

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster en Filosofía y Cultura Moderna.



**SOBRE EL FENÓMENO DE LA ALIENACIÓN EN LAS FILOSOFÍAS DE KARL MARX Y
MARTIN HEIDEGGER.**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

Fabián Portillo Palma

Director

José Ordoñez García

Índice:

1.- Introducción: la posibilidad de una «conversación productiva» entre Marx y Heidegger.	1
2.- La Ontología solo es posible como fenomenología hermenéutica: concepto y método de la investigación.	5
A) ¿Qué significa «Ontología»? Aclaración del sentido «ontológico» de la presente investigación.	5
B) ¿Cómo accedemos al ser? La fenomenología como el método de la ontología.	9
C) Ser es ser interpretado e interpretable: la hermenéutica como la articulación del sentido de la fenomenología.	19
D) Recuperar el acceso a las cosas mismas: caída, cotidianeidad y destrucción de la tradición.	30
3.- Alienación, ser humano y trabajo: apropiación temática del objeto de la investigación.	34
A) El trabajo alienado es «un hecho económico»: acceso y determinación de la situación hermenéutica del fenómeno.	34
B) Comprender el trabajo alienado (die entfremdete Arbeit): apropiación del carácter ontológico del trabajo como expresión de la vida genérica del ser humano.	40
C) ¿Cómo es posible la relación con objetos? Indicaciones para una apropiación fenomenológica-hermenéutica del fenómeno de la objetivación.	51
4.- Conclusiones.	60
5.- Referencias bibliográficas.	63

Resumen:

Este trabajo esboza la posibilidad de una apropiación fenomenológica y hermenéutica de la filosofía de Karl Marx. En concreto, aspira a aclarar el sentido, fundamentalmente ontológico, del fenómeno del trabajo alienado, tal y como es analizado en los Manuscritos parisinos de 1844. El éxito de tal empresa reside en la posibilidad de comprender adecuadamente la metodología filosófica de Martin Heidegger, a saber, la fenomenología hermenéutica, e implementarla en el tratamiento de la filosofía de juventud marxiana.

Palabras clave: Karl Marx, Martin Heidegger, fenomenología hermenéutica, trabajo alienado, historia y objetividad.

Abstract:

This assignment outlines the possibility of a phenomenological and hermeneutical appropriation of the philosophy of Karl Marx. Concretely it aims to clarify the essential ontological meaning of the phenomenon of alienated work as it is analyzed in the Parisian Manuscripts of 1844. In order to reach successfully its aim it must get an appropriate understanding of the philosophical methodology developed by Martin Heidegger, namely the hermeneutical phenomenology, and employ it in the interpretative confrontation with the philosophy of the young Marx.

Keywords: Karl Marx, Martin Heidegger, hermeneutical phenomenology, alienated work, history and objectivity.

1.- Introducción: la posibilidad de «una conversación productiva» entre Marx y Heidegger.

Este trabajo persigue las huellas de un camino inexistente, de un camino meramente proyectado como esbozo, cuya existencia se muestra de manera más clara por lo que afecta a su ausencia que a su verdadera presencia. Este camino es el que conduce de la filosofía de Martin Heidegger al pensamiento de Karl Marx. La aparente distancia entre ambas figuras de la filosofía occidental se muestra a la investigación precisamente como eso: una apariencia resultado de una mirada insuficientemente aguda. El objetivo que este modesto trabajo persigue es el de idear la posibilidad, y realizarla, de acceder a la filosofía marxiana, es decir, del propio Marx, que no marxista, desde el movimiento fundamental de la filosofía, como fenomenología hermenéutica, de Heidegger. El propósito de este acceso no es la mera erudición, o el simple comentario académico, sino más bien el planteamiento de una posible apropiación heideggeriana de la filosofía de Marx.

Para ello, requerimos acceder desde un punto: el fenómeno de la alienación, que se produce en el trabajo, tal y como es presentado y tematizado en los *Ökonomisch-philosophische*

Manuskripte de 1844. En ellos, Marx vincula la cuestión de la alienación a la historia de la humanidad, en cuanto desarrollo de la autoproducción de la vida, que involucra al ser humano, en la riqueza total de sus dimensiones, y al mundo, en cuanto naturaleza. El fin será, de este modo, mostrar la posibilidad de una aclaración del fenómeno de la alienación como modulación esencial de la realidad ontológica que el trabajo o la producción constituyen. La posibilidad de tal indicación reside, en primer lugar, en la elaboración de un adecuado planteamiento de la investigación, lo cual nos remite necesariamente a una confrontación con el camino, en su forma y propósito, en el que pretendemos introducirnos. Será, así, objeto primero de estudio el método heideggeriano de la fenomenología hermenéutica. Comprendido este, habremos de aclarar la situación de toda interpretación fenomenológico-hermenéutica de los conceptos que aparecen en esta obra de juventud de Marx, para a continuación abordar directamente el interrogante mismo: ¿es el trabajo un fenómeno ontológico? ¿Permite su comprensión en cuanto tal arrojar una luz más potente sobre su sentido? La presente investigación concluirá nuevamente con un esbozo, esta vez, de la aclaración del sentido de la objetividad, es decir, de los objetos en cuanto tales dentro de la filosofía materialista que Marx desarrolla en los *Manuskripte*. Esta indicación final no cierra el camino que este trabajo abre, sino que más bien lo mantiene abierto a futuros transeúntes.

El camino que proponemos no es resultado de una mera yuxtaposición de figuras de la historia de la filosofía, ni mucho menos de algún tipo de ejercicio académico infructuoso de comparación o confrontación de sistemas teóricos. Es un camino ya avistado, mas no transitado, por uno de ellos. En *Brief über den Humanismus* Heidegger indica la superioridad de la comprensión marxista de la historia frente a otras a la hora de situarse ante el desafío de interrogar por el sentido de la humanidad moderna. Este texto constituye una crítica radical a toda manifestación del humanismo como posición filosófica. El humanismo, en la infinita variedad de sus formas, es siempre, ya sea de forma expresa o inexpressa, un pensar metafísico, es decir una forma del pensar que no aclara la verdad de la esencia de lo humano, solo aprehensible en el claro de la relación de la existencia (aquí *Ek-xistierende*, en vez de *Dasein*) con el ser. Diremos así con el propio Heidegger que

“toda determinación de la esencia del hombre, que sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. [...] A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no solo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico.” (1975 [2006]: p. 12 [24])

El humanismo supone un problema en cuanto que no tematiza la condición misma de posibilidad de la esencia del ser humano: la verdad del ser. Esta apertura, y más bien, la relación en la que el ex-sistente se encuentra con ella requiere ser aclarada a fin de poder pensar la *Humanitas*, a la que todo pensamiento humanista aspira. En su elaboración reside la posibilidad de determinar el origen y el principio del propio ser humano, su fondo esencial, su sentido más profundo. La forma del pensar metafísico impide, por contra, la posibilidad misma de la demora en la claridad del ser, y con ello el acceso a lo que el ser humano es, a aquello que propiamente le hace ser lo que es, es decir, a su humanidad. La humanidad (*Menschlichkeit*) posibilitante de lo humano es lo que, bajo la determinación humanista de la *Humanitas*, queda fuera de la investigación, cerrándola al origen mismo de lo humano, que queda oculto bajo más o menos arbitrarias determinaciones del mismo.

La ceguera metafísica no solo es problemática por imposibilitar el acceso al fondo ontológico del ser humano, sino que además oculta un hecho fundamental, que se encuentra en el núcleo de la filosofía moderna, a saber, el desfondamiento del ser humano, o su carencia de hogar (*Heimatlosigkeit*). La palabra «hogar» (o «patria»), señala Heidegger, “está pensada aquí en un sentido esencial que no es ni patriótico ni nacionalista, en el sentido de la historia del ser (*seinsgeschichtlich*). La patria [...] es la proximidad al ser (*die Nähe zum Sein*).” (Íbid., p. 26 [50-51]) El término «seinsgeschichtlich» es aquí fundamental. La esencia del ser humano, su *Humanitas*, es el resultado de un fenómeno ontológico, y por tanto posibilitante fundamental, que es el de la cercanía al ser. La apertura a esa situación de cercanía con el ser permite al ser humano aprehender su propio ser, esto es, hacerse transparente a sí mismo en cuanto ex-sistente que campa en el claro luminoso del ser. El ser cuenta, sin embargo, con un carácter histórico, que una vez aclarado propiamente se muestra como destino (*Geschick*): hablamos de una suerte de unidad que posibilita desde sí misma el propio fenómeno del ser, y con ello la relación de cercanía con el ser humano. El ser humano moderno ex-siste en el claro (*Lichtung*) del ser histórico-destinal como un apátrida, como alguien que ha huido de su hogar, y no solo eso, sino que además ha olvidado cuál es y dónde se sitúa su patria. El humanismo, que se defiende a sí mismo en el momento histórico en que esta carta fue compuesta como una posición teórico-práctica que defiende al humano de los demonios a los que la modernidad lo ha arrojado, no comprende, no obstante, que es en el propio ser humano donde se encuentra el origen de su situación actual. La ocultación de la relación con el ser, que el humanismo reproduce, impide, así, que el ser humano retorne a su hogar, vuelva a comprender su posición dentro del horizonte histórico y destinal del fenómeno del ser.

La apertura constituye la condición de la aprehensión de esa apatridad fundamental en la que habita el ser humano moderno: el carácter histórico del destino del ser se convierte así en el fenómeno a aclarar para todo pensar futuro sobre el ser humano. En este sentido, la comprensión de

la historia (*Geschichte*) de Karl Marx, que se funda sobre el fenómeno de la alienación o enajenación (*Entfremdung*) cuenta para Heidegger con una posición privilegiada frente a otras teorías de la historia. La alienación, descubierta, elaborada y presentada por Marx en sus escritos, que establece que el ser humano se encuentra despojado de su esencia en su propia actividad, es, a juicio de Heidegger, solamente comprensible bajo la aclaración del fenómeno del destino histórico del ser, y con ello, de su relación con el ser humano. En cuanto que el fenómeno de la alienación en Marx se vincula esencialmente con el desarrollo histórico del ser humano, parece encontrarse en él una filosofía algo más capaz de plantear la pregunta verdaderamente relevante: la pregunta por la relación histórica que mantiene el ser humano con el ser, que es histórico y destino. El marxismo parece constituir, así, un interlocutor importante para el pensamiento radical de la humanidad que Heidegger pretende desarrollar, o al menos, esbozar. Este pensamiento, que asume la radicalidad del fenómeno de la historicidad, parece no ser accesible a las dos grandes tradiciones filosóficas continentales de mitad de siglo XX, la fenomenología de corte husserliano y el existencialismo sartreano. Por ello, señala Heidegger

“ni Husserl ni hasta donde yo veo por ahora tampoco Sartre reconocen la esencialidad de lo histórico en el ser, por eso ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a esa dimensión en la que resultaría posible por vez primera un diálogo productivo con el marxismo.” (Íbid., p. 27 [53])

Están ahora ante nosotros los restos de este camino heideggeriano hacia Marx. Este trabajo, no obstante, no va a seguir su pista¹. Su objeto, como ya señalamos, asume un determinado proceder que separa la presente investigación de un acercamiento de este tipo. Las referencias heideggerianas a Marx no son concretas, por lo que una reconstrucción de esta «conversación productiva» habría de tomar la filosofía marxiana de manera global, algo a lo que desde el principio aquí renunciamos. Nuestro objeto es el joven Marx, y más concretamente, el Marx que se ocupa de la economía política de manera filosófica en sus *Manuskripte* parisinos. Así mismo, el Heidegger que ensaya una conversación con el marxismo no es el mismo que haremos tema de este trabajo: asumimos como método la fenomenología hermenéutica, tal y como es elaborada y pensada por Heidegger en la primera etapa de su pensamiento, que coincide con su primer periodo en Freiburg y sus años en Marburg, y que concluye de manera más o menos definitiva con su vuelta a Freiburg como sucesor de Edmund Husserl en 1928 y la publicación de *Sein und Zeit* y *Kant und das*

1 Para una reconstrucción instructiva de esta conversación, cfr. Martínez Matías (2014) “Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx”. En esta misma dirección, la obra *Einführung in ein künftiges Denken* de Kostas Axelos ofrece una orientación temática fundamental.

Problem der Metaphysik en 1927 y 1928 respectivamente. Las fuentes que emplearemos serán fundamentalmente tres de los hitos de esa «década fenomenológica» (Denker, 2011: pp. 70-71), el *Natorp Bericht* de 1922, el curso de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* y, por supuesto, *Sein und Zeit*.

2.- La Ontología solo es posible como fenomenología hermenéutica: concepto y método de la investigación.

La cuestión filosófica por antonomasia es la pregunta por el sentido del ser, aquello de lo que se ha ocupado la ontología como disciplina filosófica desde antiguo. Para Heidegger es condición de que la filosofía se mantenga siendo filosófica, vinculada a la pregunta con el ser, el que esta asuma su condición como disciplina fenomenológica. La pregunta por el sentido del ser es, de este modo, únicamente posible desde un acercamiento fenomenológico. Orientados en esta dirección, este apartado intentará mostrar a) que la filosofía es fundamentalmente ontología, investigación acerca del sentido del ser, b) que la fenomenología es el único modo objetivo de acceso al sentido del ser, es decir, la única manera de aprehenderlo adecuadamente y conforme a sí mismo, c) que la pregunta por el ser exige una claridad previa sobre el lugar desde el que se elabora, esto es, una aclaración del ente que se pregunta por el sentido del ser, y d) que, dado que lo que es comparece en la existencia de ese ente que interroga por el sentido del ser dotado ya de un sentido, la fenomenología solo es posible como hermenéutica de lo dado, interpretación de la facticidad y liberación de su origen y realidad ontológica.

A) ¿Qué significa «Ontología»? Aclaración del sentido «ontológico» de la presente investigación.

La alienación no es un suceso, más o menos arbitrario, que sobreviene externa o internamente al trabajador, sino que hunde sus raíces en un fenómeno más profundo, aunque más cercano: el del trabajo en cuanto realidad ontológica. ¿Qué significa, no obstante, «ontológico»? Por «ontológico» entendemos una cualidad relativa o derivada del estudio del ser o de lo que es. Que el trabajo, así pues, sea un fenómeno ontológico quiere decir que aquello que es proviene de una determinada relación con el estudio de lo que es, con la descripción o comprensión del ser. Por ontología no entendemos, sin embargo, una producción ordenada y tenaz de un sistema, que divida y subdivida los distintos modos en que una cosa que es puede serlo, afianzando tales distinciones en principios, más o menos generales, que dotan de fundación a lo que va siendo organizado ontológicamente. Este procedimiento se ve abocado a detenerse en un último, y primer, principio que dota de coherencia, cohesión y sentido en general a la totalidad de lo que es. Este es el

procedimiento de la metafísica tradicional, de la que Heidegger se distancia abiertamente. El trabajo, como realidad ontológica, ha de ser pensado a la manera que la filosofía heideggeriana posibilita.

Al comienzo de *Sein und Zeit* se presenta la problemática que rodea al interrogar por el ser, en cuanto su situación actual y su propia especificidad como objeto de estudio. La pregunta por el ser es la pregunta fundamental de la filosofía desde su origen. A pesar de ello se la piensa como algo accesorio, inútil, propio de investigadores desviados. Este es el dogma tradicional que ha cristalizado en torno a la investigación acerca del sentido del ser. El ser es, según la tradición, el concepto más general, un concepto indefinible de suyo y por último aquel que no requiere de ulteriores aclaraciones en la medida en que es el más evidente. Si el ser o bien no puede ser por su propia constitución determinado en la forma de una definición, o bien es lo más general y por lo tanto lo más lejano y arduo de apresar, o bien es lo que convive siempre con nosotros de tal forma que su aclaración no es necesaria, carece totalmente de sentido elaborar y desarrollar una investigación que aspire a determinar su sentido. Existe, de este modo, una doble deficiencia que afecta al estudio ontológico: “no solo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta.” (1927 [2006/1997]: 4/28)

La pregunta por el ser requiere ser planteada. Cuando preguntamos por algo suponemos ya de algún modo que aquello por lo que preguntamos nos es familiar, o «conocido» en algún sentido muy débil del término. Si la pregunta se dirige hacia la aclaración del sentido del ser, habremos de determinar que contamos ya de forma previa a la propia interrogación misma con un cierto sentido, una determinada comprensión del ser. No obstante, dicha comprensión no satisface a la forma de la investigación. Aquello que comprendemos ya ciertamente, aunque no pueda ser apresado, expresamente elaborado y transmitido en un concepto, cuenta, a su vez, con una forma de mostrarse (*Aufweisungsart*). En este caso, si lo que es objeto de interrogación es el ser, este ha de poseer ya un modo concreto en que es accesible, esto es, visible: el ser no puede comparecer a la manera de otro ente, que habría de suceder o preceder a otros entes. El ente es visible como ente mas no como ser, y de forma opuesta, el ser no puede ser iluminado bajo la forma en que son los entes. El sentido del ser cuenta, así mismo, con una manera específica de ser determinado, de ser conceptualizado (*eine eigene Begrifflichkeit*). La forma de la pregunta por el ser, y de toda pregunta en general, queda así expuesta: lo que es puesto en cuestión (*das Gefragte*) en la investigación ontológica es el ser, al cual tenemos acceso siempre de algún modo previamente determinado y oscuro para su propio sentido; aquello, no obstante, que es interrogado (*das Befragte*) es el ser en el modo concreto de su carácter

visible, esto es, en cuanto siempre distinto de la manera concreta en que son accesibles los entes, mientras que, finalmente, lo que es preguntado (*das Erfragte*) es el sentido del ser (*der Sinn von Sein*), el cual solo es aprehensible bajo una determinada conceptualidad, nuevamente determinada con anterioridad. Es lo propiamente puesto en cuestión lo que define la orientación del preguntar y el modo concreto en que tal preguntar puede obtener resultados exitosos. Esta estructura del preguntar, que no toma distancia con el objeto de su preguntar, sino que encuentra en él su propio origen, y que viene definida en su objetualidad, orientación e instrumentalidad conceptual de forma previa, constituye el propio método fenomenológico y hermenéutico, sobre el cual retornaremos próximamente de un modo más preciso.

