

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1208>

Subjectivity and Subjectivation in Marx: A Confrontational Reading from Heidegger and Foucault

Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault

Jesús Ayala-Colqui
Universidad Científica del Sur
Perú
yayalac@cientifica.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-9059-5401>

Recibido: 24 – 07 – 2019.
Aceptado: 15 – 02 - 2020.
Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The article elucidates the concept of subjectivity in Karl Marx, while providing an analysis from a Heideggerian and a Foucaultian perspective. Furthermore, the aim of the article is to determine the relevance of the categories elaborated by Heidegger and Foucault in the analysis of the Marxist concept of subjectivity. In order to achieve this goal, the article is divided into three sections. First, the concept of subjectivity is studied as it appears in Marx's works. Second, a Heideggerian reading of that concept is reconstructed from elements of the "early" and "later" Heidegger. Third, a Foucaultian reading of subjectivity is proposed from the coordinates of the notions of governmentality, veridiction and subjectivation. It is concluded that the readings of Heidegger and Foucault are, respectively, insufficient and partially sufficient, which does not exclude, however, the possibility of adding nuances to them in order to develop, with contributions from all three philosophers, a kind of "post-Heideggerian and post-Foucaultian Marxism".

Keywords: subjectivity; subjectivation; metaphysics; politics; capitalism; Marx; Heidegger; Foucault.

Resumen

El artículo dilucida el concepto de "subjetividad" en Karl Marx y lo analiza, de manera sucesiva, desde una perspectiva heideggeriana y foucaultiana. Más precisamente, determina críticamente la pertinencia de las categorías elaboradas por Heidegger y Foucault en el análisis del concepto marxiano señalado. Para ello, el trabajo se divide en tres apartados. Primero, se indaga por el concepto de "subjetividad" en la obra de Marx. Segundo, se reconstruye una lectura heideggeriana de tal concepto a partir de elementos del "primer" y "segundo" Heidegger. Tercero, se ensaya una lectura foucaultiana de dicho concepto a partir de las coordenadas de las nociones de "gubernamentalidad", "veridicción" y "subjetivación". Se concluye que la lectura de Heidegger resulta insuficiente y la de Foucault parcialmente suficiente, lo que no excluye, sin embargo, la posibilidad de matizarlas a fin de desarrollar, con

los aportes de los tres filósofos, una suerte de “marxismo post-heideggeriano y post-foucaultiano”.

Palabras clave: subjetividad; subjetivación; metafísica; política; capitalismo; Marx; Heidegger; Foucault.

En 1946 le escribía Heidegger una carta a J. Beaufret que posteriormente sería publicada, en 1947, como *Über den Humanismus*. En ella, entre otras cosas, el filósofo alemán señalaba la posibilidad de “un diálogo productivo [*produktives Gespräch*] con el marxismo” (Heidegger, 2000c, p. 340). Este intercambio conceptual, empero, restó, si no ambiguo, por lo menos ampliamente implícito y no desarrollado en la *Gesamtausgabe*. Afirmaciones sueltas, como la inversión metafísica realizada por Marx o el carácter problemático de su obra (cfr. Heidegger, 1976, pp. 319, 321, 336, 339-340, 432, 447; 2000a, p. 703; 2007, p. 71), así como la falta de un seminario exclusiva y temáticamente dedicado al filósofo decimonónico, abonan a esta sensación de incompletud. La bibliografía especializada posterior ha intentado realizar desde comparaciones extrínsecas, que enfatizan similitudes¹ o diferencias,² hasta apropiaciones propositivas³ a fin de materializar dicho diálogo.

Treinta y dos años más tarde de la carta heideggeriana, Foucault, en una entrevista con R. Yoshimoto, afirmaba: “Il faut distinguer Marx, d’un part, et le marxisme, d’autre part, comme objet dont il faut se débarrasser [...]. Je ne trouve pas très pertinent d’en finir avec Marx lui-même”⁴ (Foucault, 1994c, pp. 599-600). A diferencia del caso de Heidegger, el filósofo francés no sólo refiere a Marx en sus obras, o lo cita “sin decirlo” (cfr. Foucault, 1994b, p. 752), sino que también lo instrumentaliza conceptualmente a fin de desarrollar algunas teorizaciones propias,

¹ Cfr. Axelos (2015), Dallmayr (1987), Harman (2017), Hemming (2013) y Martínez (1983).

² Cfr. De George (1965), Gerratana (1977), Griffiths (2017), Santander (1985), Waite (2008) y Zimmerman (1979).

³ Cfr. Derrida (1993), Kosik (1976), Marcuse (2016), Stahl (1975) y Vattimo y Zabala (2011).

⁴ “Hay que distinguir entre Marx, por un lado, y el marxismo, por otro lado, como objeto del cual hay que deshacerse [...]. No encuentro muy pertinente terminar con Marx mismo”. La traducción de este pasaje, como traducciones subsecuentes, son de mi autoría.

verbigracia, la cuestión de la discontinuidad histórica (cfr. Foucault, 1979, p. 19) o la asunción de las relaciones sociales (de producción) como fundamentalmente contingentes, interpretadas, antes que naturales (cfr. Foucault, 1994a, p. 571). De ahí que haya sido más sencillo, más natural, más predecible trazar afinidades entre ambos autores⁵ y, por supuesto, articular positivamente sus desarrollos.⁶ Sin embargo, la historia no termina allí. Es sabido que Foucault, al mismo tiempo, rechaza conceptos del marxismo —no necesariamente de Marx— con el objetivo de refinar los análisis del saber o el poder (cfr. Foucault, 1976, pp. 33-36; 2000, p. 38; 2009, p. 18), lo cual permite, a contramano, subrayar las diferencias y oposiciones que existen entre ambos filósofos.⁷

El presente artículo intenta trazar una diagonal entre estos dispersos conjuntos teóricos y busca relacionar a los tres autores mencionados a partir de una estrategia de lectura que los divide entre objetivo y perspectiva, entre asunto de interpretación y modalidad de interpretación: Marx, por una parte; Heidegger y Foucault, por otra. La pregunta que nos ocupa es, entonces, la siguiente: a contraluz de las elaboraciones de Heidegger y Foucault, ¿cuál es la figura de la subjetividad específica que propone Marx y, de acuerdo con ello, la pertinencia de las lecturas heideggerianas y foucaultianas de tal concepto? Y, en sintonía con tal interrogante, también esta otra: ¿es posible articular las tres conceptualizaciones del sujeto de los tres filósofos mencionados en una suerte de marxismo post-heideggeriano y post-foucaultiano?

1. El sujeto en Marx

Resulta sintomático —por citar sólo un texto monográfico— cómo el volumen de la colección Blackwell Readings in Continental Philosophy dedicado a la subjetividad obvia entre los autores a Marx (Atkins, 2005), como si éste careciera de una conceptualización relevante acerca de

⁵ Es el caso de Benente (2017), Bidet (2015), Chignola (2015), Kelly (2014), Irrera (2020) y Macdonald (2002).

⁶ Por ejemplo, Ayala-Colqui (2020b), Bidet (2016), Choat (2010), Jeanpierre (2015), Marsden (1999), Negri (2015 y 2019), Sibertin-Blanc (2015), Smart (2013), Poster (1987) y Prozorov (2007).

⁷ Cfr. Balibar (2015), Cacciari (1993), Lecourt (1993), Nigro (2008) y Sartre (cfr. Eribon, 1987, pp. 168-169).

tal término. Contra esta tendencia, trataremos de develar la tesitura filosófica de este concepto y su papel central en la obra de Marx.⁸

Es menester señalar, ante todo, que el filósofo alemán no expone —por lo menos en los textos aquí estudiados— una teoría expresa de la subjetividad *humana* como podríamos rastrear sin dificultad en Descartes (2009) o Kant (2011). Este concepto se encuentra implícito, inscrito, dentro de la categorización general que tiene por objetivo —como bien lo señalara en una carta a Lassalle fechada en 1858— la “crítica de las categorías económicas, o bien [...] el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica” (Marx, 2008a, p. 316).

En virtud de esto último, estudiaremos la subjetividad en los textos que resueltamente apuntan a tal objetivo: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1858), *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) y *Das Kapital* (1867).

En el capítulo tercero de *Grundrisse* (1858),⁹ en efecto, se aborda la cuestión de la subjetividad en relación con el proceso de producción. Luego de abordar el fenómeno del dinero y señalar que el valor de cambio (*Tauschwert*) de una mercancía se determina por el tiempo-de-trabajo (*Arbeitszeit*) de ésta, el texto menciona la expresión “sujeto vivo” (*lebendiges Subjekt*).¹⁰ Éste es entendido como trabajo todavía *no* objetivado que posteriormente se objetivará como mercancía en el proceso de producción:

⁸ Por lo demás, el concepto de “subjetividad”, enfatizado en su carácter económico y revolucionario, es trabajado por Willmott (1990), Dinerstein (1997), Nelson (2011) y Starosta (2011 y 2015).

⁹ *Grundrisse* (1858) afirma, ante todo, que la producción social material es el punto de partida de toda investigación posible: “Individuos [*Individuen*] que producen en sociedad [*Gesellschaft*], o sea la producción de los individuos socialmente determinada [*gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen*]: este es naturalmente el punto de partida” (Marx, 2007, p. 3; MEW 42, p. 33). De ahí que el texto parta de la pretensión de un estudio sobre la producción para luego relacionarla con el consumo, la distribución y el cambio.

¹⁰ Uno de los autores que ha subrayado este concepto es Dussel (1985), quien cree ver en él un concepto de ineludibles consecuencias éticas. En el fondo, la perspectiva de Dussel no es sino una lectura levinasiana de Marx (cfr. Lévinas, 1971 y 1974). Aquí, como se ha señalado, se ensayan otras apropiaciones a partir de Heidegger y Foucault.

Lo único diferente al trabajo objetivado es el trabajo no objetivado, que aún se está objetivando, el trabajo como subjetividad [*Subjektivität*] [...]. Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo [*lebendig vorhanden*], sólo puede existir como sujeto vivo [*lebendiges Subjekt*], en el que existe como capacidad, como posibilidad, por ende como trabajador [*Arbeiter*]" (Marx, 2007, p. 213; MEW 42, pp. 197-198).

