

EMANCIPACIÓN Y AUTENTICIDAD: EL LUGAR DEL SER HUMANO EN LAS FILOSOFÍAS DE HEIDEGGER Y EL JOVEN MARX

Emancipation and Authenticity: The Place of the Human Being in the Philosophies of Heidegger and the Young Karl Marx

Felipe Daniel Montero

ORCID ID: 0000-0002-1051-1299

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

felipemontero272@gmail.com

RESUMEN

El propósito de este artículo es examinar en conjunto las filosofías del segundo Heidegger y del joven Marx para mostrar cómo, aunque difieren en algunos aspectos importantes, ambas filosofías están motivadas por preocupaciones similares y no son tan diferentes como para impedir un diálogo productivo entre ellas. En la medida en que puede decirse que ambos pensadores han pensado, tomando la palabra en el sentido heideggeriano, lo "mismo", el modo en que ambas filosofías divergen entre sí puede ser especialmente esclarecedor a la hora de ofrecer una interpretación clara de las mismas (una tarea especialmente importante para lograr una comprensión de la filosofía de Heidegger que a menudo resulta oscura). Veremos cómo la noción de finitud de Heidegger implica una serie de críticas a la filosofía de Marx. Por último, plantearé una pregunta sobre los límites de la crítica de Heidegger a Marx, considerando que esta crítica llega a criticar la idea de que todos los seres humanos son iguales e implica un rechazo de la idea de los derechos humanos.

Palabras clave: *Heidegger, Marx, comunismo, Kant, antropología filosófica, filosofía, Feuerbach.*

ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine the philosophies of the late Heidegger and the young Marx side by side to show how, while differing radically in some important aspects, both philosophies are motivated by similar concerns and are not so different as to preclude a productive dialogue between them. In so far as both thinkers can be said to have thought, taking the word in a Heideggerian sense, the "same", the way both philosophies diverge from each other can be especially illuminating when it comes to offering a clear interpretation of them (a task which is especially important to gain an understanding of Heidegger's philosophy which is often obscure). We'll see how Heidegger's notion of finitude implies a series of criticisms of Marx's philosophy. Finally, I'll pose a question regarding the limits of Heidegger's criticism of Marx, considering that this criticism goes as far as to criticize the idea that all human beings are equal and so implies a rejection of the idea of human rights.

Keywords: *Heidegger, Marx, communism, Kant, philosophical anthropology, philosophy, Feuerbach.*

INTRODUCCIÓN

Este artículo se enmarca en un proyecto más amplio de proponer una lectura en conjunto de las filosofías de Heidegger y el joven Marx. La intersección entre ambas esferas de ideas alberga algunas de las problemáticas decisivas que impulsaron el pensamiento de estos filósofos, ya sea que se verifiquen sutiles convergencias entre ambos o radicales divergencias. En este trabajo, nos concentraremos en solo uno de los varios hilos conductores que se pueden tomar para adentrarse en esta intersección: el modo en que ambos autores intentan responder aquello que Kant ha considerado la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser humano. Sin embargo, en tanto pensadores poshegelianos, ambos reconocen que esta pregunta tiene un carácter histórico por lo que nos interesará revisar cómo pensaron la *situación* del ser humano en los tiempos que les tocó vivir. Esto nos llevará a preguntarnos por el modo en que ambos conciben la historia. Se abordarán entonces las nociones que utilizaron para caracterizar a sus tiempos: la sociedad capitalista en Marx y la *Gestell* como esencia de la tecnología moderna en Heidegger. Correlativas a estas nociones son aquellas que caracterizan a la existencia humana en esta situación: la alienación para Marx, la inautenticidad para Heidegger.¹ Por otro lado, están las nociones que caracterizan las potencialidades que la existencia humana alberga, pero cuya realización se ve obstaculizada: la vida humana emancipada en Marx, la autenticidad en Heidegger.

Procederé de la siguiente manera. En primer lugar, compararé el modo en que ambos pensadores conciben la historia y las condiciones de posibilidad del obrar humano a lo largo de ella. Esto nos dará las herramientas para reconstruir la manera en que

¹ Heidegger mismo ha trazado un paralelo entre la noción marxista de alienación y las preocupaciones de su filosofía en la “Carta sobre el humanismo” (Heidegger, 1996, p. 339).

Heidegger entendía el valor y naturaleza de la filosofía de Marx, mostrando el lugar que este último ocuparía dentro de la denominada historia del ser. Veremos que las nociones de un fin de la historia, de alienación y de emancipación, tienen un correlato en el pensamiento heideggeriano. Sin embargo, esta similitud nos permitirá apreciar una divergencia importante entre los planteos puesto que, como veremos, Marx y Heidegger tienen concepciones diferentes de la finitud del ser humano.

