

Fenomenología y marxismo: un diálogo en torno a la ciencia y la técnica

Jorge Luis Quintana Montes*
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Recibido: 16/10/2020

Aceptado: 02/12/2020

Resumen: El presente trabajo tiene por propósito exponer un diálogo crítico entre Marx, Husserl, Heidegger y Marcuse, con el objetivo de esbozar algunos límites tentativos de la ciencia y la técnica. Se destacará en este diálogo crítico: *i)* La no neutralidad de la ciencia y la técnica, en tanto que cuentan con un *a priori* de dominación. *ii)* El concepto de valor como un modo de matematización-abstracción que completa la cuantificación de las ciencias exactas. *iii)* El dominio técnico como dominio político-económico. *iv)* La posibilidad de una alternativa.

Palabras clave: Heidegger, Husserl, Marx, Marcuse, Dominio, Técnica, Matematización.

Phenomenology and Marxism: A dialogue about science and technology

Abstract: The purpose of this paper is to show a critical dialogue between Marx, Husserl, Heidegger and Marcuse, with the aim of outlining some tentative limits of modern science and technique. In this critical dialogue the following will be highlighted: *i)* The non-neutrality of science and technology, because they have a domination's *a priori*. *ii)* The concept of value as a mode of mathematization-abstraction that completes the quantification of the exact sciences. *iii)* The technical domain as a political-economical domain. *iv)* The possibility of an alternative.

Keywords: Heidegger, Husserl, Marx, Marcuse, Dominance, Technique, Mathematization.

Sumario: 1. Indicaciones preliminares. 2. Acerca de la neutralidad de ciencia y técnica. 3. La matematización-abstracción ampliada a través del valor. 4. Dominio en su sentido ampliado. 5. A modo de conclusión: la posibilidad de una alternativa. 6. Referencias.

* jorgeluisquintanamontes@gmail.com

1. Indicaciones preliminares

Jacobo Muñoz insistió en vida, al igual que muchos de los intérpretes de la obra de Karl Marx, en la actualidad del pensamiento del filósofo y economista alemán. Pensar en el carácter contemporáneo de su crítica al capitalismo tiene pleno sentido en el marco de la situación del trabajador actual (Santander, 2015), a la vez que sus análisis acerca de la fuerza de trabajo como fundamento de la valorización del valor permiten poner en perspectiva la crisis de un capitalismo financiero y especulativo –desgajado de la economía real– tal como comenta Touraine (2016) en *El fin de las sociedades*¹. Sin embargo, poner a Marx en diálogo en un análisis contemporáneo de la ciencia y la técnica podría sonar algo forzado: su cercanía a la máquina de vapor antes que a las formas desarrolladas de la técnica pondrían en cuestión lo que intentamos hacer aquí, mas, a nuestro juicio, los comentarios de Marx acerca del tópico en cuestión tienen plena vitalidad en el aquí y ahora del acontecer mundial.

Para pensar en clave crítica la ciencia y la técnica en nuestro preciso momento histórico, Marx juega un papel esencial por tres motivos: en primer lugar, nos permite cuestionar su neutralidad y concepción positiva en tanto que fuerza productiva, a partir de la crítica que ejerce Marcuse a los postulados marxianos. En segunda instancia, sus análisis del valor ponen de relieve un modo distinto de matematización-abstracción del orden de lo real, el cual se ejecuta más allá del ordenamiento físico-matemático del mundo, punto en que hace énfasis el tratamiento fenomenológico desplegado por Husserl y Heidegger. Finalmente, tanto Marcuse como Marx permiten ampliar el carácter de dominio con que Heidegger caracteriza ontológicamente a la técnica moderna: pasar del dominio de la naturaleza al dominio del hombre por el hombre.

En este orden de ideas, lo que proponemos es pensar con Marx, Husserl, Heidegger y Marcuse los límites de la ciencia y la técnica, al poner sus distintos enfoques en diálogo. Aquí, entrecruzaremos dos tradiciones bastante disímiles, pero que en último término coinciden al momento de caracterizar el mundo contemporáneo, pues los tres autores mencionados, no como profetas pero sí con una curiosa visión proyectiva, no sólo describieron y analizaron su entorno, sino que nos brindaron las herramientas concretas para abordar críticamente nuestra específica situación histórica. De hecho, arrojan luz acerca de las alternativas desde las cuales podemos hacer frente a nuestro habitar la tierra técnico-capitalista.

2. Acerca de la neutralidad de ciencia y técnica

Los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 pueden ser asumidos –quizá– como ese primer gran texto de Karl Marx, en el cual se permitió avanzar lanza en ristre en contra de las contradicciones inherentes al sistema capitalista, en las que el trabajador, antes que sujeto realizado a plenitud², no pasaba de tornarse en una suerte de medio-mercancía para la reproducción del capital. En el primero de los *Manuscritos*, la tematización marxiana de la alienación se desarrolla a partir de tres relaciones dicotómicas concretas, que actúan como dos caras de una misma moneda: i) irrealidad-realización, ii) pérdida del objeto-objetivación y iii) apropiación-enajenación.

Objetivación y realización constituyen una primera unidad del análisis marxiano. Con ambas categorías, el filósofo alemán piensa la concreción de la actividad productiva del hombre. Cuando éste la realiza, de forma necesaria deviene en objetivación, pues se cristaliza en una mercancía dada. Realizar el trabajo es objetivarlo

en un producto. La contracara de estos dos primeros aspectos son la pérdida del objeto y la irrealidad. Con la irrealidad Marx piensa la anulación y destrucción de todo el potencial del obrero: mientras realiza el trabajo en la mercancía, se desrealiza al embrutecerse: “La realización del trabajo aparece de tal modo como idealización, que el trabajador es irrealizado hasta morir de hambre [...] Desarrolla la mente, pero en el trabajador desarrolla la estupidez, el cretinismo” (Marx, 2012, pp. 485-486). La pérdida del objeto es la contracara de la objetivación, en la medida en que el trabajador no tiene la propiedad de los medios de producción a partir de los cuales crea la riqueza: “La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto, que el trabajador se halla desposeído de los objetos más necesarios no sólo para la vida sino también para el trabajo” (Marx, 2012: 485-486). Finalmente, el binomio apropiación-enajenación, alude al hecho de que el obrero, que crea la riqueza, no puede acceder a los productos que son objetivados por él. Las mercancías, que le son ajenas en tanto que realidad material que se le contraponen, devienen a la vez en propiedad del burgués, que se las apropia a partir del trabajo enajenado.

En el horizonte de estas condiciones de producción propias del sistema capitalista, ciencia y técnica juegan un papel esencial, pues, en último término, constituyen elementos propios del conjunto de las fuerzas productivas que permiten el andar de los engranes del modo de producción:

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, 2015, p. 49).

Vale aquí la pena preguntarse por el modo específico en que opera esta presencia de ciencia y técnica en el marco del sistema capitalista. La respuesta, a nuestro juicio, se mueve en al menos tres niveles:

1. De acuerdo a lo que se sostiene en *Trabajo asalariado y capital*, la inserción de la técnica en el sistema de producción repercute de forma negativa en la condición material de vida del trabajador ¿Por qué? Porque la automatización y tecnificación del capital trae aparejado una menor especialización del obrero que, a final de cuentas, termina por devenir en un apéndice de la máquina. La consecuencia inevitable es la baja del salario.