Por consiguiente, para Marx, la subjetividad (*Subjektivität*) consiste en ser *trabajo-no-objetivado* (*Nicht-vergegenständlichte Arbeit*) en cuanto capacidad (*Fähigkeit*) del trabajador. Este fenómeno, sin embargo, puede ser entendido tanto negativamente como positivamente. Negativamente, el trabajo-no-objetivado es el trabajo desvinculado de sus medios, esto es, en cuanto miseria absoluta que coincide con una inmediata existencia corpórea: corporalidad (*Leiblichkeit*) absolutamente mísera (cfr. Marx, 2007, p. 236). Positivamente, el trabajo-no-objetivado es la existencia subjetiva del trabajo mismo, es decir, "el trabajo no como objeto, sino como actividad [*Tätigkeit*]; no como auto valor, sino como la fuente viva del valor [*die lebendige Quelle des Werts*]" (Marx, 2007, p. 236; MEW 42, p. 217). Es decir, el sujeto, además de corporalidad, es la fuente del valor de la mercancía al objetivar temporalmente su trabajo:¹¹ "el trabajo es [...] la posibilidad de los valores [*Möglichkeit der Werte*], y como actividad, lo que pone los valores [*Wertsetzung*]" (Marx, 2007, p. 238; MEW 42, p. 219). Por un lado, la subjetividad es *la corporalidad mísera del trabajador*; por otro, *la fuente y la posibilidad del valor de las mercancías*.

Esta corporalidad y esta posibilidad de creación del valor no remite, sin embargo, a una existencia abstracta, solipsista, del sujeto. Éste es, perentoriamente, tan social como histórico: una *actividad social* (*gesellschaftliche Tätigkeit*) que se desarrolla en un *modo de producción* (*Produktionsweise*) históricamente determinado. Sin embargo, para la economía burguesa, tributaria del modo de producción capitalista, la

¹¹ El trabajo-no-objetivado es aquel que se intercambiará (en cuanto valor de uso) como mercancía por un precio determinado; "[e]l capitalista recibe en cambio el trabajo mismo, el trabajo como actividad creadora de valores [...]. La disociación entre ambos procesos salta tanto a la vista" (Marx, 2007, p. 215; MEW 42, pp. 199-200).

tesitura intrínsecamente social del individuo es eludida al ser presentado como algo ajeno (*fremd*) y cósmico (*sachlich*):¹²

El carácter social de la actividad [*Der gesellschaftliche Charakter der Tätigkeit*], así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan aquí como algo ajeno y con su carácter cósmico frente a los individuos [*Individuen*] (Marx, 2007, p. 84; MEW 42, p. 91).

Por consiguiente, se puede afirmar: la subjetividad en Marx según *Grundrisse* es la laboriosidad o, si se introdujera un neologismo, la “trabajabilidad” social en cuanto corporalidad fuente del valor.

Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859), en el primer capítulo, realiza unas consideraciones sobre la cuestión del sujeto a propósito de la producción de la mercancía. Esta última posee tanto un valor de uso (*Gebrauchswert*) como un valor de cambio (*Tauschwert*). El primero señala la utilidad de un objeto como medio de subsistencia para la vida humana: “el valor de uso no expresa, empero, relación social alguna” (Marx, 2008a, p. 10; MEW 13, p. 16). El segundo remite a una relación económica determinada en la cual las utilidades de los objetos (sus valores de uso) aparecen intercambiables entre sí y, en tal sentido, el valor de cambio “ha extinguido la diferencia cualitativa [*qualitative Unterschied*] de sus valores de uso” (Marx, 2008a, p. 11; MEW 13, p. 17). Dado que el sujeto, en cuanto *trabajabilidad*, produce el valor de las mercancías, entonces es menester esclarecer cómo se obtiene, de manera específica, el valor de uso y el valor de cambio de cada mercancía.

En efecto, de cara a estos dos valores pueden asumirse dos tipos de trabajo. Por un lado, un trabajo cualitativamente diferente (concreto) que produce el valor de cambio específico de cada mercancía. Por otro lado, un trabajo cuantitativamente indiferente (abstracto) que es presupuesto en la equiparabilidad del valor de cambio de la mercancía que oculta la diferencia cualitativa de cada valor de uso:

¹² Frente a esta enajenación y cosificación del carácter social de los sujetos realizadas en el capitalismo, Marx apostará por “[l]a libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social” (Marx, 2007, p. 85), donde los individuos ya no estén subordinados a la producción social, sino que ella esté subordinada a los individuos.

Los diversos valores de uso son productos de la actividad de distintos individuos, es decir resultantes de trabajos individualmente diferentes [*individuell verschiedener Arbeiten*]. Sin embargo, en cuanto valores de cambio representan trabajo igual, indiferenciado, es decir un trabajo en el cual se ha extinguido la individualidad de los trabajadores. Por ello, el trabajo que crea valor de cambio es trabajo *general abstracto* [*abstrakt allgemeine Arbeit*] (Marx, 2008a, p. 11; MEW 13, p. 17).

Aclarado esto, ¿cómo es posible medir la cantidad del valor de cambio de cada mercancía si el trabajo presupuesto en ello es un trabajo uniforme, abstracto, indiferente? Respuesta: así como el movimiento se mide cuantitativamente con el tiempo, el trabajo, que no es sino una actividad, se mide cuantitativamente —como también se da a entender en *Grundrisse*— con el tiempo-de-trabajo (*Arbeitszeit*):

El tiempo de trabajo [*Arbeitszeit*] es la existencia viva del trabajo, independientemente de su forma, su contenido y su individualidad; es su existencia en cuanto magnitud cuantitativa, al mismo tiempo que su medida inmanente. El tiempo de trabajo materializado en los valores de uso de las mercancías es asimismo la sustancia [*Substanz*] que las convierte en valores de cambio (Marx, 2008a, p. 12; MEW 13, p. 17).

La subjetividad, en cuanto trabajajeidad, se manifiesta como la sustancia del valor y, nuevamente, como fuente de ésta: “Resulta una tautología decir que el trabajo es la única fuente [*einzig Quelle*] del valor de cambio y, por ende, de la riqueza, en la medida en que la misma consta de valores de cambio” (Marx, 2008a, p. 18; MEW 13, p. 22).

El trabajo, como actividad definitoria de la subjetividad, es, por lo demás, siempre social: “Las condiciones del trabajo que crea valor de cambio, tales como resultan del análisis del valor de cambio, son *determinaciones sociales* del trabajo [*gesellschaftliche Bestimmungen der Arbeit*] o determinaciones de *trabajo social* [*gesellschaftlicher Arbeit*]” (Marx, 2008a, p. 14; MEW 13, p. 19). La trabajajeidad es, esencialmente, co-trabajajeidad, trabajajeidad social. Empero, el carácter inmanentemente social de la trabajajeidad, en el modo histórico de producción capitalista, aparece como una “relación oculta” (*verstecktes Verhältnis*), invertida, en

la medida en que el valor de cambio de las mercancías se muestra como una “determinación que les corresponde en cuanto cosas” (Marx, 2008a, p. 17; MEW 13, p. 22) y no como un carácter producido por las relaciones sociales de los trabajadores.

En líneas generales, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* acentúa la relación entre trabajabilidad (subjetividad) y valor, esto es, el aspecto positivo —según *Grundrisse*— de la subjetividad, distinguiendo los distintos tipos de trabajo presupuestos en el valor de uso y el valor de cambio. La subjetividad, en cuanto trabajo social, ocultada por el modo de producción burgués, es la fuente así como la sustancia del valor

Das Kapital (1867) aborda la cuestión de la subjetividad del trabajador, en los términos que aquí interesan, en el capítulo 1 —la mercancía— y el capítulo 4 —la transformación del dinero en capital—.

La mercancía posee, como se sabe, dos factores: valor de uso y valor de cambio —este último caracterizado como la forma de manifestación (*Erscheinungsform*) necesaria del valor (Marx, 2008b, p. 47; MEW 23, p. 53)—. Detrás del valor de uso está la subjetividad en cuanto trabajabilidad creadora de valores. Mas, en lugar del término “trabajo-no-objetivado” que aparece en *Grundrisse* o del término “trabajo abstracto” que está en *Zur Kritik*, se señala aquí, con mayor énfasis y especificidad que en los textos anteriores, que este trabajo todavía no objetivado, considerado incluso de manera abstracta e indiferenciada, no es sino *fuerza-de-trabajo* (*Arbeitskraft*) (Marx, 2008b, p. 203), o, dicho de otro modo, *capacidad-de-trabajo* (*Arbeitsvermögen*). Por consiguiente, en rigor, la fuerza-de-trabajo, y no el trabajo, es la fuente de valor.¹³

El capítulo 4 desarrolla este concepto de “fuerza de trabajo”. La valorización del valor (*Verwertung des Werts*), que no es sino la esencia del capital, no puede entenderse desde la esfera de la circulación o del intercambio de las mercancías (cfr. Marx, 2008b, p. 199). Para entender el capital, por el contrario, debemos fijarnos en la primera relación entre dinero y mercancía. En esta relación el capital no puede surgir del valor

¹³ Con el uso del término “fuerza de trabajo” (*Arbeitskraft*) o “capacidad de trabajo” (*Arbeitsvermögen*) en lugar del término “trabajo” (*Arbeit*) se quiere cuestionar que, con este último, se abstraen los medios necesarios de subsistencia del trabajador; en cambio, “[q]uien dice capacidad de trabajo [*Arbeitsvermögen*] no se abstrae [*abstrahiert nicht*] de los medios necesarios para la subsistencia de la misma [*von den zu seiner Subsistenz notwendigen Lebensmitteln*]” (Marx, 2008b, p. 211; MEW 23, p. 187).

de la mercancía misma, pues se intercambian equivalentes. Debe surgir, por tanto, del valor de uso de la mercancía. Pero para que ello sea posible es necesario que exista *una mercancía cuyo valor de uso estribe precisamente en la producción de más valor*. ¿Cuál sería, entonces, tal mercancía?

Para extraer valor de consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero [el capitalista en potencia] tendría que ser tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser fuente de valor [*Quelle von Wert*]; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera objetivación de trabajo, y por tanto creación de valor [*Wertschöpfung*]. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: la capacidad de trabajo [*Arbeitsvermögen*] o fuerza de trabajo [*Arbeitskraft*] (Marx, 2008b, p. 203; MEW 23, p. 181).