En la sección dos, me ocuparé de exhibir el pensamiento de estos autores respecto al trabajo industrial. Por un lado, veremos cómo ambos presentan preocupaciones análogas en tanto que consideran que este fenómeno exige que se lo estudie desde una óptica filosófica desde que nuestra actividad vital es algo que no hace justicia a lo que estos filósofos entienden como la esencia humana. Por el otro, y aquí se verá claramente cómo la diferente concepción de la finitud supone distancias importantes en los planteos, mostraré que la perspectiva heideggeriana supone una crítica al antropocentrismo de Marx, asunto que ha sido objeto de debate interno en el marxismo. En la última sección, sugiero que la filosofía de Heidegger puede ser entendida en términos de un humanismo crítico, aunque para matizar esta conclusión revisaremos algunos aspectos problemáticos desde un punto de vista ético y político de la filosofía heideggeriana. Como conclusión del trabajo sugeriremos que, así como Heidegger nos permite repensar algunos aspectos del marxismo, Marx puede ayudarnos a revisar el modo en que la filosofía de Heidegger supone un rechazo de los ideales y valores humanistas.

1. LAS CONCEPCIONES DE LA HISTORIA DE MARX Y HEIDEGGER. EL LUGAR DE MARX EN LA HISTORIA DEL SER

El aspecto que más íntimamente une a los pensadores que nos ocupan es su insistencia en pensar al ser humano desde la praxis.² Veremos cómo es central a la concepción del ser humano del joven Marx la categoría de trabajo, la cual mienta la praxis humana en su conjunto. De forma similar, en *Ser y Tiempo*, Heidegger introduce la categoría de cuidado (*Sorge*). Tanto en Marx y Heidegger, es central la idea de una cierta prioridad de esta praxis sobre la teoría. En *Ser y Tiempo*, Heidegger se propone mostrar que la contemplación es un modo de acercarse a los entes con respecto a la praxis humana cotidiana orientada al obrar y en la que los entes no se nos aparecen como objetos sino como útiles. En Marx, el trabajo como la actividad mediante la cual el ser humano no contempla, sino que transforma la naturaleza y el mundo social, adquiere prioridad por sobre la teoría. Sin embargo, ambos pensadores difieren radicalmente en su manera de entender las condiciones en las cuales el obrar humano se torna posible. En el caso de Marx, la prioridad de la praxis sobre la teoría lo llevó a considerar que el obrar humano está determinado por condiciones fundamentalmente materiales, sobre las cuales se fundarían las expresiones más abstractas del ser humano como la religión o el pensamiento. En cambio, Heidegger entiende que todo obrar (y contemplar) depende de una comprensión del ser (*Seinsverständnis*)

² En ambos pensadores esta prioridad de la praxis los llevó a colocar reflexiones de índole política en el centro de sus preocupaciones filosóficas. Al concentrarnos en el periodo tardío de la obra de Heidegger, estas cuestiones no serán el foco de nuestro interés. Aunque la naturaleza del involucramiento político de Heidegger hace de esta cuestión el área más empantanada de la intersección entre su pensamiento y el de Marx, no ha dejado de ser abordada por los intérpretes. La obra de Vadén (2014), *Heidegger, Žižek and Revolution*, si bien no se ocupa directamente de Marx, nos ofrece un análisis excepcional del momento de mayor preocupación de Heidegger por las cuestiones que fueron centrales para Marx: el Estado, la revolución y la idea de que el filosofar genuino es inescindible de un involucramiento político activo.

que siempre —ya y previamente— determina el modo en que los entes aparecen para nosotros.

La diferencia determinante de los dos períodos del pensamiento heideggeriano está en que el segundo Heidegger concibe esta comprensión del ser de una forma radicalmente histórica. El primer Heidegger tenía esperanzas de dar con una ontología fundamental capaz de una expresión explícita a una forma transhistórica de comprender el ser que permita tanto entender el devenir histórico de la filosofía como proveer un fundamento filosófico a todas las ciencias. El segundo Heidegger entiende que no hay una tal ontología fundamental: el proyecto mismo de dar con un fundamento último es característico de la estructura ontoteológica de la metafísica. Si se comparan los cursos que Heidegger ofreció sobre la filosofía de Kant a lo largo de su vida (contenidos en los tomos 25 y 41 de la *Gesamtausgabe*) se observa cómo hay una transformación en el propósito que tiene plantear la pregunta que sirve de hilo conductor en ambos cursos: “¿Qué es una cosa?”. De lo que se trata ya no es de dar con una respuesta en forma de fundamento último sino de preparar una incipiente transformación del modo en que nos hemos posicionado frente a las cosas hasta ahora (*der beginnende Wandel der bisherigen Stellung zu den Dingen*) (Heidegger, 1984, p. 49).

Desde la perspectiva heideggeriana, Marx forma parte, como lo fue su proyecto en *Ser y Tiempo*, de esta historia del olvido del ser. En efecto, Marx es un pensador que todavía entiende a la historia en términos teleológicos, de un modo muy similar a Hegel. Marx nos dice que las contradicciones que la filosofía intentó superar en el plano del pensamiento (libertad y necesidad, existencia y esencia, etc.) serán superadas en la práctica mediante la instauración del comunismo (Marx, 1982d, p. 389). Para Heidegger, estos problemas son los problemas de la metafísica, por lo que al afirmar esto Marx estaría explicitando la manera en que no pretende abandonar el proyecto metafísico hegeliano sino a com-

