

## HEIDEGGER Y LA INSTRUMENTALIZACIÓN DEL OTRO: UNA CRÍTICA A PARTIR DE MARX

*Lic. Sebastián Chun (UBA-CONICET)<sup>1</sup>*

### Resumen

*El presente artículo parte del análisis de los primeros capítulos de El Capital para luego mostrar el vínculo existente entre la estructura de la sociedad regida por el modo de producción capitalista expuesta por Marx y la primera mitad de Ser y tiempo. De este modo se realizará una crítica a Heidegger poniendo el acento en la relación instrumentalizadora que el Dasein en su cotidianidad de término medio establece con toda alteridad. A su vez, en tanto la caída se expone como un existenciario, las consecuencias del imperio de la lógica del intercambio se proyectan sobre las posibilidades éticas y políticas que se inferirán del pensamiento heideggeriano. Si las raíces ónticas de la analítica existenciaría determinan definitivamente a la ontología, ésta no escapa a la voluntad de dominio propia de la subjetividad moderna. Por lo tanto, desde esta perspectiva se podrá alcanzar por otro camino la crítica que Lèvinas realiza a Heidegger.*

*Palabras clave:* Alteridad, alienación, instrumentalización, lógica del intercambio.

### Abstract

*The present article starts from the analysis of the first chapters of Capital in order to show the link between the structure of the society*

---

<sup>1</sup> Profesor y Licenciado en Filosofía egresado de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Becario de Postgrado Tipo I del CONICET. Realizando el doctorado en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires sobre la política en Jacques Derrida bajo la dirección de la Dra. Mónica B. Cragolini. sebaschun@hotmail.com

*ruled by the capitalist mode of production, as exposed by Marx, and the first half of Being and Time. Thus, we'll criticize Heidegger's philosophy emphasizing the instrumentalizing relationship which the Dasein, in its average everydayness, settles down with any other. At the same time, while the Dasein's falling is claimed as an existential, the consequences of the empire of the logic of exchange are projected over the ethical and political possibilities, which we can infer from the Heidegger's thought. If the ontical roots of the existential analytic definitely determine to the ontology, this one does not escape from the dominating will, essential to the modern subjectivity. Therefore, from this perspective we'll be able to reach for another way the Levinas' critique to Heidegger.*

**Key words:** *Alterity, alienation, instrumentalization, logic of exchange.*

## Introducción

“La historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre”

Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*

El presente trabajo fue concebido a partir de la crítica que el filósofo Emmanuel Lévinas ha lanzado al autor de *Ser y tiempo*, Martin Heidegger. En *Totalidad e infinito*, una de las obras principales del primero, leemos:

Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto en el ente– permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía.<sup>2</sup>

Aquí encontramos los ejes temáticos que guiarán nuestra reflexión: ¿qué lugar ocupa el otro en la ontología heideggeriana?, ¿qué significa la subordinación de la relación con un otro a la relación con el ser?, ¿qué lógica habilita el anonimato del “se” [*man*]?, ¿escapa Heidegger en su

---

<sup>2</sup> Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 70.

crítica a la manifestación del ser como técnica a la instrumentalización del otro?

Para explorar dichas cuestiones, partiremos del análisis de los primeros capítulos de *El Capital*, donde consideramos que, siguiendo una lectura “fenomenológica” de éstos, se expone la estructura que rige el mundo de la cotidianidad media. Así quedará explicitado lo que entendemos por lógica del intercambio. Luego intentaremos analizar cómo funciona esta lógica en la primera mitad de *Ser y tiempo*, para finalmente volver a la crítica levinasiana y enriquecerla a partir del recorrido seguido. Dicho de otro modo, la tesis de nuestro trabajo consistirá en rastrear un espectro de Marx en el pensamiento de Heidegger, un fantasma que lo asedia incluso allí donde la ontología existencial querría posicionarse en las antípodas de aquél.

## 1. Marx

### 1.a. Material vs. abstracto

Marx abre el libro primero de *El capital* señalando que “*la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un <enorme cúmulo de mercancías>, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza*”.<sup>3</sup> Postula así a la **mercancía** [Ware] como la forma de hacérsenos presente determinado objeto en nuestra vida cotidiana, siempre dentro de sociedades regidas por el modo de producción capitalista. Este objeto es uno exterior a nosotros, cuyas propiedades permiten la satisfacción de las necesidades humanas, ya sean físico-corporales o del espíritu. Por lo tanto, según esta interpretación, en nuestro primer contacto con el mundo que nos rodea, guiados por nuestras necesidades, nos enfrentamos con objetos que se interpretan inmediatamente como satisfactores. En esta acepción Marx le otorga a la mercancía el nombre de **cosa útil** [*nützliche Ding*], la cual posee un doble punto de vista, ya sea tomada desde su **cualidad** o desde su **cantidad**. En cuanto a las cualidades materiales de una mercancía, ellas la convierten en un **valor de uso** [*Gebrauchswert*]. Dicho de otro modo, la utilidad de una mercancía está condicionada por su materialidad, su

---

<sup>3</sup> Marx, Karl, *El capital, tomo I / Vol.1*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006, p. 43.

cuerpo. A continuación Marx agrega: “*los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio*”<sup>4</sup>. Así realiza el pasaje a la otra perspectiva que puede lanzarse sobre la mercancía, la cuantitativa. El **valor de cambio** [*Tauschwert*] se presenta en primer lugar como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso cualitativamente diferentes. Luego leemos que “*el valor de cambio únicamente puede ser el modo de expresión, o <forma de manifestarse>, de un contenido diferenciable de él*”<sup>5</sup>. Y si el valor de cambio es el **modo de expresión** [*Ausdrucksweise*], o la **forma de manifestarse** [*die “Erscheinungsform”*] de una materialidad subyacente, encontramos ya aquí un grado de abstracción o conceptualización de lo que podría ser una corporalidad bruta, el valor de uso. En palabras de Marx, “*es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías*”<sup>6</sup>.

Cuando analiza con mayor detenimiento en qué consiste el valor de cambio, Marx piensa en un plexo de referencias que necesariamente está funcionando a la hora de establecer ese algo común entre dos mercancías cualitativamente distintas. Este algo común *se relaciona*, pero no se confunde, con un tercer término, también materialmente diferente a las anteriores mercancías. Este tercer término también es en su materialidad un valor de uso, y también tiene un algo en común con los otros dos valores de cambio a los cuales les sirve de intermediario, siendo él mismo un valor de cambio con relación a aquellos. Por lo tanto, eso común que poseen todos los valores de cambio, pero que no es ningún valor de cambio, sino que se manifiesta en la relación misma entre ellos, es para Marx una propiedad: la de ser productos del trabajo. Pero no productos de un trabajo real y concreto, el cual estaría ligado directamente al valor de uso, a la materialidad de la mercancía, sino resultados de un **trabajo humano indiferenciado, abstractamente humano**. Eso común es la diferencia misma entre los distintos valores de cambio, su relación, cristalizada en una cantidad determinada de una sustancia también fugaz, el trabajo abstracto. De este modo, de los productos del trabajo ha quedado solo

---

<sup>4</sup> Ibid., pp. 44 -45.

<sup>5</sup> Ibid., p. 45, nota b.

<sup>6</sup> Ibid., p. 46.