2. Si seguimos *El capital*, hay que indicar que el crecimiento del capital supone la automatización del proceso productivo, para aumentar justamente la productividad. Dicha automatización tiene como correlato la creación de una población excedentaria que no es contratada por el burgués y que, en razón de la relación oferta-demanda, permite mantener a bajo costo el precio de la mercancía “fuerza de trabajo”.

3. La ciencia y la técnica, el aparato, gozan de un aura de neutralidad para Marx. En *Trabajo asalariado y capital*, por ejemplo, siguiendo la comprensión del capital de Smith, señala específicamente que una máquina de algodón es eso, una máquina de algodón, que sólo deviene capital cuando se inserta en el marco de las relaciones sociales propias del capitalismo, así como un negro es esclavo en una sociedad cuyo modo de producción se funda en la esclavitud:

¿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 & Engels, 1977, p. 211).

Esta comprensión evidentemente neutral de la técnica en tanto que fuerza productiva, permite leer –en retrospectiva– lo señalado por Marx un par de años antes en su *Ideología alemana*. Si la premisa de toda historia es que el hombre pueda existir orgánicamente, necesariamente el primer hecho histórico es la creación de formas de producción que permitan la satisfacción de las necesidades humanas más básicas; esto es, la reproducción de la vida en términos materiales. En el seno de la reproducción material de la vida surgen las fuerzas productivas, en evolución, expuestas a la destrucción, pero asimiladas también por formas distintas y posteriores de reproducir la existencia orgánica. Desde una revisión histórica, Marx señala que todas las generaciones se desarrollan a partir de los avances y de las circunstancias que los otros les heredan. La conciencia está determinada materialmente, pero a su vez, desde allí reconstruye el mundo, modificando su condicionamiento concreto. Las fuerzas productivas desarrolladas por una generación, hacen parte de la herencia legada:

Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la “autoconciencia”, como el “espíritu del espíritu”, sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias [...] La permanencia de las fuerzas productivas obtenidas sólo se garantiza al adquirir carácter universal el intercambio, al tener como base la gran industria (Marx & Engels, 1974, pp. 40-62).

Tenemos hasta aquí que la comprensión de Marx de las fuerzas productivas y, por ello, de la ciencia y la técnica, resulta perturbadoramente neutral, pues transita de modo de producción a modo de producción, manteniéndose esa transitividad, incluso, del capitalismo al comunismo. Esta transitividad se expresa bajo la figura de una ley histórica:

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 (Marx, 1982b, p. 151).

De hecho, lo que se requiere en el comunismo es la multiplicación y centralización de las fuerzas productivas:

El proletariado usará su dominio político para arrebatar progresivamente todo el capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en el estado, esto es, en el proletariado organizado como clase dominante, y para multiplicar lo más rápidamente posible la masa de fuerzas productivas (Marx & Engels, 2011, p. 77).

Los dos autores con que planteamos aquí el diálogo coinciden en poner en cuestión la aludida neutralidad que atraviesa la comprensión marxiana de ciencia y técnica. Incluso Heidegger, con un enfoque más ontológico que cualquier otra cosa, destaca este hecho: “Sin embargo, cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral” (Heidegger, 1994b, p. 9). Vale

preguntarnos aquí lo siguiente: ¿En qué consiste la supuesta neutralidad de la técnica cuestionada tanto por Marcuse como por Heidegger? Si seguimos lo señalado por el primero en *El hombre unidimensional*, la neutralidad de ciencia y técnica se refiere precisamente a una suerte de *independencia*, más allá del uso que se dé a ellas (ciencia y técnica). Es decir, que la funcionalidad de un arma de fuego no tiene nada que ver con que sea usada para cazar un venado o para matar un palestino en la Franja de Gaza. El aparato está simplemente allí, y el contexto es indiferente a la función:

La ciencia pura no es ciencia aplicada; conserva su identidad y su validez aparte de su utilización. Más aún, esta noción de la neutralidad esencial de la ciencia se extiende también a la técnica. La máquina es indiferente a los usos sociales que se hagan de ella, en tanto esos usos estén dentro de sus capacidades técnicas (Marcuse, 1993, p. 182).

A pesar de este hecho, Marcuse destruye la idea de neutralidad –siguiendo aquí el *Gestell* heideggeriano (Marcuse, 1993) y el *Lebenswelt* husserliano (Marcuse, 2011a)–, destacando lo que llama *a priori* tecnológico: “El desarrollo teórico de la ciencia se inclina así en una dirección política específica, y la noción de pureza teórica y neutralidad moral queda invalidada” (Marcuse, 2011b, p. 156). En sentido estricto, el proyecto científico moderno, así como su aplicación técnica, se edifican en base a un supuesto radical: una comprensión del mundo que lo reduce a objeto de cálculo y dominio. En este sentido, la técnica moderna y la ciencia pre-calculan y re-calculan, con el fin de dominar la totalidad de lo real: humano o natural. Aquí lo que late de fondo, en contra de la neutralidad de ciencia y técnica, es el papel de una subjetividad histórica concreta que es quien proyecta estas pretensiones de dominio, a saber: la burguesía (Feenberg, 2013).

En palabras de Marcuse:

Una relación más íntima parece prevalecer entre el pensamiento científico y su aplicación, entre el universo del discurso científico y el del discurso y la conducta ordinarios; una relación en la que ambos se mueven bajo la misma lógica y racionalidad de la dominación (Marcuse, 1993, p. 182).

De aquí se desprende, en último término, la crítica marcuseana a la idea de progreso como acumulación técnica de fuerzas productivas que subyace en Marx. Es por ello que en textos como *El final de la utopía* o en “Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society” (Marcuse, 2011c), el cambio cualitativo hacia una organización social y económica distinta implica para Marcuse el quiebre con todo continuo histórico, incluidas ciencia y técnica, pues de pervivir, pervive con ellas el dominio del todo.

3. La matematización-abstracción ampliada a través del valor

El acápite anterior nos permitió poner de relieve un aspecto puntualmente crítico que puede ser destacado en el horizonte de la reflexión de Marx, a saber: el carácter de continuo histórico que, a juicio de Marcuse, pervive en su reflexión filosófica. En contraste con el punto anterior, aquí volveremos sobre un aspecto presente en su análisis del capitalismo que permite ampliar la comprensión matemática-abstracta de lo real que impera a partir del empoderamiento de la ciencia y la técnica, a saber: el concepto de valor.

En *El hombre unidimensional*, Marcuse, para su análisis de la ciencia y la técnica que imperan en el capitalismo del siglo XX, vuelve de forma recurrente sobre los

análisis husserlianos desplegados por el fenomenólogo moravo en su obra parcialmente póstuma, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En este trabajo, Husserl reflexiona acerca del fundamento mismo de toda actividad científica, a saber: el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Para Husserl, todo desarrollo de la ciencia hunde sus raíces en una experiencia precientífica, pragmática, de la existencia (Gómez-Heras, 1989).