pletarlo.³ Por otro lado, para Heidegger, Marx no sería un "gran pensador", aunque decir esto no es una forma de menospreciar su obra puesto que pensadores que Heidegger tenía en gran estima como Kierkegaard tampoco se ajustan a su definición de gran pensador. Los grandes pensadores son aquellos que ofrecen, para la época a la que pertenecen, una metafísica que guía el modo en que la totalidad de los entes son comprendidos. De hecho, una época solo puede ser llamada una época precisamente porque, a raíz de la metafísica del gran pensador, exhibe una comprensión relativamente homogénea de los entes (Thomson, 2005, p. 55). Para Heidegger, Nietzsche sí merece este título. La metafísica nietzscheana se trataría de la expresión más radical del modo tecnológico de concebir la totalidad de los entes, al pensar radicalmente que lo común a cada ente (su ontología) es que, todo lo que es, es voluntad de poder y (teológicamente) determinar esta totalidad como el eterno retorno de lo mismo.⁴ Marx, en cambio, es uno de aquellos pensadores que se adelantaron a la metafísica nietzscheana, la cual es concebida como la inversión de la metafísica (en tanto inversión, ella es de todas maneras una

³ El autor Kostas Axelos ha avanzado una crítica heideggeriana al pensamiento de Marx en esta dirección: "El presupuesto del pensamiento de Marx y la limitada amplitud de su visión son metafísicos e incluso constituyen la desembocadura de la metafísica occidental, y esta da nacimiento a la ciencia y a la técnica que se aprestan a conquistar el planeta entero en nombre del hombre que trabaja para satisfacer sus necesidades" (2009, p. 207).

⁴ Puede resultar excéntrico categorizar el pensamiento de Nietzsche como onto-teológico: después de todo, Nietzsche anunció la muerte de Dios, entidad que ocupó tradicionalmente el lugar de principio último en el pensamiento occidental. Sin embargo, con el aspecto teológico de las ontoteologías, Heidegger se refiere a un rasgo formal de ellas. Iain Thomson explica la estructura onto-teológica en términos de un aseguramiento interno y externo de la determinación del ser postulada por una metafísica. La ontología determina a los entes desde dentro (postulando su esencia, por ejemplo: todo lo que es es agua o, en el caso de Nietzsche, voluntad de poder), mientras la teología lo hace externamente mediante ideas como la del ojo de Dios o el eterno retorno nietzscheano, que piensan la totalidad desde fuera (Thomson, 2005, p. 18).

metafísica) tras su cúspide en Hegel (Heidegger, 1996, p. 336), pero no fueron tan radicales como él.

Así como Nietzsche pensó la totalidad de lo que es como el resultado del choque entre fuerzas ciegas que no buscan más que preservar su voluntad de poder, es decir, autooptimizarse, Darwin habría hecho lo mismo, pero de una forma menos radical: pensó tan solo la esencia de la vida de esta forma en su teoría de la evolución. Marx habría hecho lo mismo para el espíritu (la historia, las instituciones humanas, la filosofía, etc.) que podrían explicarse reductivamente a partir de fuerzas materiales como la lucha de clases.⁵ Al rechazar esta forma materialista de concebir la historia, podemos decir que Heidegger adopta una concepción idealista (aunque sin dudas rechazaría esta etiqueta). En efecto, mientras Marx tiende a concebir la religión y el pensamiento como epifenómenos de la base material de la sociedad, para Heidegger los grandes pensadores y sus metafísicas son determinantes de épocas en la historia de la humanidad. Desde esta perspectiva, Marx pecaría por no atender el modo en que la comprensión del ser es determinante del obrar humano.⁶

Otra diferencia importante en el modo en que ambos conceptualizan la historia es que en el caso de Heidegger se puede hablar de un temor al fin de la historia. Mencionamos cómo Marx concibe a la historia de una forma teleológica en la cual el inminente punto de llegada, el fin de la historia, es algo a celebrar para la humanidad en tanto supone su emancipación y una realización de

⁵En la sección siguiente mostraremos que, al menos en lo que respecta al período de juventud, no se le puede atribuir a Marx una posición fiscalista reduccionista. Por otro lado, Heidegger es consciente de que el materialismo de Marx no debe concebirse de este modo. Este materialismo se trataría de una metafísica donde todos los entes son “material para el trabajo” (Heidegger, 1996, p. 340), lo cual implica que todavía es una metafísica de la subjetividad, en tanto mantiene una referencia esencial al sujeto en su determinación de los entes.

⁶La exposición de este párrafo concerniente al lugar que cabe asignarle a Marx en la historia del ser sigue lo expuesto por el filósofo Iain Thomson en una clase virtual.