Es decir, la fuerza-de-trabajo (*Arbeitskraft*) o la capacidad-de-trabajo (*Arbeitsvermögen*), que consiste en la fuente del valor en el proceso de producción, aparece en el proceso de circulación como una mercancía más que puede ser intercambiada por cierta cantidad de dinero: la subjetividad, como trabajajeidad productora de valores, es también entonces una *mercancía* (*Waren*). Dicho intercambio implica, empero, una permuta desigual en cuanto el valor de uso de la fuerza de trabajo produce mucho más valor que su mero valor de cambio.¹⁴ ¿En qué consiste, entonces, dicha fuerza-de-trabajo? Ella es “el conjunto de las facultades [*Fähigkeiten*] físicas y mentales que existen en la corporeidad [*Leiblichkeit*], en la personalidad viva [*lebendigen Persönlichkeit*] de un ser humano” (Marx, 2008, p. 204; MEW 23, p. 181). Otrora, en *Grundrisse*, la subjetividad remitía a la trabajajeidad en cuanto tal y colocaba a la corporalidad como un aspecto, el negativo, de ésta. Ahora, en *Das Kapital*, esta última, más que un aspecto negativo, es aquella facticidad corpórea en la que residen la posibilidad y la capacidad de trabajar.

Por lo demás, se señalan dos condiciones para que la fuerza de trabajo aparezca como mercancía: a) que el individuo sea propietario

¹⁴ “El proceso de consumo de la fuerza de trabajo es al mismo tiempo el proceso de producción de la mercancía y del plusvalor [*Mehrwert*]” (Marx, 2008b, p. 213; MEW 23, p. 189).

libre de su fuerza de trabajo, y b) que el individuo carezca de mercancías que vender y, por tanto, se vea forzado a vender su fuerza de trabajo como mercancía. Tales condiciones no son naturales, sino históricas; más precisamente, la fuerza de trabajo sólo aparece como mercancía en el modo de producción capitalista (Marx, 2008b, p. 206; MEW 23, p. 183).

Ergo, para Marx la subjetividad según Das Kapital es la capacidad de trabajabilidad social que reside en la corporalidad y que, en el modo de producción capitalista, deviene ella misma mercancía.

En resumen, de los tres textos escogidos —*Grundrisse* (1858), *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) y *Das Kapital* (1867)— podemos extraer el siguiente concepto de “subjetividad”. En una primera instancia, la subjetividad remitió de manera especial al trabajo, a la “trabajabilidad”, y presentó dos polos: por un lado, de manera positiva, es la actividad creadora de valores (*wertsetzende Tätigkeit*) en cuanto trabajo no objetivado; por otro lado, de manera negativa, es la corporalidad (*Leiblichkeit*) del trabajador. Ésta, además, no se abstrae de un proceso individual, sino que se inserta en una dinámica inexcusablemente social que, empero, es ocultada e invertida por el modo de producción capitalista. Posteriormente se indicó el momento positivo de la subjetividad: el trabajo, ya sea concreto o abstracto, se erige como fuente y sustancia del valor. Finalmente, luego de especificar el trabajo como fuerza-de-trabajo, la subjetividad se definió como la capacidad de trabajar que reside en la corporalidad. La subjetividad en Marx es, a fin de cuentas, *la actividad de la trabajabilidad social creadora de valor que reside en la facticidad corpórea y que, en el modo de producción capitalista, deviene ella misma mercancía abstraída de su carácter social.*

2. Heidegger y la cuestión de la subjetividad. ¿Es posible una lectura heideggeriana del sujeto en Marx?

La preocupación por una comprensión del fenómeno de la existencia humana se encuentra presente, desde ya, en los primeros cursos de Heidegger.¹⁵ Para entender este fenómeno, él ha elaborado, por ejemplo, una *Urwissenschaft des Lebens* (1999), una *Hermeneutik der Faktizität* (2018), o una *Analytik des Daseins* (1967). En todos estos intentos se trata de pensar al ente humano como aquel ente que se caracteriza, no por tener

¹⁵ Para un estudio sobre los primeros desarrollos de Heidegger puede consultarse Kisiel (1995), Xolocotzi (2004) y Adrián (2010).

propiedades categoriales al modo de una cosa, sino por la ejecución misma del existir. En la obra que condensa todos estos esfuerzos, *Sein und Zeit* (1927) (GA 2), se señala:

El ser mismo con respecto al cual [...] se puede comportar de esta manera o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera [*immer irgendwie verhält*], lo llamamos existencia [*Existenz*]. Y como la determinación esencial [*Wesensbestimmung*] de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo [*eines sachhaltigen Was*], sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso suyo [*daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat*], se ha escogido para designarlo el término *Dasein* como pura expresión de ser. [...] La cuestión de la existencia ha de ser resuelta tan sólo por medio del existir mismo (Heidegger, 2016, p. 33; GA 2, p. 12).

El ente humano es, así, el ente que se comporta comprensoramente respecto a sus posibilidades concretas, esto es, se caracteriza por la existencia (*Existenz*). Esta existencia es definida, además, por el hecho de que nosotros lo somos en cada caso. Le pertenece, por tanto, “el ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*]” (Heidegger, 2016, p. 74; GA 2, p. 53). Para nombrar a este ente, con las determinaciones señaladas, se utiliza el término *Dasein*.

Este ente posee una “estructura fundamental”: el “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*).¹⁶ El mundo no es un objeto ajeno al cual se

¹⁶ Según *Sein und Zeit*, el “estar-en-el-mundo”, estructura si bien siempre unitaria, posee tres momentos constitutivos, los cuales no son categorías (*Kategorien*) tal como las que tiene una cosa, sino existenciales (*Existenzialen*) del *Dasein* —pues el *Dasein* es, ante todo, el ente que se caracteriza por la existencia (*Existenz*)—: el mundo, el quién del estar en el mundo y el “estar-en” como tal. El mundo remite, desde la perspectiva del *Dasein*, a la significatividad (*Bedeutsamkeit*) como totalidad de remisiones que posibilita que comparezcan los útiles (*Zeuge*) de la ocupación pragmática. El quién del estar no remite a una existencia sesgadamente aislada, sino a un co-estar (*Mitsein*) y una co-existencia (*Mitdasein*) en la que, sin embargo, no se trata de este o aquel *Dasein*, sino del impersonal “uno” (*das Man*). El “estar-en” remite a la aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein* en el sentido de que él está abierto originariamente

vincula uno ocasionalmente, sino un *a priori* desde el cual se hace posible toda relación con algo así como un objeto. Existir es, desde ya, existir en un mundo estando absorbido por él en el trato de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) con los entes. Al respecto, la teorización de un sujeto carente de mundo, aislado respecto a otros entes humanos, no sería sino una posibilidad fundada en tal estructura:

al mundo en las formas constitutivas de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*). En la disposición cotidiana de estos tres momentos de la aperturidad se aprecia, no obstante, la caída (*Verfallen*) del *Dasein* en cuanto estar absorbido en la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad del uno. El análisis de la disposición afectiva de la angustia del *Dasein*, que no es sino angustia del mismo estar en el mundo en cuanto facticidad de la condición de arrojado (*Geworfenheit*) —la entrega a sí mismo en medio de un determinado mundo—, permite apreciar el ser de este ente: el cuidado (*Sorge*), entendido como anticiparse-a-sí anterior a todo comportamiento y situación. Asimismo, el análisis del fenómeno existencial de la muerte, como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable del *Dasein*, abre la posibilidad de un modo propio de estar vuelto hacia ella: un adelantarse (*Vorlaufen*) hasta tal posibilidad. ¿Cómo el *Dasein* da testimonio de un modo propio de la existencia allende el uno? Dicho testimonio se atestigua en la llamada de la conciencia (*Gewissen*) del *Dasein*, que estriba en enfrentarlo a sí mismo en cuanto originario ser-culpable (*Schuldigsein*), es decir, en cuanto fundamento negativo de su existencia y de su condición de arrojado. Al respecto, la resolución (*Entschlossenheit*) es el modo de la aperturidad por medio del cual el *Dasein* se proyecta, de manera callada y dispuesta a la angustia, hacia su ser culpable en cuanto modo propio de ser sí mismo. Y, en cuanto el cuidado es el ser del *Dasein*, la resolución es así el modo propio del cuidado. Ahora, ella comprende el ser-culpable del *Dasein* sólo en la medida en que está vuelta hacia el poder-ser más propio del mismo, es decir, hacia la muerte. Por tanto, sólo es propiamente cuando es una resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) que se adelanta hasta la muerte como posibilidad. No obstante, si bien el cuidado es el ser del *Dasein* —cuyo modo propio es la resolución—, ¿qué es lo que lo hace posible? Respuesta: la temporeidad (*Zeitlichkeit*) en cuanto haber-sido que emerge del futuro. La temporeidad hace posible la unidad del *Dasein* en cuanto existencia, facticidad y caída. A partir de ésta se repite el análisis de los momentos señalados del “estar-en-el-mundo” como modos de temporización, se precisa la historicidad aconteciente (*Geschichtlichkeit*) del *Dasein* y se distingue entre el tiempo originario del *Dasein* y el tiempo vulgar de los relojes. Es, a fin de cuentas, a partir de esta analítica tempórea-existencial del *Dasein* (*die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins*) que se plantea, *mas nunca se ejecuta*, la pregunta por el sentido del ser en general (*Sein überhaupt*).

El problema no estriba en demostrar que “exista” y cómo “exista” un “mundo exterior”, sino en mostrar por qué [se] [...] sepulta el “mundo exterior” en la nada para hacerlo luego resucitar mediante demostraciones [...]. Una vez desintegrado el fenómeno originario del estar-en-el-mundo, se realiza, sobre la base de lo que aún queda en pie, es decir, del sujeto aislado, su ensamblaje con el “mundo” (Heidegger, 2016, p. 223; GA 2, p. 206).

En *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930) (GA 29/30) se señala, además, que —a diferencia del animal, que es pobre de mundo (*weltarm*), y de la cosa material, que es sin mundo (*weltlos*) (Heidegger, 2007; GA 29/30)— el *Dasein* es configurador, formador de mundo (*weltbildend*). Se trata siempre, ya sea por una vía propiamente analítica o externamente comparativa, de aprehender el fenómeno del mundo como inherente al *Dasein*.