[...] *una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humano sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan solo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores, valores mercantiles*<sup>7</sup>.

Por lo tanto, eso común que se manifiesta en la relación de intercambio es el valor [Werte] de las mercancías, el cual se vuelve una materialización de múltiples relaciones sociales.

*Es solo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor. Cada mercancía es considerada aquí, en general, como ejemplar medio [Durchschnittsexemplar] de su clase. Por tanto, las mercancías que contienen cantidades iguales de trabajo, o que se pueden producir en el mismo tiempo de trabajo, tiene la misma magnitud de valor. El valor de una mercancía es al valor de cualquier otra, como el tiempo de trabajo necesario para la producción de la una es al tiempo de trabajo necesario para la producción de la otra*<sup>8</sup>.

Lo abstracto queda así igualado al término medio, a ese promedio que desde el momento en que se hace presente, traiciona las individualidades subyacentes.

Marx cierra esta sección con algunas aclaraciones, en las cuales aparece por primera vez el lugar de un **otro** de la relación social.

*Una cosa puede ser valor de uso y no ser valor [...] Es éste el caso cuando su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. [...] Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser mercancía. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un valor de uso, pero no una mercancía. Para producir una mercancía, no solo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales (F.E.- Y no solo, en rigor, para otros. [...] Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso.) Por último, ninguna cosa puede ser valor si no es un objeto para el uso*<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 47.

<sup>8</sup> Ibid., p. 49.

<sup>9</sup> Ibid., p. 51.

La aclaración de Engels es fundamental, ya que deja latente la posibilidad de que existan valores de uso para otros pero que se transfieran más allá de la lógica del intercambio<sup>10</sup>. No siempre que haya relación entre productores y sus obras debemos caer necesariamente en la trampa de la abstracción. No estamos condenados a la forma mercancía como única forma de acceso a nuestro mundo circundante. La dicotomía deja de ser así individualismo-intercambio mercantil, y un tercer término se anuncia en el horizonte<sup>11</sup>.

En el siguiente apartado Marx traslada la dualidad *cualidad-cantidad*, propia de la mercancía en tanto *valor de uso-valor de cambio*, al trabajo mismo, para desarrollar con profundidad lo ya anticipado. Nos encontramos ahora en un primer momento con un **trabajo útil**, es decir, considerado con relación a su efecto útil.

*El valor de uso de toda mercancía encierra determinada actividad productiva -o trabajo útil- orientada a un fin. Los valores de uso no pueden enfrentarse como mercancías si no encierran en sí trabajos útiles cualitativamente diferentes. En una sociedad cuyos productos adoptan en general la forma mercancía, esto es, en una sociedad de productores de mercancía, esa diferencia cualitativa entre los trabajos útiles -los cuales se ejercen independientemente unos de otros, como ocupaciones privadas de productores autónomos- se desenvuelve hasta constituir un sistema multimembre, una división social del trabajo<sup>12</sup>.*

En otras palabras, si nos remitimos a la materialidad del útil, el trabajo es uno cualitativamente determinado y diferenciado con relación a los demás valores de uso. Ahora bien, este requisito para toda relación de intercambio de valores de uso, en la sociedad regida por la forma mercancía se vuelve la simiente de la división social del trabajo, es

---

<sup>10</sup> “La relación de intercambio entre propietarios consiste en una instrumentalización: *lo que aquel cede constituye un medio para la conservación de otro, y lo que éste cede es un medio para la autoconservación de aquel. Las partes logran así sus fines en la relación con los otros que le proveen los medios. Pero en tanto las propiedades son extensiones del propio cuerpo, es el mismo cuerpo del otro el que sirve de medio para la realización de los propios fines.* Toda relación con el otro se piensa entonces como un intercambio de medios para el logro de los fines de cada uno”. HELER, Mario, “¿Por qué el otro siempre es un medio? O acerca de la instrumentalización del otro”, **IV Jornadas Nacionales Agora Philosophica**, Mar del Plata, Septiembre de 2004.

<sup>11</sup> “*El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias*”. MARX, Karl, *El capital, tomo I / Vol. I, op. cit.*, p. 107. Por lo tanto, existe dentro de la comunidad otra forma de transferir bienes de uso. El pensamiento comunitario que ha renacido en las últimas décadas del siglo anterior encuentra aquí su justificación. Por otro lado, al más allá del principio de utilidad ha dedicado toda su obra el filósofo francés Georges Bataille.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 52.

decir, de la atomización de la sociedad, la división de ésta en individuos productores independientes, mónadas encerradas en su taller que no se relacionan materialmente con un otro.

Por otro lado, en cuanto a la mercancía considerada como valor, es decir, cualitativamente indiferenciada, Marx señala que la misma corresponde a una reducción del trabajo útil a un algo en común que poseen todos los trabajos encerrados en las mercancías. “*Si se prescindiera del carácter determinado de la actividad productiva y por tanto del carácter útil del trabajo, lo que subsiste de éste es el ser un gasto de fuerza de trabajo humana*”<sup>13</sup>. ¿Qué tienen en común dos mercancías cualitativamente distintas (ya que si no lo fueran no se intercambiarían)? Que son el resultado del gasto de fuerza de trabajo humana. “*Así como en la sociedad burguesa un general o un banquero desempeñan un papel muy deslucido, otro tanto ocurre aquí con el trabajo humano. Éste es gasto de la fuerza de trabajo simple que, término medio [Durchschnitt], todo hombre común, sin necesidad de un desarrollo especial, posee en su organismo corporal*”<sup>14</sup>. Entonces, para Marx el ámbito de la mercancía, del valor de cambio, del trabajo medio simple [*die einfache Durchschnittsarbeit*], es el de la abstracción, el más allá de lo material. “*Si en lo que se refiere al valor de uso el trabajo contenido en la mercancía solo cuenta cualitativamente, en lo que tiene que ver con la magnitud de valor, cuenta solo cuantitativamente, una vez que ese trabajo se halla reducido a la condición de trabajo humano sin más cualidad que ésta. Allí, se trataba del cómo [Wie] y del qué [Was] del trabajo; aquí del cuánto [Wieviel], de su duración [Zeitdauer]*”<sup>15</sup>. Vale señalar que aquí aparece el **tiempo** del lado de la abstracción, del valor de cambio y del trabajo medio simple.

A continuación Marx se propone analizar de manera rigurosa la forma simple o concreta de valor<sup>16</sup>, señalando que la misma se pone de manifiesto en la relación social entre mercancías, siendo ésta el paradigma de toda forma de valor. En otras palabras, siempre hay un otro detrás del valor de una mercancía, ya sea en su forma simple, total o general.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 54.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibid., p. 56.

<sup>16</sup> La forma simple expresa el valor de una mercancía en una sola mercancía diferente cualitativamente de la primera. La forma total o desplegada de valor expresa ese valor en una serie de muchas mercancías que difieren de aquella. La forma general de valor expresa los valores de las mercancías en una y la misma especie de mercancías, separada del resto. Ibid., p. 81.

<sup>17</sup> “*La forma simple de la mercancía es, por consiguiente, el germen de la forma de dinero*”. Ibid., p. 86.