su esencia. En cambio, en Heidegger tenemos un planteo inverso, el cual se torna posible porque la historia del ser se concibe como un proceso completado, de forma similar a lo que ocurre en Hegel y Marx. En efecto, Heidegger parece hacerse eco del joven Marx en los “cuadernos negros” cuando afirma que el comunismo no es meramente una forma de organización política entre otras, sino que se trata de la condición metafísica en la que la humanidad se haya en la consumación de la metafísica moderna (Heidegger, 2017, p. 118). Sin embargo, para Heidegger esto no significa la realización del ser genérico del ser humano sino la máxima amenaza a su esencia. Lo que Heidegger llama “el peligro” (*die Gefahr*) es precisamente la amenaza que la última fase de la historia del ser supone para el pensamiento (Heidegger, 1996, p. 318). La *Gestell* implica la hegemonía total de lo que Heidegger llama el pensamiento calculador, el cual amenaza con eclipsar de forma definitiva el pensar meditativo. Arriesgando una traducción, se puede decir que de lo que se trata es de la hegemonía total de una concepción instrumental de la ciencia sumada al cientificismo que entiende que este tipo de conocimiento es el único legítimo, desestimando las proposiciones de la filosofía como sinsentidos (Heidegger, 1996, p. 341). Dado el mencionado idealismo heideggeriano en lo que respecta a la filosofía de la historia, el fin de la historia se da simultáneamente en la teoría (es decir, la historia de la filosofía) y en la práctica puesto que, como dijimos, para Heidegger las metafísicas de los grandes pensadores determinan —para la época de la historia del ser de la cual son la más cabal expresión— el modo en que la totalidad de los entes son concebidos. A su vez, esta comprensión del ser determina el campo de posibilidades en las que el obrar humano puede desarrollarse. Dado que, además, es característico de la *Gestell* su carácter global, es decir, el hecho de que coloca bajo su área de influencia no solo a Occidente sino progresivamente a la totalidad del planeta; la *Gestell* amenaza con ser el punto de llegada de la historia humana

y la destrucción de infinitas posibilidades de entender el mundo, diferentes a las propias del pensar calculador.

Sin embargo, cabe señalar que Marx (a diferencia de Hegel) habla del fin de la *prehistoria* (Marx, 1971, p. 21). De esta manera, Heidegger no parece estar tan alejado, pues de cierta manera también entiende que la historia y la filosofía son caracterizables como procesos completados frente a los cuales se busca preparar el terreno para un nuevo comienzo. Marx, al hablar del fin de la *prehistoria*, no parece sino referirse de la misma manera a un nuevo comienzo que albergue infinitas posibilidades para la existencia humana. Sin embargo, donde aparecen las grandes divergencias es en el modo en que Marx y Heidegger conciben la libertad que el ser humano puede alcanzar una vez que la “*prehistoria*” sea superada. Marx entiende la emancipación como el momento en que el ser humano deja de ser el objeto de fuerzas ciegas que están más allá de su control para convertirse en un sujeto que colectivamente pasa a tomar control consciente de su destino (Marx, 1982c, p. 162). En cambio, Heidegger entiende que el ser humano es precisamente lo menos libre cuando cree poseer una tal independencia y control absolutos (Heidegger, 2000, p. 148).

Es por esto que Heidegger, a diferencia de Feuerbach y Marx, no entiende a la religión como algo a ser superado y abolido.⁷ En

⁷En efecto, para Marx la religión es la expresión y el consuelo de una sociedad alienada. Ella exhibe una inversión (donde las perfecciones humanas son asignadas a una entidad trascendente) porque surge de una sociedad que exhibe ella misma una inversión: se trata de la separación entre la vida material de los seres humanos en el egoísmo de la sociedad civil y el intento fútil o ilusorio de recomponer el ser social comunitario en la figura del Estado (Marx, 1982b, p. 171). Para Marx, la religión, una vez que la alienación sea superada, será abolida al no tener razón de ser. El hecho de que ella persista en la época de la emancipación política (en oposición a la genuina emancipación humana) precisamente revela la parcialidad de esta emancipación (Marx, 1882b, p. 464). Para Heidegger, en cambio, una cierta religiosidad forma parte de la vida auténtica en tanto ella supone un modo de existir que no elude la finitud constitutiva del ser humano. Por otro lado, personalmente entiendo, aunque no puedo desarrollarlo aquí, que la forma de religiosidad que Heidegger considera esencial es compatible con un ateísmo, es decir, no depende de la postulación de la existencia de un ser trascendente, aunque sí es incompatible con una filosofía que coloque al ser

efecto, el concepto de destino (*Geshick*) es central en Heidegger, quien entiende que los humanos no tienen poder de decisión respecto a la historia del ser, es decir, respecto al modo en que, históricamente, las cosas se nos aparecen. Por ejemplo, el modo en que Dios o los dioses se presentan o ausentan (Heidegger, 1996, p. 330). Peculiar de una cierta fase de esta historia es la ilusión de que tal poder de decisión existe, ilusión que encontraría una expresión cabal en los escritos de Feuerbach y Marx. Para estos autores materialistas la alienación supone colocar en una instancia separada y trascendente algo que es propiamente una perfección humana.

En su lugar, Heidegger sostiene que la alienación ocurre precisamente allí donde se invierte una relación de dominio, siendo principal la relación lenguaje-ser humano; sin embargo, es especialmente importante para los fines de este trabajo la relación tecnología-ser humano. En efecto, considero que Heidegger tiene al marxismo en mente en aquellos pasajes donde se critica la concepción instrumentalista de la técnica, según la cual ella sería un medio para los fines humanos y según la cual la solución de los problemas implicados por esta no sería otra que subordinarla a buenos fines, es decir, que caiga en buenas manos.⁸ Para Heide-

humano en el lugar de Dios. Incluso, de acuerdo con ciertos autores como Emmanuel Falque (Falque, 2019, p. 155), para Heidegger los dogmas religiosos pueden ser un impedimento para la autenticidad, en tanto estas supuestas certezas impiden que el sujeto se angustie frente a su finitud o sea capaz de interrogarse filosóficamente. Así, la religión podría, en ciertos casos, contribuir a la alienación para Heidegger.