En la medida que este ente posee un modo de ser distinto de las cosas, no es posible asignarle los conceptos que surgen de la interpretación del ser de aquéllas. ¿Cuál es la interpretación de ser de los entes que “sólo” están ahí (*Vorhandenheit*)? Respuesta: “la determinación del sentido de ser como *παρουσία* o como *ουσία* con la significación ontológico-temporaria de ‘presencia’ [*Anwesenheit*]” (Heidegger, 1997, p. 48; GA 2, p. 25). La *ουσία*, interpretada como presencia constante, es el nombre del ser que se origina en la filosofía antigua y que desde entonces determina “el aparato conceptual de la filosofía” (Heidegger, 2016, p. 42/GA 2, pp. 21-22).

Ahora bien, si para Heidegger el *Dasein* no es una objetividad, tampoco es, en rigor, una subjetividad: “éste no es sustancia ni sujeto” (Heidegger, 2016, p. 320; GA 2, p. 303). Ya se vio que este ente se caracteriza por estar-en-el-mundo, por abrir un mundo, por conformarlo. La subjetividad, en cambio, mienta una caracterización del ente humano como carente de mundo al cual se le debería añadir posteriormente, y mediante una teórica demostración, aquél. Sin embargo, la carencia de “estar-en-el-mundo” y las consiguientes determinaciones existenciales del ente humano no bastan para recusar el concepto de subjetividad. Ella implica, incluso, el concepto de “ser” de las cosas: la *ουσία*. En efecto, el término “sujeto”, construido a partir del griego *ὑπο-κείμενον* (literalmente, “lo que yace debajo”, lo “sub-yacente”), conserva dicha

interpretación del ser, pues “Toda idea de ‘sujeto’ [...] comporta *ontológicamente* la posición del *subjectum* (ὕποκειμενον)” (Heidegger, 2016, p. 67; GA 2, p. 46). El sujeto, e incluso el yo y el sí mismo, “han sido concebidos desde siempre ‘en la ontología’ de este ente como el fundamento sustentador (sustancia o sujeto)” (Heidegger, 2016, p. 333; GA 2, p. 317).

En *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) (GA 24) se ahonda en la pregnancia del concepto de “sujeto” para la filosofía moderna:

Esta orientación [de los problemas filosóficos hacia el sujeto] [...] es la que determinó la tradición filosófica desde Descartes [...]. El motivo de esta orientación primaria hacia el sujeto en la filosofía moderna es la opinión de que el ente que somos nosotros mismos es lo primero que se da al cognoscente y lo único cierto que se le da; que el sujeto es accesible de forma inmediata y absolutamente cierta, que es más cognoscible que todos los objetos [...]. En esta forma, esta opinión es insostenible [...] [;] Descartes, en quién se realizó el giro hacia el sujeto, que ya había sido preparado de diferentes maneras, no sólo no se planteó la cuestión del ser del sujeto, sino que incluso interpretó el ser del sujeto tomando como hilo conductor el concepto de ser, junto con las categorías que le pertenecen, que fue desarrollada por la filosofía antigua y medieval (Heidegger, 2000d, pp. 160-161; GA 24, pp. 174-175).

De este modo, la posición metafísica fundamental de Descartes en torno a la subjetividad inaugura, para decirlo en otros términos, la época *metafísica* moderna.¹⁷ Pero, más allá de una carencia de mundo o de un carácter sustancial, el sujeto se caracteriza en la modernidad, ante todo, por ser la centralidad y el fundamento (*Grund*) de la totalidad del ente:

¹⁷ Después del giro o la torna (*Khere*) de su pensamiento, Heidegger realizará una historia del ser (*Seinsgeschichte*) en la que la metafísica constituye aquel destino histórico que se caracteriza por el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*). Sobre el sentido de la metafísica en la obra de Heidegger, cfr. Pöggeler (1962), Constante (2004) y Stegmaier (2005).

Naturalmente, debemos entender esta palabra, *subjectum*, como una traducción del griego *ὑποκείμενον*. Dicha palabra designa a lo que yace entre nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí [...]. Pero si el hombre [en la época moderna] se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad (Heidegger, 2010, pp. 72-73; GA 5, p. 81).

A partir de tal primacía subjetiva, los entes no humanos son, indefectiblemente, objetos (*ob-jectum*, esto es, puestos delante, a disposición, del sujeto), así como el conocimiento de éstos se realiza como representación de ellos: “Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación [*Gegenständlichkeit des Vorstellens*] y la verdad como certeza [*Gewissheit*] de la misma en la metafísica de Descartes” (Heidegger, 2010, p. 72; GA 5, p. 80).

Desde la perspectiva moderna del sujeto fundante, ¿cómo entiende la metafísica el concepto de “valor” (*Wert*)? Este término se encuentra, desde ya, relacionado con el concepto de “objeto” y, en virtud de ello, con el concepto de “sujeto” que lo funda:

Únicamente donde lo ente se ha convertido en objeto del representar se puede decir de algún modo que lo ente pierde su ser. Esta pérdida se percibe de una manera tan poco clara y vaga que rápidamente se ve colmada de nuevo y de tal modo que al objeto y a lo ente interpretado como tal se les asigna un valor [*Wert*] [...]. El valor es justamente el impotente y deshilachado disfraz de una objetividad de lo ente que ha perdido toda relevancia y trasfondo (Heidegger, 2010, pp. 82-83; GA 5, p. 94).

La metafísica moderna, por tanto, además de determinar al ente humano como subjetividad, puede también interpretar al ser como valor (*Wert*). Ello es así porque, ya que el sujeto es el fundamento de la totalidad de lo ente, él puede imponerse como el ente que pone valores y juzga, desde su centralidad, a algo como valioso o no. Nietzsche, al respecto, representaría la culminación de esta metafísica, de la metafísica. La puesta en cuestión del concepto de “valor” se encuentra,

por lo demás, también presente en *Sein und Zeit*: “la ontología de *lo que está ahí* [*Ontologie des Vorhandenen*], la que también sustenta la idea del “valor” [*idee des »Wertes«*]” (Heidegger, 2016, p. 302; GA 2, p. 286). Platón, como inaugurador de la metafísica que piensa el ente y olvida el ser (cfr. Heidegger, GA 9), está, en este punto, enteramente relacionado a la determinación del ser como valor a partir del término *ἰδεα* (cfr. Heidegger, 2013a, pp. 700-703; GA 6.2, pp. 226-230): “Sólo mediante la metafísica de la subjetividad se pone en libertad y entra entonces en juego sin trabas el rasgo esencial de la *ἰδεα* —ser lo que posibilita y condiciona— [esto es, como valor (*Wert*)] que en un principio estaba aún oculto y retenido” (Heidegger, 2013a, p. 703; GA 6.2, p. 230).

En suma, a partir de esta breve revisión se obtiene que, para Heidegger, el concepto de “subjetividad” es derivado de la metafísica moderna y se caracteriza, ante todo, por ser el fundamento de los entes, interpretar a éstos como objetos y determinar, con ello, al ser como valor. Se precisa reconstruir ahora una lectura confrontativa en tales términos de la subjetividad en Marx.

Para el filósofo decimonónico, el ente humano es concebido como *la actividad de la trabajabilidad social creadora de valor que reside en la corporalidad*. La subjetividad, así entendida, es la fuente (*Quelle*), la sustancia (*Substanz*) y la posibilidad (*Möglichkeit*) del valor. Es decir, el valor de toda mercancía, de todo ente económico, se fundamenta en la subjetividad humana.¹⁸ Por un lado tenemos la caracterización de la

¹⁸ Otro concepto de la metafísica moderna que tener en cuenta según Heidegger, aunque en cierto modo derivado del de “subjetividad”, es el de “representación” (*Vorstellung*). El filósofo de la Selva Negra señala que la objetividad moderna es siempre objetividad de la representación (*Gegenständlichkeit des Vorstellens*) del sujeto. La representación no implica únicamente una mera relación teórico-representativa, sino que es, fundamentalmente, un situar algo delante de sí mismo y un asegurar (*Sicherstellen*) el ente en forma de cálculo (*Berechnen*) (cfr. Heidegger, 2010, p. 87; GA 5, p. 100), lo cual caracteriza, por lo demás, al pensar técnico y científico de la época moderna (cfr. Heidegger, GA 7). Asimismo, entre el cálculo y la determinación del ser como valor (*Wert*) existe una relación: “El valor es la traducción de la esencialidad de la esencia (es decir, de la entidad) en algo calculable y por consiguiente estimable de acuerdo con el número y la dimensión espacial” (Heidegger, 2013a, p. 539). El filósofo revolucionario, por su parte, define su método en los siguientes términos: “En el primer camino, la representación plena [*volle Vorstellung*] es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen

subjetividad como fundamento del ente; por otro lado, la caracterización del ser como valor. Por consiguiente, de manera inmediata, una perspectiva heideggeriana resultaría pertinente para tematizar el concepto de “subjetividad” de Marx, el cual sería subsumido dentro de la “metafísica moderna”. Esta lectura heideggeriana se enunciaría del siguiente modo: *el concepto de subjetividad en Marx remite a la figura de la metafísica moderna en cuanto propone al sujeto como fundamento del ente y comprende al ser como valor.*

Empero, una revisión más exhaustiva del concepto de sujeto en Marx, atenta a las otras notas ofrecidas por él, permitiría poner en entredicho esta rápida lectura heideggeriana.

