríamos decir, el problema de la existencia está constituido en un nivel ontológico muy preciso, que se muestra más allá de la problemática moderna de la conciencia y del sujeto.

III

La *complementariedad*, por lo tanto, no puede presentarse como una síntesis categorial o de conocimientos, sino que se refiere a la destrucción de la *especialización de la temporalidad*, especialización constitutiva tanto de la lógica del intercambio mercantil, como de la ontoteología occidental. Por un lado, la crítica de la economía política en Marx concibe dicho intercambio ya articulado y posibilitado por la especialización de la temporalidad, es decir, por la conversión del tiempo en cuanto experiencia originaria del diferir, en tiempo de trabajo. Así, el trabajo abstractamente definido de la economía política clásica, se muestra ahora como fuerza de trabajo, y el dinero no como riqueza sino como capital. A partir de la subsunción (formal, real) del trabajo al capital, del tiempo a la circulación, el olvido del ser aparece como fetichismo de la mercancía, cuya estructura es mucho más compleja que la relación entre lo verdadero y lo falso¹⁰. De la misma forma en que sólo pensando ese olvido es posible re-entonar la pregunta por el sentido del ser, sólo pensando la lógica compleja que se establece entre valor de uso y valor de cambio, más allá de la cuestión del fetichismo como “falsa conciencia”, se hace posible comprender la producción capitalista como una cuestión relativa a la especialización de la temporalidad. No es que haya un “Ser”¹¹, un valor originario, por detrás de la circulación, y que nuestra experiencia esté condenada al mundo fetichista de lo ente, de las mercancías, sino que es en su condición ontológica que el capitalismo supone una experiencia específica del “ser”, mediada por la conversión del tiempo en valor, cuya crítica o destrucción es condición fundamental del pensamiento.

Por otro lado, la ontoteología, en términos todavía introductorios, se refiere al recorrido metafísico de la determinación del ser como siendo-ya-en-el-mundo, como temporalidad difiriendo permanentemente de cualquier posible origen, y su conversión en Ser categorial o atributivo. Dicha determinación (olvido, especialización) de la experiencia del ser-como-diferencia, desde el Ser como Identidad, *Logos*, *Theos* y *Ratio*, constituye el eje de la continuidad de la metafísica occidental, desde la

ontología tradicional, pasando por la teología medieval, hasta la epistemología moderna. No es la *crítica genérica* de la metafísica, sino la destrucción de la ontoteología lo que define al *trayecto* heideggeriano, entendiendo dicha destrucción más allá de sus resonancias negativas. Esa es también la diferencia a pensar con la crítica de la metafísica de corte kantiano y con el llamado pensamiento post-metafísico de corte analítico o habermasiano, por ejemplo.

En tal caso, la crítica de los procesos de valorización propios del modo de producción capitalista (el modo de producción por excelencia), y la crítica a la “Edad Moderna” como época de la imagen del mundo, es decir, como aquella época que se expresa esencialmente como imagen¹², son dos instancias fundamentales de la crítica a la espacialización de la temporalidad en cuanto olvido del horizonte diferencial de la experiencia del ser como siendo-en-el-mundo, y su conversión en Ser, Historia, Sujeto, Presencia. De esta manera, la relación entre el pensamiento de Marx y la destrucción heideggeriana estaría dada por la problemática del valor, entendida no sólo en términos económicos restringidos, sino en términos ontológicos. Es decir, *Marx - Heidegger* nombra una re-entonación de la pregunta por la relación entre tiempo y valor, desde la perspectiva del ser. Aquí también habría que insistir en la profunda similitud entre, por un lado, la jerarquía ontológica del Ser y los entes, propia de la ontoteología y, por otro lado, la jerarquía marxista del modelo de la base económica y superestructura jurídico-política, pues dicho modelo *espacializa* la condición heteróclita de la historicidad social, convirtiéndola en esquemática organización de atributos¹³. Leer a Marx contra este modelo es, así, leer a Heidegger contra la jerarquía del Ser, abriendo en ambos casos una interrogación radical sobre la relación entre *ser y tiempo*, más allá de su endémica espacialización.