Ahora bien, aquí comienza a complicarse su recorrido dicotómico, al afirmar que el valor de una mercancía se expresa en el valor de uso de la otra, es decir, que la forma relativa de valor de una mercancía supone la forma equivalente de otra mercancía, la cual proporciona el contenido material del valor de la primera. En palabras de Marx, “*por intermedio de la relación de valor, pues, la forma natural de la mercancía B deviene la forma de valor de la mercancía A, o el cuerpo de la mercancía B se convierte, para la mercancía A, en espejo de su valor*”<sup>18</sup>. Y aquí se deconstruye la fenomenología de *El capital*, cuando encontramos que el ámbito de la abstracción, de la idealidad, se expresa por medio de una materialidad que parecía hundirse por detrás de aquélla. Del mismo modo, cuando analiza la forma de equivalente, Marx señala una transformación en la materialidad de esta mercancía, que ya se convierte en expresión de su antítesis, el valor, encerrando en sí misma un resabio de abstracción. Ésta es para Marx la primera característica de la forma de equivalente, mientras que la segunda consiste en que el trabajo concreto se convierte en la forma de manifestarse su contrario, el trabajo abstractamente humano<sup>19</sup>. Por su parte, este trabajo concreto adquiere a la vez la forma de la igualdad con respecto a otro trabajo, adoptando así el trabajo privado la forma del trabajo social, siendo ésta la tercera y última característica de la forma de equivalente. Para las dos primeras, Marx vuelve a utilizar la expresión *Erscheinungsform*, forma de aparecer; y ahora, cuando la dicotomía antes propuesta se ha vuelto confusa, cabe preguntarse qué es lo que aparece y bajo qué forma. Si la materialidad del valor de uso es la forma de aparecer de un valor de cambio abstracto, parecería estar éste último por debajo de la corporalidad del útil. Al mismo tiempo, ya señaló Marx que el valor de cambio de una mercancía ocultaba el valor de uso, la materialidad propia, que quedaba así olvidada en el trasfondo de la mercancía. En otras palabras, el valor de cambio de una mercancía hace abstracción de su propio cuerpo, para adoptar como medio de expresión la materialidad de algún otro. Lo mismo sucede con el trabajo, ya sea en cuanto a la relación entre trabajo concreto y trabajo abstractamente humano, o entre trabajo privado y trabajo social. Si el

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 65.

<sup>19</sup> Ibid., p. 72.



problema es el de la abstracción, cuando los límites se disuelven, ¿qué ocurre con dicho problema?<sup>20</sup>

### 1.b. Fetichismo y alienación

Marx comienza su análisis del fetichismo de la mercancía de la siguiente manera:

*A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto valor de uso, nada de misterioso se oculta en ella [...] Pero no bien entra en escena como mercancía, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible [sinnlich übersinnliches Ding]<sup>21</sup>.*

Dicho de otro modo, en cuanto a su corporalidad, la mercancía no presenta mayores secretos, sin embargo, cuando se da un primer paso dentro del ámbito de las ideas, la metafísica se impone, convirtiendo el propio ámbito de lo sensible en uno más allá de sí mismo. ¿De dónde brota el carácter enigmático y místico de la mercancía?

*Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores<sup>22</sup>.*

En otras palabras, en la sociedad regida bajo la forma mercancía, es imposible un relacionarse con un objeto del mundo circundante sin sumarle al mismo una interpretación, entendiéndolo por ésta una abstracción que agrega a ese objeto una dimensión metafísica, más allá de su simple materialidad, pero como perteneciente al propio cuerpo de ese objeto. No nos relacionamos directamente con valores de uso con el fin de satisfacer nuestras necesidades, sino que nos enfrentamos a valores cuyo fin será el intercambio en vistas a satisfacer esas necesidades. Del

---

<sup>20</sup> No abordaré esta cuestión en el presente trabajo. Sin embargo, vale señalar que la noción de lo *espectral* podría abrir una adecuada línea de análisis. Véase Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1995.

<sup>21</sup> Marx, Karl, *El capital, tomo I / Vol. I*, op. cit., p. 87.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 88.

mismo modo, ese productor cuya obra se me vuelve necesaria, ese **otro** de la relación social, aparece entonces instrumentalizado, se lo considera a él también un medio para un fin. A los productores “*las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto [erscheinen] como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre cosas*”<sup>23</sup>. Si del lado del valor de un producto debemos necesariamente desechar todo contenido material de dicha mercancía, se deduce que el trabajo que encontraremos por detrás de ésta no será un trabajo útil, sino abstracto. Por lo tanto, será necesario que el productor responsable de dicha obra también esté afectado por un grado de abstracción suficiente para permitir el intercambio entre productos cualitativamente diferentes. Es por eso que Marx señala a continuación que a partir de ese instante los trabajos privados asumen un doble carácter social:

[...] *por una parte, en cuanto trabajos útiles determinados, tiene que satisfacer una necesidad social determinada y con ello probar su eficacia como partes del trabajo global, del sistema natural caracterizado por la división social del trabajo. De otra parte, solo satisfacen las variadas necesidades de sus propios productores, en la medida en que todo trabajo privado particular, dotado de utilidad, es posible de intercambio por otra clase de trabajo privado útil, y por tanto le es equivalente*<sup>24</sup>.

Y aquí nos encontramos, aunque Marx no lo explicita<sup>25</sup>, con la idea de extrañamiento, alienación [*Entfremdung*] o enajenación [*Entäußerung*]. Vale recordar que en los *Manuscritos* se señalan cuatro aspectos de la enajenación del trabajador:

1. En cuanto a la relación con el producto del trabajo como con un objeto ajeno y que lo domina (enajenación respecto de la cosa).
2. Según la relación con la actividad misma, con el acto de la producción como algo ajeno a sí mismo (enajenación respecto de sí mismo).

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 89.

<sup>24</sup> Ibid., p. 90.

<sup>25</sup> Los sustantivos *Entfremdung* y *Entäußerung* no aparecen en todo este capítulo de *El capital*. Tal vez Marx reconozca un mínimo de alienación necesaria, correspondiendo así a la propia disolución de los límites entre materialidad e idealidad.

3. En cuanto a la vida genérica, ésta se convierte en medio de la vida individual y en algo ajeno para él (enajenación respecto de la esencia humana).

4. En lo que respecta a la relación social, el hombre se enfrenta al otro, lo considera según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador (enajenación respecto del hombre)<sup>26</sup>.

Para explicitar la relación que encontramos entre ambos momentos del pensamiento de Marx, es necesario volver a *El capital*, donde se afirma que los sujetos del intercambio se encuentran bajo el control de las cosas en movimiento en vez de controlarlas (primer aspecto de la enajenación)<sup>27</sup>. Allí leemos que “*las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social*”<sup>28</sup>. Los productos se vuelven extraños a los mismos productores, se independizan, gracias a la idealización primera que los modificó, sumándoles un halo místico a sus cuerpos.

En el proceso de intercambio se da así una lógica particular.

*Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como personas cuya voluntad reside en dichos objetos, de tal suerte que el uno, solo con acuerdo de la voluntad del otro, o sea mediante un acto voluntario común a ambos, va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar [veräußert] la propia. Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como propietarios privados. Esta relación jurídica, cuya forma es el contrato [Vertrag] –legalmente formulado o no–, es una relación entre voluntades en la que se refleja la relación económica*<sup>29</sup>.