Primero, a diferencia del concepto de “subjetividad” que opone el sujeto al mundo y el sujeto a los demás sujetos (en efecto, el sujeto no es un *Dasein* que existe fácticamente en cuanto *Mit-Dasein*), en Marx la subjetividad de la trabajabilidad no refiere a un individuo aislado, sino al *trabajo social*: “Individuos [*Individuen*] que producen en sociedad [*Gesellschaft*], o sea la producción de los individuos socialmente determinada [*gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen*]: este es naturalmente el punto de partida” (Marx, 2007, p. 3; MEW 42, p. 33). El ocultamiento del carácter social de los individuos trabajadores y, más aún, la cosificación de esta relación no son otra cosa que una consecuencia operada por el modo de producción capitalista: “algo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio [en el modo de producción capitalista] es que la relación social de las personas [*gesellschaftliche Beziehung der Personen*] se presenta, por así decirlo, invertida [*verkehrt*], vale decir como una relación social de las cosas [*gesellschaftliches Verhältnis der Sachen*]” (Marx, 2008a, p. 17; MEW 13, p. 21). Esta negación del carácter social se aprecia también en el llamado “fetichismo de la mercancía”. Cuando en el modo de producción capitalista los productos de trabajo se convierten en mercancías, la forma de ésta:

[R]efleja ante los hombres el carácter social [*gesellschaftlichen Charaktere*] de su propio trabajo [*eignen Arbeit*] como caracteres objetivos inherentes a

a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento [...]. El método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo [*reproduzieren*] como concreto espiritual” (Marx, 2007, pp. 21-22; MEW 42, p. 35).

los productos del trabajo [*gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst*], como propiedades sociales naturales de dichas cosas [*gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge*], y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos [*gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen*], existente al margen de los productores (Marx, 2008b, p. 88; MEW 23, p. 86).

Segundo, para Marx la subjetividad humana —en cuanto trabajabilidad— no es un concepto propuesto, sino que él está presente únicamente como consecuencia de la crítica al modo de producción específicamente capitalista. Dicho de otro modo, *Marx no argumenta a favor de la subjetividad*, en los rasgos esenciales que la definen, como una condición natural, trascendental o esencial de lo humano. Él, a diferencia de la “metafísica moderna”, *cuestiona y devela el carácter contingente de la subjetividad*.¹⁹ En efecto, sólo en el modo de producción capitalista los seres humanos y, más precisamente, aquéllos que carecen de los medios de producción, los proletarios, aparecen como una *trabajabilidad capaz de crear valor que reside en una corporalidad mísera que deviene a su vez mercancía*. De ahí que, por ejemplo, Postone haya señalado que “Para Marx, el trabajo no constituye el punto de vista desde el cual criticar el capitalismo: el trabajo es en sí mismo el objeto de la crítica” (citado en Jappe, 2012, p. 105). Sólo en el modo de producción específicamente capitalista el trabajo, la trabajabilidad como subjetividad, se erige como fundamento del valor, pues “No es ‘natural’ al trabajo el producir valor, sólo el trabajo abstracto puede hacerlo, y éste, en la medida que es una ‘abstracción real’ y no una simple generalización, sólo existe en el capitalismo” (Jappe, 2012, p. 109). La subjetividad humana, por tanto, no es un concepto del cual Marx haga una apología metafísica, sino una producción histórica de la cual hace una crítica filosófica. Exponer críticamente un concepto no es lo mismo que proponerlo programáticamente. Si Heidegger pone

¹⁹ Podríamos citar aquí a Meillassoux: “La crítica de las ideologías, que en el fondo siempre consiste en demostrar que una situación social presentada como inevitable es en verdad contingente, va unida esencialmente a la crítica de la metafísica entendida como producción ilusoria de entidades necesarias” (2015, pp. 61-62).

en entredicho la subjetividad desde la perspectiva de la historia del ser —que termina siendo, a fin de cuentas y ominosamente, la historia del pueblo alemán (cfr. Trawny, 2014 y 2017; Faye; 2018)—, Marx lo cuestiona desde una perspectiva crítica y concreta que va *más allá de la mera facticidad* (burguesa) cotidiana.

Por tanto, una perspectiva heideggeriana para leer el concepto de “subjetividad” en Marx no resulta pertinente, pues soslaya, y, más aún, *niega elementos fundamentales* del *corpus* marxiano. Con ello, por lo demás, se agrieta el mismo esquema heideggeriano que propone una *continuidad histórica* en la historia de la filosofía eurocéntrica-occidental: en medio de la continuidad de la metafísica que deviene filosofía del sujeto y de su domino técnico, Marx —aunque, por supuesto, sin excluir a otros posibles autores— rompe tal *continuum* y, por lo menos, llevaría a reconsiderar las estaciones fundamentales de la historia metafísica heideggeriana con sus respectivas terminaciones, culminaciones, superaciones. ¿Cómo pensar la crítica del concepto de “subjetividad” como fundamento del valor (de las mercancías) en la “metafísica moderna”? ¿Cómo meditar sobre la crítica a la cosificación de las relaciones humanas, del ente humano, e, incluso, la crítica a la nivelación del tiempo de trabajo²⁰ presentes en Marx sin subsumirlo simplistamente en el mismo saco de la metafísica? ¿Y si antes de la culminación de la metafísica realizada por Nietzsche hubo un filósofo que, criticando un modo de producción específico, “superó” o, por lo menos, puso en entredicho algunos conceptos metafísicos al considerarlos como dependientes de un modo de producción específicos?

²⁰ Marx, en *Das Kapital*, cuestiona el trabajo abstracto y la homogenización que de éste se realiza en el modo de producción capitalista: “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” (Marx, 2008b, p. 48); “El mismo trabajo, pues, por más que cambie la fuerza productiva, rinde siempre *la misma magnitud de valor en los mismos espacios de tiempo*” (Marx, 2008b, p. 57). Heidegger, por su parte, en *Sein und Zeit* cuestiona la nivelación (*Nivellierung*) del tiempo originario del *Dasein* humano que se realiza en el tiempo de los relojes, esto es, en la interpretación vulgar del tiempo: “La tesis fundamental de la interpretación vulgar del tiempo, según la cual el tiempo es ‘infinito’, manifiesta del modo más elocuente la nivelación y el encubrimiento del tiempo del mundo implícitos en esa interpretación y, por ende, *la nivelación y el encubrimiento de la temporeidad en general*” (Heidegger, 2016, p. 436; GA 2, p. 424. El subrayado es mío).

Empero, para no salir de nuestra pregunta de investigación, si la conceptualidad heideggeriana no resulta pertinente para leer el sujeto en Marx, ¿el *corpus* teórico de Foucault es, por el contrario, adecuado para leerlo? Veamos.

3. Foucault y la cuestión de la subjetivación: ¿es posible una lectura foucaultiana del sujeto en Marx?

El tema del sujeto en la obra de Michel Foucault no ha sido sino central. En una de sus últimas intervenciones, en 1982, el pensador francés afirmaba: “Ce n’est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches” (Foucault, 1994d, p. 223).²¹ Este concepto, si bien presente ya desde sus primeros textos, emerge con mayor explicitud y vigor conceptual en la última etapa de su producción discursiva, como bien lo han señalado Deleuze (1986 y 2015) y Gros (1996). El término preferido por el filósofo francés es el de “subjetivación” (*subjectivation*) en el sentido de un *proceso de constitución y transformación de los sujetos*: “la manière dont un être humain se transforme en sujet” (Foucault, 1994d, p. 223).²² Al enfatizarlo, en contraste con el tradicional de “subjetividad”, Foucault sugiere el carácter procesual e histórico de aquel: el sujeto no es una identidad sustancial dada *a priori*, sino un devenir que se construye y modifica. Empero, ¿cómo se realiza esta construcción y modificación? Respuesta: en un plexo de relaciones materiales de saber y poder (cfr. Foucault, 2015a, p. 99; 2001, p. 8; 1968, p. 375; 2013, p. 221). Por consiguiente, preguntar por la subjetivación implica también indagar acerca de los saberes y los poderes que la atraviesan.

En *Histoire de la folie* (1961) resulta relevante señalar que sobre la locura se ejercen no sólo distintas teorizaciones, sino también distintos vínculos de poder, los cuales redundan en una especie de “subjetivación de la exclusión”: la *stultifera navis*, las prácticas de encierro y el tratamiento psicoanalítico y psiquiátrico constituyen a sus sujetos referentes por medio de confinamientos y exclusiones (Foucault, 2015a). En *Naissance de la clinique* (1964), a propósito de la mutación del saber médico en ciencia clínica, se estudia una suerte de “subjetivación objetivadora del

²¹ “Por consiguiente, no es el poder sino el sujeto, el que constituye el tema general de mis investigaciones”.

²² “[E]l modo en el cual un ser humano se transforma en sujeto”.

saber médico”: “La mirada [del saber científico] no es ya reductora, sino fundadora del individuo en su calidad irreductible” (Foucault, 2001, p. 8). El carácter histórico, procesual, de la subjetividad se ve refrendado en uno de los textos más célebres del filósofo francés: *Les mots et les choses* (1966). En efecto, este libro estudia cómo distintos discursos pertenecen a diversas condiciones históricas de posibilidad del saber, llamadas *epistemes*. A este respecto, la *episteme* moderna del siglo XIX se caracteriza, ante todo, por referir al hombre como objeto/sujeto del saber, por remitir “a una antropología como discurso sobre la finitud natural del hombre” (Foucault, 1968, p. 252). Se trata, por tanto, en este texto de una “subjetivación antropológica moderna de la finitud”. En esta *episteme* es natural, por consiguiente, que el trabajo, ya incluso en Ricardo, se conciba como “la fuente de todo valor” (Foucault, 1968, p. 249). En tal sentido, Marx es interpretado como apresado en esta *episteme* planteando un vínculo entre la historicidad de la economía, la finitud de la existencia y el fin de la historia (Foucault, 1968, p. 257), el cual se resuelve en una escatología positivista que propondría una verdad objetiva del orden por venir (Foucault, 1968, p. 311). No obstante, como se ha visto, Marx no propone al sujeto como fuente de valor, sino que *critica* dicha posición como parte de su crítica al modo de producción capitalista que precisamente hace posible ello.²³

²³ En una entrevista de 1971 reconoció Foucault, a propósito de *Les mots et les choses*, que se refería, antes que a Marx, a una interpretación de su pensamiento declinado bajo el término “marxismo”: “À ce sujet, je dois faire une autocritique. Quand j’ai parlé de marxisme dans *Les Mots et les Choses*, je n’ai pas précisé suffisamment ce que je voulais dire [...]. J’aurais dû aussi préciser — et je reconnais que j’ai échoué sur ce point — qu’il s’agissait de l’espèce de marxisme qui se trouve chez un certain nombre de commentateurs de Marx, comme Engels. Et qui, d’ailleurs, n’est pas non plus absent chez Marx. Je veux me référer à une espèce de philosophie marxiste qui est, à mon sens, un accompagnement idéologique des analyses historiques et sociales de Marx, ainsi que de sa pratique révolutionnaire, et qui ne constitue pas le centre du marxisme, compris comme l’analyse de la société capitaliste et le schéma d’une action révolutionnaire dans cette société. Si celui-ci est le noyau du marxisme, alors je n’ai pas parlé du marxisme, mais d’une espèce d’humanisme marxiste : un accompagnement idéologique, une musique de fond philosophique” [A este respecto, debo hacer una autocritica. Cuando hablé de marxismo en *Las palabras y las cosas*, no precisé suficientemente lo que quería decir [...]. Hubiera debido también precisar — y reconozco que fallé en este punto— que se trataba de la especie de marxismo

Textos como *L'archéologie du savoir* (de 1969) o *L'ordre du discours* (de 1971) desplazarían aún más, *de facto*, este privilegio del sujeto antropológico moderno en cuanto mero efecto discursivo que, declinado por ejemplo bajo la figura de autor, impediría captar la singularidad de los acontecimientos del discurso.

