



# EN BÚSQUEDA DE NUEVOS SENTIDOS. APUNTES PARA UNA ONTOLOGÍA DESDE LO COTIDIANO. RETORNO A KARL MARX Y MARTIN HEIDEGGER

*IN SEARCH OF A NEW MEANINGS. NOTES FOR AN  
ONTOLOGY FROM THE EVERYDAY. RETURN TO KARL  
MARX AND MARTIN HEIDEGGER*

Nestor Fleitas Hernández<sup>1</sup>

*1 - Investigador Independiente, La Habana, Cuba*

1. Email: [nafhwolf1.f@gmail.com](mailto:nafhwolf1.f@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2027-3922>

Recibido: 02/07/2022 Aceptado: 01/09/2022

**Cómo Citar:** Fleitas Hernández, N. (2022). En búsqueda de nuevos sentidos: Apuntes para una ontología desde lo cotidiano. Retorno a Karl Marx y Martin Heidegger. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 4(11), 27-40. <https://doi.org/10.51528/dk.vol4.id84>

## Resumen:

Los años últimos han sido especialmente intensos para el mundo. No solo por la circunstancias impuestas por el Covid-19 que han obligado a que la realidad prescindiera de muchos de los performances sociales conocidos. El problema de la pérdida de sentido es, desde el nacimiento de la filosofía, un tema recurrente. En este trabajo se vuelve a Marx y a Heidegger para arrojar luz sobre la necesidad de reconectar con los sentidos.

**Palabras clave:** Sentido, alienación, autenticidad-inautenticidad, Dasein, relación de no-relacionalidad.

## Abstract:

The last years have been particularly intense for the world. Not only because of the circumstances imposed by Covid-19 that have forced reality to disregard many of the known social performances. Since the birth of philosophy, the problem of the loss of meaning has been a recurring theme. This paper returns to Marx and Heidegger to shed light on the need to reconnect with the senses.

**Keywords:** Meaning, Alienation, authenticity-inauthenticity, Dasein, relation-of-relationlessness.

Los años últimos han sido especialmente intensos para el mundo. No solo la circunstancias impuestas por el Covid-19, que han obligado que la realidad prescindiera de muchísimos de los performances sociales hasta hoy conocidos, y ha marcado la necesidad del retraimiento de físico. La quiebra de relaciones políticas, carencias económicas, desestructuración laboral, etc. No obstante, existen otras cuestiones que se insertan dentro del imaginario inmediato del ser que vive en Cuba –y que pudiera ser perfectamente generalizable-. Hablamos aquí de una necesidad de reconectar con los sentidos.

Sentido no será directamente la relación entre la sensibilidad estética, lo que es afectado a través del tacto o el gusto. Léase sentido desde una perspectiva ontológica, desde un posicionamiento marxista, desde la necesidad existencial. El problema de la pérdida de sentido es, desde el nacimiento de la filosofía, un tema recurrente. A saber, el qué y el cómo de la posibilidad de la relación de una entidad con el mismo acto de existir; o bien, de un sujeto, con su obra. Desde este tronco común, la pregunta de esta índole, ha tomado su camino en diferentes ramas del conocimiento humano. Las propuestas a lo largo del tiempo para redescubrir las corrientes del sentido no han mermado en su empresa, sino que han usado diferentes idiomas, y métodos para ofrecer algún resultado. Sin embargo, por momentos, la vida cotidiana puede desenmascarar ciertas claves para el desentrañamiento de dicha cuestión.

Al mismo tiempo, figuras revolucionarias de la filosofía que han dialogado en torno a este tema han debido revolucionar sus discursos y formas,

para obtener un resultado diferente cada vez al que ya les llegaba trazado. Este es el caso de dos de las figuras arquetípicas de la filosofía de hoy: Karl Marx y Martin Heidegger. A todas estas, se impone la necesidad de explicitar el porqué de esta colindancia teórica entre la filosofía del joven Karl Marx que escribe sus Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 y el joven Martin Heidegger de Ser y tiempo.

Entre ambos, cada cual por su lado, cada uno en su época, logran condensar el pensamiento que les antecede, y colocar al individuo en una dimensión diferente, sea esta su existencia fáctica. Heidegger no es un materialista, ni Marx un existencialista, sin embargo, ambos buscaron una forma de concretar al hombre, explicar su existencia, desde lo más mundano, desde lo realmente habido para ese individuo. Marx, en el trabajo en tanto actividad vital consciente como objeto significativo dentro de la organización de la sociedad; Heidegger, desde la facticidad de las cosas que el individuo tiene a la mano para explicarse el mundo: su muerte, un martillo, el ente más cercano.

Esta investigación persigue hurgar en el pensamiento del joven Marx de los Manuscritos con el Heidegger de Ser y tiempo con el objetivo de desentrañar los contactos que persisten entre estos filósofos, aparentemente distantes, sobre el problema de la pérdida de sentido. Para ello también tomará la referencia de otros filósofos que se han atrevido a recorrer este camino, como Jean-Paul Sartre, Georgy Lukács y Rahel Jaeggi y con ello, arrojar luz sobre la cuestión del sentido en tanto relación ontológica indispensable en el plexo de la vida del individuo.