⁸No obstante, cabe observar que ciertas lecturas del pensamiento de Marx interpretan que, a diferencia de la lectura del marxismo hegemónico, en sus escritos se puede encontrar un cuestionamiento de la neutralidad política de la ciencia y la tecnología, por lo que Marx representaría un antecedente de Heidegger en este aspecto (Pagura, 2022, p. 165). Lamentablemente, no hemos tenido oportunidad aquí de examinar los trabajos de Herbert Marcuse, quien fue ciertamente el pionero a la hora de pensar la relación entre el marxismo y la filosofía heideggeriana. En efecto, uno de los aspectos principales de su pensamiento es la tesis de que, a diferencia de la concepción marxista usual, la tecnología no puede ser considerada como algo neutral (Farr, 2021). Es notable que, a pesar del distanciamiento que Marcuse mantuvo respecto de Heidegger después de la guerra, él se vio compelido a citar los trabajos

gger, la tecnología no es algo que el ser humano pueda manipular de este modo. Solo cuando reconozcamos el modo en que, durante la última fase de la metafísica, el ser humano es puesto al servicio de la tecnología y no al revés, estaremos en condiciones de pensar otras formas de existir. En la sección siguiente, elucidaremos cómo debe entenderse este dominio del ser humano por la tecnología.

2. LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA DE HEIDEGGER A LA LUZ DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE MARX. EL TRABAJO INDUSTRIAL Y LA ESENCIA HUMANA

El propósito de esta sección será mostrar cómo tanto en Marx y Heidegger podemos encontrar una reflexión acerca de la forma que la actividad productiva humana adquiere en los tiempos que les tocó vivir y cómo, para ambos, esta forma no hace justicia a la dignidad humana y a las posibilidades que ella alberga. Sugeriré que, por un lado, las reflexiones de Heidegger sobre la tecnología y el trabajo pueden pensarse en continuidad con las reflexiones de Marx sobre el trabajo alienado desde que revisarían cómo, en la segunda mitad del siglo veinte, la alienación cobró una forma más radical. Por otro lado, nos interesará cómo la divergente concepción de finitud de Heidegger nos puede permitir usar su marco conceptual para criticar el antropocentrismo de la filosofía del joven Marx.

A) La antropología filosófica de Marx y su concepto de trabajo alienado

Para poder entender el modo en que Marx teoriza el trabajo alienado es necesario reponer algunos aspectos de su pensamiento acerca del ser humano. El rasgo definitorio de la antropología

tardíos de Heidegger sobre la tecnología a la hora de tratar estos problemas (Wolin, 2005, p. xxviii). Para una presentación general del primer proyecto filosófico de Marcuse, en el que la influencia de Heidegger fue especialmente decisiva, remitimos al lector al artículo de Romero Cuevas (2019).

filosófica de Marx es su naturalismo.⁹ Sin embargo, ya desde muy joven como se evidencia en la tesis que escribió sobre la filosofía de Epicuro, Marx se distancia de los materialismos mecanicistas. Su perspectiva es heredera del materialismo antropológico de Feuerbach, el cual, a su vez, es heredero de la filosofía idealista alemana. En Marx y Feuerbach encontramos una forma de materialismo no reduccionista, donde el sujeto no cede el lugar de privilegio que las filosofías racionalistas y posteriormente idealistas le habían asignado.¹⁰ De hecho, la crítica a la economía política clásica realizada por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* explícitamente señala que es una ciencia cínica en tanto se despoja de toda consideración ética para considerar al trabajador como una mera "...bestia de trabajo, como un animal reducido a las necesidades físicas más elementales" (Marx, 1982d, p. 334). Vemos cómo, al menos en lo que respecta a este periodo, no se le puede imputar a Marx ni un fiscalismo ni un economicismo vulgar. De esta manera, se puede calificar el pensamiento de Marx

⁹En Heidegger, en cambio, no se puede hablar de naturalismo, aunque por supuesto tampoco recae en una posición que asigne al ser humano una dimensión supernatural en la forma de un alma inmaterial. Considero que la posición heideggeriana es identificable con la de Kant en este aspecto. Si bien Heidegger explícitamente rechaza la etiqueta "trascendental" como inadecuada para describir su filosofía, esto solo se debe a que asocia este término con la metafísica de la subjetividad en la que el sujeto adquiere el lugar de principio último a partir del cual emana toda significatividad del mundo (Thomson, 2005, p. 54). Sin embargo, la filosofía de Heidegger es caracterizable como trascendental en todos sus periodos en tanto su pregunta rectora es acerca de las condiciones de posibilidad de la comprensión humana de los entes (Nelson, 2016). Como en Kant, esto supone colocarse en una instancia previa o *a priori* desde la cual hay que pensar las determinaciones de conceptos como "naturaleza", "humanidad", etc. Por supuesto, ni Heidegger ni Kant pretenden negar que el ser humano es en cierto sentido parte de la naturaleza, pero pensar la naturaleza desde la filosofía trascendental introduce una serie de reservas que los aleja a ambos de cualquier naturalismo o materialismo.