IV

Asumiendo como punto de partida, entonces, el horizonte abierto por el *despeje*, se entiende ahora porque el pensamiento de Marx no debe ser confundido ni con una teoría general de la evolución histórica (materialismo histórico), ni con un conjunto de leyes cuasi-trascendentales que explicarían las torsiones de la totalidad (materialismo dialéctico), ni menos aún con la tradición de obras e intervenciones llamada marxismo occidental. Precisamente, porque al confundir el pensamiento de Marx con dichos desarrollos histórico-sociológicos, lo que se hace es desplazar el elemento central de dicho pensamiento que es la comprensión ontológica del capitalismo como aquel modo de producción caracterizado por la lógica del intercambio; lógica que a su vez es permitida por la existencia del valor (ya que para que exista intercambio y circulación, debe existir valorización)¹⁴. Por esta misma razón, no

se trata de buscar en Marx una teoría general de la historia al estilo del esquema de los modos de producción, pues la caracterización que hace Marx, en el libro *El capital*, del modo de producción capitalista no es empírica ni histórico-sociológica, sino que apunta a la constitución ontológica del capitalismo cuya clave está dada por la determinación mensurable del tiempo, es decir, por su conversión en unidad de valor o mercancía. La mercancía es una forma predominante de la espacialización de la temporalidad, una forma del “olvido del ser” que no debe entenderse simplemente como inversión o “falsa conciencia”, pues éste no es un problema epistemológico o cognitivo (ni una cuestión relativa a la oposición vulgar entre ideología y verdad). Así mismo, la relación entre valor de uso y valor de cambio no es la de una oposición equiparable a la de verdad del objeto (la cosa) y el objeto como nombre (la cosa valorizada, la mercancía), así como la pregunta heideggeriana por el ser no reinstala una jerarquía valorativa (propia de la ontología tradicional) entre Ser y entes.

De esta manera, la crítica de la teoría del valor, y la destrucción de la espacialización de la temporalidad (y del sistema categorial de la ontología tradicional) no pueden leerse como simple refundación o relanzamiento de un nuevo esquema categorial para entender el presente (que es, a su vez, la Presencia como reducción de la potencia a “modo” de ser). Se trata de un *trayecto* del pensamiento para desactivar su codificación en la división social del trabajo o en la universidad (y en ésta, en la facultad de filosofía). Es este *trayecto*, sin destino previamente asignado, el que hace de las contribuciones de Marx y Heidegger algo incómodo que siempre requiere su conversión en teoría. De ahí entonces el estatus del pensamiento como *des-obramiento* o desactivación de la división del trabajo (Marx), es decir, como tarea que se nos impone no después del fin de la filosofía, sino como su fin, su finalidad (Heidegger).

Por otro lado, si la *complementariedad* no es una cuestión teórica, tampoco puede proponerse como un marco interpretativo pertinente para la actualidad, como si de lo que se tratase fuera de la recuperación de la dignidad hermenéutica del pensamiento. No hay relación entre dignidad y pensamiento, a menos que ya haya operado la reducción del pensamiento a la lógica republicana de la pertinencia. Se trata de una cierta reserva con la elaboración de “nuevos mapas” del mundo contemporáneo, en los que se hace uso de una terminología marxista y de sus promesas explicativas con respecto a la realidad contemporánea. La potencia del pensamiento, que hemos planteado como la posibilidad de la *complementariedad*, no tiene que ver con el pasaje al acto de conversión de dicha *complementariedad* en “crítica del presente”, pues el presente es ya desactivación de la potencia. Hay que tener esto en mente a la hora de pensar las consecuencias del *despeje*.

Efectivamente, otra forma habitual de obliterar la *complementariedad* se constata a partir de la reducción del pensamiento de Marx y Heidegger a la condición de diagnóstico de la actualidad. De tal manera, el análisis marxista habría quedado rezagado en la historia, por la dinámica económica y socio-política contemporánea, haciendo de éste una más de las utopías reformistas del periodo ilustrado, en el mejor de los casos, o simplemente, una oscura teleología totalitaria, en el peor de ellos. De manera similar, el pensamiento heideggeriano habría quedado reducido a un diagnóstico conservador con respecto a la modernidad, y a un confuso desgarramiento elevado desde la provincia, frente a la deshumanización técnica del mundo industrial¹⁵. Pero si volvemos al pensamiento de Marx, nos percatamos de una estructura argumentativa que apunta no a un diagnóstico sino a una forma de concebir la dinámica del capitalismo. Igualmente en Heidegger, su reflexión en torno al problema de la técnica y de su relación determinativa con la *ratio* y el sujeto no puede ser reducida a una cuestión valorativa, como si de lo que se tratase en dicho pensamiento fuera de una nostálgica advertencia romántica.