La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973) muestra una especie de “subjetivación punitiva” en la que las relaciones entre saber, poder y producción del sujeto son inseparables: “Ce discours est indissociable d’une certaine situation de pouvoir et d’un certain engrenage des individus dans les appareils de production, de transmission de savoir” (Foucault, 2013, p. 221).²⁴ *Surveiller et punir* (1974-1975) ahonda en este tipo de subjetivación, aunque bajo el cariz de una “subjetivación disciplinaria”, donde el poder no se tematiza como una sustancia o propiedad, sino como red de relaciones estratégicas.²⁵ El sujeto, en esta caracterización del poder, no es un dato inicial, sino un efecto de “esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas” (Foucault, 1975, p. 32; 1976, p. 34).

Las primeras tematizaciones de la biopolítica (*biopolitique*), contenidas en “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France (1975-1976)* y *La volonté de savoir* (1976) permiten entrever el estudio de una suerte de “subjetivación biopolítica”. En efecto, la biopolítica es entendida como “lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 2007a, p. 173). Con *Securité, territoire, population* se entra, no obstante, a una

que se encuentra en un cierto número de comentaristas de Marx, como Engels. Y que, por lo demás, no está tampoco ausente en Marx. Quiero referirme a una especie de filosofía marxista que es, en mi opinión, un acompañamiento ideológico de los análisis sociales e históricos de Marx, así como de su práctica revolucionaria, y que no constituye el centro del marxismo, comprendido como el análisis de la sociedad capitalista y el esquema de una acción revolucionaria en esta sociedad. Si esto es el núcleo del marxismo, entonces no he hablado del marxismo, sino de una especie de humanismo marxista: un acompañamiento ideológico, una música de fondo filosófica] (Foucault, 1994b, p. 170).

²⁴ “Este discurso es indisoluble de una cierta situación de poder y de un cierto engranaje de los individuos en los aparatos de producción, de transmisión del saber”.

²⁵ Para un análisis crítico de esta concepción del poder y de la política, cfr. Lecourt (1993) y Walzer (1986).

profundización del concepto de “poder”. Ya no sólo se trata de relaciones que atraviesan discursos y sujetos, sino que tiene que ver, ante todo, con la cuestión del gobierno en el sentido de la *conducción de las conductas de los sujetos constituidos*. Esta concepción del poder recibirá el nombre de gubernamentalidad (*gouvernementalité*). Así, una historia de la cuestión del gobierno está relacionada esencialmente con “la historia de los procedimientos de individualización [...]. Digamos además que es la historia del sujeto” (Foucault, 2006, p. 219). No obstante, la producción del sujeto dista de ser una producción pasiva: los individuos, lejos de esperar neutralmente a ser constituidos como sujetos y conducidos en sus conductas por los poderes del momento y por los saberes asociados a éstos, tienen la posibilidad fundamental contravenirlas, de establecer un conflicto con ellas, es decir, de desarrollarse como *contraconductas* (cfr. Foucault, 2006, p. 238). En esta misma línea puede comprenderse el sentido de la “crítica” ofrecida por Foucault: el arte de no ser tan gobernado (Foucault, 2015b). La crítica, la “*contraducta*” (*la contre-conduite*), es posible porque el poder, entendido como *conducción de las conductas*, como la estructuración de un campo posible de acciones para el sujeto, presupone previamente a los individuos como libres: “Le pouvoir ne s’exerce que sur des « sujets libres », et en tant qu’ils sont « libres » — entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place” (Foucault, 1994d: 237).²⁶

Los últimos cinco cursos del Collège de France realizan un viraje hacia la Antigüedad grecolatina a fin de estudiar las relaciones entre sujeto, poder y saber, teniendo en cuenta, por supuesto, la concepción del sujeto como *proceso* (subjetivación) y la del poder como *conducción de conductas* (gubernamentalidad). Recala así en un estudio de la

²⁶ “El poder sólo se ejerce sobre los ‘sujetos libres’ y en cuanto que son ‘libres’: entendamos por ello unos sujetos individuales o colectivos que tienen delante de sí un campo de posibilidad donde varias conductas, varias reacciones y diversos modos de comportamiento pueden tener lugar”. Sobre la relación entre crítica y libertad, que interseca tanto la ética como la política, y que remite en el fondo al poder y a la verdad en Foucault, cfr. Sabot (2020). Asimismo, sobre la interpretación de los conceptos foucaultianos de “veridicción” y “subjetivación” en una orientación crítica “est-ético-política”, cfr. Ayala-Colqui (2020a).

“subjetivación de la *parresía*” en el mundo antiguo (Foucault, 2002, 2009, 2010). Asimismo, el saber, por su parte, es entendido en estos últimos cursos como veridicción (*véridiction*): un régimen de verdad y falsedad que se enlaza con relaciones de poder y que, en virtud de ello, no carece de consecuencias subjetivas (Foucault, 2014a, pp. 65 y ss.; 2014b, pp. 14 y ss.; 2009, pp. 20-21 y 302; 2001, p. 83): “no me limitaré a decir que el ejercicio del poder supone en quienes [gobiernan] algo así como un conocimiento, un conocimiento útil y utilizable. Diré que el ejercicio del poder se acompaña en forma bastante constante de una manifestación de verdad” (Foucault, 2012, p. 8; 2014a, p. 24). Por lo demás, estos regímenes, estos juegos de lo verdadero y lo falso presentan cuatro características: se añaden a la realidad (no se deducen de ella); tienen un “costo” económico y político; son plurales, multívocos, es decir, no existe un modelo único de verdad y falsedad; y, en todos los casos, son efectivos, tienen efectos en la realidad de los sujetos (Foucault, 2014b, pp. 240-241). De cara a éstos se puede afirmar: “les subjectivités comme expériences de soi et des autres se constituent à travers les obligations de vérité” (Foucault, 2014b, p. 15).²⁷

Pues bien, según lo dicho, para Foucault el sujeto, en cuanto subjetivación, es *un proceso de constitución y formación a partir de un vínculo conflictivo con poderes (gubernamentalidades) y saberes (veridicciones) de un espacio histórico determinado*. A partir de este concepto se interpreta ahora el concepto de “subjetividad” en Marx.

Para el filósofo de Tréveris, la subjetividad es —recordémoslo una vez más— *la actividad de la trabajabilidad social creadora de valor que reside en la corporalidad tal como acontece en el modo de producción capitalista*. Foucault, al respecto, ha cuestionado la esencia del hombre, de la subjetividad como trabajo:

Quelqu’un a dit : l’essence concrète de l’homme est le travail. À vrai dire, cette thèse a été énoncée par plusieurs personnes. Nous la trouvons [...] chez Marx, le Marx d’une certaine période, comme dirait Althusser [...]. Ce que j’aimerais montrer c’est qu’en fait le travail n’est absolument pas l’essence concrète de l’homme ou l’existence de l’homme dans sa forme concrète. Pour

²⁷ “[L]as subjetividades como experiencia de uno mismo y de otros se constituyen a través de las obligaciones de la verdad”.

que les hommes soient effectivement placés dans le travail, liés au travail, il faut une opération ou une série d'opérations complexes (Foucault, 1994b, p. 621).²⁸

Foucault (1994b, p. 622) no sólo recusa la esencia del ser humano, de la subjetividad humana, puesta en el trabajo, sino también el hecho de que el trabajo, en sí mismo y abstractamente, produzca plusvalor. Él asume que las relaciones de poder capilares y relacionales —no subsumibles en el Estado o en una clase social— representan tanto la condición de posibilidad del plusvalor como el vínculo del hombre con el trabajo: “La liaison de l’homme au travail est synthétique, politique ; c’est une liaison opérée par le pouvoir” (Foucault, 1994b, p. 622);²⁹ o, dicho de otro modo, “Si l’homme travaille, si le corps humain est une force productive, c’est parce que l’homme est obligé de travailler. Et il y est obligé, parce qu’il est investi par des forces politiques, parce qu’il est pris dans des mécanismes de pouvoir” (Foucault, 1994c, p. 470).³⁰ Asimismo, estas relaciones de poder son las que generan una serie de saberes que se multiplican en distintas instituciones. Por tanto, el capitalismo no depende de una pretendida esencia concreta del hombre, sino de relaciones de poder históricamente contingentes, las cuales son instrumentalizadas para obtener valor. ¿Es ésta la refutación o, por lo menos, una oposición al pensamiento de Marx sobre la subjetividad, o, por el contrario, es una especie de eco paralelo, es decir, una posición afín que devela la historicidad del capitalismo, aunque inclinándose, por su supuesto, en la cuestión del poder y el saber más que en la economía?

²⁸ “Alguien dijo: la esencia concreta del hombre es el trabajo. A decir verdad, esta tesis ha sido enunciada por varias personas. La encontramos [...] en Marx, el Marx de un cierto período, como diría Althusser [...] Lo que me gustaría mostrar es que, en realidad, el trabajo no es, en absoluto, la esencia concreta del hombre o la existencia del hombre en su forma concreta. Para que los hombres sean efectivamente colocados en el trabajo, ligados al trabajo, es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas”.

²⁹ “El vínculo del hombre con el trabajo es sintético, político; es una ligazón operada por el poder”.

³⁰ “Si el hombre trabaja, si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque el hombre está obligado de trabajar. Y está obligado, porque es investido por unas fuerzas políticas, porque es apresado en unos mecanismos de poder”.