La pregunta por el ser involucra, a su vez, a alguien que interroga por el ser y por su sentido. Este no puede ser el ser mismo, en cuanto que el ser siempre es de un ente, por lo que habrá de ser un ente. De entre ellos se trata de un ente destacado: el ente que somos todos nosotros y que es determinado terminológicamente por Heidegger como «Dasein». El Dasein es un ente que interroga por el sentido del ser en cuanto que siempre es bajo una determinada comprensión de su ser: él es existiendo, esto es, bajo una modalidad concreta de la existencialidad (*Existenzialität*) que le es inherente. La pregunta por el sentido del ser, planteada en su formalidad, requiere a continuación un modo de acceso, y este es el que ofrece el Dasein. La pregunta por el ser es una pregunta primordial en un doble sentido: por un lado, se trata de la pregunta a resolver de forma prioritaria a fin de poder fundar adecuadamente el resto de investigaciones regionales por las cosas que son y sus principios. En este sentido, la ontología precede a todas las ontologías regionales que conforman las condiciones de posibilidad de cualquier ciencia. Por el otro, la pregunta por el ser que es puesta en marcha por el Dasein es la condición de inteligibilidad del propio ser existencial del mismo, que es precisamente aquello que se pone en cuestión. El ser del Dasein, como ya se ha señalado, es su existencia (*Existenz*), a la cual accede siempre, o mejor dicho, se encuentra arrojado, en una de sus determinaciones concretas, existenciales (*existenziell*), desde las cuales se interroga por el sentido de su propio ser, lo cual supone ya una determinada comprensión del ser. Desde el punto de vista ontológico, es decir, del interrogar propiamente dirigido a lo que es, la pregunta por el ser es prioritaria, pero no solo desde esa óptica, sino que en sentido óntico, referido al ente que pregunta, también lo es, pues el ser de la existencia, la existencialidad del Dasein, asienta su comprensión en una comprensión del ser de lo ente, y en una cierta articulación de su sentido. De este modo la prioridad óntica de la pregunta por el ser, solamente accesible en medio de la interrogación por el ser de la existencia, articula el sentido de su prioridad ontológica. Así,

“las ontologías cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del Dasein están, por

ende, fundadas y motivadas en la estructura óptica del Dasein mismo, que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser. De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*.” (1927 [2006/1997]: p. 13/36)

El Dasein se revela así, dentro del programa de *Sein und Zeit*, con una primacía dentro de la investigación ontológica: es requerida una aclaración del ser del Dasein, de su existencialidad, así como una articulación suficiente de su sentido, que es la temporalidad (*Zeitlichkeit*), a fin de poder plantear nuevamente, esta vez sobre una base sólida, la pregunta por el ser y por su sentido. Este ente que somos todos nosotros existe, como ya señalamos, en una determinada forma de su existencia, en una concreción *existentiva*, que sin embargo no permite acceder de un modo preciso y claro a sus concreciones *existenciales*. La distinción *existentivo/existencial* (*existenziell/existenzial*) se funda sobre la diferencia *óptico/ontológica* (*ontisch/ontologisch*), fundamental para la comprensión de la dirección, propósito y alcance de la investigación heideggeriana. Esta determinación terminológica se sitúa en un doble frente: por un lado, “Heidegger introduce el término *existenzial* para distinguir entre «existenciaros» como indicación formal de los caracteres ontológicos del Dasein y «categorías» como conceptos que remiten a la estructura de los entes que no son Dasein” (Escudero, 2009: p. 85) , y por otro, hace uso de él para distinguir aquellas notas que pueden ser determinadas en el análisis de la existencia y que la determinan, pero no de acuerdo a su modo de ser, en cuanto existencia, de aquellas otras que constituyen “la estructura «categorial» que le es propia” (1927: p. 16/40) al Dasein. *Existenziell* es aquello que dando forma concreta a la existencia siempre particular del Dasein no lo constituye como existente, mientras que lo *existenzial* pertenece al género de lo fundamental, en el sentido de lo que hace posible el ser como existente del Dasein.

La diferencia que se sitúa a la base de esta distinción es *la diferencia ontológica*. De forma simple puede ser caracterizada como la diferencia que se da entre el ser y lo ente, y por consiguiente entre lo que es relativo al ser y lo que es a lo ente. Esta simplicidad, no obstante, añade poca o ninguna claridad a nuestra investigación. La pregunta por el sentido de tal diferencia es además fundamental para la comprensión del significado de la ontología, ya que únicamente desde ella puede ser obtenida una dirección adecuada para este tipo de investigación. No obstante, esclarecer la diferencia presupone haber obtenido ya una claridad sobre la comprensión previa del ser en la que todo preguntar se arraiga, y este es precisamente uno de los problemas de la situación actual de la pregunta por el ser: no disponemos ni de una comprensión adecuada del ser, ni mucho menos de un horizonte seguro para plantear la pregunta. La analítica existencial y sus resultados prologan, así

pues, el tratamiento explícito de la diferencia ontológica (1975 [1989]: p. 322). Provisionalmente hemos de remitir la caracterización de la distinción a la diferencia, esquemáticamente explicada, entre lo existensivo y lo existencial: si este conforma todas aquellas notas que corresponden al modo de ser del Dasein, al horizonte constituido por la existencialidad, mientras que aquel refiere a todos los caracteres concretos del Dasein, que sin embargo no dan una explicación o una aclaración del modo fundamental en que el Dasein es, lo ontológico haría referencia al objeto de la ontología, que se interroga por la forma posibilitante de toda experiencia, por el conjunto de condiciones de posibilidad del fenómeno mismo del ser, mientras que lo óptico apuntaría a la forma, a los caracteres más o menos generales y fundamentales, que constituyen el ser de lo que es, pero no dan cuenta de su modo de ser fundamental, esto es, de aquello que lo posibilita como tal. El planteamiento de una ontología fundamental es, en resumen, imposible a menos que la analítica existencial de cuenta de la existencialidad mediante los existenciaros.

B) ¿Cómo accedemos al ser? La fenomenología como el método de la ontología.

El preguntar ontológico carece de una vía de acceso definida y segura, en cuanto que su desarrollo histórico ha ido desdibujando la relevancia de tal interrogante, así como arrebatando las herramientas y técnicas necesarias para su abordaje. A la ontología, así considerada, no le corresponde un método fijo, concreto y permanente a lo largo de su historia. Esto no debe desanimar al investigador, sino más bien situarle ante la verdadera tarea: configurar una disciplina “a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y de la forma de tratamiento exigida por las «cosas mismas»” (1927: p. 27 [50]) El propósito es, por tanto, tratar de obtener un acceso «objetivo», conforme a las cosas mismas, al objeto de la investigación, en este caso el ser, que siempre es ser de un ente, y al ente, que se interroga por el ser y aspira a aclarar su sentido.

¿Qué método es lo suficientemente honesto con las cosas mismas como para abordarlas desde ellas y conforme a ellas? La fenomenología. Esta no dirige a la ontología hacia un determinado objeto, una realidad concreta a la que se la identifica con el tema mismo de la disciplina, sino que por fenomenología entendemos “primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de esta.” (Íbid.: p. 27 [51]) Define, así, el modo de acceso a los objetos, y no los objetos mismos, asumiendo como suya una exigencia de objetividad estricta, dado que define una determinada forma de tratar un problema, según la cual el investigador y la investigación se demoran en el objeto de la misma, pretendiendo dar cuenta del objeto interrogado desde lo que él mismo pueda señalar o mostrar. La máxima husserliana *Zu den Sachen selbst!* (¡A las cosas mismas!) expresa a la perfección su particularidad: el fenómeno, aquello de lo que se ocupa la fenomenología, no “es primeramente [...]

una categoría sino que hace referencia ante todo al cómo del acceso, de la aprehensión y verificación. En consecuencia, *fenomenología* es ante todo un *modo de investigar*, en concreto: hablar de algo tal y como ese algo se muestra y solo en la medida en que se muestra.” (1988 [2000]: p. 71 [95]). Este interés por garantizar la objetividad convierte a la fenomenología en una ciencia estricta, que aspira a aclarar cómo podemos ocuparnos objetivamente de los objetos, algo que para la ciencia está envuelto en una densa y opaca oscuridad. Etimológicamente «fenomenología» procede de la unión de dos términos griegos, profusamente empleados en las lenguas europeas modernas: «fenómeno» y «logos». En sentido literal la fenomenología significa «ciencia de los fenómenos», aunque su literalidad no aclara del todo el sentido de tal ciencia, ni el significado del tema de la misma. Lo que sea la fenomenología, así como su papel en el planteamiento de la pregunta por el ser, ha de ser explicado, a fin de poder proseguir con el camino de la presente investigación. Para ello, es preciso detenerse, en primer lugar, en el análisis del significado de ambos términos involucrados en su propio título.

¿Qué son, así pues, los fenómenos? El término «fenómeno» cuenta efectivamente con un origen griego. Conforme al mismo se trata de un concepto derivado del verbo «traer a la luz», «iluminar», que a su vez proviene del vocablo «luz». Así,

“como significación de la expresión “fenómeno” debe *retenerse*, pues, la siguiente: *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*, lo patente (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*). Los *phainómena*, “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con *ta onta* (los entes).” (1927: p. 28 [51-52])

El fenómeno refiere, por tanto, a todo lo que puede presentarse ante un observador concreto, a los entes o las cosas mismas con las que nos podemos encontrar. Esta comprensión, no obstante, oculta deliberadamente el sentido del término que la investigación fenomenológica requiere. En *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger define el término como

“el modo de ser objetivo de algo, un modo ciertamente señalado: el estar presente de un objeto por sí mismo. Así pues, con ello no se dice nada en absoluto sobre lo concreto de las cosas, no se hace referencia alguna a ningún sector determinado de cosas. «Fenómeno» designa un modo señalado de ser-objeto” (1988: pp. 67-68 [92]).

Aquello que se muestra como fenómeno no es, de este modo, una determinada entidad, ya

sea material, espiritual, cultural o natural. Los fenómenos son aquello que se muestra desde sí, esto es, como ellos mismos son. La forma en que lo patente se hace patente es, sin embargo, muy diversa, no solo en relación a las determinaciones metodológicas concretas de cada disciplina científica, sino, de forma más general, en vistas a la forma de la visión que se posea y se ejecute sobre lo que se muestra. Así pues, por fenómeno no entenderemos meramente lo que cae bajo el reino sensible, ni por contra otro modo de ser concreto. El fenómeno apunta a una determinada modalidad, la que define el acceso a lo que es en cuanto que es, esto es, a lo patente, lo iluminado, por decirlo con los griegos a lo ente. Este, “en cuanto categoría temática que orienta el acceso y predispone el trato con las cosas, viene a significar la constante *preparación de la vía*” (Íbid.: p. 76 [100]), es decir, “no parece prejuzgar materialmente, no discrimina entre objetos ni los clasifica a partir de características materiales, sino que apunta a un modo particular de dirigirse a, de interrogar, de investigar e interpretar algo.” (De Lara, 2008: p: 242) Si la fenomenología apuntaba a una determinada disposición metodológica, de acceso objetivo a lo que se presenta en cuanto tal, el fenómeno se revela como la herramienta, el instrumento del proceso concreto que tal metodología requiere.

Este artefacto metodológico no debe confundirse ni con la mera apariencia (*Schein*), ni con la manifestación (*Erscheinung*), ambos sentidos incluidos originariamente junto al empleado bajo el término «fenómeno». Mientras que lo aparente es lo que se muestra como algo, que en realidad no es, el fenómeno se encuentra a sí mismo en su hacerse patente, es decir, lo fenoménico es lo que se muestra desde sí y en cuanto sí mismo. Por otro lado, lo que se manifiesta es aquello que mostrándose, señala a otra cosa. Por ejemplo, los síntomas de una enfermedad serían manifestaciones de la misma, mas no deben ser confundidos con la enfermedad en cuanto tal. Ambas formas del mostrarse se fundan, prosigue Heidegger, en el fenómeno. Por un lado, lo que es aparente solo puede serlo sobre un fondo de mostración de lo que es de un modo coherente con él mismo, mientras que por el otro, lo que se manifiesta solo puede comportarse como tal, esto es, señalando o apuntado a otra cosa, en cuanto que su referencia se dirige a un fenómeno, a algo que es mostrándose tal cual es. El término de fenómeno cuenta, de esta manera, con una primacía frente a la apariencia y a la manifestación.

El fenómeno constituye, y eso es lo que lo diferencia de las apariencias y las manifestaciones, una suerte de formalidad: no refiere a un objeto o tema distintivo. El fenómeno es una *indicación formal (formale Anzeige)*, la cual se malinterpreta cuando se la toma “como un enunciado general, establecido” (1988: p. 80 [105]), para desde él elaborar una teoría que pretenda subsumir todo lo susceptible de ser tratado por ella a este supuesto principio. En cuanto indicaciones formales, los fenómenos, así como cualquier concepto filosófico en general, “no

pretenden nombrar un contenido o una región de lo ente, sino señalar, indicar, un modo de trato, que permita comparecer lo filosóficamente relevante de lo investigado y que permita, a un tiempo, que lo investigado comparezca de un modo filosóficamente relevante.” (De Lara, 2008: p. 238)

Lo relevante filosóficamente hablando es la clarificación del modo de acceso al objeto de la investigación. Por ello, el fenómeno parece no ser un ente, sino más bien un carácter ontológico de un ente, esto es, su modo de ser. Aparece aquí una nueva distinción en torno al significado del término: frente al *concepto vulgar de fenómeno* se sitúa el *concepto formal de fenómeno*. Mientras que vulgarmente el fenómeno parece expresar lo que se muestra, de alguna manera el Qué del mostrarse, la acepción formal aspira a señalar el aspecto estructural de lo fenoménico, esto es, aquello que precisamente hace posible que lo que se muestra lo haga tal y como se muestra. Pero el exceso de formalidad nos aleja del sentido de «fenómeno» que estamos intentado extraer, pues si el fenómeno, en términos fenomenológicos, se ocupa de elaborar y mantener el camino de acceso siempre abierto y siempre transitable hacia la objetividad del objeto mismo, no puede comprenderse meramente como una espectralidad, una suerte de entidad formal, que acompaña a todo ente fenoménico, dándole forma y principio para su modo de ser. Eso que recoge el concepto formal de fenómeno, a saber, esa suerte de estructura posibilitante que acompaña al objeto en cuanto tal, es lo que debe hacerse explícito, fenoménico, temático, mediante el proceder fenomenológico. Pues,

“si con la expresión “lo que se muestra” se entiende el ente que – dicho kantianamente – nos resulta accesible mediante la intuición empírica, entonces el concepto formal de fenómeno recibe una legítima aplicación. Tomado en este sentido, fenómeno corresponde al concepto *vulgar* de fenómeno. Pero este concepto vulgar no es concepto fenomenológico de fenómeno. En el horizonte de la problemática kantiana lo que se entiende fenomenológicamente por fenómeno puede ilustrarse – *mutatis mutandis* – en la forma siguiente: lo que en los “fenómenos”, es decir en el fenómeno, entendido en sentido vulgar, ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no en forma temática, puede ser llevado a una mostración temática, y esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo (“formas de la intuición”) son los fenómenos de la fenomenología. Porque evidentemente espacio y tiempo tienen que poder mostrarse así, tienen que poder volverse fenómeno” (1927: p. 31 [54]).

Aquí se encuentra el desafío heideggeriano a la filosofía kantiana y a toda la filosofía que, de un modo u otro, sigan el camino abierto por ella. Lo trascendental, que sin pertenecer al reino de la experiencia la hace posible, se torna desde la fenomenología en tema mismo de la investigación,

y por tanto, en fenómeno que ha de ser abordado desde sí mismo.

¿Qué es, en resumidas cuentas, el fenómeno? El instrumento del que la fenomenología se sirve para hacer patente lo que ya es patente, aclarando con ello cómo es patente, en qué sentido lo es, y cómo se hace patente. La aprehensión de la posibilidad de tal empresa exige la aclaración del otro término involucrado. ¿Qué entendemos, así pues, por «-logía», «logos»? El sentido con el que Heidegger dota al término se distancia de la comprensión tradicional del mismo: el logos no es razón, juicio, concepto, relación o principio, sino que se trata originariamente del decir o del habla (*die Rede*). ¿Cómo cabe entender este sentido del logos en cuanto decir o hablar? Su respuesta reside en la comprensión originaria que los griegos poseían del mismo. Así, Heidegger señala que

“en cuanto decir, *logos*, significa [...] hacer patente aquello de lo que se habla en el decir. Aristóteles ha explicitado más precisamente esta función del decir como un *apophainesthai*. El *logos* hace ver algo (*phainesthai*), vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hace ver *para* el que lo dice (voz media) o, correlativamente, para los que hablan entre sí. [...] En el decir (*apophanthis*), en la medida en que el decir es auténtico, lo dicho debe extraerse *de* aquello de lo que se habla, de tal suerte que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla.” (1927: p. 32 [55])

El decir es, de este modo, apofántico, o lo que es lo mismo, su función primordial es la de traer a presencia, arrojar luz, sobre aquello de lo que se habla mientras se habla. Cuenta, así, con una función comunicativa, pero no de transmisión de una serie de secretos psicológicos, más o menos ocultos para el interlocutor, sino simple y llanamente de transmitir lo que se ve al otro, haciéndole ver aquello que hasta entonces le permanecía oculto. Sobre este proceder específico del decir se funda la posibilidad del juicio, de lo razonable, así como de todo tipo de definición y fundamentación. Para que podamos formular un juicio sobre un ente en particular requerimos previamente de un acceso a aquello de lo que el juicio versa, un tipo de realidad, digamos, que no es abordable, sin embargo, desde la forma metódica del juicio. Enjuiciar requiere, de esta manera, de un proceder apofántico previo, que permita hacer ver lo que permanecía oculto.

Mostrar lo que hasta entonces estaba oculto está indudablemente vinculado con el fenómeno del decir verdadero, y de la verdad en general. Hablando, sea del modo que sea, nos situamos ya en una determinada relación con la verdad. El significado de esta no se deja apresar bajo la caracterización de la teoría de la correspondencia, pues el decir verdadero no consiste en un decir concordante entre una región de lo ente y otra, una suerte de relación en la que una serie de

contenidos psíquicos se corresponden con estados de cosas físicos, naturales u objetivos, sino que cuando decimos que algo es «verdadero» o «falso» estamos señalando a un proceso distinto. El sentido originario de la verdad del logos, del decir verdadero o falso, se encuentra en el fenómeno de la *alétheia*.

“El “ser verdadero” del *logos*, es decir, el *aletheuein*, significa: en el *legein* como *apophainesthai*, sacar de su ocultamiento el ente *del que* se habla, y hacerlo ver como desoculto (*alethés*), es decir, *descubrirlo*. Así mismo, “ser falso”, *pseudesthai*, significa engañar, en el sentido de *encubrir*: poner una cosa delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar *por* algo que ella *no* es.” (Íbid.: 33 [56])

Cuando decimos algo de forma verdadera estamos situando en el horizonte de la visión aquello de lo que hablamos, es decir, descubriéndolo como ente en cuanto tal, mientras que al hacerlo falsamente, lo cubrimos, haciéndolo pasar por aquello que no es, situándolo fuera del claro visible en cuanto él mismo. En este sentido, no solamente acontece la verdad con nuestra actividad lingüística, sino que más bien únicamente es posible que la verdad tenga lugar en el decir en cuanto que nos situamos ya ante un horizonte descubierto, ante la verdad comprendida de esta manera. De un modo originario para el pensar griego, al que sin ninguna duda pretende remontarse Heidegger en su acceso al fenómeno de la verdad, «verdadero»

“es la *aisthesis*, la simple percepción sensible de algo. La *aisthésis* apunta siempre a su *idia*, es decir, al ente propiamente accesible solo *por* ella y *para* ella [...]. “Verdadero” en el sentido más puro y originario – e.d. de tal manera descubridor que nunca puede encubrir – es el puro *noéin*, la mera percepción contemplativa de las más simples determinaciones del ser del ente en cuanto tal.” (Ídem)

La comprensión de la verdad que Heidegger elabora y desarrolla a lo largo de su obra es uno de los aspectos más fundamentales de su filosofía. Su aclaración profunda sobrepasa las pretensiones y posibilidades de este trabajo, pero una comprensión de la misma, aunque sea austera, es obligada. Por ello, desviaremos nuestros pasos por un instante del camino presente a fin de poder exponer y aclarar, del modo más ilustrativo posible, la teoría de la verdad como *alétheia* que el filósofo alemán expone y defiende. Para ello, nos serviremos exclusivamente de los párrafos de *Sein und Zeit* dedicados a ello.

Como ya hemos señalado existe un distanciamiento claro entre las teorías de la verdad de

la tradición filosófica, ya sean modernas, medievales o antiguas, y la comprensión de la verdad heideggeriana. Esto no significa, no obstante, que la verdad, tal y como se hace inteligible para Heidegger, sea el resultado de una invención arbitraria, sino que se trata más bien de “su apropiación originaria” (1927: p. 220 [240]). Su proceder filosófico parte de una asunción clara de la tradición, en la que de un modo irrenunciable nos encontramos siempre situados, a fin de poder extraer de ella las experiencias originarias del pensamiento, que el tiempo y la historia de la filosofía han ocultado o pervertido de un modo fundamental. La tradición impone al investigador una tarea, la de “deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación” (2005 [2014]: p. 368 [51]). Esta es la tarea de la *Destruktion* o *Abbau*, a la que Heidegger hace referencia recurrentemente. La posición heideggeriana en torno a la verdad se caracteriza por una doble oposición: se enfrenta, por un lado, a la tesis de que el lugar originario de la verdad es el juicio, esto es, que es en el proceso y la actividad de juzgar donde tiene lugar de forma más precisa y fundamental la verdad, y, por otro, a la definición tradicional de la verdad como correspondencia.