¹⁰No nos ocuparemos aquí de la pregunta acerca de si Marx abandona esta forma de materialismo antropológico en su obra posterior a los escritos de juventud.

como un materialismo no reduccionista, posición metafísica que se le ha atribuido también a Heidegger (Porpora, 1982).¹¹

Así pues, la antropología filosófica de Marx considera al ser humano bajo dos aspectos. Por un lado, ve al ser humano como un ser que pertenece a la naturaleza y depende de ella (y de los procesos naturales que constituyen nuestro ser biológico) para subsistir. En consecuencia, el ser humano es un ser pasivo y en esto no se diferencia de los animales. Por otro lado, el ser humano es un ser activo ya que, mediante el *trabajo* —una actividad libre y consciente que constituye su diferencia específica— transforma y humaniza a la naturaleza. En efecto, para Marx la historia irrumpe con este ser que transforma su entorno y progresivamente pasa a no solo relacionarse con objetos naturales sino crecientemente con objetos ya mediados por su actividad (Markus, 1974, p. 14). Es decir, el mundo del ser humano no es meramente un mundo natural sino cultural, un mundo que se nos aparece ya humanizado, una esfera social poblada de normas. Por otro lado, el animal está restringido a un ámbito pequeño de entes con los que se relaciona, relación que está fijada de antemano por las características de la especie a la que pertenece y que responde a las necesidades implicadas para la preservación de la vida del organismo. En cambio, el ser humano es un ser universal, capaz de entrar en relación con cualquier ente y su trabajo se caracteriza por ser una actividad libre y consciente. Su producción no se relaciona inmediata sino

¹¹No me detendré a considerar la cuestión, que está muy cerca de caer en un desacuerdo puramente verbal, de si Heidegger puede ser considerado o no un materialista (el mismo Porpora reconoce un sentido en que Heidegger puede ser llamado un idealista). Creo que es mejor caracterizarlo como un filósofo trascendental, como mencioné en la nota 6, para quien no es correcto postular ni una metafísica idealista ni una metafísica materialista (al igual de lo que sucede en Kant). De todos modos, Porpora está en lo correcto al observar cómo Marx y Heidegger ofrecen filosofías que se caracterizan por rechazar el dualismo e idealismo metafísicos a la vez que, rechazando un determinismo vulgar, preservan la noción de libertad. De todos modos, ni Marx (Markus, 1974, p. 75) ni Heidegger preservan irreflexivamente la noción de libertad como un libre albedrío que se sustrae del orden causal de la naturaleza, cuestión que Porpora parece ignorar.

indirectamente con su conservación biológica e incluso, como en el arte, puede ser independiente de consideraciones de este tipo (Marx, 1982d, p. 370).¹²

Con esta breve caracterización de los rasgos generales de la antropología filosófica de Marx, ya estamos en condiciones de entender su concepto de trabajo alienado. En efecto, para Marx la principal forma de alienación (además de la alienación propia de la religión y del estado de la sociedad moderna) se da en la vida material de los sujetos. En la sociedad capitalista, el trabajo del obrero se revela como una inversión de lo que hemos caracterizado como la diferencia específica del ser humano. Marx distingue cuatro dimensiones del trabajo alienado.

En primer lugar, la alienación se da respecto al objeto. Marx parece, en este período, conceptualizar toda actividad productiva como suponiendo una objetivación del trabajo, en tanto eso supone un proceso mediante el cual el trabajador produce un objeto (*Gegenstand*) que se independiza de él. Sin embargo, debemos distinguir entre objetivación y extrañamiento. El extrañamiento es la peculiar relación que el trabajador pasa a tener con el producto de su trabajo en el capitalismo. En esta situación, el producto de su trabajo se le aparece como algo extraño o ajeno a él (Marx, 1982d, p. 365).

En segundo lugar, el trabajo alienado supone una alienación del trabajador respecto de su actividad productiva. De acuerdo con Marx, el trabajo alienado supone una cierta animalización del obrero ya que su trabajo se torna para él un mero medio de subsistencia. Se trata de una actividad que no elige sino por la necesidad impuesta por la naturaleza en la forma de su conservación biológica (Marx, 1982d, p. 367). En tercer lugar, estas dos

¹²Es interesante que esta observación, que por otro lado evidencia la influencia de Feuerbach (ver el 53 de los "Principios para la filosofía del futuro"), encuentra una formulación análoga en Heidegger: "Las plantas y los animales están siempre dispuestos en su entorno, pero nunca se sitúan libremente en el claro del ser, y solo él es "mundo", por eso carecen de lenguaje" (Heidegger, 1996, p. 326).