En otras palabras, Marx advierte cómo el pleno desarrollo de la *subsunción real* del trabajo al capital conlleva la planetarización e intensificación del sistema de producción capitalista, lo que se manifiesta en la conversión de la historia en historia del capital. Es la plena caída de la historia en la circulación lo que permite entender el *continuismo historicista* como rendimiento de la misma circulación ampliada. El predominio de la subsunción real y de la extracción de plusvalía relativa, entonces, apuntan hacia la realización de la finalidad metafísica del capitalismo, la subordinación de la descentrada y proliferante condición del ser, a la posición secundaria y referencial de una vida productiva y ejemplar. Por esto, la destrucción de las nociones metafísicas de vida, dignidad y crítica retributiva, es complementaria con la crítica de los procesos de valoración capitalista, y muestra las limitaciones del concepto moderno de lo político todavía alimentado por las llamadas “luchas por el reconocimiento”.

Por otro lado, el que la destrucción sea inmanente al capital, no sólo devela la naturaleza ontológica de la valoración, sino que muestra al post-humanismo *no* como un horizonte teórico-crítico del capitalismo (a pesar del pensamiento crítico contemporáneo), sino como su finalidad. El capitalismo, en cuanto modo de producción constituido por la relación entre valor y devastación permanente,

subsumida al valor, implica desde siempre la trascendencia de lo humano, es decir, la suspensión del derecho (y del Estado de derecho) como encarnación del concepto moderno de humanidad. Para decirlo con un lenguaje epocal, el capitalismo es el verdadero *estado de excepción*. Por lo mismo, el horizonte radical del pensamiento de Marx no puede ser reducido a un simple proceso de refundación institucional (como, por ejemplo, con la tesis de la dictadura del proletariado), lo que está en juego en éste es *la excepción de la excepción*, la suspensión de la operación valorativa del capital. Así, tampoco parece aconsejable remitir este pensamiento al problema contemporáneo del post-humanismo, sin advertir previamente, que la misma dinámica destructiva del proceso de valorización capitalista se muestra desde siempre como trascendencia de lo humano. Este es el gran desafío inscrito aquí: cómo volver a pensar la crítica más allá de la recuperación.

En este sentido, la comprensión de la dinámica capitalista que advierte de la planetarización de la circulación ampliada y del predominio de la subsunción real del trabajo al capital, no equivale a lo que hoy en día se nombra como globalización, ni tampoco dicha globalización es el problema que tiene en mente Heidegger al momento de pensar la condición epocal del mundo contemporáneo como aquella marcada por el fin de la filosofía¹⁶. En tal caso, lo que habría que investigar es el “agotamiento” (o capitalización) de todos los valores, incluyendo el mismo dispositivo de *transvaloración*, cuestión que marcaría el último pensamiento de la metafísica occidental. ¿Qué relación habría aquí entre la transvaloración leída como última formulación de la metafísica y la subsunción real como planetarización del valor¹⁷? ¿Cómo se redefine el problema del nihilismo, más allá de la voluntad de poder y de la conciencia de clases? Quizá lo que emerge aquí es una concepción de nihilismo en la cual éste aparece como realización de la teoría del valor, es decir, como un momento que agota toda transvaloración, incluyendo su versión contemporánea, la autovaloración.