La correspondencia tiene la forma de una relación, de una, además, excesivamente problemática, pues cómo de hecho es posible la vinculación entre dos tipos de entidades distintas y a veces contrapuestas como son los contenidos psíquicos, las representaciones, y los contenidos naturales o externos, las cosas, es uno de los interrogantes fundamentales de la historia de la filosofía. La posibilidad de una correspondencia, sin embargo, no reside en ninguna de las partes, ni mucho menos en la relación misma, sino en un acontecimiento de otro tipo. La verdad, en su sentido originario, precede a la correspondencia, y con ello, a la forma del juicio, en cuanto esta es una modalidad de la comprensión de aquella relación. En un sentido estricto la verdad apunta al fenómeno del des-velamiento o la des-ocultación (*Entdecktheit*), como ya señalamos anteriormente. Aquí reside su sentido como *alétheia*. Pero, ¿de qué hablamos cuando decimos que la verdad es descubrimiento, o des-ocultación? Cuando enunciamos algo que es verdadero lo estamos situando ante nuestra visión de una manera adecuada al mismo, es decir, estamos trazando una suerte de relación de correspondencia entre mi visión del objeto del que afirmo que tal y tal es verdadero, y la forma o aspecto del objeto mismo. Esta relación no puede explicarse desde sí sin encontrarse ante una problemática insuperable. Cuando decimos que el enunciado X es verdadero, señala Heidegger, no estamos estableciendo que el modo en que me parece el objeto y su apariencia real casen la una con la otra, sino que estoy expresando mi apertura al objeto en cuanto que se me presenta como él mismo. Un enunciado es verdadero, así pues, cuando

“descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, “hace ver” (*apophanthis*) al ente en su estar al descubierto (*Entdecktheit*). El *ser-verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor* (*entdeckend-sein*). La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)” (1927: pp. 218-219 [239])

Ese ser-descubridor del decir verdadero no produce, de manera fantástica o imaginativa, aquello que dice que es verdadero, sino que es posible únicamente en virtud de la presencia previa, aunque oculta, de aquello de lo que dice algo con verdad. Lo ente es descubierto en su decir verdadero, esto es, en el cómo preciso de ser-descubierto (*entdeckt-sein*), y sobre la posibilidad ya abierta de un descubrimiento en general de lo ente en su carácter descubierto se funda todo proceder judicial, de razonamiento o de búsqueda y establecimiento de primeros principios. Así pues, la “alétheia [...] significa las “cosas mismas”, aquello que se muestra, *el ente en el cómo de su estar al descubierto*.” (Íbid.: p. 219 [239-240]) Aquí reside el sentido y el fundamento del logos que acompaña al fenómeno constituyendo el significado, la dirección y el procedimiento específico de la fenomenología. Un esbozo de su relación consistiría en señalar que la objetividad frente al encuentro con el objeto que el fenómeno parece garantizar, o al menos aspirar a ello, es únicamente posible en la medida en que la investigación se sitúa en el claro abierto por lo ente en el cómo preciso de su ser-descubierto. El ser-descubridor que desvela lo des-oculto en cuanto tal hace posible el acceso fenoménico en general, que el proceder fenomenológico de la ontología requiere.

La posibilidad de desvelar algo en su ser-descubierto radica en la propia estructura ontológica del Dasein, en su forma de ser en cuanto *cuidado* (*Sorge*). De ahí que aquello de lo que primeramente podemos decir que es verdadero sea el Dasein mismo, en la medida en que su propio modo de ser consiste en la apertura (*Erschlossenheit*) de su ser-ahí, en cuanto arrojado (*geworfen*) a una facticidad (*Faktizität*) que es siempre particular, la suya propia, y lanzado conforme a su forma de ser, en cuanto es esencialmente poder-ser, en su proyecto (*Entwurf*). La verdad es, así, una nota existencial (*existenzial*): pertenece a la constitución ontológica del Dasein, a aquello que posibilita desde sí que sea del modo en que de hecho es.

El logos es, en definitiva, el decir apofántico que nos abre, descubriéndonoslo, a lo ente en cuanto está ya descubierto de algún modo. El fenómeno, por su parte, es el artilugio metodológico del que la fenomenología se sirve para poder acceder al objeto de su estudio en la forma concreta de su más propio ser. Hay, efectivamente, una vinculación clara entre ambos aspectos: la *apophanthis*, en cuanto que verdadera, consiste en mostrar lo ente tal y como es, mientras que el fenómeno se encarga precisamente de lo mismo, de acceder al objeto en cuanto él mismo es. ¿En qué consiste,

por tanto, la fenomenología? En “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. [...] De este modo no se expresa sino la máxima formulada más arriba: «¡A las cosas mismas!»” (Íbid.: p. 34 [57]) La «ciencia de los fenómenos» aborda, así pues, el hecho de la autoostración del fenómeno, del decir apofántico de lo que se muestra desde sí mismo, por lo que su tarea no se reduce evidentemente al mero tomar nota de lo que se muestra, considerando su adecuación o inadecuación, sino que apunta en la dirección del dar cuenta del acto autorreferencial del mostrarse del fenómeno, incluyendo con ello no solo la descripción de lo mostrado, sino también el descubrimiento de la posibilidad particular, y en general, del mostrarse fenoménico de lo que se muestra.

¿Qué es, no obstante, aquello que debe dejarse ver? ¿Cuál es el sentido fenomenológico del fenómeno, objeto de esta particular ciencia?

“¿Qué es lo que debe tomarse en consideración para desformalizar el concepto formal de fenómeno y convertirlo en un concepto fenomenológico, y cómo se distingue este del vulgar? [...] ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, 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.” (Íbid.: p. 35 [58])

El fenómeno, considerado ya en sentido fenomenológico, es aquello que habitualmente permanece oculto, aunque constituye el sentido y el fundamento de lo que, cotidianamente, en la mayoría de los casos, permanece visible. Eso que es fenómeno no es, por tanto, ente o conjunto de entes alguno, sino, precisamente, aquello por lo que preguntábamos inicialmente, a saber, el ser, que es siempre ser de un ente. La fenomenología se revela de esta manera como “el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir tema de la ontología. *La ontología solo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados.” (Ídem).

El camino recorrido nos ha conducido hacia la determinación metodológica que el preguntar por el ser exige, a la posibilidad de articular el propio planteamiento de la pregunta. De ella se desprende un aspecto que no debe dejarse a un lado. El fenómeno, comprendido desde la fenomenología, se muestra precisamente como lo que no nos es dado habitualmente, como lo que se encuentra oculto en el modo más convencional de su ser, y por tanto lo que requiere ser hecho visible por medio del proceder fenomenológico. La posibilidad de perder de vista su objeto se

esconde precisamente en la propia fenomenología, por lo que el fenómeno ha de contar con “la función de alertar críticamente la mirada reconduciéndola al desmontaje de los encubrimientos hallados mediante la crítica. Pretende ser orientadora, es decir, debe tomarse solo en función de alerta y no malinterpretarse en cuanto delimitación” (1988: p. 76 [100]). La actitud crítica que supone la fenomenología ante su objeto conduce al investigador hacia una cuidadosa, y siempre atenta, mirada sobre el planteamiento del interrogante, los modos de acceso al objeto y las maneras de articulación que ambos ofrecen, pero no solo eso, sino que, a sí mismo, no descuida la donación del fenómeno tal y como este es ofrecido. Pues, dado que “fenómeno, en sentido fenomenológico, muestra siempre y solamente el ser, y ser es siempre el ser del ente, para la puesta al descubierto del ser se requerirá una adecuada presentación del ente mismo.” (1927: p. 37 [60]) Son dos, por tanto, los frentes ante los que la fenomenología ha de mantenerse crítica: el definido por la acepción vulgar de fenómeno, y el marcado por la concepción formal del mismo.

Heidegger introduce aquí una nueva aclaración terminológica, que nos permitirá comprender esos dos caminos a los que la fenomenología ha de permanecer atenta.

“Sobre la base del concepto preliminar de fenomenología que hemos delimitado, puede ahora fijarse también la significación de los términos “*fenoménico*” y “*fenomenológico*”. Llámase “fenoménico” [*phänomenal*] lo que se da y es explicitable en el modo de comparecencia del fenómeno; en este sentido se habla de estructuras fenoménicas. “Fenomenológico” [*phänomenologisch*] es todo lo relativo al modo de la mostración y explicación, y todo el apartado conceptual requerido en esta investigación.” (Íbid.: p. 37 [59])

La investigación fenomenológica ha de permanecer, así pues, arraigada siempre en una situación fenoménica concreta, de lo contrario sus aspiraciones flotarían por encima de toda concreción. Esta permanencia continua en lo concreto consiste precisamente, siguiendo de nuevo las palabras del profesor De Lara, en «hacer filosóficamente relevante» a los fenómenos, en este caso tomados en su acepción vulgar². Por otro lado, no descuidar la orientación hacia la condición de posibilidad de los fenómenos consiste en hacer filosóficamente relevante al fenómeno, entendido

2 En *Sein und Zeit* (p. 37[60]), Heidegger afirma explícitamente esto, pero referido a la fenomenología: no descuidar lo que consideramos vulgarmente fenómenos, consiste en hacerlos «fenomenológicamente» relevantes. Si seguimos las siguientes apreciaciones de *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* observaremos con claridad la identidad entre ambas expresiones: “decir «filosofía fenomenológica» resulta en el fondo equívoco. Es lo mismo que si el historiador de arte pretendiera subrayar de modo expreso que lo que él hace es historia histórica del arte. En la medida, sin embargo, en que se ha olvidado esa obviedad, tiene la expresión su justificación de carácter propedéutico.” (p. 72 [96])

esta vez formalmente. ¿En qué consiste, pues, dotar de relevancia filosófica a ambas concepciones de los fenómenos? En mantener lo dado vinculado esencialmente al proceso de la autostrucción del fenómeno, es decir, en ser capaces de aclarar, desde lo fenoménico mismo, el modo fenomenológico de su ser. La fenomenología se sitúa así entre una filosofía formalista, en exceso metodológica y vacía de contenido, y una filosofía realista, volcada sobre lo concreto de tal modo que es incapaz de preguntarse por cómo es posible que tales entes concretos sean tal y como son.

Es precisamente esa exigencia de concreción lo que nos hizo transitar desde la pregunta por el ser hasta la pregunta por el ser y el sentido del ente que se pregunta por el ser, el Dasein. De igual forma que el ser es siempre ser de un ente, el ser del Dasein es siempre el de un ente bajo una determinada modalidad de su ser, bajo una comprensión e interpretación particular de su ser. La fenomenología que aspira a aclarar el ser y articular su sentido debe iniciar su camino desde la interpretación del Dasein, la cual tiene lugar siempre desde una determinada comprensión del mismo. La fenomenología del Dasein es, de esta manera, hermenéutica.

C) Ser es ser interpretado e interpretable: la hermenéutica como la articulación del sentido de la fenomenología.

La forma en que la fenomenología se ocupa de descubrir al Dasein en su modo de ser-descubierto es, tal y como se indica en *Sein und Zeit*, interpretativa, es decir, se realiza por medio de la interpretación (*Auslegung*):

“El *logos* de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del *ermeneuein*, por el cual le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. La fenomenología del Dasein es *hermenéutica*, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación.” (1927: p. 37 [60])

El Dasein, en cuanto fenómeno en el que hemos de demorarnos, comparece a la investigación por el modo mismo de su ser en cuanto objeto de interpretación, esto es, como susceptible de ser interpretado. De esta manera, el *logos* fenomenológico cuando se dirige al Dasein adquiere su sentido completo como hermenéutica, esto es, como actividad de interpretación de algo que requiere ser interpretado, y que, además, se nos descubre siempre de antemano en una determinada modalidad de su ser-interpretado, es decir, se encuentra con anterioridad en una forma del *Ausgelegtheit*. La hermenéutica del Dasein cuenta, debido a la prioridad óntico-ontológica del ente objeto de la investigación, con una doble dirección o un doble propósito. La articulación

interpretativa del carácter ontológico del Dasein desde su modo de ser fáctico no solo permite obtener una claridad específica de la manera en la que el Dasein es, esto es, del modo de ser de la existencia, en cuanto esta constituye el carácter ontológico específico del mismo, sino que además nos permite aclarar, de nuevo interpretativamente, las distintas regiones de lo que es y a las que el Dasein, y solo él, accede, dado su posesión previa de una determinada comprensión del ser. La hermenéutica existencial elabora, de este modo, las condiciones de posibilidad de todo lo que es en cuanto que es de algún modo, es decir, es el estudio preparatorio para cualquier investigación fundamentadora de las distintas disciplinas ónticas particulares. Por otro lado, solamente gracias a ella es posible aclarar lo que es problematizado, a saber, la existencia; aquello por lo que se pregunta, esto es, su modo de ser, que es el fenómeno del cuidado (*Sorge*); y finalmente el objeto mismo del interrogante, que es el sentido del ser del Dasein, la temporalidad (*Zeitlichkeit*).

La hermenéutica constituye, de este modo, la articulación concreta del preguntar fenomenológico por el ser y el sentido del ser del Dasein. En *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* Heidegger ofrece una mayor elaboración del sentido preciso de lo que esta concreción hermenéutica de la fenomenología aporta en el replanteamiento de la pregunta por el ser y el establecimiento de una dirección más segura hacia dicho objeto del preguntar. Por hermenéutica ha de comprenderse una “determinada unidad en la realización del *ermeneúein* (del comunicar), es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de *la facticidad*.” (1988: p. 14 [33]) Esto es: se trata de la totalidad de los procesos y actividades interpretativas que conducen hacia la obtención de una aclaración del ser y del sentido de la facticidad. ¿Qué es, no obstante, la «facticidad», lo «fáctico»?

“*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» *existir* «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de la «ocasionalidad» (»*Jeweiligkeit*«); véase «demorarse», «no tener prisa», «estar-en-ello», «estar-aquí») en tanto que en su carácter de ser existe o está «aquí» (»*da*«) *por lo que toca a su ser*. «Estar aquí *por lo que toca a su ser*» no significa, en ningún caso de modo primario, ser *objeto* de la intuición y de la determinación intuitiva o de la mera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio. [...] Y *fáctico*, por consiguiente, se llama a algo que «es» articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el «vivir» por un modo de «ser», entonces «vivir fáctico» quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto «aquí» en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser.” (Íbid.: p. 7 [25-26])

La facticidad, en este sentido, se trata de la existencia, siempre propia y en cada ocasión, que es el contenido temático de la hermenéutica, en cuanto analítica existencial. Esta existencia fáctica se caracteriza por existir siempre conforme a su propio ser, esto es, siendo en una determinada modalidad de sí mismo, en un *faktum* dado a la existencia desde y por ella misma. Es por ello por lo que no puede ser objeto de ningún tipo de aproximación que involucre un distanciamiento, más o menos certero, más o menos estable, con respecto al acto de su posesión: la existencia es siempre ella misma, en una u otra de las formas en que puede ser, en uno de sus cómo relativos a su propio modo de ser. En este sentido, cuando empleamos el adjetivo «fáctico» nos referimos precisamente a ese plano de inmanencia de la existencia: fáctico es la existencia concreta y particular, cuyo carácter proviene de sí misma. La facticidad se muestra, así, como un tema precisamente fenomenológico, en cuanto la investigación se aproxima a ella de manera hermenéutica: es un objeto descubierto en una modalidad particular de sí mismo, esto es, en una concreción de su propio modo de ser.

¿En qué sentido, no obstante, es precisa la hermenéutica para articular el fenómeno de la existencia, el ser del Dasein? El término cuenta con un largo recorrido histórico, aunque Heidegger hace uso de él nuevamente aplicando su procedimiento destructivo de apropiación de la tradición. La hermenéutica de la fenomenología del Dasein no es meramente esa disciplina encargada de determinar las posibilidades aproximativas de un intérprete a un texto que requiere ser interpretado, es decir, no se reduce al método de determinadas ciencias sociales y disciplinas humanísticas. Aquellas metodologías, por contra, están fundadas en esta hermenéutica existencial. Este procedimiento interpretativo tiene como su objeto a la globalidad de la existencia, en la forma en que ella es, dando cuenta de manera comprensiva e interpretativa de su carácter de ser y de la modalidad concreta de su propio ser, tal y como se muestra desde sí a sí misma. En su concreción particular en cada caso la existencia se muestra ya como interpretada de algún modo, y por tanto, como susceptible de interpretación, tal y como hemos señalado anteriormente. Sobre esta particularidad de la existencia se funda la elección heideggeriana del término «hermenéutica», pues este es capaz de elaborar algunos elementos específicos que arrojan luz de forma destacada sobre la forma específica de ser de la misma. La facticidad es un objeto de la hermenéutica en cuanto que “dicho objeto tiene que estar capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya-interpretado (*irgendwie in Ausgelegtheit zu sein*).” (Íbid.: p. 15 [33]) La tarea que se le reconoce a la hermenéutica es, así pues, la de

“hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo,

de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse (für sich verstehend zu werden)* y de ser ese entender.” (Ídem)

Es decir, consiste en un ejercicio de clarificación del propio fenómeno de la existencia, en cuanto y cómo se da, y en cuánto y cómo es posible que se dé del modo efectivo en que lo hace. Esta comprensión a la que la hermenéutica parece conducir no es ningún tipo de actividad cognitiva o corporal según la cual algo o alguien está dirigido a algo externo, relacionado con algo distinto de él: la comprensión de sí mismo a la que el Dasein accede hermenéuticamente

“no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado, y endosado al existir. Considerando la propia facticidad es como debe determinarse *cuándo* y *hasta qué punto* aquella pide la interpretación propuesta. Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, [...] sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad.” (Ídem)

La comprensión interpretativa de la facticidad articula el fenómeno mismo de la existencia, es decir, hace visible la existencia para ella misma. Se sirve para ello de una serie de conceptos, que dan cuenta de las condiciones del existir desde el propio existir mismo, y que reciben el nombre de existenciarios³. Estos indican formalmente las condiciones de posibilidad de la existencia, tal y como la facticidad deja ver desde sí misma. No son, de este modo, elucubraciones más o menos correctas, pero desarraigadas de un planteamiento firme de la interrogación, sino que son expresiones, a la manera de determinaciones de la existencia fáctica como tal. La facticidad es irrenunciable para la existencia, y por tanto si ella quiere hacerse visible desde sí misma ha de permanecer siempre en aquella. Todo ejercicio hermenéutico, tomado en su unidad total, tiene lugar, por tanto, desde una determinada situación hermenéutica.

La *situación hermenéutica (hermeneutische Situation)* apunta a las condiciones en las que toda interpretación y comprensión se encuentran arraigadas. Su puesta de manifiesto y apropiación temática en la investigación es fundamental, ya que “el contenido real de toda interpretación, es decir, el objeto temático en la manera en que ya ha sido interpretado, solo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara.” (2005: p. 346 [29]) De este

3 Véase más arriba: páginas 7-9.

modo, la claridad buscada por la hermenéutica del Dasein permanece incompleta, oculta parcialmente, sin un tratamiento específico de la situación comprensiva-interpretativa desde la que se lleva a cabo. No obstante, nuestra exposición requiere nuevamente de un rodeo: el significado de la situación hermenéutica, su constitución y su sentido general para el proceder hermenéutico son de difícil acceso sin una aprehensión preliminar del modo de empleo y significación de los términos *comprensión (Verstehen)* e *interpretación (Auslegung)*. Desde su comprensión podremos exponer el significado de otro término fundamental, el de *sentido (der Sinn)*.