La forma primaria y originaria de relación con los entes supone, primero, el mundo subjetivo-relativo de cada sujeto. En segundo lugar, y de manera preeminente, implica el mundo de vida, pensado como horizonte de horizontes, como el marco amplio, *a priori*, en que se inserta cada mundo subjetivo-relativo: el mío, el tuyo, el nuestro. Este mundo de la vida es el mundo en que asumimos los objetos desde su servirnos-para, por decirlo heideggerianamente, sin atender a una distinción entre cualidades primarias y secundarias. Una naranja es justamente eso: una naranja, con sabor, con aroma, con textura. En franca disonancia con esta experiencia propia del mundo de la vida, la ciencia moderna, la tradición galileano-cartesiana –para Husserl– inaugura una experiencia del mundo en la que prima una comprensión específicamente matemático-calculadora. La naranja, para esta ciencia, estará definida por sus cualidades primarias; es decir, directamente cuantificables. Ya las consideraciones de Descartes acerca de lo que hace cera a la cera destacan en clave metafísica expresa el sentido de lo dicho por el fenomenólogo moravo: la cera no es tal ni por su color, ni olor, ni textura, ni por el sonido que genera al ser golpeada. Expuesta al fuego, lo remanente de su *ser cera* radica en la extensión. La esencia del ente es pensada así desde un enfoque específicamente geométrico: “Prestemos atención y, separando las cosas que no pertenezcan a la cera, veamos lo que queda: nada más que algo extenso, flexible, mudable [...]” (Descartes, 1997: 28). Marcuse, lo expresa como sigue:

Husserl subraya las connotaciones técnicas precientíficas de la exactitud y la fungibilidad matemática. Estas nociones centrales de la ciencia moderna salen a la superficie no como meros subproductos de la ciencia pura, sino como pertenecientes a su estructura conceptual interna. La abstracción científica de lo concreto, la cuantificación de las cualidades, que da exactitud tanto como validez universal, envuelven una experiencia concreta específica de la *Lebenswelt*: un modo específico de «ver» el mundo (Marcuse, 1993, p. 191).

Ahora bien, ¿qué puede aportarnos Marx para esta comprensión matematizada-abstracta del mundo? A nuestro juicio, el concepto de valor es clave para aclarar la forma amplia en que se establece la comprensión cuantificada de lo existente, sin ser reducida –como acontece con Husserl o Heidegger– a mero cálculo científico.

El estudio del modo de producción capitalista emprendido por Marx en *El capital* toma como punto de partida del análisis a la mercancía; esto es así por un motivo esencial: la riqueza del sistema se edifica a partir de la posesión de mercancías: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza” (Marx, 2015:, p. 43). Dichas mercancías pueden ser pensadas desde una doble vía: “Toda cosa útil, como el hierro, el papel, etc., ha de considerarse desde un punto de vista doble: según su cualidad y con arreglo a su cantidad” (Marx, 2015, pp. 43-44); por un lado, son un *valor de uso*, en la medida en que se asumen específicamente desde su sentido pragmático: una silla sirve para sentarse antes que ser un conjunto de átomos, así como una naranja es un alimento antes que la expresión material de un círculo perfecto. La utilidad, el servir-para, es el modo de ser, el originario a juicio de Marx, de la mercancía³. Ella, como valor de uso –y por

decirlo en clave husserliana— hace parte constituyente del mundo de la vida en un sentido originario: “La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso” (Marx, 2015, p. 44).

Entre tanto, la comprensión cuantitativa de la mercancía puede ser concebida desde distintos niveles: primero, y quizá en un sentido débil, referida a la cantidad de valores de uso: *una* cama, *dos* computadores, etc. Segundo, como *valor de cambio*, entendido como la relación que se establece entre dos valores de uso cuando intenta buscarse un punto de “equivalencia”, de simetría entre ellos. Es decir, que a *un* valor de uso X, le corresponden *tres* valores de uso Y. Como se pone en evidencia, el valor de cambio precisa del primer modo de comprensión cuantitativo de las mercancías: “En primer lugar, el valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar” (Marx, 2015, p. 45). Ahora bien, el intercambio supone —en este intento de poner de relieve relaciones de proporción entre los entes— un ejercicio de abstracción, ya que sólo podemos trazar la equivalencia si nos concentramos de manera exclusiva en la *cantidad de valor proporcional* entre X y Y:

la forma de la mercancía es abstracta y la abstracción domina en todo su ámbito. El propio valor de cambio es, antes que nada, un valor abstracto en contraste con el valor de uso de las mercancías. El valor de cambio sólo puede diferenciarse cuantitativamente, y esta cuantificación sigue siendo de carácter abstracto si se la compara con la determinación cuantitativa de los valores de uso (Sohn-Rethel, 2001, p. 27).

El análisis de Alfred Sohn-Rethel se concentra exclusivamente en el nivel de la abstracción-intercambio, a la cual denomina “abstracción real”; no obstante, la abstracción real de Sohn-Rethel supone de manera necesaria un nivel previo de la abstracción, pues el valor de cambio no es más que la expresión del valor. En el intercambio se expresa *el valor* de X en el cuerpo Y. El valor es el instante previo en que se funda la abstracción real, entendida desde el valor de cambio. Sin un valor que se expresara, el intercambio de valores no tuviera lugar.

En virtud de lo anterior hay que indicar entonces que el concepto de valor nos permite destacar un tercer elemento adicional de la comprensión reinante-cuantitativa de los entes: el valor en un sentido restringido. Para Marx, el valor de cambio como comprensión cuantitativa implica un proceso de abstracción, a nuestro juicio, similar al que opera en las ciencias al comprender matemáticamente los entes. Los valores de uso únicamente son intercambiables, porque sus cualidades, lo que los hace útiles, se dejan fuera de juego y se reducen a trabajo humano abstracto. Es famosa la sentencia marxiana de que los objetos, cuando se piensan como valor de cambio, no contienen ni un átomo de valor de uso. Así como la ciencia moderna reduce por abstracción el ente a extensión —diluyendo sus cualidades—, en el seno del capitalismo la comprensión cualitativa de los entes se pierde en la abstracción capitalista. Ciencia y capitalismo se despliegan en una insoslayable clave abstractiva (McLaughlin & Schlaudt, 2020). El valor es una simple acumulación medible de trabajo humano abstracto, una “objetividad fantasmal” (Bonefeld, 2020, p. 163). Esa cantidad que reposa en X, sale al mercado y se intercambia por una cantidad concreta de valor que está presente en Y.

El valor de cambio deviene, para Marx, en expresión del *valor*. El valor de una mercancía se determina desde la reducción del trabajo concreto a trabajo abstracto. Como el valor es lo que determina en último término —cuantitativamente— a una mercancía, dicho valor debe ser medible, mensurable ¿Cómo se determina el valor para

Marx? Pues a partir de la medida del tiempo socialmente necesario de trabajo humano abstracto, que se requiere la creación de una mercancía dada. Valor, como rasgo determinante cuantitativo de una mercancía en el capitalismo, es *cuantificación y medida*:

Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano. ¿Cómo medir, entonces, la magnitud de su valor? Por la cantidad de “sustancia generadora de valor” —por la cantidad de trabajo— contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etcétera [...] Es sólo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor (Marx, 2015, p. 48).