Un ejemplo de esta autovaloración la encontramos desarrollada por los autonomistas italianos, particularmente en los trabajos de Antonio Negri¹⁸. Para éste, la condición bio-política contemporánea no remite a una paranoica reformulación del modelo panóptico, ahora multiplicado y diluido en el control bio-técnico de la vida, sino que contendría una potencialidad afirmativa que abre las puertas para la realización del comunismo-ahora. Desde un análisis de las transformaciones del modelo productivo derivado de la cualificación del trabajo, históricamente asociada con los desarrollos de la industria automotriz europea en la segunda mitad del siglo XX, y con la transición desde el obrero industrial al obrero social generalizado, Negri enfatiza los aspectos relativos a una productividad ilimitada en la misma lógica capitalista, productividad que favorecería el *paso* desde la cualificación

hasta la autovaloración, como si la misma subsunción real, facilitada por la optimización de la extracción de plusvalía relativa, permitiera la producción de un valor social incapitalizable o excedentario que se revierte en la auto-constitución del obrero social como sujeto político del cambio. Sin embargo, para que el *paso* desde la cualificación hacia la autovaloración se produzca, Negri debe seguir apelando, subrepticamente, a un modelo de “salto cualitativo y toma de conciencia” cuyo fundamento estaría en la experiencia histórica de los trabajadores, particularmente, en la experiencia del autonomismo italiano. Pero, ¿es posible explicar el *salto* desde la cualificación hacia la autovaloración sin recurrir a un mecanismo automático o naturalizado que restituye el problema de la conciencia de clase, ahora entendida en relación a la multitud? Obviamente, el problema presente aquí requiere una consideración más pausada, empero, lo que nos interesa mostrar tiene que ver con la yuxtaposición de una analítica de las transformaciones del trabajo y el recurso soterrado a una teoría todavía dependiente de la noción de vida consciente, expresada en la paradoja de la autovaloración como excedente *incapitalizable* por el capitalismo contemporáneo. Si se quiere, el problema que identificamos aquí tiene que ver con la incómoda convivencia de la analítica material de la sociedad contemporánea y la refundación de una teoría del sujeto revolucionario, desde el obrero masa hasta la multitud; lo que acarrea como principal consecuencia la reinscripción del pensamiento crítico en el plano de la antropología trascendental¹⁹.

VI

Por lo tanto, lo que está en juego en nuestra lectura del problema de la destrucción es el abandono de de la filosofía de la conciencia. Se trata de exponer, sin miramientos, la profunda complicidad de toda teoría del sujeto con la captura espacializante de la temporalidad. Desde aquí, lo que aparece como síntoma reiterado en la tradición marxista es la permanente e indecisa yuxtaposición de discursos que enfatizan en él los momentos claves de la crítica al capital y aquellos otros que buscan comprender sus textos desde los derroteros de la filosofía de la conciencia, la enajenación, la ideología y el sujeto (así como las lecturas existencialistas y fundacionales de Heidegger, que motivaron su famosa *Carta sobre el humanismo*). ¿Es compatible una teoría de la enajenación (que es una variación de la lucha por la dignidad) característica del marxismo con una crítica destructiva?, ¿hasta qué punto podemos seguir sosteniendo la imposible convivencia entre destrucción y crítica marxista de la ideología?

A la vez, si la crítica de Marx a los presupuestos antropológicos, las *robinsonadas*, del pensamiento burgués, nos permite concebir su orientación no-humanista como abandono de los

inversiones en la filosofía de la conciencia, y en la teoría del sujeto, entonces, por qué habríamos de concebir su pensamiento como una suerte de teoría política de la transformación, cuando la transformación, la revolución, es la forma de ser del capital. ¿Qué diferencias nos presenta la brutalidad irreductible, sin síntesis, de la devastación capitalista y la concepción fundacional y moderna de revolución?

Esta última pregunta no es tan ingenua como parece. Efectivamente, el primer argumento para distinguir la revolución capitalista de la revolución proletaria estaría en el carácter universal y sustantivo de ésta última. Pero, al apelar a dicho carácter no sólo las nociones de especie humana y conciencia propias del pensamiento pre-marxista reaparecen, sino que no se ha comprendido nada de la diferencia entre devastación capitalista y crítica destructiva. En otras palabras, si el capitalismo requiere de una destrucción productiva permanente, entonces lo que distingue a la revolución moderna o burguesa de la revolución comunista, no puede ser un contenido sustantivo en la universalidad emancipadora del género, puesto que con ello se desplaza la destrucción y se habilita el problema de la conservación. Este parece ser el límite de la imaginación política contemporánea, es decir, la de ser incapaz de imaginar una salida (una substracción) desde la dialéctica entre devastación y restitución.