Para que un productor se desprenda de su obra en vistas a obtener la de otro productor, que satisfará su necesidad correspondiente, esta mercancía deberá ser un valor de cambio para él, y no un valor de uso, aunque sí será un valor de uso para otros. Sin embargo, las mercaderías son valores de uso medios, es decir, su producción se dirige a un indeterminado destinatario promedio, y no en vistas a la satisfacción de las necesidades de un otro singularizado en toda su materialidad. En el

<sup>26</sup> Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1ª 1968, pp. 113-117.

<sup>27</sup> Marx, Karl, *El capital, tomo I / Vol.1*, op. cit., p. 91.

<sup>28</sup> Ibid., p. 92.

<sup>29</sup> Ibid., p. 103.

mercado, el otro siempre se vuelve así un medio para mis fines, es decir, un proveedor voluntario de los valores de uso para mí necesarios (cuarto aspecto de la enajenación). Más adelante, en su análisis de la fuerza de trabajo como mercancía que crea valor, Marx señala que ésta

*[...] solo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que su propio poseedor –la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo– la ofrezca y venda como mercancía. Para que su poseedor la venda como mercancía es necesario que pueda disponer de la misma, y por tanto que sea propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona. Él y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de poseedores de mercancías dotados de los mismos derechos, y que solo se distinguen por ser el uno comprador y el otro vendedor*<sup>30</sup>.

Por lo tanto, ese otro no solo se me presenta como un medio al poseer determinadas mercancías, sino ya al poseer una mercancía inalienable, su fuerza de trabajo, su corporalidad, que por un mismo proceso de abstracción puede venderse momentáneamente a otro, como si pudiera separarse ella de su poseedor, garantizando así la libertad del mismo, fundamento del contrato como modo de relación social entre voluntades libres (segundo aspecto de la enajenación). Para que la idea de un contrato funcione se debe presuponer una igualdad previa<sup>31</sup>, que garantice el libre consentimiento de cada uno de los contratantes.

*El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general, y en la medida en que lo son, solo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Mas esto solo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación de unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante*<sup>32</sup>.

A modo de resumen, en la sociedad capitalista nos enfrentamos a nuestro entorno, compuesto por naturaleza, objetos y otros seres humanos, mediados por un proceso de abstracción, una interpretación del mismo, que nos quita la posibilidad de una relación con la

<sup>30</sup> Ibid., p. 204.

<sup>31</sup> A partir de aquí también puede relacionarse la crítica levinasiana a la noción de igualdad y su reemplazo por el privilegio asimétrico del otro a la hora de hablar de la relación social.

<sup>32</sup> Ibid., p. 74.

corporalidad misma de las cosas, y nos obliga a instrumentalizar eso otro que nos hace frente a cada paso.

## 2. Heidegger

Heidegger abre *Ser y tiempo* señalando que la pregunta por el ser, pregunta fundamental que guiará todo el recorrido de su trabajo, debe dirigirse al **Dasein**, ya que éste es el ente que comprende el ser, es decir, que tiene el privilegio de acceder al mismo. En sus palabras, “*el hacer en forma expresa y de <ver a través> de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el Dasein) poniendo la mira en su ser*”<sup>33</sup>. Lo propio del *Dasein* es entonces conducirse relativamente al ser, al cual Heidegger llama existencia<sup>34</sup>. Por esto, si lo **ónticamente** señalado del *Dasein* reside en que éste es **ontológico**, el siguiente paso que da en su análisis establece el libre acceso al ser del *Dasein*, a esta estructura que Heidegger llama **existencialidad**. Si para llegar al sentido del ser nos vemos obligados a pasar por un ente privilegiado, que somos nosotros mismos, debemos al mismo tiempo garantizar un correcto acceso al ser de este ente. Para esto, Heidegger decide comenzar por “*mostrar el ente tal como es <inmediata y regularmente>, en su <cotidianidad> <de término medio> [durchschnittlichen Alltäglichkeit]*”<sup>35</sup>, para allí poner de manifiesto las estructuras esenciales presentes en toda forma de ser del *Dasein* fáctico. Y aquí ya nos encontramos con el problema que nos interesa: “*el Dasein tiene más bien, con arreglo a una forma de ser que le es inherente, la tendencia a comprender su ser peculiar partiendo de aquel ente relativamente al cual se conduce, por esencia, inmediata y constantemente, el <mundo>*”<sup>36</sup>. Entonces, si el *Dasein* se comprende siempre desde la interpretación que él lanza sobre el mundo circundante, parece difícil lograr un acceso legítimo al mismo. El propio Heidegger, como buen *Dasein*, parecería también quedar preso de esta comprensión de término medio, tan “esencial” al *Dasein*, ya que es su existencia misma.

---

<sup>33</sup> Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, FCE, México D.F., 1951, p. 17.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 25.

Dejando de lado por el momento dicho problema, y siguiendo con el análisis, encontramos que la estructura fundamental del ser del *Dasein* es el “**ser en el mundo**”. Heidegger distingue tres elementos de esta estructura, entre los cuales el “**ser en**” se destaca como estructura del ser del *Dasein*, es decir, un **existenciarior**. Luego señala que los diversos modos de “ser en” se reducen a la forma de ser del “curarse de”<sup>37</sup>.

Por el lado del **mundo**, si el análisis del *Dasein* debía partir del cotidiano término medio, el correspondiente análisis de aquél debe comenzar por el mundo circundante<sup>38</sup>. Heidegger se propone así llegar desde éste hasta la idea de la **mundanidad** en general, al igual que desde el análisis del *Dasein* de término medio desea desembarcar en las estructuras fundamentales del *Dasein* en general<sup>39</sup>. Para esto parte del cotidiano “ser en el mundo”, el “andar” *por* [*Umgang in*] el mundo y con los entes intramundanos. Allí afirma que “*la forma inmediata del <andar> no es, como se mostró, el conocimiento no más que perceptivo, sino el <curarse de> que manipula, que usa y que tiene su peculiar <conocimiento>*”<sup>40</sup>. En otras palabras, el *Dasein* cotidiano de término medio se enfrenta a los entes de su mundo circundante con una peculiar comprensión del ser que determina la estructura del ser de éstos. De este modo, el ente que hace frente en este “curarse de” es el **útil** [*Zeug*], es decir, el *Dasein* se encuentra en su relación cotidiana con el mundo circundante con objetos que se vuelven medios para diversos fines, ya sea la satisfacción directa de necesidades o el servir como herramientas para la confección de otro útil. Por lo tanto, al investigar luego el ser del útil, Heidegger encuentra que a éste le es inherente un todo de útiles en que es ese útil que es. El útil es esencialmente “**algo para...** [*um zu*]”, es decir, se refiere a un algo, tiene una finalidad. Entonces el sentido otorgado a ese útil se corresponde con el **plexo de referencia** en el cual se inserta<sup>41</sup>. A la forma de ser del útil Heidegger la llama “**ser a la mano**” [*Zuhandenheit*], y al ver propio del andar con un útil sometiendo al plexo de referencia del “para” lo llama “**ver en torno**” [*Umsicht*]. Por eso, la conducta práctica no es ciega, tiene una vista propia, aunque ésta no sea teórica<sup>42</sup>. Interpretamos el

<sup>37</sup> Ibid., p. 70.

<sup>38</sup> Ibid., p. 79.