## I. DE LA HISTORIA

Ya a la altura del año 1844, el joven Karl Marx había esbozado en contadas ocasiones la radicalidad de sus proyecciones teóricas, y al unísono, políticas. Sin embargo, lo que resalta son los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844. Texto este que, a pesar de su excepcional contenido, no fue publicado hasta 1932, casi un siglo después de su inacabado término.

Este elemento es de esencial importancia, sin embargo, téngase en cuenta que el debate sobre la relevancia del texto es extremadamente escabroso, por ejemplo, Lezek Kolakowski asevera: «(...) sería bastante erróneo suponer que los Manuscritos de París contienen todo lo esencial de El Capital: son más bien el primer borrador del libro que Marx estuvo escribiendo toda su vida, y cuya versión final es El Capital» (Kolakowski, 1970: 137). No obstante, Herbert Marcuse gira completamente su percepción filosófica en el momento que los revisa por primera vez, en el año de su publicación. (Marcuse, 2016: 30.), motivos estos para no perder de vista la importancia de este texto.

Por otra parte, en palabras de Erich Fromm : «Es de la mayor importancia para la comprensión de Marx advertir cómo el concepto de la enajenación era y siguió siendo el punto central del pensamiento del joven Marx, que escribió los Manuscritos económico filosóficos, y del viejo Marx que escribió El capital.»(Fromm, 1970: 62).

Ahora bien, lo que hace que el enfoque del joven Karl Marx, durante su estancia en París, resignifique el concepto, es en primer lugar su objeto y desde luego, la forma en que este se relaciona con el mundo. Así, el obrero, no va a constituir un objeto azaroso. No es una casualidad

que se encontrase con tan peculiar cuestión de análisis. Todo lo contrario, pues la intención de Marx no se escapa de los límites de lo que su tiempo le impone. Esto es, una recién encaminada revolución industrial, el desplazamiento de poblaciones enteras, que subsistían de la tierra, hacia las ciudades con factorías. El objeto de este joven Marx es un tipo de hombre que ya no tiene el mismo contacto, sensible -si se quiere- con el trabajo como procesualidad. De hecho, en los Manuscritos Marx define, de manera tácita y muy sintéticamente el cómo de quien ocupa esta función: « (...) mientras más se desgasta el obrero, más poderoso se hace el mundo objetivo alienado, que él crea en frente a sí, más pobre se hace a sí mismo -su mundo interior-, menos le pertenece como suyo» (Marx, 1965: 72). Con esto, se nota una evidente necesidad en Marx de retomar la idea de actividad en Hegel, y resignificarla. Pues a diferencia de Hegel (Mészáros, 2005), donde la actividad toma el papel de explicar el devenir del hombre, pero desde su aspecto ideal, en Marx esta toma el paso de representar la actividad productiva, la praxis.

A través de un estudio de la clase obrera y su actividad esencial Marx vertebra sus primeros y cruciales enjuiciamientos sobre la pérdida del sentido que presenta el ser humano que él describe en el correlato con las relaciones que establece con el mundo, el trabajo y su producto. Esta mentada pérdida de sentido es descrita a través del concepto que maneja Marx de enajenación o alienación, es decir: «El valor creciente del mundo de las cosas determina la directa proporción de la devaluación del mundo de los hombres» (Marx, 1965: 71).

Se asume que, en el trabajo, el hombre se expresa como ser humano, a diferencia del animal,

que aunque tiene la capacidad de crear, no contiene dentro de sí la posibilidad de reflexión, imaginación y sentido; o lo que es lo mismo, el trabajo no solo es el agotamiento físico de los músculos y las neuronas, sino que impone una cosa otra: la objetivación. Es en esta actividad donde el sujeto crea –metafóricamente- el mundo con el que se relaciona, pero no lo hace de la nada, sino que se dispone a transformarlo, muta de la piedra al diamante, como del árbol al libro.

Lo que preocupa ante tal cuestión es la capacidad de apropiación del obrero frente al objeto que crea. El obrero no es capaz de apropiarse del objeto sino a través un comodín universal que lo reemplaza, el dinero. Dinero que reúne todas –desde luego que de manera ficticia/fetichismo- las cualidades de la cosa, y al mismo tiempo, la proyección desiderativa del ser humano. Sin embargo, siempre insuficiente. Esto es, en definitiva, la bestialización del trabajo, o en palabras de Marx: «El obrero pone su vida en el objeto; pero ahora su vida no le pertenece a él, sino al objeto; de ahí que, mientras mayor es su actividad, mayor es la falta de objetos del obrero. Cualquiera que sea el producto de su trabajo, él no lo es» (1965: 72)

Frente a esto, en los Manuscritos se describen cuatro fases o etapas del proceso de alienación del obrero con su trabajo (Marx, 1965: 75-80):

- La alienación del obrero con respecto al producto de su trabajo
- La alienación del obrero con respecto al trabajo o acto de la producción
- La enajenación del obrero con respecto al ser esencial humano

- La enajenación del obrero respecto a sí mismo o enajenamiento del hombre del hombre