¿Qué ha de entenderse, así pues, por «comprensión»? Lo dicho anteriormente al respecto nos ofrece ya un punto de partida claro: la comprensión no es una suerte de actividad psíquica, de relación entre dos cosas diferentes, una realidad subjetiva y una realidad objetiva, que habrán de concordar de algún modo, sino que constituye uno de los modos de ser de la facticidad misma. Fácticamente la existencia es comprensión en cuanto está ya de algún modo comprendida por sí misma. En este sentido, Heidegger inicia su determinación del significado del término en *Sein und Zeit* arraigándolo en el modo de ser del Dasein, que expone y describe como la estructura ontológica del *ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein)*. La dirección y las posibilidades de este trabajo sobrepasan con mucho que podamos detenernos analíticamente y expositivamente en el sentido del término aquí introducido. Por ello, intentaremos aclarar de forma escueta, y en la medida en que sea necesario, su sentido sin introducirnos en las profundidades de su abordaje concreto. El Dasein es por su propia constitución ontológica un ente que se caracteriza por su apertura (*Erschlossenheit*), en su condición de proyectado y arrojado, a un determinado horizonte constituido por distintos momentos, el del mundo, el del ser con los otros entes que comparten su misma estructura existencial, y el de sí mismo. Todos ellos constituyen una totalidad unificada, solamente divisible o accesible en cuanto abordadas analíticamente por la investigación fenomenológica y hermenéutica. Retornando al concepto de la comprensión, Heidegger señala que “en el comprender se da existencialmente el modo de ser del Dasein que es el poder-ser (*Sein-können*).” (1927: p. 143 [167])

¿Qué quiere decir, no obstante, que el comprender designe un modo de ser conforme a la constitución existencial del Dasein? ¿Cuál es la relación entre el poder-ser como forma de ser del Dasein y el comprender? Nos encontramos nuevamente con la dificultad antes señalada: una aproximación completa nos es imposible, y con ello se precisan de una serie de saltos expositivos y argumentativos, que pueden, y seguro lo harán, complicar la captación del sentido de este término. Debemos, no obstante, iniciar nuestro camino desde el análisis de ese modo de ser específico del Dasein: este es, en cuanto existente, siempre poder-ser, es decir, apertura a las posibilidades de su propio ser. Esto no quiere decir que el Dasein constituya una suerte de almacén de muchas posibilidades que son actualizadas por él en un determinado momento de su existencia, ni tampoco

que la constitución del Dasein sea una suerte de naturaleza potencial que ha de actualizarse. La forma de ser del Dasein es el poder-ser, es decir, su apertura a un horizonte existencial, que involucra todos los momentos antes mencionados, y en el que habita de la forma más propia. Ese horizonte abierto al Dasein conforma el poder-ser en cada ocasión siendo una posibilidad:

“la posibilidad en cuanto existencial no equivale a un poder-ser que flota en el vacío [...] El Dasein, en cuanto afectivamente dispuesto⁴, por esencia ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades; por ser el poder-ser que *es*, ha dejado pasar algunas, renuncia constantemente a posibilidades de su ser, las toma entre manos o las deja escapar. Pero esto significa: el Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, *posibilidad arrojada (geworfene Möglichkeit)*.” (Íbid.: p. 144 [168])

El poder-ser está, de este modo, imbricado esencial e indivisiblemente con una posibilidad, con una modalidad concreta del poder-ser, a la que el Dasein se encuentra de suyo entregado. Es sobre la base de esa entrega, de ese estar arrojado en cada caso sobre una posibilidad de mi ser en cuanto Dasein, donde se funda la posibilidad de cualquier actividad del Dasein, ya sea de ocupación con el mundo circundante, de solicitud con los que co-existen conmigo fácticamente, o de relación en general conmigo mismo. Este es el resultado de que la comprensión, en cuanto poder-ser, sea un modo de ser específico del ente que somos todos nosotros. El poder-ser, el comprender, así como la posibilidad y la comprensión, tienen el carácter de proyecto (*Entwurf*), lo que quiere decir que el Dasein es en cada caso proyecto y ser-proyectado, esto es, se descubre siempre a sí mismo en una determinada manera del estar siendo proyectado (*entwerfend-sein*) y del ser-proyectado (*entworfen-sein*). De esta manera, “el carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser. El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar.” (Íbid.: p. 145 [169]) El fenómeno de la comprensión constituye además la posibilidad de *la mirada (die Sicht)*, pues solamente puede ser visible aquello que ya se encuentra abierto, comprendido en algún sentido. En este punto, la hermenéutica se revela como una forma ontológicamente destacada de la mirada, que tiene como objeto a la existencia en su totalidad, en el sentido de “una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, *a través* de sus momentos estructurales esenciales.” (Íbid.: p. 146 [170])

La comprensión encuentra su concreción interpretativamente, es decir, gracias o por medio

⁴ El Dasein es siempre, está entregado en cada caso, a un determinado encontrarse, a una disposición afectiva particular. Sobre el término *Befindlichkeit*, véase *Sein und Zeit* (pp. 134-140).

de la interpretación (*Auslegung*). Por «interpretar» (*auslegen*) ha de entenderse “la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” (Íbid.: p. 148 [172]), constituyendo la interpretación, así, la formación articulada de algún modo de lo contenido en la comprensión. Aquello que interpretamos comparece ante toda interrogación interpretativa bajo el modo de acceso del «como» o «en cuanto» algo (»*als was*«), es decir, articulando las posibilidades comprendidas en mi proyecto estas, o lo contenido en ellas, se me presenta en una modalidad de su ser, es decir, en cuanto o como algo. Aquí reside la estructura de mostración de lo que compone el mundo y cuyo modo de ser es distinto al del Dasein: lo que comparece en mi existir lo hace bajo una determinada concreción en la significatividad (*Bedeutsamkeit*) que habito en cuanto abierto a mi existencia. Aquí encontramos la claridad con respecto a las afirmaciones, aparentemente arbitrarias, del inicio del apartado. Si la pregunta por el ser ha de ser planteada nuevamente, y esto requiere que nos ciñamos al camino abierto por la fenomenología, habremos de interrogar por el ser desde lo ente, es decir, desde aquello que es, y al hacerlo se ha de aclarar con anterioridad a la investigación misma cómo accedemos a lo ente desde la manera en que ellos mismos nos son accesibles. La forma de acceso a lo ente es la hermenéutica, y lo es precisamente en cuanto que lo que es me es accesible en cada caso como algo significativo, dotado de una interpretación. No obstante,

“la interpretación no arroja cierto “significado” sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva⁵ abierta (*erschlossene Bewandtnis*) en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación.” (Íbid.: p. 150 [173])

Es decir, que lo que comparece lo hace siempre dentro del horizonte comprensivo interpretado de algún modo, aunque su carácter como interpretado pase desapercibido de forma habitual al observador. Esto que precisamente permanece a oscuras en nuestro habérselas con lo ente es la situación hermenéutica de la que antes nos habíamos hecho eco. Toda investigación, y por tanto todo comportamiento del Dasein con respecto a sí mismo, se sitúa en una apertura concreta de su existir, es decir, en una forma particular del ser-en-el-mundo. Su tematización y explicitación es fundamental, pues “la posible realización de la interpretación y de la comprensión, así como la consiguiente apropiación del objeto, se hace evidente en la medida en que [...] se clarifica la

5 Volveremos sobre este término más adelante. A modo de indicación: “se relaciona con la expresión verbal *bewenden lassen*: «dejar ser algo», «conformarse». En sentido óntico, *bewenden lassen* implica dejar ser algo sin interferencia o alteración. En sentido ontológico, remite al uso de instrumentos dejando que los instrumentos sean lo que son. *Bewenden lassen* [...] se limita a los entes que están a la mano, es decir, los utensilios.” (Escudero, 2009: p. 58)

situación en la que y por la que se elabora una interpretación.” (2005: p. 347 [30])

En el *Natorp Bericht*, Heidegger reconoce tres notas fundamentales que constituyen a la situación hermenéutica de la que habremos de apropiarnos: el *punto de mira* (*Blickstand*), la *dirección de la mirada* (*Blickrichtung*) y el *horizonte de la mirada* (*Sichtweite*).

“Toda interpretación se despliega, en función de su ámbito de realidad y de su pretensión cognoscitiva, en el marco de las siguientes coordenadas: 1) un *punto de mira*, más o menos expresamente apropiado y fijado; 2) una subsiguiente *dirección de la mirada*, en la que se determina el «como-algo» [»als was«] según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el «hacia-dónde» [»woraufhin«] debe ser interpretado ese mismo objeto; 3) un *horizonte de la mirada* delimitado por el punto de mira y por la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación.” (Íbid.: pp. 346-347 [29-30])

El acceso a cualquier objeto se encuentra fijado ya, de esta manera, en una determinada posición desde la que observamos bajo una manera concreta, que hace comparecer lo objetivo, lo temático, como algo, es decir, con respecto a una totalidad significativa ya supuesta por la posición y la dirección de la mirada. La totalidad de ambos momentos es recogida por el horizonte, lo cual permanece en la mayoría de los casos extraño a una actividad investigadora precisa. La apropiación de la situación hermenéutica, en la medida en que esta está articulada bajo esta triple coordenada, no solo exige, por tanto, la clarificación de cuál es nuestro punto de la mirada, ni mucho menos cuál es la dirección de nuestra mirada: es preciso obtener una claridad sobre la totalidad de la situación en cada uno de sus momentos y como fenómeno global.

En *Sein und Zeit* desaparece el término «situación hermenéutica», y los tres momentos de la misma obtendrán una formulación alternativa. Aquella, en cuanto que hace posible cualquier interpretación, recibe el nombre de *estructura de prioridad del comprender* (*Vor-struktur des Verstehens*), recibiendo de nuevo una caracterización triple: el *haber previo* (*Vorhabe*), la *manera previa de ver* (*Vorsicht*) y la *manera de entender previa* (*Vorgriff*). Así, toda interpretación

“se funda siempre en un *haber previo* [*Vorhabe*]. La interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión, se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respeccional ya comprendida. La apropiación de lo comprendido pero todavía velado realiza siempre el desvelamiento guiada por un punto de vista que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado. La interpretación se funda siempre en una *manera*

previa de ver [Vorsicht] que “recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad. [...] La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una *manera de entender previa [Vorgriff]*.” (1927: p. 150 [174])

El reconocimiento de la existencia necesaria de una situación hermenéutica o de una estructura prioritaria de la comprensión hace posible dos elementos muy importantes dentro del preguntar heideggeriano. Por un lado, nos permite comprender el fenómeno de la hermenéutica de manera total, es decir, no solo posibilita una apropiación adecuada del objeto de estudio, sino que además dota de inteligibilidad a las condiciones de posibilidad de tal apropiación interpretativa. Esto indica nuevamente su vinculación esencial con la fenomenología: si el propósito de la fenomenología consistía en explicitar la automostración del fenómeno como una unidad total, la inclusión de la situación hermenéutica como condición de toda interpretación abre precisamente la posibilidad de obtener claridad sobre el hecho de la interpretación como fenómeno, esto es, como un «faktum» unitario que se explica desde sí mismo. Por otro lado, es el arma de Heidegger contra los, digamos, objetivistas ingenuos, que aspiran a fundar la objetividad de sus empresas intelectuales en la eliminación de la situación, es decir, desde la liberación de un punto de vista determinado. El proceder heideggeriano es nuevamente destructivo, pues concede a estos investigadores la razón cuando señalan que la objetividad de una ciencia o de una disciplina, independientemente de cuál, se funda en la posibilidad de ser libre a la hora de abordar el objeto de estudio. Asumir esto, no obstante, no significa aspirar a la eliminación del carácter situado que todo tratamiento de un objeto supone, sino que precisamente esta «exigencia» es contraria al requisito de objetividad de la ciencia. Pues la

“ausencia de perspectiva (Standpunktfreiheit), si la expresión ha de significar algo, no es otra cosa que la explícita *apropiación del punto de vista*. Este mismo es algo histórico, es decir, inseparable del existir (la responsabilidad con que el existir está consigo mismo, responde a sí mismo), ningún en-sí quimérico y extratemporal.” (1988: p. 83 [107])

¿Cuál es el motivo de esta inversión semántica? La exigencia de objetividad de la fenomenología, pues el fenómeno, lo objetivo temático de las distintas disciplinas científicas y no-científicas, no solo constituye aquello concreto que se investiga, sino las condiciones del investigar

mismo, y junto a ello la totalidad de ambos momentos explicada desde sí misma. Sin una apropiación tal toda pretensión de objetividad está condenada al fracaso.

Queda aún por abordar otro término vinculado con la comprensión y la interpretación. Aquello que interpretativamente somos capaces de comprender decimos que cuenta con sentido, que tiene algún sentido. ¿Qué habremos de entender, no obstante, por «sentido»?

“El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. Sentido es el horizonte (*das strukturierte Woraufhin des Entwurfs*) del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.” (1927: p. 151 [175])

De esta compleja indicación podemos señalar primeramente dos aspectos que nos ayudarán a aclarar el significado del término «sentido». Por un lado, tenemos que el sentido conforma el marco desde el cual, y en el cual, algo que es comprensible puede comparecer como tal. El sentido, nos dirá Heidegger, no es aquello que comparece de modo comprensivo, por ejemplo el ente intramundano del mundo circundante abierto bajo alguna modalidad de la ocupación, sino que decimos que tales entes tienen sentido, únicamente en cuanto que ocupan su lugar en el zócalo del sentido, que hace posible que sean visibles del modo en que la mirada de la ocupación con lo intramundano los ve. Por otro lado, el término empleado para denotar ese horizonte que conforma el sentido es el de «woraufhin», con el que ya nos hemos ocupado anteriormente bajo la acepción del hacia dónde de la mirada como momento estructural de la situación hermenéutica. Esto supone que el sentido guarda una relación fundamental con el comprender y su carácter proyectivo. El proyecto es la forma en que el Dasein es conforme a su modo de ser como poder-ser, es decir, constituye la estructura ontológica que da cuenta de la manera en que el Dasein existe, la cual a su vez no se reduce a una mera apertura a posibilidades, a modalidades actualizables desde su propio carácter o naturaleza sustantiva, sino que cuenta siempre como envés con la facticidad. El Dasein es proyecto, pero en cuanto tal, está siempre proyectado en la articulación de alguna de sus posibilidades. El sentido indica, así pues, esta forma en que el Dasein es de acuerdo a su modo de ser, es decir, señala el proyectar como modo de ser fundamental del Dasein, en cuanto apertura a su ser posible, y al proyecto como manera fáctica de encontrarse del Dasein mismo. Constituye, de manera esencial, la condición de posibilidad de cualquier encuentro de lo comprendido desde una determinada comprensión.

¿Son, por tanto, comprender y sentido términos correlativos? En cierta forma lo son,

aunque cómo lo sean requiere de una aclaración adicional. El sentido no es el mero comprender, en cuanto carácter de proyecto del ser del Dasein, ni tampoco constituye lo comprendido simplemente, es decir, aquello que está abierto interpretativamente al Dasein. Sentido parece indicar formalmente al fenómeno mismo de la comprensión, es decir, del modo de ser del Dasein en cuanto abierto. En este punto son clarificadoras para la determinación del significado del término las apreciaciones heideggerianas en torno a la pregunta por el sentido del cuidado (*die Frage nach dem Sinn der Sorge*):

“Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es. [...] Poner al descubierto el fondo sobre el cual se lleva a cabo un proyecto significa abrir aquello que hace posible lo proyectado. Esta puesta al descubierto exige, desde un punto de vista metodológico, que se le siga de tal modo la pista al proyecto – usualmente tácito – que está a la base de una interpretación [...], que se vuelva patente y aprehensible el fondo de proyección de lo proyectado en el proyectar. Dilucidar el sentido del cuidado significa entonces examinar el proyecto que fundamenta y guía la interpretación existencial y originaria del Dasein, de tal manera que en lo proyectado por él se haga visible su fondo de proyección. [...] En la pregunta por el sentido del cuidado se pregunta: ¿qué es lo que hace posible la totalidad de ese todo estructural articulado que es el cuidado en la unidad que se despliega en su articulación?” (Íbid.: p. 324 [341-342])

Preguntar por el sentido de algo quiere decir, así pues, aclarar la manera en la que lo comprendido interpretado puede entenderse a sí mismo de manera comprensiva. Nos situamos nuevamente en el horizonte metodológico al que la noción de fenómeno nos había transportado⁶. Si fenomenológicamente la investigación había de explicitar cómo era posible la mostración del fenómeno que se automuestra a sí mismo, del modo particular en que lo hace, hermenéuticamente la interpretación ha de extraer del horizonte de la comprensión cómo es posible comprender e interpretar lo que ya se encuentra bajo una determinada comprensión y articulación interpretativa, y esto constituye precisamente el sentido. El aspecto clave aquí es la situación intermedia en la que se sitúa la forma de proceder heideggeriana: es preciso aclarar el sentido, esto es, obtener la interpretación adecuada a la comprensión de algo, pero esto no significa la mera extracción de un sentido particular y concreto. La hermenéutica de la facticidad no aspira a determinar cuál es el

⁶ En esta parte de la exposición sigo las indicaciones hechas por el profesor De Lara en su texto “¿Es la fenomenología hermenéutica?”.

sentido de la vida fáctica en el sentido vulgar o convencional del término. Pero tampoco se trata de definir formalmente cuáles son las condiciones que hacen posible una adecuada interpretación. La formalidad solamente es articulable desde la concreción de un sentido ya dado, y al mismo tiempo ese sentido ya dado queda ciego si no puede explicarse a sí mismo. Fenómeno y sentido ocupan así una función idéntica dentro de sus respectivas caras de la metodología heideggeriana, pues ambos garantizan la posibilidad de la apropiación fenomenológica de lo dado fenoménicamente y de la hermenéutica con respecto a lo comprendido ya de alguna manera interpretativamente hablando.

D) Recuperar el acceso a las cosas mismas: caída, cotidianeidad y destrucción de la tradición.

El objeto de la investigación fenomenológico-hermenéutica no se muestra como tal a primera vista, sino que más bien permanece oculto como tema de la misma. Esto ya fue señalado con respecto al fenómeno, y en el caso de la interpretación nos encontramos ante la misma situación: aquello que la interpretación articula, un determinado fondo de comprensión o espacio ya comprendido, no comparece de forma explícita a menos que la investigación se plantee bajo unos términos adecuados.

Este acontecimiento no es, no obstante, una falta específica de nuestro tiempo, ni indica un aspecto deficitario del tema a abordar o del propio planteamiento de la investigación, sino que más bien constituye una característica inherente al propio modo de ser de la investigación. Dado que investigar no es una relación de ningún tipo entre dos cosas o entidades distintas, sino que constituye una forma de ser de la existencia o vida fáctica, esta tendencia a perder de vista su objeto se constituye como un aspecto que conforma el modo de ser de la misma. Así, el Dasein cuenta con una tendencia hacia la *caída* (*Verfallen*) que le hace encontrarse, a menos que se resuelva activamente hacia lo contrario, de espaldas a su propio carácter ontológico. Esta no solo le pertenece de manera estructural, sino que al mismo tiempo define la manera en que este existe en la mayor parte de su existencia, si no incluso en la totalidad de la misma. De este modo,

“en la actividad del cuidado se manifiesta una *inclinación* hacia el mundo que se plasma en una *propensión* a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él. Esta propensión [...] expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio *declive* y por la que se produce un *movimiento de caída* en el mundo que, a su vez, desemboca en el *desmoronamiento* de la vida misma. [...] Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el *destino* más íntimo que afecta a la vida fáctica.” (2005: p. 356 [38-39])

No se trata de que la tendencia a la caída, en cuanto forma de ser del Dasein, le pueda o no afectar, que le pueda o no corresponder, sino que precisamente constituye el modo cotidiano y convencional en el que la existencia encuentra una determinación y una orientación. Así nos situamos ya ante las dos coordenadas fundamentales que definen la caída como carácter mismo del Dasein: su carácter ontológico, y por tanto, su inclusión como aspecto que articula globalmente al ser del Dasein, y su asiduidad o convencionalidad, que lo convierten en el día a día, el «hoy» de la existencia del Dasein.

En su cotidianeidad (*Alltäglichkeit*) el Dasein es bajo la modalidad demandada por la forma de ser del *uno impersonal* (*das Man*), que impone el anonimato y la indiferencia como forma señalada de existir. En cuanto tal

“gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del “montón” como *se* debe hacer; encontramos “irritante” lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianeidad.” (1927: pp. 126-127 [151])

La existencia se sitúa, así, con una distancia prudencial con respecto a sí misma y vive haciendo, diciendo y pensando lo que se hace, se dice y se piensa, siendo de esta manera incapaz de sostenerse a sí misma como una existencia individual y específica, siempre concreta en cada caso. Es por ello que Heidegger considera al modo cotidiano como la manera pública de ser del Dasein (*die Öffentlichkeit*), que no es el resultado de “una particular y primaria relación de ser con las “cosas”, ni porque ella disponga de una transparencia del Dasein hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va “al fondo de las cosas”, porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad.” (Íbid.: p. 127 [152]) Es, así pues, la ausencia de relación real con las cosas mismas de las que se trata el origen de esta impropiedad que afecta al modo de existir del Dasein, y que constituye la tendencia existencial a la caída.