<sup>39</sup> Por supuesto que queda todavía pensar hasta dónde las raíces ónticas de la ontología fundamental no contaminan implacablemente a esta última.

<sup>40</sup> Ibid., p. 80.

<sup>41</sup> “*En semejante <andar> usando se somete al <curarse de> al <para> constitutivo del útil del caso*”. Ibid., p. 82.

<sup>42</sup> Ibid., p. 83.

mundo desde el momento en que nos enfrentamos a él y encontramos útiles, por lo tanto éstos ya guardan en sí un halo metafísico, que nace de la interpretación previa del ser.

El siguiente momento será entonces el de explicitar qué se hace visible en este “ver en torno”. Heidegger afirma que “*la obra [Werk] es lo que porta la totalidad de referencia dentro de la cual hace frente un útil*”<sup>43</sup>. La obra es el “**para qué**” [Wozu] del útil, siendo ella también un útil en sí misma, ya que es “**empleable para...**” [verwendbar für]. Al mismo tiempo, en la obra hay referencia a materiales, a algo que es empleado para algo. Así, “*en el útil usado es codescubierta por medio del uso la <naturaleza>, la <naturaleza> a la luz de los productos de la naturaleza*”<sup>44</sup>. Éste es el “**de qué**” [Woraus] de la obra. Pero Heidegger agrega que hay en la obra al par una referencia al portador y utilizador, ya que “*la obra se corta a la medida de su cuerpo; él mismo <es> también en el nacer de la obra*”<sup>45</sup>. Y aquí nos encontramos con la primera aparición del **otro** en *Ser y tiempo*, un otro como el “para quién” de la obra. En palabras de Heidegger, “*la obra <de> que <se cura> en cada caso no es <a la mano> solamente en el mundo doméstico del obrador; sino en el mundo público*”<sup>46</sup>. Entonces podemos afirmar que es a partir de la obra, del “para qué”, que se hace visible para el *Dasein* su mundo circundante, conformado por útiles, la naturaleza como fuente de recursos y otros *Dasein*.

Más adelante, dando un paso hacia la mundanidad en general, Heidegger señala que cuando la empleabilidad del útil se ve interrumpida “*en este descubrir la inempleabilidad <sorprende> el útil. Este <sorprender> da el útil <a la mano> en un cierto <no ser a la mano>. Pero esto implica: lo inusable se limita a estar ahí —se muestra como una cosa-útil que tiene tal o cual aspecto y que en su <ser a la mano> era ya constantemente <ante los ojos> [Vorhandenheit] como teniendo ese aspecto*”<sup>47</sup>. En otras palabras, la primacía de la práctica sobre la teoría radica en que en un primer momento en nuestra vida cotidiana nos enfrentamos a útiles que nos permiten descubrir el mundo siempre a partir del plexo de

---

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibid., p. 84.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem. Heidegger señala a continuación que la diferencia entre la producción artesanal y la producción en serie reside en que ese otro *Dasein* en la primera se me hace presente de manera determinada, en su singularidad, mientras que en la segunda ese otro es cualquiera, el término medio. La producción artesanal podría pensarse como aquella dentro de la comunidad para Marx. Aquí Heidegger también abriría una posible salida a la lógica del término medio.

<sup>47</sup> Ibid., p. 86.

referencias que los encierran. Sin embargo, cuando esta referencialidad se ve interrumpida, ahí ese ente se nos presenta como “ante los ojos”, dando origen a la actividad puramente contemplativa<sup>48</sup>. De este modo Heidegger sostiene que se anuncia el mundo, cuya estructura a partir de la cual se refiere el *Dasein* es la mundanidad del mundo<sup>49</sup>.

Siguiendo con su análisis del útil a la mano, el autor de *Ser y tiempo* señala que éste tiene el carácter de la “cercanía”, y ésta “*se regula por el manipular y usar que <calcula> <viendo en torno>*”<sup>50</sup>. Pero al mismo tiempo este útil es con quien “*hacen frente concomitantemente los otros a quienes se destina la obra del trabajador*”<sup>51</sup>. Por lo tanto, ese cálculo propio del útil se destina también al otro de la relación social. “*En razón de este concomitante <ser en el mundo> es el mundo en cada caso y siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del Dasein es un <mundo del con>. El <ser en> es <ser con> [Mitsein] otros. El <ser en sí> intramundano de éstos es <ser ahí con> [Mitdasein]*”<sup>52</sup>. Este ente particular con el que nos topamos, el *Dasein*, es inmediatamente en la no-referencia, es decir, es el final del recorrido del plexo de referencias de un útil, pero puede ulteriormente ser también “con” otros<sup>53</sup>. La diferencia es que de otro *Dasein* uno ya no se cura, sino que se “procura por” él<sup>54</sup>.

Ahora bien, explicitando este estado de caído del *Dasein*, su impropiedad en tanto absorbido en el mundo, Heidegger sostiene que “*a partir del cotidiano <ser uno con otro> está el Dasein bajo el señorío de los otros*”<sup>55</sup>, siendo el **uno** [*Man*] quien prescribe la forma de ser cotidiana. Bajo esta dictadura del neutro, donde cualquier interpretación del mundo está regulada por la publicidad, quitándole toda responsabilidad al *Dasein* mismo, éste se encuentra con su impropiedad. Sin embargo, Heidegger señala que “*el <uno> es un existenciarío inherente como fenómeno original a la constitución positiva del Dasein y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del Dasein*”<sup>56</sup>. Por lo tanto, si es un

<sup>48</sup> Y aquí también para Marx se muestra la estructura del mundo a partir de una interrupción de la referencialidad del útil a la mano. “*Si en el proceso laboral los medios de producción ponen en evidencia su condición de productos de un trabajo precedente, esto ocurre debido a sus defectos*”. Marx, Karl, *El capital*, tomo I / Vol. I, op. cit., p. 222.

<sup>49</sup> Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 101.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 146.



existenciario, e incluso si la propiedad misma es una modificación existencial del “uno”<sup>57</sup>, parece que esencialmente el *Dasein* comprende al otro a partir del mundo circundante, es decir, a partir de la utilidad.

*El Dasein cotidiano saca la interpretación preontológica de su ser de la inmediata forma de ser del <uno>. La exégesis ontológica sigue inmediatamente esta tendencia interpretativa, comprendiendo el Dasein por el mundo y encontrándolo delante como ente intramundano. No solo esto; hasta el sentido del ser, sobre el fondo del cual se comprenden los entes que son estos <sujeitos>, tolera la <inmediata> ontología del Dasein que se lo imponga el <mundo>. Pero como en este absorberse en el mundo se pasa por alto el fenómeno mismo del mundo, aparece en su lugar lo <ante los ojos> dentro del mundo, las cosas. El ser de los entes que <son ahí con> resulta concebido como <ser ante los ojos>*<sup>58</sup>.

En la segunda sección de *Ser y tiempo*, toda la reflexión estará guiada por la necesidad de salvar al *Dasein* de esta caída, de la *Entfremdung*, aunque tal vez las consecuencias no sean muy distintas<sup>59</sup>. Si por medio de la angustia y el precursar la propia muerte el *Dasein* se encuentra a sí mismo, y si en este movimiento, donde aparece en un primer lugar la voz de la conciencia, el *Dasein* es el vocador y el invocado a la vez<sup>60</sup>, este acceso a su poder ser propio se ve inmune al “procurar por” un otro, es decir, parece ser una vuelta a la subjetividad monádica moderna.