Ya hemos indicado el modo en que el análisis del valor, en tanto que mera acumulación o residuo espectral del trabajo humano abstracto, supone la abstracción del valor de uso del ente. Hasta aquí hemos entendido la matematización desde la abstracción de los rasgos concretos de los objetos, que tiene lugar tanto en la ciencia como en la producción y circulación del capital; sin embargo, resulta preciso dirigir nuestra mirada por un momento a Heidegger para aclarar de una forma más precisa qué debemos entender por “matemáticas”. En “Ciencia y meditación”, Heidegger indica que el carácter cuantificador de las ciencias no se reduce al hecho de utilizar números, sino que tiene un sentido primigenio: el *contar de antemano*. Lo propio de las matemáticas es un *contar de antemano* con una comprensión del ente: se le *anticipa*; i. e., se tiene la *expectativa*, se *cuenta de antemano* con él como algo susceptible de ser ordenado, y se cuenta a la par de antemano con las ecuaciones que permiten dicho ordenamiento (Heidegger, 1994^a, p. 50).

Esta idea de la matemática como un pre-comprender; esto es, como un contar de ante mano, ya la había anunciado el Maestro de la Selva Negra algunos años antes. En “La época de la imagen del mundo”, Heidegger define lo propio de las matemáticas como la pre-visión que se tiene de antemano del ente. Así, la ciencia es anticipadora en tanto que matemática, porque

para los griegos [lo matemático es] 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, p. 65).

En Marx no podemos hablar, como en Heidegger, de una pre-visión del ente en tanto que destino ontológico del hombre; sin embargo, en Marx también hallamos dicha pre-visión del ente fundada en la historia, aunque no como la historia de rehúso del Ser, sino como la historia de la producción material de la vida, esa misma que condiciona la conciencia. En su *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx indica la forma en que, con el tránsito de la forma mercantil simple (M-D-M) a la forma mercantil capitalista (D-M-D’), acontece una mutación en la manera en que el hombre se las ve con los objetos. Cuando la producción excedentaria genera ganancias, entonces dicha producción se transforma. Ahora el fin productivo no es crear entes como valores de uso, sino como valores de cambio (Marx, 2008, pp. 249-250). Lo que se expresa aquí es la manera en que históricamente —en el marco del modo de producción capitalista— la forma en que se cuenta de antemano con el ente es como mercancía; i. e., como valor.

En *El capital*, Marx es mucho más contundente. Allí señala que el burgués pre-comprende, pre-ve aquello que será producido –antes de que se produzca– en términos cuantitativos en tanto valor que se valorizará. Su meta es cuantitativa desde antes de empezar el proceso de producción. Su única finalidad es la creación de valor y valorización:

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, 2015, p. 89-90).

E insiste Marx algunas páginas más adelante: “Nunca, pues, debe considerarse el valor de uso como fin directo del capitalista” (Marx, 2015, p. 187). Así las cosas, la reproducción material-capitalista de la vida es matematizante en tanto que cuenta de antemano; i. e., pre-comprende el ente como valor. Así, antes de que opere la matematización como abstracción del valor de uso en la producción y circulación del capital, ya se ha pre-visto; esto es, matematizado el ente como acumulación de trabajo humano abstracto.

Toda mercancía es, en tanto que valor de cambio, también un valor de uso; sin embargo, este valor de uso se oculta, pues la comprensión que prima del ente en el capitalismo es la cuantitativa. Lo esencial de la producción, si bien busca crear un valor de uso para satisfacer una necesidad, pasa por establecer el valor de un objeto para, así, darle una expresión dineraria. La comprensión matemático-cuantificadora del ente es aquí lo determinante. Así las cosas, no hay lugar únicamente a la matematización como pre-comprensión del ente (Heidegger) que impulsa la abstracción e ideación por vía de la tradición galileano-cartesiana (Husserl), sino que el modo de producción mismo es matematizante en la medida en que el burgués cuenta de antemano ya con el ente como valor, y orienta la producción y circulación del capital atendiendo a dicha pre-visión.

El hombre, por su parte, como ente inserto en el marco del capitalismo, y al ser mercancía como fuerza de trabajo, también es cuantificado como valor. Éste está determinado en razón de la reproducción de la clase obrera, el mantenimiento mínimo de la vida humana en términos orgánicos (supervivencia) y la formación técnica del trabajador. El salario es una expresión dineraria de dicho valor, en la que se expresa cuantitativamente su fuerza de trabajo como trabajo abstracto. Amy Wendling lo comenta como sigue:

Junto con el uso continuado pero cada vez más ambiguo de Marx del concepto ‘trabajo’, ‘fuerza de trabajo’ viene a distinguir las unidades de fuerza cuantificables agregadas por los trabajadores a la producción, y las unidades de fuerza cuantificables necesarias para abastecer a los trabajadores con las necesidades básicas de la vida” (Wendling, 2009, p. 83).

Con esto, Marx nos permite pensar la matematización-abstracción del ente más allá de la lectura fenomenológica propia de Husserl y Heidegger –y de Marcuse que los sigue– quienes se restringen a la matematización de la ciencia, muy a pesar del hecho de que en la reproducción material de la vida propia del capitalismo –desde el concepto de valor– opera también una comprensión matemática, tanto del hombre como de los demás entes. Claro está, para establecer este momento del diálogo se precisa de una

torsión en el análisis, pues al transitar del ámbito ontológico al político-económico, el énfasis no puede recaer en el Ser y su historia. Lo matemático-abstracto no puede ser leído como destino, como consecuencia del abandono del Ser. El nuevo eje es –una vez más– el hombre, pues es impensable la política, la economía y la vida social, sin que el hacer humano sea el núcleo vital. Este enfoque subjetivo podría ser pensado en clave metafísica, desde una lectura heideggeriana; sin embargo, es precisa la torsión en el abordaje para poner de relieve el modo en que actúa la matematización y la abstracción más allá del ámbito tecno-científico.

4. Dominio en su sentido ampliado

El último punto que deseamos destacar como momento dialógico entre Marx, Husserl, Heidegger y Marcuse, se refiere al ya insinuado carácter de dominio que, a juicio de los dos últimos pensadores, caracteriza en sentido radical la técnica moderna. Marcuse llama a dicho carácter *a priori*, basándose de forma expresa en lo que –para Heidegger– esencia en la técnica moderna, a saber: el dispositivo (*Ge-stell*). La crítica marcuseana del modo de producción capitalista tiene una innegable raíz ontológico-fenomenológica de vertiente heideggeriana (Feenberg, 1988; Magnet, 2017). El dispositivo es el carácter propiamente ontológico de la técnica moderna que anticipa el desarrollo mismo de la técnica y la ciencia ¿En qué sentido afirma esto Heidegger? Para el oriundo de Meßkirch, antes que el ejercicio teórico de la ciencia y, a la par, la aplicación de la misma en la técnica –pensada como aparato–, debió desarrollarse el dispositivo, en tanto que forma de pre-comprender la naturaleza.