A menos que pensemos la crítica destructiva como horizonte radical que está advertido de la operación categorial propia de la metafísica occidental, lo único que hacemos es seguir habitando el horizonte utópico burgués y su reparatoria noción de justicia. Esto último requiere una economía de sentido distinta, un trabajo con las ruinas y retazos que quedan en suspenso una vez que la destrucción ha abstraído al ser del orden conceptual que domina al presente, a la actualidad. ¿Cómo pensar entonces, sin echar mano a nociones tales sujeto, acción, determinación, emancipación, conciencia, reconocimiento, vida y dignidad²⁰? Indudablemente, este texto es la simple formulación de un problema. Si el comunismo es el horizonte de la destrucción, entonces su motor es una noción de justicia que ya ha arreglado cuentas con la teoría del valor y la equivalencia. Y es mejor tenerlo claro, porque la destrucción no nos reconoce.

Santiago 2008- Fayetteville, 2009.

¹ Nos referimos a algunas lecturas monumentales sobre el “caso Heidegger”. Por ejemplo: Thoedor Adorno, “The Jargon of Authenticity”, *Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader* (California: Stanford University Press, 2003). 163-181. Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger* (California: Stanford University Press, 1993). Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Boston, Massachusetts: The MIT Press, 1991). Domenico Losurdo, *La comunidad, la muerte, Occidente: Heidegger y la “Ideología de la guerra”* (Buenos Aires: Losada, 2003). Tom Rockmore & Joseph. Margolis, *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics* (Philadelphia: Temple University Press, 1992). Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers 2* (New York: Cambridge University Press, 1991). Entre muchos otros legajos del mencionado expediente. Dicha *epojé*, sin embargo, no debe ser leída como irresponsabilidad ni como desconsideración de las acusaciones destinadas a desenmascarar la filosofía heideggeriana, se trata, por el contrario, de avanzar hacia una problematización propiamente reflexiva. Esta es la importancia del libro de Arturo Leyte, *Heidegger* (Madrid: Alianza, 2006), quizá la más sistemática lectura reflexiva en lengua castellana de este pensador.

² En este sentido, el desenmascaramiento de la complicidad de Heidegger con el nazismo, elaborado por Víctor Farías, *Heidegger and Nazism* (Philadelphia: Temple University Press, 1991), es proporcional al trabajo de Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism. The Founders, the Golden Age, the Breakdown* (New York: W. W. Norton & Company, 2005), sobre el marxismo. Más allá de las múltiples contestaciones que ambos libros han recibido, quizás el trabajo de William Spanos, *Heidegger y la crisis del humanismo contemporáneo. El caso de la academia norteamericana*, traducción de Sergio Villalobos-Ruminott (Santiago: Escaparate-ILAES, 2009) sea el intento más sistemático por elaborar la *coincidencia* entre las denuncias históricas del caso Heidegger (y de otros casos como el de Paul de Man), y la defensa conservadora de la universidad humanista puesta en cuestión por el post-humanismo heideggeriano en sus diversas manifestaciones contemporáneas. De hecho, la misma idea de desenmascaramiento no deja de delatar su raigambre humanista.

³ El ya citado libro de William Spanos (2009) relaciona, precisamente, el discurso humanista universitario norteamericano, desarrollado desde el fin de la Guerra de Vietnam y radicalizado con el fin de la Guerra Fría y el supuesto triunfo de la democracia occidental por sobre el totalitarismo, con un totalitarismo “cuasi-trascendental” derivado de la profunda orientación imperial de la razón metafísica occidental. Siguiendo a Heidegger, Spanos entonces muestra con claridad la problemática coincidencia de las denuncias contra el pensamiento post-humanista (neo-marxismo, post-estructuralismo, feminismo, postmodernismo, etc.) de raigambre heideggeriana y marxista, y la reconfiguración del poder hegemónico norteamericano en el Nuevo Orden Mundial contemporáneo.