Tanto Foucault como Marx —y, naturalmente, no el marxismo al cual el filósofo francés hace referencia,³¹ marxismo tradicional que, en el fondo, es el más profundo enemigo de Marx: más daño hace el marxismo que el anti-marxismo a Marx, podríamos decir— cuestionan la naturalización de la esencia del sujeto como trabajo. En efecto, sólo en un modo de producción económico determinado (en términos de Marx) o sólo en unas relaciones de poder-saber determinadas (en términos de Foucault) aparece la “trabajabilidad” como pretendida esencia del sujeto. Más allá de ellos, el trabajo pierde su relevancia. En ambos aparece el sujeto no como una sustancia, sino como un proceso que se constituye históricamente. No obstante, desde una perspectiva foucaultiana, Marx, si no estaría eludiendo, por lo menos sí estaría desatendiendo a las relaciones de poder (gubernamentalidad) y saber (veridicción) comprometidas en todo proceso de subjetivación. Por consiguiente, de una manera inicial, la lectura foucaultiana de la subjetivación rezaría así: *el concepto de subjetividad en Marx remite a la cuestión de la subjetivación capitalista; sin embargo, no atiende a las relaciones de poder y saber concernidas en tal subjetivación*. La subjetivación de Marx sería, entonces, una especie de subjetivación incompleta, que eclipsaría las relaciones de poder/saber.

No obstante, a fin de precisar la pertinencia de esta lectura foucaultiana, convendría recordar algunos elementos adicionales del *corpus* marxiano y el foucaultiano a fin de establecer el rol de las relaciones de poder y saber en el modo de producción específicamente capitalista.

Para Marx, de entrada, no existe una disociación entre la economía y la política, toda vez que se trate de realizar una crítica a la economía-política burguesa. Asimismo, Marx en ningún momento pretende ni soslayar ni subsumir simétricamente las relaciones de poder/saber en las relaciones económicas. De hecho, él señala cómo la relación económica entronca con relaciones de poder —por ejemplo, en la subsunción

³¹ En Foucault puede verse un desplazamiento de opiniones negativas a opiniones positivas sobre Marx que pasa por la distinción entre Marx y el marxismo (cfr. Foucault, 1994c, pp. 599-600). Así, pasa de afirmar que el marxismo, sin distinguir a Marx de éste, no sería pertinente para analizar el poder (cfr. Foucault, 1994b, p. 312) y que reduce el poder al Estado (Foucault, 1994c, p. 35) a señalar que Marx, y no el marxismo, muestra el carácter específico, autónomo, relacional del poder no subsumible sin más en el Estado (Foucault, 1994d, pp. 186-187).

formal y real del trabajo en el capital (Marx, 2009) o en la vigilancia disciplinaria que el capital opera (citado en Foucault, 1976, p. 180) —. Del mismo modo, el filósofo alemán estudia cómo la relación económica no es ajena a las grandes omisiones del saber económico burgués (cfr. Marx, 2008b, MEW 23, 1980). Por su parte, Foucault señala que la cuestión de las relaciones económicas y las relaciones de poder refieren a niveles distintos y que *per se* no serían excluyentes:

Ces savoirs et ces pouvoirs se trouvent enracinés beaucoup plus profondément, non seulement dans l'existence des hommes mais aussi dans les relations de production. Cela parce que, pour qu'il y ait les relations de production qui caractérisent les sociétés capitalistes, il faut qu'il y ait, outre un certain nombre de déterminations économiques, ces relations de pouvoir et ces formes de fonctionnement du savoir (Foucault, 1994b, p. 623).³²

Dado que ambos elementos no se excluyen, Foucault puede señalar en *Surveiller et punir* que Marx asume también una analogía entre el poder disciplinario y la táctica militar (cfr. 1976, p. 168). En concordancia con ello, *no se contraponen* las relaciones de poder/saber disciplinarias con las relaciones de producción, sino que se articulan como concomitantes en el capitalismo industrial:

[L]as mutaciones tecnológicas del aparato de producción, la división del trabajo [capitalista] y la elaboración de los procedimientos disciplinarios han mantenido un conjunto de relaciones muy estrechas. Cada uno de los dos ha hecho al otro posible y necesario; cada uno de

³² “Estos saberes y estos poderes se encuentran enraizados con mayor profundidad, no sólo en la existencia de los hombres, sino también en las relaciones de producción. Esto porque, para que haya relaciones de producción que caractericen a las sociedades capitalistas, es preciso que existan, además de un cierto número de determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento del saber”. Podría incluso decirse que, a contramano, Foucault lo que hace es *traducir la problemática marxiana de la crítica económica del capital —donde el sujeto aparece como la trabajajeidad productora de valor— en términos de relaciones de gubernamentalidad y veridicción.*

los dos ha servido de modelo al otro (Foucault, 1967, p. 224).

De modo que “una economía capitalista ha exigido la modalidad específica del poder disciplinario” (Foucault, 1976, p. 224). Esta confluencia (y no exclusión) de los análisis del poder/saber con los análisis de la economía se puede apreciar también en la tematización, ya no del poder disciplinario anatomopolítico, sino de la biopolítica que asume la vida biológica como objeto de ejercicio del poder, la cual fue “a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo” (Foucault 2007a, p. 170). En *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), Foucault estudia la gubernamentalidad tanto del liberalismo como del neoliberalismo, y las vincula con el fenómeno económico del mercado. En el primero se trata del Estado, efecto de gubernamentalidad, como vigilante del mercado; en el segundo, de la vigilancia del mercado sobre el Estado (Foucault, 2007b, p. 149). Por tanto, para Foucault, el estudio del poder no se desentiende de un estudio, paralelo y articulante, de las relaciones económicas.

Por consiguiente, si preguntáramos por la pertinencia de la lectura foucaultiana arriba esbozada —*el concepto de subjetividad en Marx remite a la cuestión de la subjetivación capitalista; sin embargo, no atiende a las relaciones de poder y saber concernidas en tal subjetivación*—, ella no resulta insuficiente, mas sí unilateral en la medida en que las relaciones de poder y saber en Marx, más que desatendidas por él, tienen un formulación paralela y distinta a la de Foucault. De este modo, si matizamos, con el último material referido, la primera lectura, tendríamos lo siguiente desde el punto de vista de Foucault: *Marx estudia la subjetivación capitalista en sus relaciones económicas, mientras que las relaciones de poder y saber no se encuentran excluidas de tal estudio, aunque no explicitadas, por lo menos, en términos de gubernamentalidad y veridicción.*

Pero, ¿no se podría también matizar la lectura heideggeriana de Marx: *el concepto de subjetividad en Marx remite a la figura de la metafísica moderna en cuanto se propone al sujeto como fundamento del ente y se comprende al ser como valor?* En el caso de Heidegger no se trata de una lectura parcialmente pertinente, sino insuficiente en cuanto entra en contradicción con el elemento esencial de la crítica a la historicidad capitalista que pone al sujeto como trabajajeidad fundante: Marx no propone a la trabajajeidad como fundamento; por el contrario: con la crítica a la economía política quiere suprimir la centralidad del trabajo

en el capitalismo como fuente de mercancías. Por ello, este “matiz” tendría, a diferencia del caso de Foucault, que ir *en contra* de algunos elementos de la propuesta de Heidegger. So pena, entonces, de alterar el dogma heideggeriano de la historia del ser, se podría decir respecto a una lectura heideggeriana: *Marx supera —en el sentido de Überwindung y no solo de Aufhebung— el concepto de “subjetividad” metafísico moderno a partir de una crítica al modo de producción capitalista; no obstante, no tematiza la metafísica en cuanto tal dejando de lado la pregunta por la cuestión del ser.*

Para concluir podemos decir que la tarea de la filosofía no consiste en exponer posturas, o simplemente matizarlas, para luego refutarlas entre ellas y refugiarse en la seguridad del dogma estrecho y excluyente. Eso dejémoslo a las enciclopedias o al fanatismo ideológico. Por el contrario, aquí, luego de la delimitación de las posturas y de la pertinencia o unilateralidad de sus lecturas mutuas, se obtienen elementos con los cuales articular un discurso propositivo. En el caso del presente artículo, dejaremos indicada sólo una propuesta —sin, naturalmente, anular otras— que requerirá de una investigación propia para modular su concreción. A saber, podría tematizarse una suerte de “marxismo post-heideggeriano y post-foucaultiano”. Esto es, una interpretación de Marx que, luego de esclarecer el grado de pertinencia de los otros *corpora* señalados, articularía positivamente, sin forzamientos ni contradicciones, la totalidad de los discursos en una sola dirección, a la vez teórica que práctica. Desde un marxismo post-heideggeriano, además de bregar centralmente por la supresión del modo de producción capitalista, en el que el ser humano deviene subjetividad fundante en cuanto trabajidad, se asumiría también una experiencia del pensar ajena a los conceptos de la metafísica a fin de precisar una etapa post-capitalista. Y, desde un marxismo post-foucaultiano, dicha crítica del modo de producción capitalista y dicha superación de la metafísica tendrían que vérselas también con un análisis de las relaciones de gubernamentalidad y veridicción que atraviesan al capitalismo, a nuestros discursos y a la metafísica misma.

Referencias bibliográficas

- Adrián, J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder.
- Atkins, K. (2005). *Self and Subjectivity*. Blackwell Publishing.
- Axelos, K. (2015). *Introduction to a Future Way of Thought: On Marx and Heidegger*. meson press.