En la década de los años treinta, en el marco del llamado proyecto ontohistórico, Heidegger empieza a delinear este ámbito metafísico, esta pre-comprensión de la naturaleza que determina ontológicamente la relación que se establece con ella. Anticipa, en las líneas que siguen y en su tematización de la *Machenschaft* de aquellos años, los análisis acerca de *Ge-stell* (Xolocotzi, Gibu, Huerta & Veraza, 2014). El Maestro de la Selva Negra lo expresa como sigue:

Una meditación histórica reconocerá que la doctrina griega de los procesos naturales no se basa en una observación insuficiente, sino en otra concepción de la naturaleza – quizá incluso más profunda– que precede a todas las observaciones singulares. Para Aristóteles «física» significa precisamente metafísica de la naturaleza.

Una meditación histórica reconocerá también que precisamente la ciencia natural moderna está fundada en una metafísica (Heidegger, 2008, p. 51-52).

Para Heidegger sólo es posible una lectura matemática de lo natural como la sugerida por Husserl, si partimos del hecho de que previamente la naturaleza ha sido proyectada como objeto de cálculo. Si no se piensa como cuantificable, el modo de acceso no puede ser cuantificador. Y aquí Heidegger va más allá: cuantificable en la medida en que se la asume como fuente de energía. Una hidroeléctrica no ve en un río la inspiración de un poema, sino una fuente de energía que, a través del cálculo y pre-cálculo puede ser utilizada para fines humanos:

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 [...] Ahora bien ¿qué clase de estado de

desocultamiento es propio de aquello que adviene por medio del emplazar que provoca? En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitud. Lo así solicitado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias. La palabra dice aquí más y algo más esencial que solo «reserva». La palabra «existencias» alcanza ahora rango de un título [...] Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto (Heidegger, 1994b, p. 19).

Uno de los aspectos determinantes de la lectura heideggeriana de la técnica moderna y su esenciar histórico radica en el hecho de que, aunque considere que la naturaleza es objeto de dominio técnico, el hombre no lo es. Está más allá –por razones ontológicas– de devenir en parte del dispositivo:

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? (...) Pero precisamente porque el hombre está provocado de un modo más originario que las energías naturales, a saber, provocado a solicitar, nunca se convertirá en una mera existencia (Heidegger, 1994b, p. 20).

Tanto en sus textos tempranos como en su obra tardía, Heidegger piensa que el hombre es un ente con preeminencia ontológica –en el sentido amplio de la expresión, no en el específico uso de *Ser y tiempo*–, en la medida en que –por un lado– es asumido como el ente por vía del cual puede replantearse la pregunta por el sentido del Ser en cuanto tal. Luego de la década de los treinta, y con el giro (*Kehre*) en el camino, el *Dasein* ya no será más la vía de acceso; no obstante, el privilegio ontológico perdurará. El hombre será ahora el que habite poéticamente la tierra, quien se encuentre en relación con la cuaternidad. Es el privilegiado que habita la casa del Ser y, a la vez, es el pastor que atiende a su llamado. No hay otro ente con la exclusividad de este privilegio ontológico-aletheiológico. Si bien el giro cambia el énfasis y suprime un posible rasgo metafísico tradicional en la vía de acceso del proyecto de la ontología fundamental (del *Dasein* al Ser) a partir de la inversión ejecutada desde los años treinta (del Ser al hombre), ello no implica que el hombre no sea siempre el ente que se relaciona de forma radical con el Ser. El Ser es siempre y en cada caso ser del ente, comenta Heidegger en *Ser y tiempo* (Heidegger, 1997, p. 32), pero el encargado de esclarecer el sentido de ese Ser es el *Dasein*. Del mismo modo, quien está en peligro ante el esenciar técnico moderno es el hombre, pero ese peligro se funda en la relación originaria que hay entre dicho hombre y la verdad (*ἀλήθεια*) del Ser.

Sin embargo, si volvemos sobre Marx y Marcuse lo que encontramos precisamente es que el modo de producción capitalista se funda en un ejercicio de explotación del hombre por el hombre, y no sólo del hombre respecto de la naturaleza. El trabajador es explotado o auto-explotado, por decirlo con Han (2012) y su análisis del Prometeo encadenado, en razón de la productividad. Marcuse es claro a este respecto –y anticipa con una mayor potencialidad y profundidad filosófica lo dicho y divulgado por el pensador surcoreano en sus trabajos con carácter exotérico–: vivimos y morimos productivamente. Desde la formación se proyecta al sujeto-estudiante como un elemento productivo de la sociedad, sea a través de su trabajo manual o del trabajo de su cerebro. Sea cual sea el caso, se le asume siempre como mercancía-fuerza de trabajo (Marx). Se educa para engrosar las filas del ejército contemporáneo de reserva, un ejército tan transnacional; i. e., global, como el mismo modo de producción. La consecuencia es que deviene así en un simple *stock*. Del mismo modo en que la

objetualidad se diluye en *existencias* –al decir de Heidegger–, asimismo el hombre se transforma –como los demás entes– en disponibilidad, en *Bestand*.

El dominio del hombre sobre el hombre se despliega, además de la reducción de su humanidad a simple disponibilidad, en las nuevas formas de control de las cuales nos habla Marcuse en *El hombre unidimensional*. Estas nuevas formas de control presuponen el uso totalitario de la técnica. El teórico crítico esboza en la obra aludida una importante distinción: verdaderas y falsas necesidades. Sin desconocer su carácter histórico –que ya Marx destacaba un siglo antes–, Marcuse distingue entre necesidades que responden a la condición biológica y espiritual del hombre (las verdaderas) y aquellas que no son más que un modo de reproducción del sistema democrático-totalitario-capitalista. Este tipo de necesidades, que podemos comprender hoy a partir de la clarificadora idea de la obsolescencia programada de los aparatos, no son más que una forma de atar al hombre al capitalismo, a través de un consumo incesante de tecnología. La avidez de novedades es una avidez técnica. Vivimos en función de adquirir la última Play Station, la última Xbox, la última Mac, el último Iphone, etc. Vivimos para reproducir el sistema desde las necesidades que él mismo implanta técnicamente:

La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido (Marcuse, 1993, p. 39).

Ahí radica un claro punto de diálogo con Marx, claro está, dejando de lado la visión neutral de la ciencia y la técnica, pues ella es en su esencia –a juicio de Marcuse– *a priori* de dominio de la totalidad de lo existente, tal cual señala Husserl en *La crisis*:

Con el creciente y cada vez más perfecto poder cognitivo sobre el Todo, el hombre consigue también un dominio más perfecto sobre su entorno práctico mundanal, un dominio que se acrecienta a un progreso infinito. Viene asimismo incluido el dominio sobre la humanidad, que es parte integrante del mundo real circundante (Husserl, 1991, p. 69).

En este orden de ideas, con Marx y Marcuse se logra una ampliación del radio de acción del dominio, que Heidegger restringe a lo natural, aunque no piense neutral a la técnica en razón de su esenciar histórico: “En este proyecto, la cuantificación universal es un prerrequisito para la dominación de la naturaleza [...] El *a priori* tecnológico es un *a priori* político, en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre” (Marcuse, 1993, p. 191).