⁴ Carlos Marx & Federico Engels, *La sagrada familia*. Traducción de Wenceslao Roces (México: Grijalbo, 1967). También hemos considerado Karl Marx, *Selected Writings*, Lawrence H. Simon Editor (Indiana: Hackett Publishing Company, 1994). Esta serie de textos de “juventud” (más allá de la hipótesis althusseriana al respecto) aún cuando son adjudicados a Marx y Engels, plantean ya problemas que serán retomados en *El Capital* (cuya versión comúnmente aceptada en español es la de Siglo XXI, por un equipo a cargo de Pedro Scarón, varias ediciones). Felipe Martínez Marzoa, *La filosofía de “El Capital” de Marx* (Madrid: Taurus, 1983), establece este último libro como eje del pensamiento de Marx, descartando no sólo los textos en colaboración, sino todos los otros textos que no se refieren directamente al problema planteado en *El Capital*, libro en el que se encontraría, de mejor forma desarrollado, dicho pensamiento.

⁵ El papel fundamental de la historia en el destino desarraigado del ser es algo que Marx habría previsto, según Heidegger, y que tanto Husserl como Sartre habrán desconsiderado. Eso es lo que hace a la concepción “marxista de la historia” superior a las otras y posibilita un dialogo productivo. Ver, Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Helena Cortés y Arturo Leyte, traductores (Madrid: Alianza, 2000). Ahora, como advierte Martínez Marzoa, esta “concepción marxista de la historia” no debe ser confundida con la versión vulgar del materialismo histórico, precisamente porque el tipo de interrogación elaborado por Marx suspende de partida el historicismo que caracteriza a las versiones estándar del mismo. Lo que Heidegger llama, un tanto apresuradamente, “concepción marxista de la historia” no es una concepción sino una problematización de los presupuestos historicistas propios de la filosofía moderna, cuya perpetuación se hará obvia en las discusiones del marxismo historiográfico contemporáneo.

⁶ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: (Borrador), 1857-58*, José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón, traductores (Buenos Aires: Siglo XXI, 1976). Vol. I, 1-34.

⁷ Hemos consultado de Karl Marx & Frederick Engels, *Collected Works, Vol. 32: Concludes Theories of Surplus Value* (New York: International Publishers, 1975). Esta es la colección en 50 volúmenes de las Obras Completas (MECW),

compilada e impresa por Progress Publishers de la ex Unión Soviética, Lawrence & Wishart en Londres e International Publishers en Nueva York, iniciada en 1975 y concluida en el 2005.

⁸ El intento por leer el *Dasein* como *Mitsein* no es, para nada, novedoso, y quizás sea importante señalar, antes que a Emanuel Levinas, el importante trabajo de Jean-Luc Nancy, *Being Singular-Plural* (California: Stanford University Press, 2000).

⁹ Arturo Leyte (*Heidegger*, 2006) advierte sobre la impropia reducción del pensamiento heideggeriano a la problemática de la analítica existencial del *Dasein*, reducción que ha favorecido no sólo la conversión de su pensamiento a un existencialismo *avant la lettre*, sino que ha permitido dividir el “proyecto” heideggeriano en un primer momento relativo a dicha analítica, y un momento posterior marcado por el abandono de ésta y la preocupación con la técnica y con el poema. Leyte entonces no comparte la lectura que enfatiza una cierta ruptura entre ambos momentos a mediados de los años 1930, ruptura conocida como *die Kehre* o “la vuelta”. “La filosofía o el proyecto de Heidegger”, de esta forma, erraría como título que identifica un contenido esencial, un tema o una zona característica de dicha firma. Se trata de un *trayecto* en el que no hay un contenido sustantivo sino un ejercicio reflexivo permanente, en obra. Quizás, esta observación sea lo suficientemente importante para debilitar la homologación superficial entre la analítica del *Dasein* y el problema de la *existencia auténtica*, que tanto ha dado de qué hablar.

¹⁰ Refiero al ya citado libro de Felipe Martínez Marzoa, y a Karl Marx, *El Capital. Libro I, Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, traducción de Pedro Scarón (México: Siglo XXI, 1990).

¹¹ He optado por “ser” (minúscula) para hablar de la destrucción heideggeriana, y por “Ser” (mayúscula) para referirme a la ontología tradicional.

¹² “La imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna” (74). Martín Heidegger. “La época de la imagen del mundo”. *Caminos de bosque*. Versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 1998) 63-90.