Esta es la condición en la que, de plano, se encuentra el obrero (sujeto de su investigación de Marx) frente al momento del trabajo. Ahora bien, si se sigue esta lógica, es posible percibir la dimensión de totalidad que le imprime Marx al fenómeno de la alienación. Es decir, el problema no es que el obrero es incapaz de acceder al objeto que es producto de su desgaste, de su tiempo, y de sus manos, sino que ni siquiera es capaz de acceder al trabajo para producir los medios necesarios para su desarrollo, ni se percibe a sí mismo como ser humano dada la mecanización del proceso de trabajo, y a la vez, se percibe a sí mismo extraño en su espacio íntimo. Si, de igual forma, se coloca de cabezas este mismo esquema es posible acceder a la significación de este, lo que demuestra la visión de proceso total que tiene Marx frente a la enajenación. Como diría Lukács, comentando sobre el trabajo de los Manuscritos: «(...) las categorías no son piedras de una construcción sistemáticamente jerárquica, sino ‘formas del ser, determinaciones de existencia’, elementos constructivos de complejos relativamente totales, móviles, cuyas interrelaciones dan cada vez complejos más englobantes, tanto extensiva como intensivamente» (2007: 82).

Queda descrita esta aberración epistemológica, el sujeto incapaz de objetivarse, de realizar su conexión con el mundo, de expresarse en su acción. Una vez trastocados los sentidos: «(...)la producción no produce simplemente al hombre como mercancía, la mercancía-hombre, el hombre en el rol de mercancía; lo produce en esta calidad como un ser espiritual y físicamente deshumanizado» (Marx, 1965: 89).



Marx trabaja aquí un aspecto, pues, de una carga ontológica importante, esto es: que el hombre, como entidad, como ser social, establece una relación de intercambio muy particular con su mundo, con la naturaleza, con la totalidad, y esta es la producción. Por lo tanto, la ontologización de esta temática recae en la relación perdida del ser humano, que como aclara Marx, por momentos es obrero, pero también es otras tantas cosas y no carece de vida íntima. Una relación cohibida desde el punto en que la exteriorización de esta humanidad, a través del trabajo, queda trunca en el proceso de apropiación de esta.

Por otro lado, Heidegger parte de un ambiente que sostenía que el espíritu científico estaba en decadencia. Ya una amplia tradición filosófica, paralela al racionalismo muestra la fractura del pensamiento científico. En este escenario, Edmund Husserl, mentor de Heidegger, propone retomar el método fenomenológico, que denomina trascendental.

Heidegger se aparta de Husserl y la tradición cartesiana sustituyendo la relación entre conocedor y objeto de conocimiento, re-centrando el diálogo filosófico a aspectos de cuestiones ontológicas, cuestionándose la comprensión del ser. De ahí, que invierta la frase cartesiana pienso, luego existo por existo, luego pienso.

Heidegger interviene el contexto filosófico con la redefinición de toda una serie de conceptos que se tomaban por asideros fiables en la filosofía que le antecedía. El sujeto, en tanto ser pensante, ha sido el centro del filosofar en la tradición filosófica

que ha emanado posterior a la constatación ontológica de Descartes. El cogito, ergo sum, se lanza, desde entonces, como el modo en que el sujeto se constituye como tal, en tanto, eso que subyace. *Subiectum* es entonces la latinización que define lo que se encuentra como *substantia*, esto es, lo que está por debajo y sobre lo que se forma, o se da algo.

Heidegger asume que el *Dasein*<sup>1</sup> es un ente que se comprende a sí mismo desde su existencia, o sea, que existe y en su existir, y en tanto que está-ahí, es capaz de ser sí mismo o no serlo. Tiene la posibilidad, porque la constituye, de ser lo que es. Esta posibilidad de ser no es una idea que está ajena de un *substratum*, dígase un suelo o estrato.

Este estar-en no implica una superposición del *Dasein* en donde está como espacialidad. El sentido del estar-en no es la posición de una cosa, ni tampoco la localización de esta. De hecho, estar-en, debido a que se refiere a una determinación existencial supone una condición de relación (Heidegger, 1997: 35).

De esto se sigue que si el *Dasein* está-en, este tiene un conjunto de relaciones que no son, sino, expresadas en el mundo en tanto fenómeno unitario. El *Dasein* es en el mundo, y su ser-en-el-mundo es toda posibilidad de “intelección de la espacialidad existencial del *Dasein*” (Heidegger, 1997: 79). Esto es lo mismo que decir que el todo de significaciones en las que el *Dasein* se hace comprensor e interpretación es en el mundo como condición de posibilidad de la existencia. Ser-en-el-mundo es un existir.

1. *Dasein* en alemán es una palabra de uso común, no es un neologismo, esta está compuesta por da (ahí) – sein (ser o estar). Jorge E. Rivera lo mantiene en su sentido originario, en comparación a otras palabras tales como polis, eidos, arjé, no se traducen para mantener su significación, debido a que las traducciones suelen sesgar su contenido. En este sentido se utilizará esta última opción para este término para denotar la condición de existencia del hombre que es-ahí.

El estar-en del estar-en-el-mundo del Dasein ha devenido, en tanto es un estar fáctico, en disímiles formas de ocuparse de las cosas, y en la solitud del otro, de tal manera que el estar en el mundo se hace presente en el modo de la cotidianidad. “Lo característico de ella es que “el ‘modo como me enfrento a las cosas’, la forma de la experiencia, no es coexperimentada”. Sólo experimento aquello que aparece en la experiencia, es decir el “objeto”, el contenido. Sin embargo, la forma en que aparece el contenido se sobreentiende” (Xolocotzi Yañez, 2007: 19).