5. A modo de conclusión: la posibilidad de una alternativa

Marx y Marcuse, hemos dicho, permiten ampliar la comprensión heideggeriana del dominio hacia un ámbito político-económico; sin embargo, el diálogo propuesto no se agota aquí, pues, y sólo como nota indicativa, Heidegger y Marx coinciden en un aspecto esencial que pone en cuestión la crítica marcuseana a la neutralidad de la ciencia y la técnica: si bien no es neutral (la técnica moderna en tanto que técnica industrial-capitalista), quizá la solución no debe apelar a la radicalidad de su supresión. Marx nos permite pensar en un dominio amplio, con una solución que no acaba la ciencia y la técnica, y esto es esencial, pues como indica Heidegger, nuestra vida está

ligada radicalmente al uso de los aparatos y, por ello, la solución ante el dominio no es acabar, sino tal vez cambiar el modo en que acontece la relación.

Como resulta evidente, la alternativa que pondremos de relieve aquí es pensada por el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, pero vale preguntarse lo siguiente: ¿en qué sentido se destaca la serenidad heideggeriana, respecto de la solución marcuseana? Si hemos dicho que con Marcuse se gana el carácter político-económico del dominio técnico ¿por qué no buscar en este mismo autor la alternativa? *La sociedad carnívora* pone en juego algunas consideraciones clave del análisis de Herbert Marcuse en torno al problema de la ciencia y la técnica, y su *a priori* de dominación. Siendo precisos, Marcuse destaca aquí por la radicalidad con que presenta la solución al dominio: si la técnica moderna se concreta de forma histórica en el capitalismo occidental tornándose a su vez en la base misma del sistema, y si a ella subyace el *a priori* de dominación, necesariamente el mantenimiento de la técnica en un contexto histórico futuro devendrá en dominio, esto, en virtud del hecho de que su esencia es ella misma dominio de la totalidad de lo existente. En este orden de ideas, la única solución pensable radica en la disolución de la técnica moderno-capitalista; es decir, en su acabamiento y anulación histórica⁴:

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, pp. 38-39).

En su *Ciencia y técnica como ideología*, Habermas (2005) marcha lanza en ristre en contra de la solución planteada por Marcuse. A juicio de Habermas, si tomamos como punto de partida la premisa marcuseana de que la técnica capitalista es resultado de un proyecto histórico concreto, a saber: el moderno, no es posible en sentido alguno pensar en una disolución de la técnica, en tanto que en ella se expresa el proyecto histórico, no de la modernidad, sino de la humanidad entera. Esto lo afirma en el siguiente sentido: si se piensa la técnica como una proyección en aparatos de la capacidad orgánica del hombre, debería ser cambiada la naturaleza humana misma para que pueda sustituirse la técnica moderna por una nueva técnica, tal cual lo propone Marcuse –entre otros textos– en *El final de la utopía*, pues la técnica moderna es el “«proyecto» de la especie humana en su conjunto” (Habermas, 2005, p. 61):

Si el 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 (...) 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 (...) 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 (Habermas, 2005, pp. 61-62).

La respuesta habermasiana a la alternativa de Marcuse, merece –a nuestro juicio– dos señalamientos: en primer lugar, desconoce el horizonte en que se mueve el análisis marcuseano, en la medida en que piensa la técnica desde su vínculo orgánico con el cuerpo humano; en contraste, Marcuse edifica su análisis de la técnica moderna como proyecto histórico en un nivel, diríamos, no óntico-orgánico –aunque no lo desconoce–, sino –aunque suene llamativo– en un nivel que llamamos atrevidamente “ontológico”, aunque prime en su discurso el concepto de *a priori* para referirse a lo que Heidegger llama, en relación con el dispositivo (*Ge-stell*), esencia.

En segundo lugar, y a pesar de este hecho, es posible leer la crítica habermasiana a Marcuse desde la reflexión de Patočka e indicar que, aunque Habermas no atine en su crítica en tanto que no ataca el fundamento del análisis de Marcuse, no por ello falla en la conclusión que extrae, pues, aunque la técnica moderna se edifique a partir del *a priori* de dominación, no es necesario anularla históricamente para hacerle frente. Para Patočka, y en esto sigue a Heidegger, la técnica moderna no debe ser pensada como una creación demoníaca. El peligro habita en la esencia de la técnica moderna y, en función de un nuevo horizonte histórico, dicha técnica no debe devenir en sentido alguno en dominio. Las ideas asociadas con el Estado y el arte en la Grecia antigua sobrevivieron más allá de su marco epocal específico, en tanto se articularon a un nuevo momento histórico. Asimismo, indica Patočka, la técnica moderna puede mantenerse –en oposición a lo pensado por Marcuse– siempre que se edifique desde un nuevo horizonte ontológico, en el que no prime el empoderamiento del dispositivo (*Ge-stell*) o *a priori* de dominación: “Lo técnico puede conservarse en el marco de una concepción del ser fundamentalmente distinta y, por ello, en un mundo histórico fundamentalmente distinto” (Patočka, 2004, p. 165). Esta sentencia de Patočka resume, a grandes rasgos, el sentido de la caracterización heideggeriana de la técnica moderna como “peligro”; no obstante, es preciso poner de relieve de forma concreta cómo Heidegger permite pensar una alternativa en el aquí y ahora del acontecer histórico que nos ha correspondido, más allá del arte, elemento que comparte también con Marcuse.

El punto de partida que debemos tomar es la caracterización de la vida cotidiana que ofrece Heidegger (2002) en la conferencia conmemorativa por la muerte de Conradin Kreutzer, publicada bajo el título de *La serenidad*. En dicha conferencia caracteriza la época contemporánea –*época atómica*– por el desarrollo incomparable de la tecnología en el mundo occidental. Dicho progreso técnico lo sitúa en el establecimiento de una esencia particular de la técnica, la cual ordena y dirige la configuración posterior de la ciencia moderna y de los aparatos –tal cual se ha dicho ya–:

Esta revolución radical de nuestro modo de ver el mundo se lleva a cabo en la filosofía moderna (...) La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas (Heidegger, 2002, p. 23).

La especificidad del análisis realizado en *La serenidad* respecto de la relación hombre-técnica moderna, tiene como foco principal de atención ya no el hombre como el que provoca, sino que piensa al sujeto desde su cotidianidad respecto de la técnica; es decir, piensa la vida atravesada por los aparatos. De aquí se deriva lo que denominará Heidegger la condición de desarraigo propia del hombre moderno, en la medida en que se encuentra desgajado de su *tierra natal* (*Heimat*); esto es, de su tradición, del ámbito cultural y del espacio público en que ha nacido y crecido. Aunque no vayamos a detenernos en consideraciones más amplias en torno a la difícil temática de la *tierra natal*, quisiéramos dejar indicado esto en las palabras del mismo Heidegger:

Muchos alemanes perdieron su tierra natal, tuvieron que abandonar sus pueblos y ciudades expulsados de su suelo natal. Otros, cuya tierra natal les fue salvada, emigraron sin embargo y fueron atrapados en el ajetreo de las grandes ciudades (...) Se volvieron extraños a ella ¿Y los que permanecieron en ella? En muchos aspectos están mucho más desarraigados que los exiliados. Cada día a todas horas están hechizados por la radio y la televisión (...) Todo esto con los instrumentos técnicos de información estimula, 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 la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido (...) el arraigo del hombre está hoy amenazado en su ser más íntimo (Heidegger, 2002, p. 21).