### 3. Marx crítico de Heidegger

En *Ser y tiempo*, Heidegger parte del análisis del *Dasein* de término medio, es decir, cobijado bajo el resguardo del *man*. En este “**estado de yecto**” [*Geworfenheit*], en la **caída** [*Verfallen*], “*en este aquietado compararse con todo, <comprensivo> de todo, vuela el Dasein a un*

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 147.

<sup>58</sup> Ibid., p. 147.

<sup>59</sup> No abordaré aquí el análisis de la segunda parte de *Ser y tiempo*. Seguimos sin embargo la lectura de Marion y Derrida, ambas íntimamente ligadas a la crítica levinasiana. Véase Marion, Jean-Luc, “El interpelado”, **Taula. Quaderns de Pensament**, n° 13-14, Universitat de les Illes Balears, Palma, pp. 87-97 y Derrida, Jacques, “Esperarse (en) la llegada”. En: Derrida, Jacques, *Aporías. Morir-esperarse (en) ‘los límites de la verdad’*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 75-130.

<sup>60</sup> “La conciencia se revela como la vocación de la cura: *el vocador es el Dasein que se angustia, en el <estado de yecto> (<ser ya en...>), por su <poder ser>. El invocado es justamente este Dasein, avocado a volverse hacia su más peculiar <poder ser> (<pre-ser-ser...>). Y avocado es el Dasein por la invocación a salir de la caída en el uno (<ser ya cabe> el mundo de que se cura)*”. Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 302.

*extrañamiento* [Entfremdung] *en que se le oculta el más peculiar < poder ser >*<sup>61</sup>. De este modo, el análisis heideggeriano se encuentra con el de Marx, ya que ambos describen fenomenológicamente el funcionamiento de un ente, el *Dasein*, en la sociedad ordenada bajo la forma mercancía, propia del sistema de producción capitalista, en la cual se realiza la alienación de aquél. Si el término medio para Marx se encuentra del lado de la abstracción, del valor de cambio, del trabajo abstracto y quizá del tiempo; en Heidegger expresa el encontrarse el *Dasein* bajo el dominio del impersonal. Por esto su interpretación del mundo, de sí mismo y de los otros *Dasein* se encuentra dirigida por ese término medio, que es lo mismo que decir por la lógica del intercambio<sup>62</sup>.

Leemos en Marx: “*los elementos simples del proceso laboral son la actividad orientada a un fin –o sea el trabajo mismo–, su objeto [Gegenstand] y sus medios [Mittel]*”<sup>63</sup>. El proceso laboral se extingue a su vez en un producto, que es un valor de uso.<sup>64</sup> Por lo tanto, el útil de Heidegger puede leerse como el valor de uso de Marx, y el ser ante los ojos podría ser el bien de cambio, en cuanto deja de guiarnos en el mismo la pura práctica, para dar paso a un mayor nivel de abstracción. Ahora bien, el valor de uso también cae para Heidegger bajo una comprensión<sup>65</sup>, y esto lo veía Marx cuando señalaba esa contaminación entre valor de uso y valor de cambio. El problema está en que tanto para Heidegger como para Marx la relación con el otro está dada a partir del intercambio, de la relación mercantil que establecemos con las mercancías. Comprendemos el ser del mundo como útil, y a partir de aquí nada escapa a mi voluntad

<sup>61</sup> Ibid., p. 198.

<sup>62</sup> En este punto se cruza nuestra interpretación con lo que Ferry y Renault llaman la interpretación heideggeriana ortodoxa del nazismo de Heidegger, según la cual la caída en tanto existenciario histórico es por un lado, en conformidad con la estructura del “siempre-ya”, irreversible, pero por el otro, a partir de los análisis de la angustia, conjurable, dependiendo de la individualidad del *Dasein*. Si nos quedamos con el fenómeno de la caída como existenciario, intentaremos mostrar que la misma conduce a una relación con el otro como simple medio, habilitando una lógica que nos deja a pasos del nazismo. Si optamos por seguir la segunda parte de *Ser y tiempo*, esta conjuración de la caída, es decir, esta decisión por lo propio del *Dasein*, puede conducir a cierto activismo que se alinearía al *Discurso del rectorado*. Véase Ferry, Luc y Renault, Alain, “Del humanismo al nazismo. Las interpretaciones heideggerianas del nazismo de Heidegger”. En: Ferry, Luc y Renault, Alain, *Heidegger y los modernos*, Paidós, Bs. As., 2001, pp. 57-87.

<sup>63</sup> Marx, Karl, *El capital, tomo I / Vol.1*, op. cit., p. 216.

<sup>64</sup> Ibid., p. 219.

<sup>65</sup> La interpretación “*no arroja, por decirlo así, sobre <lo ante los ojos> nudo una <significación>, ni pega sobre ello un valor, sino que con lo que hace frente dentro del mundo, con ello en cuanto tal, se guarda en cada caso ya una conformidad abierta en el comprender el mundo y que resulta desplegada por la interpretación*”. Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 168.

de dominio. Sin embargo, en *Ser y tiempo* esto se muestra como esencial al *Dasein*, mientras que en *El capital* se explicita su historicidad.

Ahora bien, si el *Dasein* encuentra a los otros, a sí mismo y al mundo a partir de lo a la mano (el útil que cae bajo mi cálculo para satisfacer mis necesidades), el paralelismo con Marx es irrefutable, y la lógica del intercambio, con su consecuente instrumentalización del otro, no deja de aparecer en esta primera parte de *Ser y tiempo*.

Empecemos por leer en Marx:

[...] *el trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza [...] En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad [...] para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda*<sup>66</sup>.

Vemos así que la relación de intercambio ya está dada para Marx con la naturaleza, que se nos hace manifiesta a partir del plexo de referencias que proyecta el útil al que nos enfrentamos. Por el lado de *Ser y tiempo*, allí se nos dice que el *Dasein* encuentra la naturaleza también a partir de su relación con el útil, el ente a la mano. En cuanto al otro *Dasein*, recordando el cuarto aspecto de la alienación antes citado, Heidegger afirma que “*el <ser uno con otro> en el uno no es, en absoluto, una apretada, pero indiferente compañía, sino un tenso, pero ambiguo, acecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara del <uno para otro> actúa un <uno contra otro> [Gegeneinander]*”<sup>67</sup>. Eso otro, naturaleza o *Dasein*, se me hace manifiesto como un enemigo, algo que me enfrenta y que debo dominar<sup>68</sup>. Por lo tanto, la referencialidad parece también en Heidegger estar afectada por el modo de producción capitalista, y ya no es más un mero descubrir entes relacionados con un útil. En otro momento del análisis de la constitución existencial del *Dasein*, cuando nos habla del “**encontrarse**”, Heidegger dice que “*en el <encontrarse> hay existencialmente un <estado de referido>, <abriendo>, al mundo, a base del cual <estado de referido> puede hacer frente lo que <hiere>*”<sup>69</sup>. Eso otro que me hiere, que me amenaza, ya no solo se convierte en un

---

<sup>66</sup> Marx, Karl, *El capital, tomo I / Vol. 1*, op. cit., p. 215.

<sup>67</sup> Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 194.