Al quedar enmarañado en lo que parecen ser las cosas, pero no lo son, la vida se torna insensible hacia la propia responsabilidad con respecto a sí misma, es decir, hacia su más propio ser como poder-ser ella misma. La vida pública y cotidiana del Dasein es la vida de nadie (*Niemand*), pues al comportarnos como se comportan estamos asumiendo una existencia, que parece ser colectiva, pero que en realidad se revela como una precisa abstracción de toda existencia particular. Esto no significa, sin embargo, que la existencia del uno impersonal sea una suerte de existencia

propia de un sujeto frente al mundo, que precisamente se pierde al arrojarse sobre aquel, sino que la cotidianidad, definida bajo los motivos de la medianía (*Durchschnittlichkeit*) y la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), conforma el carácter de ser del Dasein, y por tanto no es sujeto ni objeto en el sentido convencional del término. Así pues, “el uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein.” (Íbid.: p. 129 [153]) La situación en la que el Dasein se reencuentra consigo y puede determinarse en la más absoluta propiedad de su ser no es, como consecuencia de esto, una transformación del modo de ser ontológico-existencial del mismo, sino una modificación existencial de la forma de ser de la existencia cotidiana. Al Dasein le pertenece de suyo el encontrarse enturbiado primaria y mayormente con respecto a sí mismo.

La vida impersonal, la del nadie, es caracterizada por Heidegger en *Sein und Zeit* en referencia a tres coordenadas fundamentales: la habladería, la curiosidad y la ambigüedad. El Dasein público y cotidiano habita en la habladería de forma curiosa y ambigua. *La habladería (das Gerede)* es una modulación existencial del carácter existencial del uno impersonal, consiste en habitar el horizonte lingüístico interpretativo al que el Dasein se encuentra ya siempre arrojado sin una relación objetiva con la cosa misma a la que el habla parece remitir.

“En virtud de la comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado, el discurso comunicado puede ser comprendido en buena medida sin que el que escucha se ponga en una originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el discurso. Más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos solo a lo hablado en cuanto tal. Él es lo comprendido; el sobre-qué tan solo a medias, superficialmente; se apunta a *lo mismo*, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en la *misma* medianía.” (Íbid.: p. 168 [191])

La habladería es, de esta manera, “el cómo en que una determinada *interpretación ya-hecha* de sí mismo está a disposición del existir mismo. Lo ya-intepretado mismo no es algo que se le añadiera al existir, algo que se le endosara, se le adhiriera por fuera, sino algo a lo que el propio existir llega por sí mismo, desde lo cual vive, por lo cual es *vivido*.” (1988: p. 31 [52]) Esto es: se trata de la modalidad fáctica en la que cotidianamente el Dasein es, es decir, está abierto a su existencia en cuanto ser-en-el-mundo. Es, por ello, la mostración fáctica, fenoménica, del comprender y la comprensión como nota estructural del modo específico en que el Dasein es.

La curiosidad (die Neugier) aparece como el comportamiento específico que determina la manera en que la existencia habita en la habladería. En *Sein und Zeit* es tematizado como indicación de la manera fáctica en la que el Dasein existe de manera general, con independencia de su

ocupación específica. Esta se caracteriza por imprimir al Dasein la tendencia contraria a la demora en las cosas mismas con las que se encuentra tratando, lo que le conduce a un estado permanente de distracción con respecto a su actividad y a sí mismo, y por tanto a la pérdida en general de la posibilidad de obtener una posición, una situación. El Dasein curioso está, o pretende estarlo, en todas partes y en ninguna, siempre a la búsqueda de nuevas cosas que lo distraigan de lo que realmente es tema de su propio existir. En *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* Heidegger lo aborda desde una perspectiva más limitada, pues analiza la forma de la curiosidad desde la manera en que esta comparece en las dos disciplinas principales que ofrecen interpretaciones de la naturaleza, la esencia y el sentido del ser humano, la historia y la filosofía. La caracterización, no obstante, es similar, pues se define la curiosidad como la incapacidad, radicada en el propio modo de ser de la vida fáctica, para detenerse (*Un-verweilen*) en la mirada del objeto mismo del que aparentemente se trata. Mediante esta constante intranquilidad se ofrece al Dasein, desde la filosofía misma, una “protección objetiva, el panorama sereno de la seguridad que la concordancia procura, el dominio de la inmediatez de la proximidad a la vida y junto con ello la superación de un cuestionar detallado de poco aliento, moroso y escurridizo, que desiste de las grandes respuestas.” (Íbid.: p. 64 [85])

Por último, la vida impersonal y pública del Dasein está atravesada por *la ambigüedad (die Zweideutigkeit)*, es decir por el continuo existir donde

“todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo está, o bien no lo parece, y en el fondo lo está. [...] No solo cada cual conoce y discute lo presente y lo que acontece, sino que además cada uno puede hablar de lo que va a suceder, de lo aún no presente, pero que “en realidad” debería hacerse. Cada uno ha presentido y sospechado ya siempre y de antemano lo que los otros también presienten y sospechan.” (1927: p. 173 [196])

La impropiedad del existir que habita el Dasein de manera cotidiana, y que se funda en su carácter ontológico en cuanto ser abierto a la totalidad de su existencia (al mundo en el que está, a los otros con los que co-está en el mundo y a sí mismo), no solo le ofrece refugio, como ya hemos visto a propósito de la curiosidad, sino que al mismo tiempo supone una auténtica *auto-enajenación de la vida fáctica*. Pues

“una curiosidad abierta en todas las direcciones y un infatigable afán de conocerlo todo simulan una comprensión universal del Dasein. Pero en último término queda

indeterminado e incuestionado *qué* es lo que propiamente hay que comprender; queda sin comprender que la comprensión misma es un poder-ser que solo ha de ser liberado en el Dasein *más propio*. [...] El Dasein se precipita en una alienación en la que se oculta su más propio poder-ser. [...] Esta alienación, que le *cierra* al Dasein su propiedad y posibilidad, [...] no lo entrega, sin embargo, a un ente que no es él mismo, sino que lo fuerza a la impropiidad, es decir, a un posible modo de ser *de sí mismo*. La alienación tentadora y tranquilizante de la caída lleva [...] a que el Dasein se *enrede* en sí mismo.” (Íbid: p. 178 [200])

La analítica existencial desempeña, en conclusión, una tarea de liberación del Dasein de la incompreensión de sí mismo. Esta liberación no consiste en una modificación de la «naturaleza» ontológica del Dasein, sino en una modulación existencial que le permita hacerse ver a sí mismo desde la propia visibilidad que es él mismo. De ahí que la filosofía, en cuanto hermenéutica de la facticidad, haya de ser «una forma del estar despierto del Dasein con respecto a sí mismo» (1988: p. 18 [37]). La posibilidad del despertar reside, no obstante, en el procedimiento antes referido de la *Destruktion* o *Abbau* de la tradición, que aspira a disolver la conceptualidad y sistematicidad que encubre fenómenos originarios de aprehensión ontológica del ser del Dasein, para, desde ahí, poder plantear desde una base sólida la pregunta decisiva, el interrogante por el ser y su sentido. Su carácter no es negativo, en el sentido de una confrontación total y reactiva con la tradición, sino que es precisamente positivo, esto es, aspira a poder aclarar el horizonte ontológico desde el que las distintas concepciones filosóficas fueron elaboradas, y con ello dotarlas de una seguridad metodológica, esto es, fenomenológica y hermenéutica, sin la cual se convierten en mera formalidad fantasmagórica.

3.- Alienación, ser humano y trabajo: apropiación temática del objeto de la investigación.

A) El trabajo alienado es «un hecho económico»: acceso y determinación de la situación hermenéutica del fenómeno.

El fenómeno de la alienación (*Entfremdung*) por medio del trabajo constituye “un hecho económico, *actual* (*einen gegenwärtigen Factum*)” (1932 [2018/1980]: p. 84 [105]), es decir, se trata de un estado de cosas accesible analíticamente y objetivamente para la ciencia económica clásica, la Economía Política (*Nationalökonomie*). Es así precisamente porque se desprende de la relación teórica, de conceptos, leyes y principios, mediante la cual la disciplina da cuenta de los fenómenos

de la producción y el empleo. El trabajo está alienado de manera necesaria en términos económicos en cuanto que en el seno de la actividad misma de trabajar se produce una disociación fundamental: al trabajador no le pertenece ningún tipo de capital o rentas de la tierra asociadas a su trabajo, sino que lo único que percibe por el mismo es el salario. Todo salario es el resultado de una lucha entre los capitalistas, que son los propietarios de los medios de producción y los que están implicados en el proceso productivo persiguiendo unos intereses, y los trabajadores, donde siempre, tal y como señala Marx, este último se encuentra en evidente desventaja y condenado a ser derrotado. El hecho fundamental de la derrota es la separación que lo constituye en su actividad entre capital y trabajo: el trabajador se ve forzado a vender su fuerza de trabajo a otra persona para poder recibir un salario, el cual simplemente ha de satisfacer las necesidades básicas del trabajador, a fin de poder perpetuarse en su actividad laboral. Así “el nivel mínimo del salario y el único necesario, es lo requerido para mantener al obrero durante el trabajo y para que él pueda alimentar una familia y no se extinga la raza de los obreros. El salario habitual es, según Smith, el mínimo compatible con la *simple humanité*, es decir, con una existencia animal.” (Íbid.: p. 11 [51])

El motivo reside esencialmente en la movilidad del capital y su sentido: para que cualquier movimiento de capital esté justificado es preciso al menos que la cantidad puesta en juego pueda ser recuperada íntegramente. El propósito, no obstante, es la producción de mayor capital, obteniendo de una inversión una suma o multiplicación del capital previo. Para ello es preciso que los niveles de salario se mantengan bajos, pues estos constituyen uno de los gastos fundamentales que todo movimiento de capital implica. Aquí reside la gran contradicción de la propiedad privada: esta se constituye en el movimiento constante del capital, que no es otra cosa que trabajo realizado y puesto a buen recaudo en las arcas del capitalista, y que, sin embargo, para su propia movilidad exige de algo que lo frena e incluso amenaza con eliminarlo, que son los salarios. Frente a otros costes, como podrían ser los referidos a la materia de la producción o al instrumental productivo, los salarios aparecen como gastos irrenunciables, en cuanto que el capitalista no trabaja por definición y los seres humanos implicados en la producción no pueden ser mejorados de forma similar al modo en que pueden serlo las máquinas o los materiales. Toda riqueza se funda, de este modo, en la obtención continuada de capital, es decir, en la movilidad económica constante, la cual supone una bajada tendencial del valor de los salarios. La economía condena «científicamente» al trabajador a su condición de explotado: es un hecho económico que lo que percibe el trabajador (y se sobreentiende, sus condiciones laborales) ha de ser lo mínimo, no para el desarrollo de su vida sino más bien para su mera supervivencia biológica como animal que produce.

Marx analiza con mayor detalle y profusión los elementos de la economía involucrados en dar cuenta de la situación actual de la producción, del trabajo y del capital. No obstante, las

indicaciones realizadas nos bastan para poder proseguir con el objeto de nuestra investigación. La alienación del trabajo, en la medida en que condena a los trabajadores a condiciones vitales y laborales inhumanas, no es ningún elemento externo a la propia producción, ni algo exclusivo de algunos trabajadores: se trata de un hecho económico, y como tal se presenta como objeto mismo de la economía. Con la jerga de la economía “hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías.” (Íbid.: p. 82 [103-104]) Su razón de ser parece residir en el fenómeno de la propiedad privada, la cual, sin embargo, no se explica de manera suficiente.

“La Economía Política (*Nationalökonomie*) [...] capta el proceso material de la propiedad privada, que esta recorre en la realidad con fórmulas abstractas y generales a las que luego presenta el valor de *ley*. No *comprende* estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La Economía Política no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división del trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina, por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario, acepta como fundamento último el interés del capitalista, en otras palabras, parte de aquello que debería explicar. [...] En qué medida estas circunstancias externas y aparentemente casuales son solo expresión de un desarrollo necesario, es algo sobre lo que la Economía Política nada nos dice.” (Íbid.: p. 83 [104])

En este sentido, la Economía Política procede en su investigación de una forma radicalmente teológica, es decir, generando fantasmagóricas exterioridades que dan cuenta de las penurias y las condiciones inhumanas de los propios seres humanos. Así, explicar algo no consiste en retornar a una especie de causa primera (*Urzustand*), como pretenden los economistas cuando todo lo justifican en última instancia en la codicia y la competencia entre capitales. Este procedimiento

“simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas [...]. Así es también como la teología explica el origen del mal por el pecado original: dando por supuesto como hecho, como historia, aquello que debe explicar.” (Íbid.: p. 84 [105])

En esta insuficiencia del modelo económico se sitúa primariamente el análisis y la

investigación marxiana. No se trata, como ya se ha comentado, de sustituir una explicación de las relaciones existentes entre dos fenómenos por otro fenómeno más amplio o general que sea capaz de dar cuenta de la misma, pero tampoco se trata de localizar el elemento clave para dicha explicación y desatender los análisis concretos de la Economía Política, pues esta nos ofrece un acceso al objeto de la investigación en el modo en que este objeto es planteado, abordado y explicado de manera convencional en el seno de la disciplina que lo toma por objeto. El trabajo, en su actualidad, es abordado *cotidianamente* en la forma ofrecida por la ciencia económica, ocultando los verdaderos motivos de su origen, pero ofreciendo al mismo tiempo una dirección a la comprensión, una tradición que articula el presente, y sobre cuya destrucción comprensiva habrá de erigirse la interpretación adecuada del fenómeno actual del trabajo como trabajo alienado. El objeto de esta investigación es, de este modo, arrojar luz sobre el origen de la situación actual del trabajador, es decir, explicar por qué los trabajadores se han visto llevados a esta situación. La investigación se pregunta, así pues, de manera fundamental “¿qué sentido tiene, en el desarrollo de la humanidad, esta reducción de la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto?” (Íbid.: p. 33 [59]) o, lo que es lo mismo, ¿cómo y por qué el ser humano y su vida productiva han quedado comprendidos de modo fundamental como variables del proceso de producción de capital, como mercancías que producen unos beneficios pero también engendran unos costes?

Herbert Marcuse señala, a nuestro juicio de manera especialmente acertada, cuál es el fin perseguido por Marx en los *Manuskripte*. Espera poder obtener una fundamentación filosófica de los resultados y procedimientos de la Economía Política, es decir, aspira a elaborar una crítica filosóficamente relevante de la misma. Esto consiste, por un lado, en poner de manifiesto aquello que ya se presupone en toda determinación económica del trabajo, de la riqueza o de la propiedad privada, y que define de antemano, aunque de un modo insuficientemente visible, los resultados con los que la investigación contará. La abstracción del trabajo, esto es, su conversión en mercancía, oculta su carácter como expresión de “un *modo* completamente determinado de hacer funcionar la economía (una concepción completamente determinada de la esencia y del sentido del ser económico en la totalidad de la existencia [*Dasein*] humana)” (Marcuse, 2016: p. 126). La labor filosófica es, así pues, la de recuperar aquello que ha quedado fuera de plano, pero que sin embargo es fundamental para aclarar el sentido de la situación actual descrita por la economía. En segundo lugar, esta crítica se comprende como crítica «positiva» de la economía política, lo que significa que es un procedimiento analítico y interpretativo que no solo desvela los fundamentos inconfesados de la disciplina sino que es capaz de señalarla como ideología, esto es, como teoría que oculta aquellas dimensiones de lo real que dan cuenta de sí misma y son, por consiguiente, más fundamentales. En la crítica reside, además, la posibilidad de la transformación de la situación actual, que tiene, para

Marx⁷, necesariamente la forma de la revolución. La inversión de los principios y presupuestos de la economía nacional se convierte así en una necesidad revolucionaria, y no meramente teórica o contemplativa.

“Justamente porque la economía política burguesa no tiene a la vista la esencia del hombre y su historia y, por lo tanto, en un sentido profundo no es una «ciencia del hombre», sino de seres deshumanizados y de un mundo inhumano de cosas y mercancías, tiene que ser subvertida desde sus fundamentos a través de la crítica [...]. Justamente, la mirada fija puesta en la esencia del hombre se convierte en el impulso implacable de la fundamentación de la revolución radical: en la situación fáctica del capitalismo no se trata solo de una crisis económica o política, sino justamente de una catástrofe del ser humano. [...] Solo sobre fundamentos asegurados de esta manera, [...] surge la pregunta por las *condiciones históricas y los portadores* de la revolución.” (Íbid.: pp. 73 ;98-99)

La comprensión del vínculo entre la situación actual del trabajo y la esencia del ser humano es, así pues, del todo fundamental. El trabajo ha de ser primariamente aprehendido desde el modo concreto de ser del ser humano, y solo en tal comprensión reside la posibilidad de la apropiación del trabajo más allá de los límites de la economía política. Una aclaración de su ser desde el carácter ontológico del ser que trabaja hará posible responder a la pregunta por el ser del trabajo, y desde él comprender por qué y de qué modo ha llegado a ser en su forma cotidiana trabajo alienado. El trabajo ha de ser interrogado desde la crítica positiva de la economía política como un fenómeno ontológico en el sentido antes señalado.

¿Cómo habremos de proceder metodológicamente para apropiarnos del sentido ontológico del trabajo? Por sentido habíamos determinado aquello que hace posible que algo sea de un modo particular: se trata de la condición de posibilidad de toda apertura a lo ente en el cómo concreto de su comparecencia. Si el objetivo de los *Manuskripte* es la elaboración de una crítica positiva de la economía política, que no solo tome nota del estado de cosas y ofrezca una explicación parcial de las razones de los mismos, sino que sea capaz de poner de manifiesto el fondo esencial que da sentido al trabajo en cuanto tal, en su modo de ser conforme a sí mismo, es preciso que esta investigación se atenga a dos precisiones metodológicas fundamentales que ya expusimos con anterioridad. Hemos observado que la economía política encubre sus objetos mediante supuestas explicaciones por medio de leyes y relaciones formales, engendrando con ello una visión teórica

7 En esta línea son interesantes las apreciaciones que Marx realiza respecto de «los reformadores», como por ejemplo Proudhon. Véase: 1932, pp. 33-34 [59]

sobre la propiedad privada, el trabajo, el capital, la división del trabajo, etc. Este es un procedimiento que Marx catalogó como «teológico», pues engendra un monstruo de la razón que se comporta como el garante último y perfecto de la racionalidad de explicaciones arbitrarias y parciales, en la medida en que provienen de un fenómeno externo al propio que está sujeto a interrogación. La claridad ha de ser inmanente al propio fenómeno que pretendemos explicar, y por tanto, la investigación ha de proceder de forma rigurosamente objetiva: la permanencia y la demora en la cosa misma de estudio constituyen la primera de las características esenciales de este método.

Es, a su vez, un hecho que el trabajo es interpretado de modo convencional y cotidiano como una mercancía, de esa manera abstracta que hemos expuesto. Ahora bien, ¿qué significa que el trabajo sea una mercancía? Que su forma de ser, de tornarse visible para la cotidianidad, lo presenta ya de un modo muy determinado: como algo concreto y previamente definido. El sentido del trabajo alienado muestra al trabajo en general como mercancía, un objeto cuya existencia se explica exclusivamente por y desde las relaciones económicas cuyo fin es el incremento de la riqueza bajo la forma del capital. El sentido de este trabajo no es otra cosa que la *propiedad privada*, en la medida en que ella articula la relación de contradicción, a la que antes hemos hecho referencia de forma sumaria, entre el capital, como el trabajo ya producido y conservado para su puesta en marcha de nuevo, y el trabajo, en cuanto capital puesto en movimiento. La propiedad privada constituye el hacia-dónde desde el que viene a presencia, interpretado como mercancía, el trabajo, que se encuentra íntimamente vinculado con el capital, esto es, la condición de posibilidad del trabajo así articulado interpretativamente. Aquello que hace posible la propiedad privada no se explica de manera inmanente al propio fenómeno de la actividad productiva, del trabajo, sino que encuentra su «claridad» en una serie de supra-entidades abstractas, como la codicia y la competencia. Comprender el sentido del trabajo alienado nos conduce, así, a la problemática de la propiedad privada como forma particular de la producción en general, del trabajo en cuanto tal, y, a su vez, la propiedad privada nos dirige, si verdaderamente queremos apropiárnosla comprensivamente, hacia el fenómeno mismo del trabajo, que, no obstante, se oculta bajo los análisis económicos y la reflexión del día a día.