En esta nueva descripción del mundo que propone Martin Heidegger, queda también una nueva dirección en la construcción de la totalidad de la vida –si se quiere-, en tanto interviene con un papel especial el evento de la muerte. Sin más, Heidegger dirá que en la muerte no hay presencialidad para el Dasein. Es decir, en tanto el Dasein contiene en su más íntima estructura la necesidad de estar siendo habiendo sido, y por ende, ser siempre un devenir, es de antemano un ente inacabado. Este inacabamiento es rematado en el momento, en el evento mortuorio (Heidegger, 1997).

## II. DE MARX Y HEIDEGGER: SUS MÉTODOS

En Karl Marx existe una inclinación tácita por el rejuego de la dialéctica. Parte hacia ella desde un profundo enraizamiento hegeliano, sin embargo, tomando distancias con la lógica idealista. Al mismo tiempo, la dialéctica de Marx se ve permeada por la perspectiva materialista, al que le suma el contraste histórico. Método este que le hace definir un campo y objeto de estudio muy concreto. “Marx investiga tanto los aspectos

históricos como los sistemáticos-estructurales de la problemática de la enajenación, en referencia a la doble complejidad de la vida real y de sus reflejos en las diversas formas de pensamiento”. (Mészáros, 2005: 101)

Marx estudia un proceso muy preciso en los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, que además tiene un sujeto muy preciso: el obrero. Y es este, un sujeto que está atado a un fenómeno muy preciso, la enajenación. Es decir, la metodología que asume Marx para desarrollar su filosofar evade la creación de un mundo ideal, que se desarrolla desde una perspectiva ideal, y que posee sujetos y objetos ideales. Todo lo contrario. Aquí se observa una concreción particular sobre un objeto de estudio que está muy precisamente acotado tanto desde la perspectiva de la relación sujeto-objeto, como históricamente. Lo que le lleva a un diálogo con su realidad circundante, y con un fenómeno que le ata a ella.

«No volvamos a una condición primordial ficticia, como hace la economía política cuando trata de explicar algo. Esa condición primordial no explica nada. Simplemente relega el problema a una lejana nebulosa gris. Acepta en forma de hecho, de suceso, lo que supone debe deducir: la relación necesaria entre dos cosas, entre –por ejemplo- división del trabajo e intercambio» (Marx, 1965: 71).

Por otro lado, Martin Heidegger procede de una forma distinta. La metodología de Heidegger es fenomenológica, desde una perspectiva muy particular que en Ser y tiempo (1997) este autor le inviste. A este punto, su fenomenología está permeada por la hermenéutica que él realiza a partir de los términos en griego que conforman la palabra. De esta forma, se tendrá: «(...)como





significación de la expresión fenómeno debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente (...) son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, (los entes)» (Heidegger, 1997: 51-52). Consiguientemente en “aquello que en el hablar es considerado en cuanto algo, aquello que se ha hecho visible en su relación con algo, en su ‘relacionalidad’, el (logos) recibe entonces el significado de relación y proporción” (Heidegger, 1997: 57). De esta manera, en el texto citado se anuncia que “(...) la palabra [fenomenología] sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar lo que en esta ciencia debe ser tratado” (Heidegger, 1997: 57), teniendo como fin evidente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento (Heidegger, 1997: 58).

Así, la pregunta que mueve a este autor a semejante polémica es la pregunta por el sentido del ser, haciendo anclas en el Dasein, como única instancia capaz de expresarse a través de sí mismo, de responder al cuestionamiento desde su propia facticidad.

### III. EL NUEVO TRATAMIENTO DEL SER HUMANO

Sin embargo, esta lejanía responde a toda una serie de condicionantes (también académicas) que llevan por ese camino. Con esto se quiere decir, que, en ambos, Karl Marx y Martin Heidegger, se presenta una importante preocupación respecto a

la posición del individuo frente a la realidad que le circunda, y, por ende, al sentido de este frente a ella.

Así pues, ambos parten hacia una reconceptualización de los esquemas de pensamiento precedentes, para con esto intentar dar un viraje a la interpretación del problema. Por esto Karl Marx en sus manuscritos necesita mostrar la beligerancia que presenta frente a Hegel, filósofo que habría marcado su época y las posteriores con su lógica filosófica. Como también Martin Heidegger redefine conceptos que le son legados de la filosofía moderna.

Esta necesidad de beligerancia, de diferencia, son síntomas de la incapacidad de proveer respuestas concretas de los esquemas de pensamientos anteriores a cada uno de ellos, y por lo cual necesitan tomar otro curso, otro cuestionar, sobre las circunstancias que les abordan. No en vano Heidegger dedica un fragmento importante de la primera parte Ser y tiempo (1997) a construir una pregunta que sea factible, que imprima en ella algo de la respuesta, o al menos el camino que debe ser tomado para rescatar el sentido de ella misma.

Al mismo tiempo, otro parámetro que devela el síntoma es la necesidad de que ambos, de alguna manera perciben, de redefinir el concepto de ser humano, de sujeto. Con esto, cada cual desde su mesa de trabajo, debe dotar al existente, a la individualidad, de una nueva sensibilidad, de nuevas categorías, para comprender al individuo desde una complejidad otra.