formas de alienación suponen una alienación del ser humano respecto de su ser genérico. En efecto, la actividad vital del ser humano, el trabajo, se caracteriza por ser una actividad consciente y libre (debido a esto se puede hablar de una “animalización” en el segundo tipo de alienación). En su actividad productiva el ser humano se apropia progresivamente de la totalidad de la naturaleza, la humaniza, y se transforma a sí mismo en el proceso, pues incluso la naturaleza “interna” es transformada. Mientras el animal solo dispone de los órganos con los que nace, el ser humano extiende su capacidad de actuar mediante la producción de herramientas. Además, incluso los sentidos humanos tienen su historia, en tanto exhiben desarrollos y adaptaciones que el humano adquiere a medida que su modo de relacionarse con la naturaleza se transforma (un ejemplo dado por Marx es el oído musical) (Marx, 1982d, p. 394). Estas características suponen el carácter universal del ser humano, es decir, nuestra capacidad de relacionarnos no solo con entes sino con géneros y, especialmente, con el propio género humano. Es precisamente en el trabajo que el ser humano se vuelve consciente de su género puesto que en él experimenta el carácter universal, libre e histórico de su actividad. Dicha consciencia, que en el trabajo alienado como actividad vital que deviene mero medio de preservación inmediata del individuo, se ve obstaculizada (Marx, 1982d, p. 369).

En cuarto lugar, Marx señala que la alienación del ser humano respecto de sí mismo, de su propia naturaleza, significa también su alienación respecto de los otros seres humanos. El ser humano no se realiza propiamente como un ser social cuando su actividad productiva deviene el medio para satisfacer sus necesidades al nivel de su ser como organismo biológico individual en el contexto de la sociedad civil donde los seres humanos se ven unos a otros como meros medios para los fines egoístas (Marx, 1982d, p. 370).

B) El pensamiento de Heidegger sobre el trabajo industrial. Del *Gegenstand* al *Bestand*

Lo más importante para tener en cuenta respecto al pensamiento de Heidegger sobre la tecnología moderna es que esta supone una ontoteología. Es decir, una determinación metafísica de la totalidad de lo que es. Esta metafísica determina a todos los entes como recursos (*Bestand*) que están constantemente disponibles para su ordenamiento o solicitud (*bestellen*). Para Heidegger es importante no perder de vista este aspecto mediante concepciones instrumentalistas de la tecnología, según las cuales esta es una herramienta neutral que puede subordinarse a buenos o malos fines. Desde esta perspectiva, que Heidegger denomina la concepción antropológica de la tecnología, el ser humano sería el amo y maestro de la tecnología. Contra lo anterior, Heidegger propone atender el modo en que una cierta concepción de los entes (la hegemónica o de sentido común hoy en día) es la condición de posibilidad de la tecnología moderna y no solo de esta, puesto que determina también el modo en que nos conceptualizamos a nosotros mismos, nuestras herramientas y a la naturaleza antes de que comencemos a planificar cualquier proyecto o meta consciente. No tenemos espacio aquí para desarrollar en detalle el modo en que Heidegger caracteriza la metafísica supuesta por la esencia de la tecnología moderna. En lo que queda de esta sección, me limitaré a sugerir dos posibles y compatibles vías en las que este pensamiento puede ponerse en diálogo con el planteo marxista sobre el trabajo enajenado.

Por un lado, el planteo heideggeriano puede pensarse como un diagnóstico de la situación actual que viene a completar el pensamiento de Marx sobre la alienación: en la época de la tecnología moderna, la relación del trabajador con su producto ya no puede pensarse en los términos hegelianos de un sujeto que se enfrenta a un objeto puesto que la concepción de los entes, que ante todo posibilita el modo en que se organiza el trabajo, ha cambiado radicalmente. Desde esta perspectiva, podemos pensar el concepto

heideggeriano de *Bestand* como caracterizando una alienación más profunda que la teorizada por Marx; cabe tener en cuenta, además, las formas concretas que la producción adquiere en nuestros tiempos y cómo los trabajos relacionados con la oferta de servicios son difíciles de pensar en el esquema planteado por Marx.

Precisamente, el concepto de *Bestand* es contrastado explícitamente con el de *Gegenstand* (objeto) por Heidegger, enfatizando que esta etapa de la metafísica supone una transformación respecto de la metafísica moderna. Uno de los aspectos más problemáticos de la esencia de la tecnología moderna es la disolución de toda distancia entre el sujeto y el objeto de su trabajo por una metafísica que progresivamente tiende a homogeneizar la totalidad de los entes (Mitchell, 2015, p. 34).¹³ Por otro lado, se puede decir que Heidegger extiende los rasgos de la alienación que Marx entendía que afectaban al ser humano respecto a la totalidad de los entes. Heidegger utiliza el término pieza (*Stück*) para caracterizar el modo en que los entes pasan a verse como entidades aisladas y reemplazables, extraídas del plexo relacional de lo que Heidegger llama “mundo” (Heidegger, 1994a, p. 36).¹⁴ A este respecto, Heidegger nos dice que la pieza, a diferencia de la parte (*Teil*), está separada del todo y de las otras piezas, lo cual recuerda mucho el modo en el que Marx entiende la separación del ser humano respecto del género y de los otros seres humanos en el trabajo alienado. Además, el hecho de que este “carácter de pieza” determina la totalidad de los entes significa que también determina el ser del humano, como Heidegger no tarda en enfatizar, por lo que su planteo es extremadamente similar al de Marx y probablemente esté influenciado directamente por él (Heidegger, 1994a, p. 37).