<sup>68</sup> Desde ya que este análisis conduce a unan relación directa entre Heidegger y Schmitt, que lamentablemente no podremos trabajar aquí.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 155.

medio para un fin, sino en un obstáculo para mis fines, en algo que debo dominar o aniquilar<sup>70</sup>. Vale preguntarse en este punto qué pasaría si intentáramos analizar a partir de *Ser y tiempo* la fuerza de trabajo en tanto valor de cambio. Si la corporalidad de ese otro también se vuelve un “ser a la mano”, en tanto separable de la existencia del *Dasein*, el problema se muestra en toda su magnitud.

Como tema al margen de lo planteado hasta aquí, encontramos que en un anticipo de lo que será la siempre postergada segunda parte de su obra, Heidegger señala que “*aquello desde lo cual el Dasein en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser”, es el tiempo*”<sup>71</sup>. Ahora bien, ¿qué tiempo será éste? El tiempo de la cotidianidad media es el tiempo de trabajo, de gasto de fuerza de trabajo humana, y el mismo tiene un determinado valor. Si el ser se interpreta desde allí, parecen difícil de superar las raíces ónticas de la analítica existencial, las que vuelven a jugarnos una mala pasada.

Tal vez para Marx una salida sería evitar o reducir al mínimo la abstracción, y con ella el fetichismo y la alienación. Parecería implicar esto un cambio de intencionalidad por parte del productor, que en este obrar debería contemplar la singularidad y materialidad de un otro para quien será su obra un satisfactor, al igual que su propio trabajo material se mostraría en toda su corporalidad. Por su parte, Heidegger no da cuenta del fetichismo, ya que desde su interpretación el *Dasein* se encuentra en su mundo circundante con valores de uso y nada más. Por eso señala, rechazando este aspecto de la idea de alienación, que “*el Dasein se encuentra <a sí mismo> inmediatamente en lo que hace, usa, espera, evita -en lo <a la mano> de que se cura inmediatamente en el mundo circundante*”<sup>72</sup>. Pero este “sí mismo” que encuentra está dado a

---

<sup>70</sup> En este punto rechazamos la interpretación de Janicaud, según la cual el segundo Heidegger, en su crítica a la era de la técnica como consumación de la metafísica, habría abierto la crítica a la dominación junto a la crítica de las ideologías, incluyendo al marxismo, a partir de su reducción de éstas a la época de la imagen del mundo. Este autor señala la posibilidad de construir una experiencia no dominadora de las cosas y el mundo a partir de una pensamiento deconstructivo heideggeriano. Sin embargo, parece olvidar la primera parte de *Ser y tiempo*, y la concepción de la caída como estructura fundamental del *Dasein*, así como la íntima relación entre los dos momentos de Heidegger. Janicaud, Dominique, “Frente a la dominación. Heidegger, el marxismo y la ecología”, *Cahier de l’Herne*, n° 45, 1983, París, pp. 477-495.

<sup>71</sup> Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 27.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 135.

partir del útil, es el *Dasein* caído, cuya voluntad de dominio es propia de la era de la técnica<sup>73</sup>.

Antes de pasar a concluir este trabajo, resulta indispensable hacer explícita referencia al excelente libro de Jesús Rodolfo Santander, *Trabajo y Praxis en El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, en el que da cuenta de la contradicción a la que se llega en el análisis heideggeriano al pensar a la caída como un existenciario pero al mismo tiempo intentar salvar una relación con el otro no instrumentalizadora, es decir, al postular la indisociabilidad entre el ser-cabe y la caída pero al mismo tiempo separar la alienación tal como aparece en *Ser y tiempo* del sentido marxista de la misma. El modo en que intenta salvar este problema, acercándose a la posición de Carlos Astrada<sup>74</sup>, es reduciendo la praxis a una instancia de un momento mayor y previo, el de la trascendencia, que permitiría así pensar otro modo de relacionarnos con lo otro más allá del intercambio mercantil. Por otro lado, el carácter ahistórico de la alienación en Heidegger le brinda un argumento a favor de esta interpretación. Sin embargo, consideramos que el autor llega a un lugar cercano al nuestro, al afirmar que

*[...] en el estado-de-resuelto se funda la posibilidad de una relación más original con la naturaleza y con los otros, del mismo modo que la posibilidad de una praxis no alienada. [...] Por el contrario, a la luz del más original estado-de-abierto, el ser-ahí comprende que la caída, determinación esencial de la cotidianidad, prevalece aún en aquella praxis que, buscando arraigar al ser-ahí en relaciones <primarias, originales y genuinas>, se opone a las tendencias que gobiernan la cotidianidad*<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> En el presente trabajo intentamos mantenernos dentro de los límites de la primera parte de *Ser y tiempo*, aunque por momentos el salto hacia otros momentos de la obra de Heidegger se volvió imperioso, lo que no implica que haya existido un análisis en profundidad de los mismos. Éste es uno de ellos. “*La voluntad de voluntad se impone como formas fundamentales de su aparecer el cálculo y la organización de todo, pero esto solo para asegurarse a sí misma, de tal forma que pueda seguir de un modo incondicionado. A la forma fundamental de este aparecer, en la que la voluntad de voluntad se instala y calcula en la ausencia de historia acontecida del mundo de la Metafísica consumada, se la puede llamar con una palabra, la <técnica>*”. Heidegger, Martin, “Superación de la metafísica”, cap. X. En: Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994.

<sup>74</sup> Para Carlos Astrada en el segundo Heidegger se encontrarían dos instancias sucesivas de la vuelta (*die Kehre*): una referida a la técnica y dependiente de la “constelación del ser” y otra donde se da específicamente la apertura a la dimensión dialéctica. Gracias a éstas, estaría garantizado el salto desde la cotidianidad media hacia la trascendencia. Astrada, Carlos, *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Juárez, Buenos Aires, 1970.

<sup>75</sup> Santander, Jesús Rodolfo, *Trabajo y praxis en “El ser y el tiempo” de Martin Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, s/f, p. 255.

De este modo, en Heidegger parecería no haber un más allá de la caída, resolviéndose la contradicción por el lado del imperio de la lógica del intercambio.

#### 4. Conclusión

Para concluir, leemos detenidamente la cita de Lévinas que abriera este trabajo:

Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia...

En Heidegger la ontología, es decir, el volver a plantear la pregunta por el ser, es la filosofía primera. Ésta es una filosofía de la injusticia al postular una mismidad, el ser, que no se verá afectada por una alteridad, y que regirá a modo de *arkhé* o fundamento los destinos de los entes individuales.

La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general...

El Mismo, el ser, será para la lectura que hace Lévinas el universal a partir del cual se comprenderá toda alteridad. Si tenemos una comprensión del ser de término medio, y ésta es “esencial” al *Dasein*, todo ente que caiga bajo su luz será víctima de la instrumentalización propia de dicha comprensión.

... –aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto en el ente–...