De lo comentado en las líneas anteriores no es posible extraer del pensamiento heideggeriano una especie de romanticismo pre-tecnológico. Heidegger no coloca a la técnica moderna, a su esencia y su manifestación en artefactos, como una expresión maléfica del demonio; antes bien, señala la importancia que tienen los aparatos técnicos en la vida del individuo, facilitando sus labores diarias. Con esto, Heidegger afirmará entonces que, ante el doble peligro que se agiganta por el imperio de la técnica moderna y su esencia, es preciso dar paso, por un lado, a la *serenidad* y, por otro, a la *apertura al misterio*. La primera (la *serenidad*), es vista como un poner límite firme a la utilización de los aparatos, con el fin de salvaguardar al hombre del peligro de tornarse objeto de dominio técnico. En este sentido, con la *serenidad* se apunta a la posibilidad de decir *sí* y *no* al uso constante de artefactos, refrenándose con esto la capacidad colonizadora de la técnica.

Entre tanto, la *apertura al misterio* invita a pensar la esencia de la técnica moderna de forma meditativa. Esto es, que la *apertura al misterio* revela que el modo en que tiene lugar la ἀλήθεια en el seno de la *Ge-stell* no es el único, y que su empoderamiento genera tanto dominio de la Naturaleza como posible dominio del hombre por el hombre. La *apertura al misterio* es pensar la técnica desde su esencia originariamente –como ἀλήθεια– en tanto que ποίησις y φύσις. Una comprensión restringida, como la que cuestiona Heidegger, la pensaría exclusivamente desde su sentido maquinal; i. e., el aparato como la manifestación de la técnica. En contraste con ello, amplía el horizonte del análisis al concentrarse en su rasgo específicamente ontológico: la φύσις es originariamente develadora. La ποίησις también tiene este rasgo aletheiológico, destacado por el Maestro de la Selva Negra en sus análisis en torno del arte y la capacidad de éste (el arte) para abrir mundo. Piénsese, por ejemplo, en el famoso comentario al cuadro de Van Gogh.

Así las cosas, el peligro mencionado por Heidegger en “La pregunta por la técnica” articula una doble posibilidad de encarar el predominio de la *Ge-stell* en el aquí y ahora del acontecer mundial, bajo las figuras de la *serenidad* y la *apertura al misterio*. La serenidad refrena el imperio del aparato que se expresaría, en términos marcuseanos, en la dependencia del hombre respecto del consumo impuesto por el sistema económico. Hacemos referencia aquí al nexa “*a priori* de dominación-aparato-falsa necesidad”. Por otro lado, la serenidad y la apertura al misterio abrirían lugar para un nuevo modo de interactuar con la naturaleza –sin devenir por ello en ecologismo–: al pensarse la esencia de la técnica moderna en su sentido fundamental como un modo de develamiento, se pondría de relieve que la forma originaria del develar radica no en el *fracking* que desoculta *shale gas*, ni en la producción artesanal/artística, sino en el brotar de la φύσις. Asimismo, y siguiendo aquí las indicaciones de Klaus Held (2009), la serenidad abriría lugar para decir *sí* a la explotación controlada de la naturaleza, y *no* a su dominio irrefrenado:

Lo dicho vale también para la medida requerida en la época técnica. Solamente en una determinada situación, en la que se trata de una concreta intervención técnica en lo previamente dado, se puede encontrar el justo medio entre progreso y conservación (Held, 2002, pp. 25-26).

Antes que fatalismo y negación, encontramos entonces en Heidegger una comprensión radical y, por tanto, renovadora de la técnica. Coincidimos, en este sentido, con lo indicado por Xolocotzi (2009) cuando afirma que:

Más allá de los detalles epocales que encontramos en torno al despliegue de la técnica, para Heidegger queda claro que el carácter maniobrador que en la técnica contemporánea llega a su clímax, filosóficamente visto, no debe hundirnos en un pesimismo irremediable, sino más bien se abre el origen de su pureza. El maniobrar de nuestras vivencias que ahora rige la relación con el mundo deja ver, pues, el soterramiento inicial de la verdad como *alétheia* y en tal develamiento se desoculta el camino de Occidente. La relación con la técnica contemporánea no conlleva entonces ningún fatalismo, ni la tematización heideggeriana indica una resignación en torno al destino. Más bien se prepara el camino para otro modo de estar en el mundo y por ello otro modo de pensar (60-61).

Hay que señalar ciertamente el hecho de que, al no desplegar toda la fuerza del análisis en el horizonte político-económico, la reflexión de Heidegger nos permite afrontar sólo de forma parcial el modo en que habitamos aquí y ahora. La coordenada de dominio político-económico sobre el hombre se despliega en una vía doble: por un lado, como dominio técnico a través de la relación de sometimiento que establecemos con los aparatos, y, por otro lado, en la medida en que el hombre se ve reducido a un engrane más dentro de la totalidad del aparato productivo. La serenidad como alternativa permitiría hacer frente –consideramos– a las nuevas formas de control. Decir *sí* cuando sea imperativo su uso, y decir *no* cuando respondamos exclusivamente a la avidez técnica, i. e., a la necesidad de consumo impuesta por el *statu quo*. La serenidad sería un modo de responder –y con seguridad uno muy restringido pero no por ello poco significativo– a la obsolescencia programada.

La limitación de la alternativa se ubicaría, entre tanto, asociada con el segundo rasgo del dominio técnico: la serenidad no parece ser una opción eficaz ante el carácter de disponibilidad que asume el hombre como parte del *stock* dentro del capitalismo; esto, en tanto que mercancía-fuerza de trabajo intercambiable en el mercado laboral. Al siempre hacer énfasis en el privilegio ontológico que éste (el hombre) tiene, Heidegger no logra aprehender con la suficiente radicalidad la condición del trabajador como *Bestand*. La consecuencia que de ahí se desprende es la limitación del análisis ontológico heideggeriano –en tanto que alternativa– ante el imperio de la esencia de la técnica moderna, cuando ésta (la esencia de la técnica moderna) se expresa como dominio político-económico. Al menos, es la intuición que sostenemos de momento. Sin embargo, la serenidad abre perspectivas y alternativas no radicales –como la marcuseana– para pensar nuevas formas de habitar ante los retos del mundo contemporáneo.