¿Qué necesitamos, así pues, para apropiarnos ontológicamente del fenómeno del trabajo, y dar cuenta adecuadamente de su forma de ser enajenada o alienada (*entäussert bzw. entfremdet*)? Acceder con seguridad a la situación hermenéutica de dicho fenómeno. La interpretación puede llegar a ser completa únicamente cuando comprende no solo al objeto mismo de la interpretación, en este caso, al trabajo alienado, sino también se apropia del fenómeno mismo de la mostración del objeto de la investigación. No solo es preciso acceder a aquello que hace posible el trabajo alienado, para poder dar cuenta de él de forma adecuada, sino que se requiere la capacidad de hacer fenómeno

a esa condición de posibilidad. Así, la investigación acerca del sentido del trabajo alienado nos conduce necesariamente a la pregunta por el fenómeno del trabajo en cuanto tal, ya que solamente desde la perspectiva del trabajo es posible comprender cómo y por qué el ser humano moderno se encuentra enajenado mientras trabaja. La situación que la economía política presenta al investigador es, por consiguiente, parcial, pues es incapaz de aclarar este fondo de posibilidad fundamental desde sí mismo: toda pretensión explicativa converge en un punto de referencia externo, una suerte de motor ajeno al propio acontecimiento del trabajo en su modalidad de ser como trabajo alienado. Aquello que la disciplina económica nos ofrece es una cristalización comprensiva tan dura y rígida, que a menos que críticamente la disolvamos no nos permitirá acceder al fenómeno del trabajo en cuanto tal. ¿Cómo se produce, no obstante, esta destrucción del modo de comparecencia del trabajo? Desde la propia movilidad del fenómeno en cuanto tal: se trata de que la alienación resplandezca desde sí tal y como es, es decir, como un modo de ser de la actividad laboral humana general, poniendo en suspenso, de este modo, el horizonte global desde el que la propiedad privada como modo de producción hizo comparecer al trabajo como alienado. Cuando esto sucede se nos muestra la existencia alienada, como bien señala Marcuse, como “una existencia convertida en insoportable.” (2010: p. 129) La labor de la crítica es, de este modo, arrojar luz sobre el carácter fenoménico de la alienación, es decir, obtener una explicación sobre la vinculación efectiva entre el trabajo alienado y el trabajo en cuanto tal. La posibilidad de comprender, y con ello enfrentar a esta existencia insoportable, reside, por tanto, en el planteamiento de la pregunta por el sentido del trabajo en cuanto tal. El trabajo, como actividad que posibilita la alienación, requiere ser arrojado al claro de la investigación, ser hecho filosóficamente relevante, a fin de que pueda dar cuenta de sí mismo desde él mismo.

B) Comprender el trabajo alienado (die entfremdete Arbeit): apropiación del carácter ontológico del trabajo como expresión de la vida genérica del ser humano.

La situación hermenéutica no se hace accesible desde una tesis general y abstracta, sino que su acceso puede ser obtenido únicamente por medio de una labor de interpretación y comprensión concreta. La manera en la que el trabajo se nos ofrece desde la disciplina económica lo presenta ya como trabajo alienado: como una actividad humana donde quien trabaja produce una cantidad de riqueza de la que él no disfruta. Así, “el obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce.” (1932: p. 84 [105]) El trabajo torna su producto en mercancía y junto a ello la fuerza de trabajo requerida en su producción, es decir, al trabajador mismo. El acceso pretendido al fenómeno de la alienación se dispersa

primeramente, ofreciendo dos vértices desde los que articular la interpretación: a) desde el fenómeno de su producción, esto es, desde el punto de vista del producto, y b) desde el fenómeno del producir, es decir, asumiendo el punto de vista del productor, de quien trabaja. A estos, Marx añadirá un tercero.

El trabajo, en vistas a su objeto, consiste en un proceso de exteriorización de sí mismo, de producción de unos resultados con forma de objeto del trabajo. Por ejemplo, cuando el zapatero trabaja asegurando las costuras de un zapato, el objeto de su trabajo son, o bien, las costuras que está elaborando o bien el propio zapato como producto acabado. En cuanto el trabajo es comprendido como producción de mercancía, que es la condición de la puesta en movimiento del capital, nos encontramos con que esa objetividad que el trabajo produce se muestra absolutamente extraña, y por ello, enemiga. El objeto del trabajo, y el trabajar, comparecen como “*desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento* [*Entfremdung*], como *enajenación* [*Entäusserung*].” (Íbid.: p. 84 [105-106]) La objetivación (*Vergegenständlichung*) del trabajo en su producto convierte en su forma alienada al trabajar y al producto mismo del trabajo en meros medios de subsistencia, es decir, en condición para permanecer con vida, quedando oculto con ello que la exteriorización objetiva en la que consiste el trabajo traspasa las fronteras de la mera supervivencia. Así, por ejemplo, ante la naturaleza, que siempre es la materia del trabajo, el ser humano se relaciona en su actividad productiva como medio para su propia supervivencia individual, y no como una fuente para el desarrollo de su propia vida.

Para el trabajador, por su parte, el trabajo se le presenta como una actividad forzada, que va contra sus propios intereses y gustos personales, pero que por mor de su supervivencia se ve forzado a hacer.

“En su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador solo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. [...] Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo.” (Íbid.: pp. 87-88 [108-109])

Estas necesidades, debido a la reducción ideal del salario a la «simple humanité» y el empeoramiento progresivo de las condiciones laborales en vistas a la reducción de costes necesarios para la producción de capital, se reducen, a su vez, a todas aquellas estrictamente imprescindibles

para la supervivencia. Si antes señalamos que la naturaleza cesaba de existir para el trabajador como el medio y el fin de su propio desarrollo como ser productivo, el trabajador mismo abandona cualquier pretensión de vivir una vida «humana», y por tanto abdica de la posibilidad de existir como un ser humano. El trabajador no puede permitirse una vida humana, más o menos plena, sino que su condición es tal que su existencia solo cuenta con algún sentido y orientación en cuanto instrumento de producción de riqueza.

El trabajo enajenado o alienado cuenta, en principio, con estas dos variables de análisis:

“1) La relación del trabajador con el *producto del trabajo* como con un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad; 2) la relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él. La *enajenación respecto de sí mismo* (*Selbstentfremdung*) como, en el primer caso, la enajenación respecto de la *cosa* (*die Entfremdung der Sache*).” (Íbid.: p. 88-89 [109-110])

Tanto la enajenación respecto de la cosa, como la alienación respecto de sí mismo, carecen, del modo aquí expresado, de una base segura que impida cualquier tipo de extravío en la interpretación. Ambas señalan a un fenómeno concreto: la pérdida de las capacidades que reconocemos en la naturaleza y en el ser humano para engendrar vida. ¿En qué consiste, no obstante, esa vida que la alienación impide engendrar? Este interrogante nos dirige hacia el tercer vértice que Marx reconoce y desde el que describe el fenómeno del trabajo alienado: este no supone simplemente que un individuo pierda la capacidad de apropiarse de lo que produce y de desarrollarse junto a la naturaleza, sino que afecta a la esencia misma del ser humano en general. Su esencia no es, sin embargo, un conjunto de notas fundamentales, sino más bien un determinado modo de ser, que lo define como *ser genérico*. Así pues, el ser humano

“es un ser genérico (*Gattungswesen*) no solo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como

el género actual, viviente, como un ser *universal* y por eso libre.” (Íbid.: p. 89 [110])

¿Qué quiere decir eso de que el ser humano es un ser genérico? ¿Cómo debemos de comprender el sentido de esa relación teórico-práctica con el género universal propio y ajeno? ¿En qué consiste, por tanto, una vida universal y libre, aquella que es conforme a la vida genérica que le corresponde al ser mismo del ser humano? Este concepto, de indudable filiación feuerbachiana, no será abordado aquí desde una posición historiográfica⁸, que nos permita ver con claridad la relación existente entre el joven Marx y otros personajes de la historia de la filosofía. Por contra, se trata de plantear la problematicidad del concepto mismo desde el horizonte metodológico ya expuesto: el propósito es, así, comprender desde la lectura directa de Marx el sentido de esta noción dentro del proceso de apropiación fenomenológico-hermenéutica del fenómeno del trabajo alienado que estamos llevando a cabo.

La apreciación realizada sobre el carácter genérico del ser humano señala ya una cierta dirección de la investigación. Gracias a este modo de ser que corresponde esencialmente al ser humano este puede, tanto teórica como prácticamente, relacionarse consigo y con lo demás conforme a la universalidad que les corresponde, es decir, de una manera que traspasa los meros límites de lo concreto y particular. Esto es: en algún sentido podemos tramarnos en una relación «esencial» con aquello que se nos da, incluyéndonos a nosotros mismos, bajo la modalidad de la forma de ser específica que cada ente posee en cuanto que es, independientemente de su aspecto particular. Así mismo, este carácter posibilita al ser humano situarse existiendo de una manera universal y libre, lo cual parece encontrarse en alguna suerte de vinculación íntima con la posibilidad de la relación genérica con lo genérico de lo ente. Esta relación, así como el significado de una vida universal y libre, no comparecen desde aquí con claridad en modo alguno. Por ello, Marx prosigue su análisis retornando nuevamente al fenómeno del trabajo alienado, pues no olvidemos que la vida genérica es otro de los aspectos con respecto a los cuales el trabajo, su objeto y el trabajador, se enajenan en la forma del trabajo alienado. ¿Qué supone para el ser del ser humano en cuanto ser genérico la enajenación del trabajo?

En primer lugar, Marx señala que el trabajo alienado enajena a la naturaleza. La naturaleza, observada con claridad y desde esta característica del ser del ser humano, constituye el cuerpo inorgánico del mismo, es decir, aquello que dota al ser humano de las energías y los instrumentos necesarios para poder vivir su vida, y que al mismo tiempo le proporciona el escenario de su propia vida y los diferentes objetos de su vida. Así, la naturaleza cuenta con la ambivalencia fundamental

⁸ Para una lectura de este tipo, véase: David Leopold (2007[2012]) *El joven Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Madrid: Ediciones Akal.

entre su carácter de mediación, ser un medio para la vida humana, y su carácter de finalidad, pues toda actividad humana está referida necesariamente a un horizonte mundano-natural, que constituye además las posibilidades fácticas de las que esa vida humana puede apropiarse para su propia vida. Así comprendida, la naturaleza no es únicamente el patio de juegos de la humanidad en su continuada actividad histórica, sino que al mismo tiempo el ser humano forma parte indisolublemente de su naturaleza, de aquello que le rodea, y que le dota de un campo de posibilidades limitado y concreto. La enajenación de la naturaleza separa y enfrenta lo que en realidad son dos momentos de un mismo fenómeno, la vida genérica, que son el ser humano y la naturaleza. El fenómeno de la abstracción del trabajo, que lo convierte en mera mercancía, supone una catástrofe natural: esa doble faz de la naturaleza desaparece, dejando únicamente a la vista su carácter como fuente de recursos para el mantenimiento del trabajo en estas condiciones, lo que implica alimentar a los trabajadores para su subsistencia y a la maquinaria industrial-agrícola para su producción perpetua. Que a la naturaleza le sea arrebatado su carácter como fin y medio de la existencia humana da cuenta, de manera más incisiva, de los vértices de acceso al fenómeno antes referidos. Pues el objeto del trabajo que comparece como extraño y como un poder enemigo externo no es otro que la naturaleza en cuanto tal. Esta, como medio de subsistencia, se revela en cuanto necesidad que ahoga la existencia alienada del trabajador, por la que este ha de entregar su vida en la forma de su fuerza de trabajo. Así mismo, la extracción de los recursos naturales para la producción supone una relación donde la naturaleza como abstracción de sí misma, esto es, reducida a mero recurso material para el trabajo, se encuentra sometida a los procesos productivos mercantiles, sin que exista una ligera comprensión de su sentido como fin y medio de la existencia humana.

En segundo lugar, el trabajo alienado supone una inversión ontológica: la vida genérica, sus potencialidades y limitaciones, quedan al servicio del mantenimiento de la vida individual. Que el ser humano sea capaz de emplear sus fuerzas esenciales en la producción de un hábitat en ese horizonte natural antes referido no es comprendido como la propia realización de la vida conforme al modo de ser genérico del ser humano, sino que más bien aparece como una necesidad de cada vida individual, como una lucha personal por la supervivencia. La vida que produciendo traza vínculos esenciales entre el productor y el medio y fin de su producción queda reducida a un mero medio para la satisfacción de las necesidades de cada una de las existencias implicadas. No obstante, lo que realmente constituye la vida productiva es “la vida genérica. La vida que crea vida [*das Leben erzeugende Leben*].” (1932: p. 90 [111]) El ser humano, prosigue Marx, no cuenta con su vida como objeto de su producción de un modo inmediato, como así lo hacen los animales, sino que esta constituye para él el objeto consciente de su propia vida, siempre y cuando no exista

enajenado con respecto a sí mismo. ¿Qué supone esto? Que el ser humano está relacionado de manera directa, por su propio carácter de especie, esto es, por la forma en que produce su propia vida, con un espacio de infinitud y generalidad que ha de concretar en su producción vital.

“Es cierto que también el animal produce. [...] Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física, inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y solo produce realmente liberado de ella; el animal se produce solo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza.” (Íbid.: p. 91 [112])

Esta larga referencia arroja luz sobre la forma en la que había de ser comprendido ese carácter universal y libre de la vida genérica. El ser humano, a diferencia del animal, que se ve impelido por la necesidad de producir para mantenerse con vida a sí mismo y sus descendientes, tiene su propia vida productiva como su objeto más propio. Al tenerla queda «liberado» de la necesidad de una producción externa a sí mismo y gracias a ello puede trabar relaciones con lo ente, es decir con la totalidad de lo que puede ser objeto de su producción vital, que no son unidireccionales, ni objetivamente como sucede con los animales, ni subjetivamente como sucede en parte bajo la modalidad del trabajo enajenado, sino universales, esto es, conforme a las propias condiciones de producción de lo producido mismo. La vida humana es por ello una vida que produce vida, esto es, que en su desarrollo productivo cuida de mantenerse siempre libre de toda necesidad para poder producir necesariamente aquello que debe ser producido desde sus propias particularidades. La enajenación del trabajo se revela así, por un lado, como la toma del carácter genérico de la vida humana como medio para la supervivencia individual, y, por otro, como la esclavitud del ser humano con respecto a sí mismo, y con ello de la naturaleza con respecto al propio ser humano.

En tercer lugar, cuando la vida genérica queda oculta por la forma del trabajo alienado el ser humano en su vida individual se sitúa frente a otros seres humanos. Estos son comprendidos como mercancías o como competidores por los medios de subsistencia. Los seres humanos en la

forma de los otros distintos de mí son únicamente visibles como trabajadores, y por tanto, como elementos de la producción de mercancías o incluso como mercancías mismas. Así mismo, sobre esta enajenación que se impone frente a los demás, frente al propio producir y frente al objeto de la producción se funda la posibilidad de que el producto del trabajo individual no pertenezca al propio productor. Pues

“si el producto de mi trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece? Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces? A un ser *otro* que yo. ¿Quién es ese ser? [...] El ser *extraño* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquel y para cuyo placer sirve este, solamente puede ser el *hombre* mismo.” (Íbid.: p. 93 [114])

El espolio de mi trabajo, tanto en su carácter activo como de producto, por parte de otro no puede fundarse en un casual estado de cosas o un acontecimiento sobrevenido aleatoriamente, sino que encuentra su origen en el modo concreto en que el ser humano se relaciona con su propia esencia, se encuentra situado en el claro genérico de su propio ser. La relación del ser humano “consigo mismo únicamente es para él *objetiva y real* a través de su relación con los otros” (Íbid.: p. 93 [115]), lo que supone que la forma de ser que el trabajo alienado impone encuentra su fundamento real y objetivo en la relación interpersonal con el otro. Así pues, esa relación de dominación y opresión a la que el trabajador se ve sometido por el capitalista expresa una determinación ontológica de la producción de la vida humana: si, en cambio, el trabajo llegase a comprenderse conforme al ser genérico, la relación con el otro, la interpersonalidad, quedaría recortada de una manera menos agresiva, injusta y opresiva. El otro sería encontrado en la actividad tal y como es, desde sí mismo, y así comparecerían cada uno de los trabajadores individuales, imponiendo, de este modo, una disposición práctica radicalmente diferente a la de la propiedad privada y el trabajo alienado. Esta sería la de una comunidad «humana», que por serlo se reconoce como «social»: una comunidad de vidas genéricas, donde cada individuo encarna las fuerzas esenciales que constituyen el proceso histórico de la humanidad. En el fenómeno de la autoenajenación del ser humano en su actividad laboral se encuentra, así pues, el origen de la división social y del dominio de uno sobre otros. Así pues,

“mediante el trabajo enajenado no solo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes⁹ que le son extraños y hostiles, sino

9 La versión española sigue la edición de la *MEGA* (*Marx/Engels Gesamtausgabe*), donde el término es *Mächten*,

también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres. De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, y así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto.” (Íbid.: p. 94 [115])

El trabajo alienado afecta, de este modo, a tres aspectos: al producto, al productor y al modo de ser fundamental del ser que trabaja, lo que supone por su parte que enajena a la naturaleza, al individuo y a las relaciones sociales. ¿En qué consiste, no obstante, ese carácter genérico, que posibilita en general la ruptura de las relaciones reales y objetivas con la naturaleza y los demás, y que arroja luz sobre la posibilidad de la enajenación del producto y del productor mediante el trabajo? Como resultado de nuestro análisis precedente podemos extraer tres aspectos que caracterizarían formalmente al fenómeno de la vida genérica o de la vida conforme al ser genérico del ser humano.

Esta vida es productiva pero en un sentido autorreferencial. La *autorreferencialidad* del fenómeno de la vida genérica constituye el primero de los rasgos que nos permiten caracterizar el ser de esta forma de vida. La vida, cuando es consciente de sí misma en cuanto tal, toma como objeto y finalidad de la producción a sí misma, y por ello, como vimos en una de las referencias anteriores es una vida que engendra vida, que la produce y se expande como vida. Cuando la producción se enajena comprende que su actividad va dirigida hacia objetos externos a sí misma: el fin de la producción no es el producir sino el beneficio, el aumento del capital, que sustituye además las propias fuerzas internas de la vida productiva como motor de la producción. Esta deja de estar referida a sí misma, y por este motivo cae en una heteronomía fundamental. La vida productiva que se desarrolla universal y libremente es una vida que se comporta consigo misma de un modo libre y ajeno a cualquier constricción o parcialidad que le pueda sobrevenir, y por consiguiente se trata de una vida autónoma. La autonomía es la condición y el resultado de la autorreferencialidad, esto es, constituye su sentido.

La vida genérica constituye, al mismo tiempo, un *fenómeno objetivo*. Pues el ser humano genérico, como ya observamos también anteriormente, es capaz de lanzarse hacia una relación con el ser universal de aquello con lo que se relaciona, ya sea con otros seres humanos o con otros objetos de la naturaleza. La universalidad de su actividad productiva consiste, de este modo, en la posibilidad de concordar, en el sentido de encontrarse abierto a su producción, con la objetividad

«poderes» mientras que la versión alemana trabajada sigue otra edición de los *Manuskripte*, donde el término empleado en lugar de «poderes» es *Menschen*, «seres humanos». Aquí nos decidimos por la primera versión, al considerar que se ajusta más al sentido y significado de la exposición realizada por Marx.

específica de cada objeto particular. Aunque sea una vida que tiene como fin de su relación a sí misma, esto es, es autorreferencial y autónoma, esto no la convierte en una suerte de producción imaginaria y totalmente subjetiva. Reside, precisamente, en la libertad y autonomía de la vida genérica la posibilidad de encontrar lo ente del modo en que este exige ser encontrado. La objetividad, de modo general, solamente es posible si la vida se toma a sí misma como objeto de su propia producción, y por tanto, si se apropia de su más propio modo de ser, el de ser conforme a la vida genérica del ser humano.