Se observa en Marx una necesidad por colocar al hombre en el mundo natural, y no diferente a ello. Sin embargo, también se observa otra



cuestión de importante envergadura, posicionar al individuo en una totalidad otra, donde la racionalidad no es la única forma de interacción con el mundo. Coloca al hombre dentro de un espacio lleno de relaciones, conectado, pues, como se ve más arriba, la naturaleza está conectada consigo misma, en tanto el hombre es natural. Esta lógica de auto-completamiento dará pie a entender por qué la enajenación es, en efecto, un problema, y no algo directamente natural, a los ojos de Marx.

“El animal es inmediatamente idéntico a su actividad vital. No se distingue de ella. Es su actividad vital. El hombre hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y conciencia. No es una determinación con la cual funda directamente su individualidad. La actividad vital consciente distingue directamente al hombre de la actividad vital animal. Es precisamente a causa de esto que es un ser esencia, ... es decir, su vida es un medio para él. (...) El trabajo enajenado trastrueca esta relación, de modo que resulta justamente que a causa de ser hombre un ser consciente, es que hace su actividad vital, de si ser esencial, un simple medio para su existencia” (Marx, 1965: 77-78).

Por lo pronto, el ser humano es objetivado o bien, se concreta, según Marx, en la realización de su actividad vital consciente. Lo que como se anunciaba, lo conecta con toda una red de relaciones sociales, bien con el mundo, como con su intimidad. Así, Erich Fromm acusa en Marx y su concepto de hombre: “El fin de Marx era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza” (Fromm, 1970, p. 15). Con esto queda plasmada una idea muy particular de la conceptualización que nos ofrece Marx a la hora

de pensar en la humanidad del individuo, y es este continuo estado de *work in progress* del sujeto frente al mundo que le acaece. “Según Marx, el hombre no es por naturaleza ni egoísta ni altruista. El hombre se convierte, por su propia actividad, en lo que es en cada momento dado” (Mészáros, 2005: 160).

En la perspectiva heideggeriana, sin embargo, funciona diferente la redefinición del concepto de individuo, o de hombre, o de ser humano. Heidegger pretende desmontar la idea de subiectum cartesiano, el sujeto como instancia fundacional, que se piensa antes de situarse en el mundo. Por lo tanto, para lograr tal cosa, el filósofo en cuestión observa algo que va a distinguir cualquier perspectiva subsecuente que tomará respecto al centro de su preguntar, y por ende, de su analítica existencial: el Dasein.

El Dasein será una reformulación de la existencia en general, pero con una particularidad, es esta forma de existencia la que es capaz de pensarse a sí misma desde su propia situación. Por otro lado, no supone una entidad ajena de mundo, de circunstancialidad o de conexiones. Todo lo contrario, para Heidegger el Dasein constituye su existencia en su ser-ahí (que es la traducción más acertada del término). En su estar-en, es decir, en esa circunstancialidad tanto física, a las cosas, como relativa al pensamiento y sus proyecciones, su forma de anticiparse, muestra al Dasein como parte de una red de concatenaciones fácticas. O viceversa, tal conexión con el mundo, sus cosas, sus sucesos, lo hace fácticamente existente en él, el Dasein está-en-el-mundo. “La expresión compuesta ‘estar-en-el-mundo’ indica, en su forma misma, que con ella se mienta un fenómeno unitario. Lo así primariamente dado debe ser visto





en su integridad. La irreductibilidad a elementos heterogéneos no excluye una multiplicidad de momentos estructurales constitutivos” (Heidegger, 1997: 79).

Al mismo tiempo, el Dasein no es una cosa lejos del contexto. La situación de intermedio entre interpretaciones a la par que se interpreta a sí mismo en cada contexto, es decir, que es cada vez sí mismo, supone a un individuo que se conecta con cada fenómeno del que se hace partícipe, o al menos, que parte en búsqueda de cierta forma de apropiarse, y comprenderse en el contexto en el que se desarrolla. Con esto, Heidegger nos ofrece una individualidad circunspecta. Esta circunspección es el sustrato donde se desarrolla el Dasein.

Cierto es que la conexión entre los conceptos de sujeto de Karl Marx y el de Dasein de Martin Heidegger no se comportan similar en su stock conceptual. Por una parte, Marx asume la concepción al uso del concepto, la idea de sujeto racional clásica. Sin embargo, se presenta ante ella desde una perspectiva diferente, pues lo centra sobre su relación con el mundo a través del trabajo, y concibe también su dimensión histórica, lo que implica que el sujeto es producto, también, de una dimensión social, y de formas muy específicas de relación con el mundo.

Así, Heidegger toma al Dasein, tal cual el vocablo alemán designa, como ser-ahí. Su facticidad está dada en la apertura hermenéutica que hace el individuo de su entorno, atravesado por las disposiciones afectivas que de alguna manera le hacen la comprensión del mundo de una manera u otra, y que resulta siempre una circunstancialidad. El Dasein es un ente, al

mismo tiempo, ocupado (*Bersorge*) en cosas, en lo óntico, mientras se preocupa (*Fürsorge*) por el otro; al mismo tiempo que se anticipa, se proyecta, cuida (*Sorge*) de sí, entre todas estas comparecencias. Para Heidegger, en contraste con la perspectiva de Marx, el Dasein se objetiva en el momento de su relación, cualquiera que sea, con el mundo; mientras que, para Marx, lo hace en una muy específica, sea esta, en el trabajo como actividad vital consciente, donde el sujeto parte a objetivarse, tanto en la actividad misma como en el producto de ella.