¹³ No debe extrañar entonces que para la lectura capital de Martínez Marzoa (1983), la posibilidad de una confrontación con el pensamiento de Marx requiera suspender la importancia atribuida al famoso *Prólogo a la Contribución de la crítica de la economía política* de 1859, toda vez que en éste se encuentra el infeliz esquema que ha favorecido la perpetuación del famoso edificio analítico de la base y la superestructura, de las relaciones y las fuerzas productivas. En rigor, lo que su lectura filológica-filosófica hace es dar cuenta de ese texto en el horizonte de la obra de Marx, cuestión que sería igualmente pertinente en relación con los textos “nacionalsocialistas” de Heidegger y que han servido tanto para difundir una imagen de su pensamiento sin dar cuenta de su lugar en el horizonte de su obra. Esta es la limitación de la “pertinente” compilación acusatoria de Richard Wolin, *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (Cambridge, Massachusetts: MIT, 1993). Un libro al que Jacques Derrida negó su participación, cuestión que derivó en un nocivo intercambio entre su autor y Derrida, síntoma, a su vez, de la reacción liberal-democrática no sólo contra Heidegger, sino contra la deconstrucción, en América.

¹⁴ El procedimiento estándar de la economía política es el de construir sus categorías a partir de un análisis histórico que está, sin embargo, habilitado por un principio evolucionista de comprensión. De allí entonces la idea de que la anatomía del mono explica la del hombre. “Pero Marx no hace eso. No presupone el concepto de una estructura económica para luego buscar cuál es ella en la sociedad moderna, sino que muestra el carácter peculiar de la sociedad moderna haciendo ver que esa sociedad aparece como una estructura económica; el concepto mismo de estructura económica se genera, para Marx, en el análisis de la sociedad moderna” (Martínez Marzoa 98). Felipe Martínez Marzoa despacha así el llamado materialismo histórico y dialéctico, para concentrarse en lo que sería la ontología de Marx, su confrontación con el mundo en tanto que ámbito del ente, cuestión que da paso a la pregunta “filosófica” por la forma en que el tiempo se subsume al valor, a la medida y al intercambio. Así, con este *despeje*, se suspenden los presupuestos idealistas e historicistas que caracterizan al marxismo occidental.

¹⁵ Ver el ya citado libro de Jürgen Habermas (1991), y el libro de Avital Ronell, *Stupidity* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002).

¹⁶ Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, traducción y compilación a cargo de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque (Madrid: Tecnos, 1999)

¹⁷ Aunque sólo estamos apuntando las dimensiones del problema, la referencia en cuestión son los seminarios de Heidegger sobre Nietzsche desarrollados entre 1936 y 1940, posteriormente publicados en dos volúmenes bajo el título de *Nietzsche*. Tengo a mano la traducción de David Farrel Krell (San Francisco: Harper, 1991).

¹⁸ El trabajo de los autonomistas italianos es el que resulta más apropiado para evaluar nuestra interrogante: ¿es la autovaloración una reformulación o una destrucción de la teoría burguesa del valor? Ver Antonio Negri, *Fin de siglo*, traducción de Pedro Aragón Rincón (Barcelona: Paidós, 1992), como texto introductorio a dicha problemática. Hemos planteado una sugerencia similar, con respecto a la producción última de Negri que descansa igualmente en esta *petitio principii* de la autovaloración, en nuestro artículo: “Empire, a Picture of the World.” *Rethinking Marxism* Vol. 13 3/4, (Indiana, 2001): 31-42.

¹⁹ Dicha teoría del sujeto, entonces, se mueve indecisamente entre las formulaciones tradicionales relativas a la noción de vida en común y conciencia de clase, y el ámbito post-convencional de una antro-po-técnica, donde se abandona la noción kantiana de autonomía psíquica y auto-constatación del sujeto en la capacidad del “uso público de la razón” y se lo concibe según su adaptación exitosa al medio (Luhmann) y de acuerdo a un código post-ilustrado de diseño. ¿Cómo se comporta la indómita multitud con respecto a las nuevas normas de organización del parque humano? Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, prólogo y traducción de Teresa Rocha Barco (Madrid: Siruela, 2006).

²⁰ Y, ya que la destrucción desactiva el horizonte de la dignidad y del reconocimiento, ¿cómo pensar la relación entre republicanismo (arendtiano) y crítica destructiva (de lo político)? Indudablemente no hemos sino atisbado estas problemáticas, mismas que se hacen ostensibles desde la postulada complementariedad: *Marx – Heidegger*.