La *emancipación* con respecto al trabajo alienado no solo libera las fuerzas esenciales de la vida humana para que esta se tome a sí misma como su objeto y se cultive y cuide autónomamente, sino que al mismo tiempo libera la posibilidad de que el mundo, natural y social, comparezcan absolutamente en su objetividad. Por ello, la vida conforme al ser genérico es un *fenómeno total*. Se trata de un fenómeno mediante el cual el ser humano se apropia de sí mismo, individual y universalmente, y con ello de su mundo social y natural, de igual forma de manera individual y universal: es, por tanto, la afirmación global del fenómeno de la vida humana, el reencuentro del ser humano con respecto a sí mismo, su transparencia respecto de sí mismo más radical. La vida genérica es un acontecimiento que resuelve las contradicciones que quiebran y parcelan la vida humana. El comunismo constituirá para Marx la expresión «positiva» de la propiedad privada disuelta, esto es, del horizonte comprensivo desde el que era inteligible la alienación del trabajo como fenómeno objetivo y real, y en consecuencia la forma de vida que el comunismo hace posible será aquella conforme a la vida del ser genérico.

En este punto, considero interesante hacer una breve mención al empleo, en la misma dirección y con el mismo sentido, del término *Gattungswesen* en *Zur Judenfrage*, otra de las obras de juventud del filósofo renano. En ella, Marx se enfrenta a la posición de Bruno Bauer en torno a la participación como ciudadanos de pleno derecho de la población judía en los territorios alemanes durante la década de los 40 del siglo XIX. La confrontación con él le conduce hacia un análisis profundo del significado de la emancipación religiosa y política, señalando a ambas como momentos parciales de la completa emancipación, aquella que afecta a la vida humana en cuanto tal. Mientras que emancipado religiosamente el individuo disuelve los vínculos familiares, de tipo feudal, que definían de nacimiento su posición social así como sus posibilidades vitales, la emancipación política, consistente en una integración social y política como ciudadano de un Estado de pleno derecho, deja intacta la situación material y social precedente. Así, la realidad humana fáctica no desaparece, sino que se reproduce bajo otras posibles articulaciones de sí misma. De este modo no se resuelven las contradicciones, que alienan al ser humano socialmente, sino que estas son meramente desplazadas: aunque todos seamos ciudadanos iguales en derecho, seguimos

siendo profundamente diversos, ocupando nuestro lugar en relaciones de opresión y de dominio, cuando atendemos a nuestro carácter como individuos de la sociedad civil. La emancipación constituye siempre la

“reducción (*Zurückführung*) del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo. [...] Solo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico (*Gattungswesen*), en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus „fuerzas propias“ como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.” (1843 [1976/2004]: p. 370 [39])

Los mismos motivos vuelven a aparecer. La emancipación consiste en una vuelta, una suerte de reconciliación del ser humano consigo mismo, pero que no involucra una sola parcela de toda su realidad, sino que supone la reconciliación con la totalidad de sí mismo como vida productiva. Esto supone que el individuo humano se encuentra con su modo de ser universal y libre, esto es, comprende aquello que hace posible su propia vida como ser humano, y al hacerlo encuentra que su poder individual es objetivamente, y por tanto de una forma libre, poder social, colectivo, que conduce hacia la emancipación del género humano no solo en una persona individual sino en la comunidad misma. El comunismo, que no aparece mentado en este texto, operará a su vez la reconciliación entre la naturaleza y el ser humano.

La pregunta por el sentido de la alienación encuentra ahora por fin una orientación clara y segura. La situación de la interpretación del fenómeno había de quebrar la tematización previa del trabajo como mercancía, a fin de poder acceder al fenómeno más originario del trabajo. El análisis del trabajo enajenado nos ha permitido obtener una dirección de la mirada sobre la comprensión del trabajo adecuada al propio objeto: el trabajo no es primeramente una mercancía, una transacción que se produce entre distintas personas y diferentes materiales destinada a producir riqueza en la forma de capital mediante las mercancías, sino que constituye la expresión de la propia vida humana, o lo que es lo mismo del modo de ser del ser humano. El sentido del trabajo como mercancía, la propiedad privada, se ha mostrado ahora en una relación esencial con su verdadera condición de posibilidad: la propia vida humana produciéndose a sí misma y desde sí misma. La destrucción del modo cotidiano en que lo dado, el trabajo, es interpretado, hace posible que la investigación por el ser del trabajo, así como por la posibilidad de la revocación de la situación penosa de la alienación, se asienten objetivamente y posibiliten un dejar ver originario del mismo.

Es aquí donde Marx esboza una doble tarea a realizar: en primer lugar, se requiere del establecimiento explícito de la relación entre la propiedad privada y la propiedad realmente humana; mientras que en segundo término, ha de responderse a la pregunta por el sentido de esta situación de alienación a la que el ser humano se ha visto arrojado. Marx se pregunta aquí “¿cómo llega el *hombre a enajenar (zu entäussern), a extrañar (zu entfremden) su trabajo?*¿Cómo se fundamenta este *extrañamiento* en la esencia de la evolución humana?” (1932: p. 97 [118]) Y responde:

“tenemos ya mucho ganado para la solución de este problema al haber *transformado* la cuestión del *origen de la propiedad privada* en la cuestión de la relación del *trabajo enajenado* con el proceso evolutivo de la humanidad. Pues cuando se habla de *propiedad privada* se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla de trabajo nos las tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución.” (Ídem.)

La propiedad privada, en cuanto sentido del trabajo en su forma cotidiana como trabajo enajenado, se muestra impotente para explicar el origen de este fenómeno. Este solo puede ser rastreado en la propia forma de ser del ser humano, es decir, en el modo en que este vive. La vida del ser humano, además, evoluciona, se constituye a sí misma como algo que evoluciona, que se encuentra en una movilidad permanente con respecto a sí misma. La propiedad privada no puede ser explicada en modo alguno sin recurrir a la evolución de la humanidad, a su *historia*, desde la cual se explica cómo ha llegado a quedar enajenado con respecto a su propia vida productiva, y con ello cómo ha llegado a enajenar a la naturaleza y a la vida en comunidad. La «conversación productiva» que Heidegger invoca en *Brief über den Humanismus* encuentra aquí un nuevo rastro, esta vez proveniente directamente de la obra marxiana. La apatridad del ser humano moderno es incomprensible sin una mirada a la historia misma del ser, que se encuentra siempre presupuesto en la historia misma del ser humano, dado que su ser se define por la relación que mantiene con aquel. Por su parte, la alienación del ser humano moderno, que Marx diagnostica en los *Manuskripte*, es inaccesible sin una interrogación por el sentido «evolutivo» del ser humano, que no es otra cosa que por el sentido en el que la vida se produce a sí misma. Reside en el carácter del ser humano, en cuanto vida genérica, o en cuanto claro y pastor del Ser, la posibilidad de la apropiación del sentido de la pérdida de sí mismo. El seguimiento de este rastro ha de ser, no obstante, detenido aquí, dado que excede por completo las posibilidades del presente trabajo.

El trabajo alienado se nos ha mostrado, así, comprensible desde el horizonte dado por la

propiedad privada, la cual se ha revelado como una modalidad fáctica del modo de ser esencial de la vida humana, el trabajo comprendido ontológicamente como autoproducción de la vida humana individual y social, así como de la naturaleza. Que el trabajo sea un fenómeno ontológico indica efectivamente que es un fenómeno que se explicita a sí mismo desde sí mismo, teniendo ese doble rostro de proyección y de proyecto, de producción y de producto: el trabajo es la «esencia» de la vida humana, definiendo con ello una determinada manera de ser, la de la vida produciéndose a sí misma, y un modo concreto en que siempre es, tal y como la propiedad privada nos ha mostrado. Este es siempre de algún modo en términos fácticos, mas permanece en cualquier caso como apertura que comprende y asume su ser como posibilidad, como una movilidad continuada de producción de vida.

C) ¿Cómo es posible la relación con objetos? Indicaciones para una apropiación fenomenológica-hermenéutica del fenómeno de la objetivación.

Desde el horizonte de la propiedad privada ha quedado ya figurada una determinada forma de la objetividad: la de la enajenación en la producción del objeto y del producir en cuanto tal. La naturaleza, comprendida como el objeto de toda actividad productiva, fue reducida a mero utensilio para garantizar la supervivencia individual. Esta situación, que reduce el objeto del trabajo a algo ajeno a él, encuentra su clarificación únicamente en la posibilidad de su comprensión a la luz del fenómeno ontológico del trabajo. Así, toda posibilidad de referencia a un objeto cualquiera reside en la base fundamental del trabajo como autoproducción de la vida humana y la naturaleza.

Uno de los vértices que nos permitió abordar el núcleo del fenómeno del trabajo fue la cuestión de la objetivación (*Vergegenständlichung*), que se nos dio, aunque de manera no temática, en el análisis del trabajo enajenado desde la perspectiva de los objetos. Estos se mostraban para el trabajador como poderes completamente emancipados de su propia producción, y por tanto como objetos que ejercían sobre los trabajadores distintos grados de opresión. Este hecho, que puede ser reconocido y «explicado» por la economía política, oculta, no obstante, su verdadero sentido, que es la enajenación del trabajo, solo comprensible desde la apropiación de la propiedad privada como modo fáctico de ser del trabajo. La inconsciencia de la vida productiva con respecto a sí misma, en cuanto ser genérico, imprime en el proceso de objetivación la enajenación del productor y el producto desde el mismo momento unitario de la producción como tal. Existe, sin embargo, una forma de ser de la vida productiva donde esta se torna transparente con respecto a sí misma, y se descubre como capaz de resolver ese distanciamiento alienante a la que la objetivación parece conducir irrenunciablemente. Esta es el comunismo.

En el tercero de los cuadernos que componen los *Manuskripte*, Marx analiza el

comunismo, y lo describe como “la expresión *positiva* de la propiedad privada superada” (1932: p. 113 [140]). La superación de la propiedad privada no es pensada exclusivamente bajo los términos de una generalización de la propiedad, en el sentido de un reparto universal de la propiedad entre todos los miembros de una comunidad. Este es el proyecto del comunismo simple y grosero, al que Marx se opone decididamente (Íbid.: pp. 113-115 [140-143]). El comunismo supone, por contra, una transformación radical del modo en que el individuo se relaciona con su modo esencial de ser, el ser humano lo hace con la naturaleza y con los demás: se trata de una “reintegración o vuelta a sí [...], como superación del extrañamiento de sí” (Íbid.: p. 115 [143]). Este se comprende, de este modo,

“como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre* (*menschlicher Selbstentfremdung*), y por ello como *apropiación real* (*wirkliche Aneignung*) de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación (*Vergegenständlichung*) y autoafirmación (*Selbstbestätigung*), entre libertad y necesidad, entre individuo y género.” (Íbid.: p. 116 [143])

De esta extensa y compleja definición pueden extraerse dos líneas fundamentales para el problema que estamos abordando. El comunismo significa tanto la resolución real y verdadera del conflicto con la naturaleza, como la reconciliación entre dos polos aparentemente opuestos, como son los del naturalismo y el humanismo. La relación ser humano-naturaleza alcanza un punto de acuerdo y claridad, y junto a ello, o como resultado de ello, se produce la verdadera apropiación, es decir, aquella conforme a sus modos de ser, de lo natural y lo humano. Aclara, de esta manera, no solamente la relación sino que permite acceder objetivamente a cada uno de los elementos implicados. ¿Qué quiere decir, no obstante, que en la relación «humana» con la naturaleza, en el sentido específicamente opuesto a la que impone la propiedad privada, pueda comparecer esta de un modo adecuado a ella misma? Y viceversa: ¿qué significa que el ser humano se encuentre a sí mismo cuando se relaciona «naturalmente» con la naturaleza?

La propiedad privada es el sentido del modo de producción de la vida humana según el cual el objeto al que toda producción refiere comparece necesariamente como ajeno, como algo que

constituye el resultado de la actividad, pero que no pertenece a ella. El poseer significa algo distinto a aquello que va a significar para el comunismo: solo poseemos aquello que podemos comprar, vender, emplear de algún modo. Así, “la propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto solo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros.” (Íbid.: pp. 120-121 [148]) La riqueza de los sentidos y de las capacidades humanas, en cuanto modos de acceso a los objetos, queda encubierta por la propiedad privada, la cual los sustituye a todos por la mera y simple capacidad de tener: la dirección de la actividad humana bajo el modo de ser del trabajo alienado es la obtención de posesiones, las cuales, además, no constituyen fines últimos, sino meros medios que deben ser reintegrados en el flujo de la producción del capital. La propiedad comparece como medio, fundamentalmente para la producción continuada de mayor capital, lo cual conduce hacia una orientación existencial muy particular, la de la austeridad más absoluta. Toda necesidad que pueda sobrevenir al ser humano es una muestra de debilidad que ha de ser evitada, ya que la respuesta a aquella supone entregar a los demás alguna cantidad de mis capacidades, de mi riqueza en forma de capital. Por ello, la austeridad se muestra como la verdadera brújula de la vida humana, y junto a ella, el dinero comparece como nuestro órgano inorgánico, es decir, como aquel elemento que forma parte esencial de nosotros sin constituir una parte integral de nuestro organismo. Es él, y no nuestros sentidos «humanos», quien nos abre al mundo y nos permite verlo, escucharlo, olerlo, apropiármolo.

“La Economía Política, esa ciencia de la *riqueza*, es así también al mismo tiempo la ciencia de la renuncia, de la privación, del *ahorro* y llega realmente a *ahorrar* al hombre la *necesidad* del *aire* puro o del *movimiento* físico. [...] Cuanto menos comas y bebas, cuanto menos licores compres, cuanto menos vayas al teatro, al baile, a la taberna, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, esgrimas, etc., tanto más *ahorras*, tanto *mayor* se hace tu tesoro al que ni polillas ni herrumbre devoran, tu *capital*. [...] Todo lo que el economista te quita en vida y en humanidad te lo restituyen en *dinero* y *riqueza*, y todo lo que no puedes lo puede tu dinero. Él puede comer y beber, ir al teatro y al baile; conoce el arte, la sabiduría, las rarezas históricas, el poder político; puede viajar, *puede* hacerte dueño de todo esto, puede comprar todo esto, es la verdadera *opulencia*. [...] Todas las pasiones y toda actividad deben, pues, disolverse en la *avaricia*. El obrero solo debe tener lo suficiente para querer vivir y solo debe querer vivir para tener.” (Íbid.: pp. 137-138 [159-160])

El objeto, tal y como lo posibilita la propiedad privada, comparece únicamente como mercancía, esto es, como un ente cuyo ser es una determinada referencia a su utilidad, pero bien marcada y definida: todo objeto existe exclusivamente en cuanto que potencialmente beneficioso económicamente. Así mismo, este objeto impone unos modos de ser tratado o abordado, a los que Marx se refiere como los «valores» de la “verdadera ciencia moral” (Ídem), los cuales constituyen fundamentalmente la economía política. La avaricia, en cuanto sitúa al ser humano en una relación particular con lo ente caracterizada por su empleo continuado en la potenciación de las capacidades monetarias de los individuos, constituye esa actitud fundamental de la ocupación capitalista con los objetos. La mercancía es el objeto propio del avaro, de un ser que entrega absolutamente su existencia a la producción y reproducción del capital, sin caer en la cuenta de que todo aquello que posee realmente no es suyo, sino de la propia movilidad del capital, ya que el dinero solo existe en la medida en que pueda producir mayor cantidad de sí mismo. Es la avaricia por la posesión de la mercancía, cuyo origen y fundamento es la producción de riqueza en sentido económico, la que define la modalidad en que el ser humano, produciendo alienadamente, puede referirse generalmente a objetos.

El contorno de esta descripción no encuentra todavía suficiente claridad como para detectar en él indicios de un procedimiento ontológico. ¿Qué quiere decir que la objetivación, tal y como es posible en el horizonte de la propiedad privada, solo pueda ser comprensible como modulación fáctica del fenómeno del trabajo, comprendido como autoproducción de la vida? Creemos necesario, aquí, llevar a cabo un nuevo rodeo. ¿Cómo es aprehensible la posibilidad de una relación con objetos (aquí entendidos en su significado convencional) desde la analítica existencial heideggeriana? En *Sein und Zeit*, Heidegger aclara cómo de hecho se nos da el mundo desde el análisis de la relación más cercana que tiene lugar en la existencia: la relación de la ocupación o trato (*Umgang*) con los entes que forman parte del mundo.

El punto de partida es la pregunta acerca del significado de «mundo». ¿Qué queremos decir cuando decimos «mundo»? Heidegger distingue entre cuatro posibles variables: dos de carácter óntico y otras dos de carácter ontológico. «Mundo» puede comprenderse primeramente, y de forma óntica, como el conjunto total de lo que es ocupando su lugar en el mundo, y, en segundo lugar, esta vez de forma ontológica, como el ser de esa totalidad de lo ente, esto es, los contornos que estructuran la región ontológica a la que una totalidad de entes pertenecen. Estas dos primeras acepciones serán dejadas a un lado por Heidegger, quien considerará de mayor relevancia la tematización de las otras dos. Según la tercera de las posibilidades, el «mundo» puede ser comprendido ónticamente “no como el ente que por esencia no es el Dasein y que puede comparecer intramundaneamente, sino como “aquello *en lo que*” “vive” un Dasein fáctico en cuanto

tal. Mundo tiene aquí un significativo existencial preontológico” (1927: p. 65 [93]). En último lugar, por mundo comprendemos “el concepto ontológico-existencial de la *mundaneidad* (*Weltlichkeit*)” (Ídem), es decir, aquello que recorta ontológicamente el mundo y lo hace comparecer como tal. La mundaneidad constituye

“un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo. Ahora bien, el estar-en-el-mundo se nos ha manifestado como una determinación existencial del Dasein. Según esto, la mundaneidad misma es un existencial. Cuando preguntamos por el “mundo” desde un punto de vista ontológico, no abandonamos de ningún modo el campo temático de la analítica del Dasein. [...] Lo cual no excluye que el camino de la investigación del fenómeno “mundo” deba pasar por el ente intramundano y por su ser.” (Íbid.: p. 64 [92])

La prioridad óptica y ontológica con la que cuenta el Dasein orienta la pregunta por el significado de «mundo» hacia el interrogante por el modo de ser del Dasein. La mundaneidad es un existencial, un carácter que acompaña al modo de ser del Dasein y desde el que es comprensible el mundo fáctico y concreto donde cada vez nos encontramos, aquello que se ha determinado como mundo en la tercera acepción. Lo que puede estar en una determinada región de lo que es, así como la estructura ontológica que lo cobija, son, de este modo, interrogantes derivados, pues primero ha de ser aclarado en qué sentido el mundo es el lugar donde existe el Dasein, y cómo es posible en general que este encontrarse en el mundo constituya un carácter fundamental de su ser.

El mundo, bajo la tercera acepción, ha de ser tomado como el punto de partida de la investigación, desde el cual habrá de ser aclarada la mundaneidad. Esto involucra, no obstante, una dificultad: el mundo como tal no comparece con claridad de manera inmediata, sino que se oculta en la cotidianidad de la existencia. En lugar del mundo, lo que comparece en el día a día es el hecho de la ocupación o el trato con lo que comparece en la existencia. La ocupación u ocupaciones en las que el Dasein se encuentra siempre son muy variadas, pero constituyen el punto de partida fenoménico desde el que comparecen los entes que componen el mundo. Las «cosas» con las que nos encontramos ocupados de manera cotidiana no son entidades de algún tipo teórico o metafísico, como así consideraría la tradición filosófica, sino más bien objetos cuyo modo de ser es definido por la utilidad, por su carácter pragmático. Toda ocupación supone, de forma más o menos explícita, la realización o consecución de algo, por lo que lo que la define es esa referencialidad hacia una finalidad, que comparte con todos aquellos entes que en ella comparecen de algún modo. Estos son primeramente comprendidos como útiles o utensilios (*Zeuge*), cuyo modo de ser es definido

nuevamente por la referencia hacia un para-qué (*Wozu*), un fin de algún tipo. Este para-qué no solo determina el ser de un ente intramundano que comparece en alguna ocupación, sino que remite a una totalidad de útiles (*Zeugganzheit*), que otorga un marco desde el que es comprensible el empleo de aquello que comparece en vistas a algo, junto a una región de entes intramundanos involucrados en la ocupación particular que los hace visibles. Así, por ejemplo, mientras me preparo para ir a la Universidad estoy ocupado con una serie de utensilios que están orientados hacia la realización de tal actividad, como son los zapatos que voy a usar, las tostadas que me he preparado para desayunar o el champú que utilizo cuando me ducho todas las mañanas.