Lo que los hace coincidentes en este caso son en primer lugar, la necesidad de conceptualizar al individuo concreto, en su entramado de relaciones complejas con el mundo. Por otro lado, que existe una especie de mano oculta, de relación oculta, falseada con el mundo, que les impide apropiarse de su realidad en el sentido más mundano posible. Es decir, en Karl Marx y en Martin Heidegger se presentan redefiniciones del plexo de la existencia del sujeto que apuntan a una nueva facticidad de este, a una nueva y más compleja concepción del individuo concreto; si bien uno desde la concreción socio-histórica, el otro en la perspectiva ontológico-existencial. Y recalcan que las relaciones establecidas con el mundo están cargadas de un problema de magna importancia: la pérdida del sentido. Fenómeno que se expresa en las estructuras de la inautenticidad, según Heidegger, y en la alienación según Marx.

#### IV. LA APROPIACIÓN, LA INAUTENTICIDAD Y LA RELACIÓN DE NO- RELACIONALIDAD

Queda pues demarcado que entre ambos filósofos existe una separación obvia, y que se explica no solo en sus referentes, sino también en sus metodologías y objetos de investigación. Al mismo tiempo, si se observa con detenimiento, queda clara la necesidad de redefinir el mundo, y más que el mundo, a quien lo vive y la relación que se establece con él, que portan ambos filósofos en las obras que se han trabajado hasta ahora. Quizás no exista mejor acotación al problema que la que ofrece el filósofo y psicoanalista Karl Jaspers en el texto *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* (1933): "... se advierte hoy la presencia de un sentimiento específico de impotencia: el hombre se sabe encadenado al tránsito de las cosas que se creyó capaz de gobernar".

Esto explica hasta cierto punto la necesidad de la filosofía, como movimiento, de revolucionar algo muy específico respecto a la forma en la que se describe la apropiación del individuo del mundo en el que está inmerso, que no es solo el mundo cósmico, o el mundo puramente intelectual, sino que sucede como un complejo entramado de relaciones, donde se puede o no estar identificado. Esto es, en resumen, un problema de apropiación. "La relación sincrética que funde tendencias tan diversas no podría ser sino una relación de apropiación" (Sartre, 1993: 602).

El problema del sentido es aquí un diálogo sobre la relación, multidireccional, que establece una individualidad con su circunstancia, así como con lo que le rodea, de la índole a la que

pertenezca. Erich Fromm acota en el texto *Vida auténtica* (2007): "El hombre se vive, pues, como si lo hubieran hipnotizado, como si sus actos respondieran a su querer, sentir y pensar propios, y no se da cuenta de que ha sido víctima de las fuerzas de sugestión ... lo único real es lo escenificado".

Jean Paul Sartre en su texto *El ser y la nada* (1993) determina que el acto de apropiación se compone de varias determinaciones: el deseo, el conocer, y el juego. Estos factores que son tomados en cuenta para develar lo que él entiende por apropiación conducirán a tomar por apropiación la idea de posesión, de propiedad, el tener. Dirá: "Hasta tal punto, que en las sociedades primitivas ciertos hombres pueden definirse diciendo que son poseídos: en sí mismos, se dan como pertenecientes a..." (Sartre, 1993: 610) Este sentido de la apropiación es llevado por él hasta sus últimas consecuencias.

"Si el poseedor y lo poseído están unidos por una relación interna basada en la insuficiencia de ser del para-sí, se plantea a cuestión de determinar la naturaleza y el sentido de la pareja que forman. La relación interna, al ser sintética, en efecto, opera la unificación del poseedor y lo poseído. Esto significa que ambos constituyen idealmente una realidad única. Poseer es unirse al objeto poseído bajo el signo de apropiación; querer poseer es unirse a un objeto por medio de esa relación" (Sartre, 1993: 611).

Cuando en irónica frase Fromm resuelve: "lo único real es lo escenificado", no queda más que la profunda decepción del espíritu de una época que se ve desvirtuada del sentido íntimo al que se sume la realidad. Cuando lo único real es pura representación –en sentido escénico–, o lo que es



lo mismo, enmascaramiento, ocupar un vestido otro, ajeno, queda clara la cuestión que se plantea esta investigación.

Lo cierto es que ambos esquemas de pensamientos estudiados a lo largo de este texto coinciden en un tema: las estructuras de relación que han llegado a la actualidad, y que ha sido producto de la historia del pensamiento humano, no han logrado, sino, empobrecer la relación que se tiene con el mundo circundante, inhabilitado la capacidad del individuo de apropiarse de su condición de existente; lo que sería lo mismo decir, se ha establecido una relación de no-relacionalidad (Jaeggi, 2014).