Referencias

- 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*, Cham: Palgrave.
- Descartes, R. (1997). *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos.
- Feenberg, A. (1988). "The Bias of Technology", en: Pippin, R.; Feenberg, A.; Webel, Ch. (Eds.). *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, London: McMillan.⁵
- Feenberg, A. (2013). "Marcuse's Phenomenology: Reading Chapter Six of One-Dimensional Man", en: *Constellations XX* (4), pp. 604-614.
- Gómez-Heras, J. (1989). *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de la ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona: Anthropos.
- Habermas, J. (2005). *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos.
- Han, B. (2012), *La sociedad del cansancio*, Bs. As.: Herder.
- Heidegger, M. (1994a). "Ciencia y meditación", en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1994b). "La pregunta por la técnica", en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2008). *Problemas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, Granada: Comares.
- Heidegger, M. (2012). "La época de la imagen del mundo", en: Heidegger, M. *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica.
- 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", en: *Devenires XVIII* (35), pp. 27-41.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marcuse, H. (1968). *El final de la utopía*, Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (2011a). "On science and Phenomenology", en: Marcuse, H. *Philosophy, Psicoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse* (V), New York/London: Routledge.
- Marcuse, H. (2011b). "World without Logos", en: Marcuse, H. *Philosophy, Psicoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse* (V), New York/London: Routledge.
- Marcuse, H. (2011c). "Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society", en: Marcuse, H. *Philosophy, Psicoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse* (V), New York/London: Routledge.
- Marcuse, H. (2011d). *La sociedad carnívora*, Bs. As.: Godot.
- Marx, K. (1982a) "Sobre la cuestión judía", *Escritos de juventud*, CDMX: Fondo de cultura económica.
- Marx, K. (1982b). *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Manuscritos 1861-1863)*, CDMX: Siglo XXI.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*, CDMX: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*, CDMX: Siglo XXI.
- Marx, K. (2012). "Manuscritos de París", en: *Marx*, Madrid, Gredos.
- Marx, K. (2015). *El capital* (I), CDMX: Siglo XXI.

- Marx, K. (2015). *El capital* (III), CDMX: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*, Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/Grijalbo.
- Marx, K. & Engels, F. (1977). “Wage Labour and Capital”, en: *Collected Works 1849* (Vol. 9), London/New York: Lawrence and Wishart/International Publishers.
- Marx, K. & Engels, F. (2011). *Manifiesto del partido comunista*, Madrid: Alianza.
- 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*, Cham: Palgrave.
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*, Madrid: Encuentro.
- Piketty, T. (2015). *La crisis del capital en el siglo XXI*, México: Siglo XXI.
- Santander, J. (1985). *Trabajo y praxis en “El Ser y el Tiempo” de Martin Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo*. Colección filosófica 19, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Santander, J. (2015). “Acerca de la existencia del trabajador en las actuales condiciones laborales”, en: Xolocotzi, Á., Gibu, R. & Santander, J. (Eds.). *Fragilidad de la política. Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*, CDMX: ALDVS.
- Sohn-Rethel, A. (2001). *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Bogotá: Viejo topo.
- Touraine, A. (2018). *El fin de las sociedades*, CDMX: Fondo de cultura económica.
- Wendling, A. (2009). *Karl Marx on technology and alienation*, London: Palgrave Macmillan.
- Xolocotzi, Ángel (2009). “Técnica, verdad e historia del ser”, en: Xolocotzi, Á. & Godina, C. (Coords.). *La técnica ¿orden o desmesura?*, México: Los libros de Homero.
- Xolocotzi, Á.; Gibu, R.; Huerta, V. & Veraza, P. (2014). *Heidegger, del sentido a la historia*, México: Plaza y Valdés.

¹ A juicio de Touraine, el problema de la crisis financiera responde a una suerte de pérdida de interés de la economía respecto de las condiciones concretas de la vida humana; es decir, que de la mano de la pretensión de reproducir sistemáticamente el capital sin una base real –pues con el capitalismo financiero el trabajo deja de ser la fuente última de la valorización del valor, siendo reemplazado por la especulación–, corre parejo le pérdida del sentido humano de la administración de la riqueza, ya que, a final de cuentas, son los sujetos menos acaudalados los que reciben el impacto más fuerte de una reproducción del capital fundada en el mero cálculo abstracto. Para Piketty, la pérdida del papel protagónico del Estado dentro de la economía capitalista es vital para explicar la desconexión que surge entre la economía financiera y las necesidades humanas: es justo cuando tiene lugar la desregularización estatal de la economía que “el sistema financiero y el capitalismo patrimonial se [...] [vuelven] particularmente frágiles, volátiles e imprevisibles” (Piketty, 2015, p. 13) ¿La consecuencia de la volatilidad?: “La supervisión financiera progresó tímidamente desde 2008 y pretendió ignorar los orígenes de la crisis vinculados a la desigualdad: el estancamiento de los ingresos de las clases populares y medias y el aumento de la desigualdad, en particular en los Estados Unidos (donde el 1% de los más ricos absorbió cerca del 60% del crecimiento entre 1997 y 2007), contribuyeron de manera evidente a la explosión del endeudamiento privado [; esto es, de las personas con escasa solvencia que sometieron a créditos con altos intereses]” (Piketty, 2015, p. 17).

² Es importante tener en cuenta que, para el periodo de redacción de los *Manuscritos*, Marx no esbozaba una doble lectura de la técnica y su inserción en el proceso productivo. Para 1844, lo propio del trabajo enajenado era el embrutecimiento del obrero. En contraste, en la *Miseria de la filosofía*, además de un primer momento de enajenación en relación con el aparato, aparecerá –desde la crítica a Proudhon– el carácter liberador, ya no únicamente embrutecedor de la técnica. De hecho, para pensar la libertad más allá de la libertad política en tanto que emancipación real del hombre (*Sobre la cuestión judía* [1982a]), será necesario la reducción de la jornada laboral (*El capital* III), reducción auspiciada por la maduración de ciencia y técnica asumidas como fuerzas productivas nucleares del modo de producción capitalista.

Dicho de otro modo: la automatización del trabajo es una de las condiciones de posibilidad de la emancipación humana.

³ Sobre la relación entre Marx y *Ser y tiempo* de Heidegger, véase: Santander (1985).

⁴ Ahora bien, y aunque el proyecto marcuseano suponga un quiebre histórico, es importante tener siempre en cuenta dos elementos: primero, no niega en términos generales la ciencia y la técnica. Niega la forma histórica que adquieren en el capitalismo, dado su *a priori* de dominación. La propuesta del quiebre implica como correlato una nueva ciencia y una nueva técnica, que apuesten por la liberación antes que por el dominio. Una “reconstrucción” de ciencia y técnica edificadas desde un nuevo *a priori*. En este sentido, Marcuse permanece fiel a Marx y Heidegger, pues, cree en su potencial liberador –como Marx– y, por tanto, piensa que en el peligro mora también lo salvador –Heidegger–. En segundo lugar, y aquí late –a nuestro juicio– una fuerte herencia de *Ser y tiempo*, el *a priori* de liberación que se expresarían en una nueva ciencia y una nueva técnica no pueden desconocer la condición de arrojamiento del proyecto. La perspectiva de quiebre se proyecta a partir de aquella potencialidad que late pero que no puede desarrollarse dado su *a priori*. En la ciencia y la técnica capitalista hay una potencialidad utópica sepultada bajo el afán de dominio, sin que esto implique –a la par– neutralidad. Sea bajo el totalitarismo democrático o bajo el proyecto estalinista, ciencia y técnica modernas sirven exclusivamente para la anulación de la libertad (Marcuse, 1969, pp. 11-19), sin desconocer –a la vez– que la proyección de las futuras necesidades y de la posibilidad de su satisfacción, se ejecuta desde lo experimentado en la sociedad industrial avanzada (Marcuse, 2011d, p. 38).