La cosa o el objeto de la ocupación no es, en modo alguno, una entidad cargada de propiedades, sino simplemente un objeto que empleo en mi ocupación, un ser cuyo carácter ontológico es la *Zuhandenheit*, que lo comprende como ser a-la-mano (*Zuhandensein*). Lo a-la-mano, sin embargo, no viene a comparecencia mientras trato con él en cuanto útil o utensilio, sino más bien como este o aquel objeto particular: los zapatos que llevo no son útiles para caminar mientras me los pongo y los uso, sino que son estos zapatos particulares, que compré o me regalaron, que llevé durante mi último cumpleaños, etc. De lo a-la-mano se desprende una suerte de saber, de disposición para estar en el mundo, que Heidegger denomina circunspección (*Umsicht*), y que constituye el «conocimiento» concreto del trato con lo a-la-mano. Esto no quiere decir, no obstante, que el Dasein mantenga una relación de distancia, distinta de la marcada por la ocupación, cuando obtiene esta «sabiduría práctica», pues la circunspección no constituye un modo teórico de conocer. Esta, como señala Dreyfuss, se deja comprender más adecuadamente como un saber-cómo, y no tanto como un saber-qué, dado que se trata de

“un tipo de «mirada» que no implica conciencia temática, deliberada [...]. La circunspección es un modo de conocimiento. Es una forma de la experiencia, abierta al mundo y a las cosas en él. [...] No es experiencia mental, interna, de primera-persona, privada o subjetiva [...] separada de y dirigida a objetos no-mentales¹⁰.” (1990: p. 43)

La circunspección refiere, así pues, a un tipo de «conocimiento» no-teórico pero que orienta existencialmente al Dasein cuando este se encuentra ocupado con lo que se encuentra en el mundo. Teoría y comprensión no son términos sinónimos para Heidegger. El trato con lo ente intramundano no solo pone en relación al Dasein con un conjunto de instrumentos, sino que al mismo tiempo hace visibles a otros entes, cuyo modo de ser es como el del Dasein. Estos lo hacen en virtud de su relación con los útiles: el propietario de..., el compañero de trabajo, el vendedor de

10 Traducción propia.

aquello que necesito, etc.

El utensilio permanece todavía oculto en su carácter como herramienta cuando es empleado circunspectivamente. Eso mismo sucede con el fenómeno del mundo ópticamente considerado: mientras mayor sea el empleo competente de lo que circunspectivamente es visible para el Dasein que se ocupa, menor es el grado de visión del mundo en este sentido. Si este permanece sumido en la oscuridad para el análisis, el sentido ontológico del mismo no puede ni siquiera ser interrogado. Es requerida una disposición determinada hacia lo a-la-mano para que su carácter como útil venga realmente a presencia. Hay ocasiones en las que, por ejemplo, no encuentro las zapatillas que uso para ir a la Universidad, o en que estas contienen un agujero en su planta, y por tanto no puedo hacer uso de ellas a la manera esperada: estas son precisamente las ocasiones en que el útil comparece como tal, ya que le ha sido arrebatado su carácter de a-la-mano.

“En ese descubrimiento de la inempleabilidad, el útil llama la atención. Este *llamar la atención* presenta al útil a la mano en un cierto no estar a la mano. Y esto implica que lo inutilizable solo está-ahí, que se muestra como cosa usual (*Zeugding*) con tal o cual aspecto, y que en su estar a la mano ya estaba ahí constantemente teniendo tal aspecto.”
(Íbid.: p. 73 [100])

Y no solo resplandece como útil cuando estando a la mano no puede ser utilizado, sino también cuando falta o no está ni siquiera a la mano dentro de la totalidad de útiles, a la que antes hicimos referencia. Esto supone, además, que el útil puede encontrarse en una situación de uso, en una determinada ocupación, donde solamente puede ser empleado inadecuadamente, mostrándose así en algún sentido como una herramienta rebelde o resistente al trato. Independientemente de las distintas formas en que el útil puede quedar indispuerto como utensilio a la mano, lo relevante se encuentra aquí en el hecho paradójico de que solo el «mal» o «deficiente» funcionamiento de aquello con lo que tratamos en el día a día nos permite acceder al modo de ser de ellos, y nos orienta en la dirección del planteamiento y resolución de la pregunta por el fenómeno del mundo. Así,

“al *impedirse la remisión* – en la inempleabilidad para... – la remisión se hace explícita, aunque no todavía como estructura ontológica, sino que se hace explícita ópticamente para la circunspección que tropieza con el desperfecto del utensilio. Con este despertar circunspecto [...] se deja ver [...] el contexto de la obra [...], como aquello en lo que la ocupación ya estaba. El contexto pragmático (*Zeugzusammenhang*) no resplandece jamás

como algo jamás visto, sino como un todo ya constantemente y de antemano divisado en la circunspección.” (Íbid.: pp. 74-75 [102])

En el fenómeno de la remisión, así como en su imposibilidad, se encuentra el camino hacia la comprensión del fenómeno del mundo. Con todo, estas experiencias no son suficientes para poner de manifiesto el carácter mundano de la remisión, así como la posibilidad misma de que estos entes se encuentren en un mundo, pues simplemente pueden indicar su carácter de objetos que forman parte de un contexto pragmático y de una estructura de remisiones fundamental. Heidegger se sirve del útil que actúa como signo (*Zeichen*) para poder aclarar propiamente el fenómeno de la remisión. Un signo es aquel utensilio que no sirve para producir otro objeto sino que más bien indica o señala algo, que sin embargo no tiene a su vez ese carácter de útil. Si tomamos, por ejemplo, una señal de tráfico nos encontramos con que es un signo que da sentido a la circulación de vehículos, regulando de algún modo una serie de comportamientos y actitudes. Así, el signo pone de manifiesto aquello que el útil cotidiano meramente intuye: el carácter circunspecto de todo ente a-la-mano, en cuanto elemento que forma parte de una determinada ocupación. Lo que el signo muestra es, de este modo, ese carácter «mundano» de todo ente a-la-mano, que se funda sobre el modo de ser específico de la ocupación, cuyo ser es comprensible circunspectivamente desde la remisión al contexto pragmático donde se inserta. De este modo, aún cuando es un ente a la mano entre otros, el signo “desempeña a la vez la función de algo que manifiesta la estructura ontológica del estar a la mano, de la totalidad remisional y de la mundaneidad” (Íbid.: p. 82 [109]), y por tanto, se trata de un ente ónticamente destacado.

La totalidad remisional que hace posible que lo ente se dé como estando a la mano encuentra su condición de posibilidad en el fenómeno de la condición respectiva (*Bewandtnis*). Un ente puede comparecer en un contexto pragmático, siendo empleado circunspectivamente en alguna ocupación, precisamente porque cuenta con tal carácter respecto de un contexto existencial ya dado. Estos pueden comparecer y ser vistos como tales solamente en virtud de que lo hacen sumidos en un horizonte de actividad particular: la condición respectiva constituye, de este modo, el sentido o el fondo que hace posible todo descubrimiento de lo ente en su ser-descubierto específico. “Dejar que algo quede como está [*Bewendenlassen*] significa ónticamente: dentro de un ocuparse fáctico, dejar estar [*sein lassen*] a un ente a la mano tal y como ahora está y para que lo esté” (Íbid.: p. 84 [111]), es decir la posibilidad de mantenerlo en el cómo se su ser-comparecido ónticamente hablando. En cambio, añade Heidegger, el sentido de este dejar estar óntico solo se comprende ontológicamente: “el dejar ser, entendido ontológicamente, se refiere a la puesta en libertad de *todo* ente a la mano en tanto que a la mano, ya quede él ónticamente como está, ya sea, por el contrario,

un ente que precisamente no queda ónticamente como está” (Ídem). Ónticamente comprende el carácter respeccional de lo ente a la mano el horizonte de la ocupación desde el que estos vienen a presencia en la forma concreta exigida por la ocupación, mientras que ontológicamente comprende el fenómeno por el cual es dado, y es aprehendido, lo ente en cuanto a-la-mano en términos generales.

Lo ente puede comparecer exclusivamente en la medida en que se sitúan en una apertura existencial que los deja estar en el mundo en su modo concreto de ser, la cual precede a todo trato efectivo con alguno de los entes. “La apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece en el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el Dasein en cuanto ente siempre está vuelto en su comportamiento.” (Íbid.: p. 86 [112]) Esto, sin embargo, no solo afecta a los entes en su sentido pragmático, sino que el mismo procedimiento permite rastrear y exponer el origen de lo ente cuando este comparece como objeto de conocimiento. En este caso, el dejar-ser no descubre lo ente como a-la-mano, sino más bien como ente ante-los-ojos (*Vorhandensein*), imponiendo así un tipo específico de mirar, la observación (*hinsehendes Betrachten*). Solamente desde esta apertura previa, que constituye la comprensión, de la que anteriormente nos ocupamos, es posible plantear interrogativamente la relación sujeto-objeto que ha dominado toda la tradición. Una confrontación con el problema de la teoría, su origen y condición de posibilidad, dentro de la filosofía heideggeriana se aparta de nuestras pretensiones actuales.

¿Qué es, por tanto, el «mundo»? “El en-qué [*Worin*] del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello a lo que el Dasein se remite es lo que constituye la *mundaneidad* del mundo.” (Íbid.: p. 86 [113]) En su acepción óntica constituye, por tanto, el horizonte concreto que abre al Dasein a toda remisión con lo ente intramundano, mientras que ontológicamente se trata del carácter de mundo del mundo, esto es, de aquello que lo posibilita en cuanto apertura, donde el Dasein se encuentra ya siempre arrojado y lanzado comprensivamente en su ocupación, del tipo que sea, con lo ente.

Que haya objetos es, así, ontológicamente posible en virtud del modo de ser del Dasein, que tiene como uno de sus momentos al mundo en cuanto mundaneidad. En Marx, es el trabajo, en cuanto fenómeno siempre fáctico-existencial, dado y por venir, el que garantiza la posibilidad de la existencia de objetos, de una objetividad del tipo que sea. La propiedad privada la erige como una totalidad de mercancías, cuyo valor es económico, y que imponen a todos aquellos que se encuentran en alguna relación con ellos un modo de vida muy determinado: el definido por el avaro, que aspira a engrandecer su poderío mediante el aumento continuado de su capital, de lo único que

realmente le permite acceder a la mercancía. El comunismo, por su parte, consiste en el movimiento consciente de la vida que se produce a sí misma, es decir, de una vida que produciéndose reconoce en lo producido su propio ser y gracias a ello se reencuentra consigo misma, haciéndose actividad productiva libre y universal. La aclaración de la propiedad «humana», así como su relación con la propiedad privada, haría posible el acceso a la objetividad fáctica que el comunismo posibilita.

En términos ontológico-existenciales la objetividad socialista se caracteriza por no imponer una contradicción entre el objeto y el sujeto o proceso de objetivación: garantiza, de hecho, el encuentro libre y universal entre ambos, en la medida en que hace visible el fundamento ontológico del trabajo. El trabajo se revela así como el descubrimiento de lo que objetivamente es, pero que permanecía oculto, y así mismo, es su desvelamiento lo que le permite al trabajo, a sus «fuerzas esenciales» (*wesentliche Kräfte*), encontrarse a sí mismo. De este modo,

“así como la más bella música no tiene sentido *alguna* para el oído no musical, no es objeto, porque mi objeto solo puede ser la afirmación de una de mis fuerzas esenciales, es decir, solo es para mí en la medida en que mi fuerza es para él como capacidad subjetiva, porque el sentido del objeto para mí [...] llega justamente hasta donde llega *mi* sentido” (1932: p. 122 [149-150])

La objetivación, como fenómeno de hacer visibles los objetos y de llegar a ser ellos mismos, es, de este modo, el proceso por el cual el ser humano llega a habitar el mundo, y con ello hace posible la existencia de la naturaleza. Únicamente sobre este fenómeno primario del habitar, del encontrarse en el claro objetivo de su propia producción, puede existir relación sujeto-objeto, ser humano-naturaleza. La producción de la vida desde sí y por sí misma es además un fenómeno que se constituye históricamente, es decir cuya estructura ontológica es *histórica*. Así, para el ser humano que trabaja conforme a la vida genérica “toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre” (1932: p. 128 [155]). El nodo central de la conversación posible entre Heidegger y Marx, al que desde aquí meramente podemos señalar, se encuentra precisamente en la manera en que sea accesible ontológica y existencialmente el sentido de la historia, que ya el Marx de los *Manuskripte*, empieza a desarrollar como fenómeno radical de su investigación.

4.- Conclusiones.

La hipótesis directiva se ha mostrado suficientemente fundada, al menos dentro de las posibilidades de una investigación de este tipo. El reconocimiento del carácter ontológico del

trabajo, en cuanto actividad vital productiva, que produce de manera igualmente originaria la individualidad, la colectividad y la objetividad, ofrece la posibilidad de comprender efectivamente cómo es posible que el trabajador se enajene mediante su actividad, así como que esta le permita reencontrarse consigo mismo y afirmarse como ser universal y libre. La totalidad de lo que es se hace comprensible exclusivamente desde el horizonte de la producción, que es humana e histórica, pero al mismo tiempo natural, que es individual, subjetiva, pero al mismo tiempo colectiva, interpersonal. La alienación del trabajo es una modulación fáctica del modo de ser efectivo de la vida humana, que es entendido como trabajo, en cuanto articulación global de la propia existencia individual, colectiva y natural: el trabajo, bajo la forma fáctica del haberse vuelto transparente hacia sí mismo, comparece, de este modo, en cuanto el fondo de sentido fundamental de la totalidad de la vida humana.

Que esta investigación sea filosóficamente relevante, y en algún sentido ofrezca un mejor acceso a la cosa misma que trata, es una cuestión, cuya respuesta escapa a los límites de este trabajo. Existen una serie de supuestos, de los que depende el propio planteamiento de la misma. En primer lugar, se ha pretendido no convertir la investigación en un trabajo de comparación: el propósito ha sido exponer y articular la metodología heideggeriana a fin de poder interrogar con ella por el sentido del fenómeno de la alienación. La fenomenología hermenéutica no es, y así mismo lo señala Heidegger (1988: p. 79 [103]), una simple metodología, sino un movimiento fundamental de la existencia, y por tanto, parece difícilmente separable del propio contenido de la filosofía heideggeriana. Desde aquí se comprende la ausencia de procedimiento definido de antemano, y las dificultades de comprensión que la apropiación fenomenológica-hermenéutica de Marx haya podido generar. Con todo, la investigación se ha mostrado competente a la hora de exponer esa forma específica del preguntar, y ha permanecido todo lo fiel que ha podido a ella misma cuando la ha repetido ocupándose del concepto de trabajo alienado y de objetividad. En segundo lugar, el trabajo ha tomado como su punto de partida una convicción no confesada: la ininteligibilidad de la interpretación convencional de la comprensión filosófica marxiana de la alienación, en concreto de aquella que la piensa a la luz de la filosofía de Hegel. En esta convicción reside la razón de la distancia consciente, adoptada por la investigación, con las revisiones historiográficas y bibliográficas de la filosofía de los *Manuskripte*. No obstante, solamente una auténtica confrontación destructiva con esa tradición hermenéutica, un paso que forma parte necesariamente del preguntar heideggeriano, haría posible la articulación explícita de esta convicción y la aceptación o negación de su valor filosófico. En tercer lugar, atraviesa la totalidad del trabajo la tendencia a observar bajo la misma luz el par de conceptos heideggerianos *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit* y los términos opuestos marxianos de propiedad privada y

comunismo. Si esta es cierta o, por el contrario, incurre en un error, que malogra el camino de esta investigación, es algo que requiere de un análisis más detallado del fenómeno del comunismo, lo cual excedía los límites del presente trabajo.

Así pues, el trabajo concluye habiendo situado en el horizonte la posibilidad de esa «conversación productiva» entre Marx y Heidegger, y habiendo labrado, de manera preliminar, algunos de los caminos por los que ella misma ha de transitar. Que este diálogo se demuestre efectivamente real es una tarea que no puede más que quedar abierta para el futuro.

5.- Referencias bibliográficas:

A) Bibliografía primaria:

- Heidegger, Martin (1927 [2006]) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag [Heidegger, Martin (1927 [1997]) *Ser y Tiempo*. Edición de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria].
- Heidegger, Martin (1949 [1975]) *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Heidegger, Martin (1949 [2006]) *Carta sobre el humanismo*. Edición de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial].
- Heidegger, Martin (1975 [1989]) *GA. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 24: die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1988) *GA. II Abteilung: Vorlesungen. Band 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Heidegger, Martin (1988 [2000]) *Ontologia. Hermenéutica de la facticidad*. Edición de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial].
- Heidegger, Martin (2005) “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)” en *GA Band 62: Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1922*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Páginas 341-399 [Heidegger, Martin (2014) *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles (indicación de la situación hermeneutica)[Informe Natorp]*. Edición de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta Editorial].
- Marx, Karl (1843 [1976]) “Zur Judenfrage” en *Karl Marx/Friedrich Engels Werke Band 1*. Berlín: Karl Dietz Verlag. Páginas 347-377 [Marx, Karl (2004) *Sobre la cuestión judía*. Edición de Antonio Hermosa Andújar. Buenos Aires: Prometeo Editorial].
- Marx, Karl (1932 [2018]) *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [Marx, Karl (1980) *Manuscritos: economía y filosofía*. Edición de

Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza Editorial].

B) Bibliografía secundaria:

- Axelos, Kostas (2015) *Introduction to a Future Way of Thought*. Edición de Stuart Elden y Kenneth Mills. Lüneburg: Universidad de Leuphana, Messon Press.
- De Lara, Francisco (2008) “El concepto de fenómeno del joven Heidegger” en *Eidos*. Número 8. Páginas 234-256.
- De Lara, Francisco (2011) “¿Es fenomenológica la hermenéutica? Esbozo de una discusión sobre la legitimidad de la hermenéutica” en *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*. México D.F.: Plaza y Valdés S.A. de C.V. Páginas 203-223.
- Denker, Alfred (2011) “Auf der Suche nach dem eigenen Selbst” en *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag. Páginas 54-91.
- Dreyfuss, Herbert (1990) *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: The MIT Press. Páginas 38-55.
- Escudero, Adrián Jesús (2009) *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder Editorial.
- Escudero, Adrián Jesús (2011) “El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica” en *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 44. Páginas 213-238.
- Leopold, David (2007 [2012]) *El joven Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Edición de Jaime Blasco Castiñeyra. Madrid: Ediciones Akal.
- Marcuse, Herbert (2010) “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928)” en *Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Edición de José Manuel Romero Cuevas. Pozuelo de Alarcón: Plaza y Valdés Editores. Páginas 81-129.
- Marcuse, Herbert (2016) “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico

- (1932)” y “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo (1933)” en *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Edición de José Manuel Romero Cuevas. Madrid: Biblioteca Nueva. Páginas 65-122; 123-172.
- Martínez Matías, Paloma (2014) “Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx.” en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. Número 47. Páginas 199-225.
 - Rodríguez, Ramón (1997) *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos Editorial.
 - Romero Cuevas, José Manuel (2016) “La *Kehre* (o viraje) en la trayectoria filosófica de H. Marcuse” en *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid: Biblioteca Nueva. Páginas 13-45.