Esta corrupción en el desarrollo de la apropiación del mundo viene dada, por un lado, a través de la alienación que describe Marx en los Manuscritos, donde deja claro que el obrero se vuelve incapaz de apropiarse de lo que él mismo produce, y que deviene, en instancias ulteriores, no solamente una alienación con respecto a este producto particular, sino que al mismo tiempo le enajena del proceso de producción, de su carácter humano, y en última instancia, de sí mismo. Derivándose este fenómeno en un doble proceso, por un lado, convirtiendo al obrero en una cosa que debe ser eficiente, y que además, no pueda salirse de este esquema; y por otro lado, haciendo que el resultado de su trabajo, en tanto extraño al obrero en todo el desarrollo productivo, un poder ajeno que lo subyuga.

“...podemos ver los dos aspectos más importantes de la concepción de alienación de Marx. Primero, el contraste entre apropiación y extrañamiento establece una conexión entre dos problemas que son más que obvios: la pérdida de sentido, el empobrecimiento y la carencia de significancia del mundo, por un lado, y la impotencia o des-empoderamiento en relación con el mundo, por otro lado. Segundo, en este texto central podemos ver el giro específico que Marx le da el problema de la no-relacionalidad entre el ser humano y el mundo: el escándalo de la alienación es que es alienación con respecto a algo que él mismo ha creado. Son nuestras propias actividades y productos –instituciones sociales y relaciones que nosotros mismos hemos producido– los que se han convertido en un poder extraño” (Traducción del autor) (Jaeggi, 2014: 12)<sup>2</sup>.

Si bien Sartre intenta desmitificar el sentido de lo que apropiación es, a través de un lenguaje y una lógica claras, desvirtúa la idea que se le da en los sentidos tanto de Marx como de Heidegger. Muy por el contrario, la apropiación en el francés continúa la lógica, de forma quizás subliminal, de la cosificación y de la relación establecida con el mundo. Es decir, su intento de clarificación reproduce las situaciones frente a las que sus referentes hacen cara. “Poseer es tener para mí, es decir, ser el fin propio de la existencia del objeto. Si la posesión es entera y concretamente dada, el poseedor es la razón de ser del objeto poseído. Si yo poseo esta estilográfica, ello quiere decir: esta

2. “...we can see the two most important aspects of Marx’s conception of alienation. First, the contrast between appropriation and alienness posits a connection between two problems that is far from obvious: the loss of meaning, the impoverishment and meaninglessness of the world, on the one hand, and impotence, or powerlessness in relation to the world, on the other. Second, in this central text we can see the specific twist Marx gives to the problem of a relationlessness between human being and world: the scandal of alienation is that it is alienation from something the self has made. It is our own activities and products—social institutions and relations that we ourselves have produced—that have turned into an alien power.”

estilográfica existe para mí, ha sido hecha para mí” (Sartre, 1993: 612).

Una lógica que puede servir de acotación al posicionamiento sartreano lo devela Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1970): «(...) las propiedades y las facultades de la conciencia no sólo pertenecen a la unidad orgánica de la persona, sino que aparecen como ‘cosas’ que el hombre ‘posee’ y ‘exterioriza’ lo mismo que los objetos del mundo exterior.» (126). Este filósofo observa que la cosificación avanza a un nivel más allá de lo meramente exterior al individuo, más allá del intercambio con las cosas.

Así, como se analizaba antes en torno a la caracterización del sujeto que propone Marx, es notable la necesidad que tiene el individuo de exteriorizarse, pero, a la vez, de ser capaz de apropiarse del resultado de su exteriorización y de lo que como tal, ya es externo a sí. Con esto, Marx imprime una importancia singular al acto de feedback al momento epistémico de la relación sujeto objeto.

«Decir que el hombre es un ser corporal, viviente, real, sensorial, objetivo, lleno de vigor natural equivale a decir que tiene objetos reales, sensoriales como objetos de su ser o de su vida (...) Un ser que no tiene su naturaleza fuera de él no es un ser natural, y no juega ningún papel en el sistema de la naturaleza. Un ser que no posee objeto fuera de sí mismo no es un ser objetivo (...) No está objetivamente relacionado. (...) Un ser no-objetivo es una nulidad: un no-ser» (Marx, 1965. 166-167).

Esta incapacidad de objetivarse, de apropiarse a

la que está sujeto el obrero que Marx analiza, se traduce en pérdida de sentido, el empobrecimiento del sentido de mundo, y la pérdida de potencia, incapacidad de ejercer poder alguno sobre este fenómeno desde la individualidad (Jaeggi, 2014).

Por otro lado, en *Ser y tiempo* (1997), Martin Heidegger no pierde tiempo en acotar, a través de la analítica existencial, la vorágine que supone el mundo del “uno” indefinido (das Man), donde el Dasein no solo se encuentra arrojado, y en estado de caída sobre las cosas que le rodean, sino también, absorbido por el mundo de los otros. Donde la pérdida de la intimidad se normaliza, y en la vacuidad del rol social, la apariencia, el Dasein se percibe cómodo, en una ilusoria felicidad. Sin embargo, también hará notar lo frágil que es dicha situación. Situándose en la angustia, para Heidegger, se ve a través del cristal de la pérdida de sentido. «Heidegger rastrea la circunstancia en la que ‘próximamente y en la mayor parte, el Dasein no es sí mismo’ volviendo al hecho de que nosotros de antemano existimos en lo público, que somos forzados a entendernos a nosotros mismos desde dentro de la interpretación pública” (Traducción del autor) (Jaeggi, 2014: 20)<sup>3</sup>.