- Ayala-Colqui, J. (2020a). Los conceptos de veridicción y subjetivación en el “último” Foucault. Acerca del advenimiento de una est-ética-política y su orientación crítica. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo y L. Soto (eds.), *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. (pp. 371-388). UNMSM.
- Ayala-Colqui, J. (2020b). Viropolitics and Capitalistic Governmentality: On the Management of the Early 21st Century Pandemic. *Desde el Sur*, 12(2), 377-395. DOI: <https://doi.org/10.21142/DES-1202-2020-0022>.
- Balibar, É. (2015). L’anti-Marx de Michel Foucault. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. (pp. 84-102). La Découverte.
- Benente, M. (2017). Poder disciplinario y capitalismo en Michel Foucault. *Revista de Estudios Sociales*, 61, 86-97. DOI: <https://dx.doi.org/10.7440/res61.2017.07>.
- Bidet, J. (2015). *Foucault avec Marx*. La Fabrique.
- (2016). *Marx et la Loi travail. Le corps biopolitique du Capital*. Les Éditions Sociales.
- Cacciari, M. (1993). Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault. En H. Tarcus (ed.), *Disparen sobre Foucault*. (pp. 225-246). El Cielo por Asalto.
- Chignola, S. (2015). Foucault, Marx : le corps, le pouvoir, la guerre. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. (pp. 45-58). La Découverte.
- Choat, S. (2010). *Marx Through Post-Structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. Continuum.
- Constante, A. (2004). *Martin Heidegger, en el camino del pensar*. UNAM.
- Dallmayr, F. (1987). Heidegger and Marxism. *Praxis international*, 7(3-4), 207-224.
- De George, R. (1965). Heidegger and the Marxists. *Studies in Soviet Thought*, 5(4), 289-298.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Éditions Du Minuit.
- (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault. III*. P. Ires y S. Puente (trad.). Cactus.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Galilée.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Edición trilingüe. J. A. Díaz (trad.). Universidad Nacional de Colombia.

- Dinerstein, A. (1997). *Marxism and Subjectivity: Searching for the Marvellous. (Prelude to a Marxist Notion of Action)*, *Common Sense*, 22, 83-96.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI.
- Eribon, D. (1987). *Michel Foucault et ses contemporains*. Fayard.
- Faye, E. (2018). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Ó. Moro Abadía y F. López Martín (trads.). Akal.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. E. C. Frost (trad.). Siglo XXI.
- ____ (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- ____ (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- ____ (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. A. Garzón del Camino (trad.). Siglo XXI.
- ____ (1979). *La arqueología del saber*. A. Garzón del Camino (trad.). Siglo XXI.
- ____ (1994a). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome I : 1954-1969*. Gallimard.
- ____ (1994b). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome II : 1970-1975*. Gallimard.
- ____ (1994c). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome III : 1976-1979*. Gallimard.
- ____ (1994d). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome IV : 1980-1988*. Gallimard.
- ____ (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2001). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. F. Peruja (trad.). Siglo XXI.
- ____ (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2005). *El orden del discurso*. A. González Troyano (trad.). Tusquets.
- ____ (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2007a). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. U. Guiñazú (trad.). Siglo XXI.
- ____ (2007b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros. II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2013). *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. EHESS-Gallimard-Seuil.

- ____ (2014a). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. H. Pons (trad.). FCE.
- ____ (2014b). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980 – 1981*. EHESS-Gallimard-Seuil.
- ____ (2015a). *Historia de la locura en la época clásica. II*. J. J. Utrilla (trad.). FCE.
- ____ (2015b). *Qu'est-ce que la critique ?* Vrin.
- Gerratana, V. (1977). Heidegger and Marx. *The New Left Review*, 106. URL: <https://newleftreview.org/issues/i106/articles/valentino-gerratana-heidegger-and-marx>.
- Griffiths, D. (2017). Situating Martin Heidegger's Claim to a "Productive Dialogue" with Marxism. *South African Journal of Philosophy*, 36(4), 483-494.
- Gros, F. (1996). *Foucault*. PUF.
- Harman, G. (2017). Object-Oriented Ontology and Commodity Fetishism: Kant, Marx, Heidegger, and Things. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, 2, 28-36.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. [Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 2. *Sein und Zeit*]. Max Niemeyer.
- ____ (1976). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 9. Wegmarken*. Klostermann.
- ____ (1977). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 5. Holzwege*. Klostermann.
- ____ (1983). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Klostermann.
- ____ (1996). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 6.1. Nietzsche. I*. Klostermann.
- ____ (1997). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 6.2. Nietzsche. II*. Klostermann.
- ____ (2000a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*. Klostermann.
- ____ (2000b). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 7. Vorträge und Aufsätze (1936-1952)*. Klostermann.
- ____ (2000c). *Hitos*. A. Leyte y H. Cortés (trads.). Alianza.
- ____ (2000d). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. J. J. García Norro (trad.). Trotta.

- ____ (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. J. A. Ciria Coscolluela (trad.). Alianza.
- ____ (2010). *Caminos de bosque*. A. Leyte y H. Cortés (trads.). Alianza.
- ____ (2013). *Nietzsche*. J. L. Vermaal (trad.). Ariel.
- ____ (2016). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta.
- ____ (2018). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Klostermann.
- Hemming, L. (2013). *Heidegger and Marx. A Productive Dialogue over the Language of Humanism*. Northwestern University Press.
- Irrera, O. (2020). La ideología y la prehistoria del dispositivo. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo, y L. Soto (eds.), *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. (pp. 149-166). UNMSM.
- Jappe, A. (2012). Junto a Marx, contra el trabajo. En C. Laval, G. Agamben, F. Neyrat, J.-F. Abbeloos, G. Cocco, A. Jappe, T. Coutrot, D. Moreau, A. Negri, M. Hardt, T. Labica, R. Keucheyan, I. Garo, M. Saint-Upéry, C. Mouffe, N. Fraser, É. Balibar, P. Hallward, A. Badiou, S. Žižek, D. Bensaïd, F. Lordon, A. Toscano, J. Rancière, *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis*. (pp. 101-115). Errata naturae.
- Jeanpierre, L. (2015). Capitalisme et gouvernement des circulations. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. (pp. 213-227). La Découverte.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe. M. Caimi (trad.). FCE-UAM-UNAM.
- Kelly, M. (2014). Foucault against Marxism: Althusser beyond Althusser. En J. Habjan y J. Whyte (eds.), *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*. Palgrave Macmillan.
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press.
- Kosík, K. (1976). *Dialectics of the Concrete. A Study on Problems of Man and World*. D. Reidel Publishing Company.
- Lecourt, D. (1993). ¿Microfísica del poder o metafísica? En H. Tarcus (ed.), *Disparen sobre Foucault*. (pp. 67-82). El Cielo por Asalto.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff.
- ____ (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff
- Macdonald, B. (2002). Marx, Foucault, Genealogy. *Polity*, 34(3), 259-284.
- Marcuse, H. (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. J. M. Romero Cuevas (trad.). Biblioteca Nueva.
- Marsden, R. (1999). *The Nature of Capital. Marx after Foucault*. Routledge.

- Martínez, F. (1983). *La filosofía de El Capital de Marx*. Taurus.
- Marx, K. (1980). *Teorías sobre la plusvalía*. Tres tomos. W. Roces (trad.). FCE.
- ____ (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse). 1857-1858*. P. Scaron (trad.). Siglo XXI.
- ____ (2008a). *Contribución a la crítica de la economía política*. J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis, J. Aricó (trads.). Siglo XXI.
- ____ (2008b). *El capital: crítica de la economía política. Tomo I. Volumen I*. P. Scaron (trad.). Siglo XXI.
- ____ (2009). *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito)*. P. Scaron (trad.). Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (1961). *Werke. Band 13*. Dietz Verlag.
- ____ (1962). *Werke. Band 23*. Dietz Verlag.
- ____ (1983). *Werke. Band 42*. Dietz Verlag.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. M. Martínez (trad.). Caja Negra.
- Negri, A. (2015). La subjectivité retrouvée. Une expérience marxiste de Foucault. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Taylan (ed.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. (pp. 171-183). La Découverte.
- ____ (2019). *Marx y Foucault. Ensayos. 1*. F. Venturi (trad.). Cactus.
- Nelson, B. (2011). Politics of the Senses: Karl Marx and Empirical Subjectivity. *Subjectivity*, 4(4), 395-412.
- Nigro, R. (2008). Foucault, Reader and Critic of Marx. En J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*. (pp. 647-662). Brill.
- Pöggeler, O. (1962). Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger. *Philosophisches Jahrbuch*, 70(1), 118-137.
- Poster, M. (1987). *Foucault, marxismo e historia*. R. Alcalde (trad.). Paidós.
- Prozorov, S. (2007). *Foucault, Freedom and Sovereignty*. Ashgate Publishing Limited.
- Sabot, P. (2020). El sujeto y el poder (de la verdad). La crítica: entre ética y política. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo y L. Soto (eds.), *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. (pp. 265-280). UNMSM.
- Santander, J. (1985). *Trabajo y praxis en El ser y el tiempo de Martín Heidegger: un ensayo de confrontación con el marxismo*. Universidad Autónoma de Puebla.
- Sibertin-Blanc, G. (2015). Race, population, classe : discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx. En C. Laval,

- L. Paltrinieri y F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. (pp. 228-243). La Découverte.
- Smart, B. (2013). *Foucault, Marxism and Critique*. Routledge.
- Stahl, G. (1975). *Marxian Hermeneutics and Heideggerian Social Theory: Interpreting and Transforming Our World*. [Tesis de doctorado, Northwestern University]. URL: <https://gerrystahl.net/publications/dissertations/philosophy/thesis.pdf>.
- Starosta, G. (2011). Machinery, Productive Subjectivity and the Limits to Capitalism in *Capital* and the *Grundrisse*. *Science & Society*, 75(1), 42-58.
- ____ (2015). *Marx's Capital, Method y Revolutionary Subjectivity*. Brill.
- Stegmaier, W. (2005). Nietzsche nach Heidegger. En A. Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder y H. Zaborowski (eds.), *Heidegger-Jahrbuch. Band 2*. (pp. 321-336). Alber.
- Trawny, P. (2014). *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschönerung*. Klostermann.
- ____ (2017). Antisemitismo e historia: en torno a la función del "judaísmo mundial" en la *Historia del ser* de Heidegger. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 53, 437-453.
- Vattimo, G. y Zabala, S. (2011). *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press.
- Walzer, M. (1986). The Politics of Michel Foucault. En D. Couzens (ed.), *Foucault: A Critical Reader*. (pp. 51-68). Blackwell.
- Willmott, H. (1990). Subjectivity and the Dialectics of Praxis: Opening up the Core of Labour Process Analysis. En D. Knights y H. Willmott (eds.), *Labour Process Theory. Studies in the Labour Process*. Palgrave Macmillan.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdés-UIA.
- Zimmerman, M. (1979). Marx and Heidegger on the Technological Domination of Nature. *Philosophy Today*, 23(2), 99-112.