Aún si pensamos en el segundo Heidegger, que le permite a la mayoría de sus defensores pensar en otro modo de acceso a lo otro, no podemos olvidar que éste presupone y está íntimamente ligado al primer Heidegger<sup>76</sup>. Aún si recordamos que Heidegger rechaza la interpretación instrumental y antropológica de la técnica, vale aclarar que lo hace no por errónea, sino por insuficiente. La técnica es la consumación de la metafísica, del olvido del ser, y determina nuestra relación con el mundo,

---

<sup>76</sup> “La distinción entre <Heidegger I> y <Heidegger II> se justifica solo bajo la condición de que constantemente se atienda a que solo desde lo pensado bajo I se hace posible II y que lo pensado bajo I solo es posible si está contenido en II”. Heidegger, Martin, “Carta-prólogo a *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, de William Richardson”, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1984.

los otros y nosotros mismos. No solo es una instrumentalización de toda alteridad en vistas a satisfacer necesidades humanas, sino que es el modo en el que el ente se nos hace presente en la era del máximo olvido y ocultamiento del ser. Pero esta determinación del ente, ya en el Heidegger II, nos viene del ser, ya que el *Dasein* es su pastor, el lugar donde se manifiesta esta interpretación del ser. La estructura de emplazamiento, que determina al hombre a hacer salir de lo oculto lo real en el modo de un solicitar existencias, es decir, de un exigir a lo real y efectivo el suministrar energía que pueda ser extraída y almacenada, no es una herramienta, un medio para el hombre, sino que éste parece ser uno para ella. A pesar de todo, esto no salva la instrumentalización del otro<sup>77</sup>. El denunciar esta voluntad de dominio como propia de la era de la técnica no contradice lo dicho en la primera parte de *Ser y tiempo*, sino que lo reafirma.

*... permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía*<sup>78</sup>.

Si la dictadura del *Man* pertenece a la estructura del ser del *Dasein*, y si la misma nos lleva a relacionarnos con lo otro a partir de una voluntad de dominio y apropiación, el imperialismo y la tiranía parecen así quedar inscriptos con fuego en el corazón del *Dasein*. Por esta razón, se hace comprensible que Heidegger rechace toda visión de la filosofía con relación a una posible función social, y que tanto la ética como la política fueran para él ajenas a su pensamiento<sup>79</sup>. Tal vez Heidegger deba todavía una explicación, al menos del siguiente pasaje de su *Ser y Tiempo*<sup>80</sup>, y de las consecuencias que sin mayores esfuerzos uno podría deducir de él.

*Cuando el Dasein, precursando la muerte, permite que ésta se <apodere> de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar superpotencia [Übermacht] de su libertad finita, para tomar sobre sí en ésta, que solo*

---

<sup>77</sup> Heidegger, Martin, "La pregunta por la técnica". En Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, op. cit.

<sup>78</sup> Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 70.

<sup>79</sup> En dos entrevistas donde Heidegger explicita su posición, nombra a Marx como un pensador en las antípodas de su ontología existencial. Heidegger, Martin, "Conversación con Heidegger", **Revista Palos de la Crítica**, Abril-Septiembre de 1981, México. Heidegger, Martin, "Entrevista del Profesor Richard Wisser con Martin Heidegger", emisión televisiva por ZDF el 24/09/1969, en *Heidegger en castellano* (<http://www.heideggeriana.com.ar>)

<sup>80</sup> Una interpretación de este pasaje que intenta privilegiar en Heidegger el lugar de la praxis transformadora, ignorando las consecuencias que se pueden arriesgar a partir de dicha lectura, se encuentra en Astrada, Carlos, *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, op. cit., pp. 172 y 173.

<es> en el haber hecho la elección del caso, la impotencia [Ohnemacht] del <estado de abandonado> a sí mismo, y para volverse, en esa misma libertad, clarividente para los accidentes de la situación abierta. Pero si el Dasein que es en forma de <destino individual> existe, en cuanto <ser en el mundo>, esencialmente en el <ser con> otros, es su gestarse histórico un <gestarse con> y constituido como <destino colectivo>. Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo [Volkes].<sup>81</sup>

## Bibliografía

Astrada, Carlos, *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Juárez, Bs. As., 1970.

Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995.

\_\_\_\_\_. *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_. “Esperarse (en) la llegada”, en *Aporías. Morir-esperarse (en) ‘los límites de la verdad’*, trad. C. de Peretti, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 75-130.

Ferry, Luc y Renault, Alain, “Del humanismo al nazismo. Las interpretaciones heideggerianas del nazismo de Heidegger”, en *Heidegger y los modernos*, trad. A. Bixio, Paidós, Bs. As., 2001, pp. 57-87.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, FCE, México, 1951.

\_\_\_\_\_. *Carta sobre el humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000.

\_\_\_\_\_. “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Serbal, Barcelona, 1994.

\_\_\_\_\_. “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Serbal, Barcelona, 1994.

\_\_\_\_\_. “Carta-prólogo a *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, de William Richardson”, trad. Pablo Oyarzún Robles, Escuela

---

<sup>81</sup> Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 415.



de Filosofía Universidad ARCIS, [ruta de acceso <http://www.philosophia.cl/biblioteca/heidegger.htm>], 1984. Acceso el 28 de Diciembre de 2007.

\_\_\_\_\_. “Entrevista del *Spiegel* a Martin Heidegger”, en *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, trad. Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1996.

\_\_\_\_\_. “Conversación con Heidegger”, trad. Julio Díaz Báez, *Revista Palos de la Crítica*, Abril-Septiembre de 1981, México.

\_\_\_\_\_. “Entrevista del Profesor Richard Wisser con Martin Heidegger”, emisión televisiva por ZDF el 24/09 [texto y audio en internet], en *Heidegger en castellano* [ruta de acceso [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/wisser\\_heidegger.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/wisser_heidegger.htm)] Acceso el 28 de Diciembre de 2007.

Heler, Mario, “¿Por qué el otro siempre es un medio? O acerca de la instrumentalización del otro”, IV Jornadas Nacionales Agora Philosophica, Mar del Plata, Septiembre de 2004.

Janicaud, Dominique, “Frente a la dominación. Heidegger, el marxismo y la ecología”, trad. Diego Tatián [texto en internet], en *Heidegger en castellano*, [ruta de acceso <http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/janicaud.htm>] Acceso el 28 de Diciembre de 2007.

Lévinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ricardo Ibarlucía, FCE, Bs. As., 2001.

\_\_\_\_\_. *El Tiempo y el Otro*, trad. J. L. Pardo Torío, Paidós, Barcelona, 1993.

\_\_\_\_\_. “¿Es fundamental la ontología?”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 2001, pp.13-23.

\_\_\_\_\_. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1977.

\_\_\_\_\_. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. Nilda Prados, Lilmod, Bs. As., 2004.

\_\_\_\_\_. *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel E. Guillot, Siglo XXI, México, 1974.

\_\_\_\_\_. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor-Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987.

\_\_\_\_\_. “Morir por...”, en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Pre-Textos, Valencia, 2001, pp. 229-240.

Lyotard, J.-F., *La fenomenología*, Eudeba, Bs. As., 5ª ed. 1973.

Marion, Jean-Luc, “El interpelado”, trad. J. L. Vermal, *Taula. Quaderns de Pensament*, n° 13-14, *Universitat de les Illes Balears*, Palma, pp. 87-97.

Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1968.

———. *El capital, tomo I / vol. 1*, trad. Pedro Scaron, 1ª ed. – 2ª reimp., Siglo XXI, Bs. As., 2006, Libro I, Cap. I-V.

Santander, Jesús Rodolfo, *Trabajo y praxis en “El ser y el tiempo” de Martin Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, trad. A. Báez, Gedisa, México, 1987.