En esa publicidad, el Dasein se desvirtúa de su propia interpretación, convirtiendo al mundo y a sí mismo en lo que debe ser interpretado, en lo que socialmente es aceptado como interpretación. Esta pérdida de centro hermenéutica hace propicia la pérdida del sentido. El individuo, el Dasein, se hace incapaz de apropiarse de su propio contenido, de su propia relación con el mundo, y, por ende, asume por auténtico el modo inauténtico de existencia.

3. “Heidegger traces the circumstance that ‘proximally and for the most part, Dasein is not itself’ back to the fact that we always already exist publicly, that we are forced to understand ourselves from within a public interpretation.”



Esto no contradice el hecho de que el individuo sea parte inseparable de la sociedad, sino, que en esta concesión que se tiene con ella, por el bien de la reunión y en el acto de ceder libertades –a lo Rousseau- la posibilidad de decisión del individuo se ve saturada por el Das Man, por el mundo público y la publicidad.

Por lo pronto, la evidencia consta que el fenómeno de la enajenación y de la inautenticidad marca el síntoma de una pérdida de sentido ontológica, expresada a través de la incapacidad de apropiación del mundo por el individuo. Esto dado a que se establece, contrario a una relación que expresa la existencia del individuo en su actividad vital consciente –trabajo- como en el mundo público, una relación de no-relacionalidad, una aberración de índole gnoseológico-epistémico.

## V. CONCLUSIONES

La relación del pensamiento de Karl Marx y de Martin Heidegger sigue siendo un debate pedregoso sobre el cual filosofar, sin embargo, necesaria in extremis por las colindancias respecto a varios de sus puntos de mira. Tanto la forma en la que Marx distingue el fenómeno de la enajenación como la lógica que subsume al Dasein en la inautenticidad son partes de un fenómeno que les engloba: la pérdida de sentido.

Quizás uno de los acercamientos que pudiéramos considerar más efectivos en el análisis es la idea de Rahel Jaeggi al distinguir que en el problema de la pérdida de sentido cercena la relación que tiene el individuo con el mundo tanto material como social. Más bien valdría decir que esa relación se corrompe. Una relación de no-relacionalidad es una forma de estar ahí sin estar.

¿No es acaso esta una de las cuestiones más profundas?

Por otro lado, la lógica de la apropiación distingue otra forma de manifestación del problema de la pérdida de sentido. Sartre, sin embargo, lo lleva al extremo cuando aprecia que la posesión de lo cósmico supone identidad, lo cual da pie a confundir entre apropiación y posesión. Esto lo hace re-frasear la lógica que pretende des-semantizar.

Finalmente, la pérdida de sentido es en última instancia, un problema de orden ontológico debido a que trasciende la existencia individual del ser humano, porque es una lógica que no solo se reproduce en el espacio íntimo, sino que es también un modo de ser requerido por la sociedad cuando automatiza las convenciones sociales, y que genera una forma corrupta de acercarse al mundo como plexo de posibilidades de comprensión.



## REFERENCIAS

- Astrada, C. (2005). *Martin Heidegger: de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (G. E. Montessor Ed. 1ra ed.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Quadrata.
- Fromm, E. (1970). *Marx y su concepto del hombre* (J. Campos, Trans. 1ra ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2007). *La vida auténtica* (M. e. a. Pino Moreno, Trans. 1ra ed.). Barcelona, España: Paidós.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo* (J. E. R. C., Trans. J. E. R. C. Ed. 1ra ed.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation* (F. N. A. E. Smith, Trans. F. Neuhouser Ed. 1ra ed.). New York, USA: Columbia University Press.
- Jaspers, K. (1933). *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* (R. d. l. Serna, Trans. R. d. l. Serna Ed.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Labor.
- Kolakowski, L. (1970). *Las principales corrientes del marxismo* (J. Vigil, Trans. J. Vigil Ed. 1ra ed. Vol. I. Los Fundadores). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Lukacs, G. (1970). *Historia y conciencia de clase* (F. Duque, Trans. T. Blanco Ed. 1ra ed.). La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Lukacs, G. (2007). *Marx, ontología del ser social* (M. Ballesteros, Trans. M. Ballesteros Ed. 1ra ed.). Madrid, España: Ediciones Akal, S.A.
- Marcuse, H. (2016). *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos (1932-1933)* (J. M. R. Cuevas, Trans. J. M. R. Cuevas Ed. 1ra ed.). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (1965). *Manuscritos económicos y filosóficos* (M. Milligan, Trans.). La Habana: Editorial Política.
- Mészáros, I. (2005). *La teoría de la Enajenación en Marx* (R. Cañas Ed.). La Habana: Ciencias Sociales.
- Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada: ensayo de fonomenología ontológica* (J. Valmar, Trans. J. d. Jòdar Ed. 5ta ed.). Barcelona, España: Atalaya.
- Xolocotzi Yañez, Á. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva: El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl Y Heidegger* (P. y. V. Editores Ed. 1ra ed.). CDMX, México: Univeersidad Iberoamericana.