¹³ Esta idea puede ser pensada en continuidad con lo dicho por Marx acerca del modo en que en el capitalismo el trabajo deviene una mercancía (Marx, 1982d, p. 363). Las similitudes entre la teoría de Heidegger y la teoría de Marx sobre la cosificación presentada en *El Capital* no han sido pasadas por alto (Lotz, 2013).

¹⁴ No disponemos de espacio para caracterizar este modo de acercarse a los entes que se opone diametralmente a la *Gestell*, el cual es desarrollado en detalle en el libro *The Fourfold* de Andrew Mitchell (2015).

Por otro lado, el planteo de Heidegger diverge del de Marx en un aspecto importante que caracterizamos en la sección precedente. El problema del trabajo alienado para Marx es, por un lado, que las fuerzas propiamente humanas son cosificadas y, por el otro, que se produce una alienación del ser humano respecto de su ser genérico (respecto de la actividad que lo caracteriza como un ser libre y respecto de los otros seres humanos, al desintegrarse la comunidad). Desde esta perspectiva, la alienación sería superada cuando el ser humano vuelva a ser el amo de las fuerzas que enajenó. Para Heidegger, en cambio, lo problemático del trabajo industrial es que supone una determinación empobrecida de la totalidad de lo real (vimos cómo Heidegger extiende las características de la alienación humana al resto de los entes).

De lo que se trata es precisamente de una excesiva humanización de todos los entes que culmina cuando el propio ser humano pasa de ser visto como un recurso a ser dispuesto de la forma más eficiente para su explotación¹⁵ (Thomson, 2005, p. 150). Lo que se pierde para Heidegger es un modo de acercarse a los entes que asigna un rol no despreciable a los entes en la producción de significado. Si bien esto puede parecer oscuro, no refiere a otra cosa que, por ejemplo, la muy diferente relación que se tiene con la madera en la carpintería tradicional comparada con aquella que exhibe

¹⁵Esto no es sino repetir, respecto de la humanidad en los tiempos de la tecnología moderna, lo que Marx dijo acerca del trabajador alienado respecto de su objeto: "... cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo, que crea frente a sí, y tanto más pobre son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es" (Marx, 1982d, p. 365). La diferencia entre los planteos es que Heidegger rechaza la idea de que la superación de este empobrecimiento del ser humano tenga la forma de una restauración de su dominio sobre sí mismo y los objetos. La ilusión de "ser dueños" o de que serlo sería deseable contribuye a este extrañamiento. De todos modos, para Marx la superación del capitalismo solo será una genuina superación cuando se abandone este modo de conceptualizar la relación del ser humano con la naturaleza y otros seres humanos en términos del concepto de propiedad (Marx, 1982d, p. 389), y cuando pasemos a privilegiar otras formas de acercarnos a la naturaleza diferentes de la instrumental (Marx, 1982d, p. 270). Aquí Marx se acerca mucho a las preocupaciones "ontológicas" de Heidegger, como enfatizaremos en la sección siguiente.

la producción de muebles a base de tableros de aglomerado. Esto puede parecer banal, pero el punto es que para Heidegger una tal transformación en el modo de conceptualizar las cosas determina la forma en que la totalidad de la vida pasa a ser comprendida, determinando el modo en que conceptualizamos y explotamos la naturaleza, así como también el modo en que nos pensamos a nosotros mismos, lo cual determina, a su vez, las formas que el trabajo adquiere en nuestros tiempos.

Desde esta perspectiva, la filosofía de Heidegger, en tanto busca imponer un límite a la conceptualización del ser humano como amo de la naturaleza y de sí, puede ser un interlocutor valioso en algunos debates que se dieron internamente en el marxismo respecto al modo en que la filosofía de Marx supone un pensamiento que "...queda prendido en el continuo... del dominio de la naturaleza (interna y externa) en la medida en que sacrifica su meta histórico-universal, el «reino de la libertad», a los medios hipostasiados de hacerlo surgir" (Schmidt, 1975, p. 33).

3. HUMANISMO Y METAFÍSICA

Me gustaría sugerir que la filosofía de Heidegger, contrastada con el humanismo antropocéntrico de Marx, puede denominarse un humanismo crítico en el sentido kantiano puesto que, mediante una crítica a la metafísica en general y atendiendo a la finitud del sujeto, busca imponerle límites a las filosofías antropocéntricas a la vez que conserva como preocupación rectora pensar la esencia y dignidad del ser humano (al cual no deja de otorgarle un lugar de privilegio). Esta afirmación puede parecer a primera vista ex-céntrica. No tenemos espacio aquí para elucidar el modo en que Heidegger entiende la palabra "humanismo" y las razones por las cuales rechaza esta etiqueta para su filosofía. A modo de resumen, podemos decir que el "humanismo" mienta para Heidegger una característica estructural de toda metafísica y, como vimos, a Heidegger le interesa en particular distinguir su pensamiento de la metafísica moderna donde el "humanismo" se torna fundamento

de diversos pensamientos antropocentristas. Sin embargo, espero haber mostrado que una preocupación central de Heidegger es preservar una dimensión espiritual del ser humano que se ve amenazada en los tiempos contemporáneos.

Adicionalmente, considero que la motivación principal del filosofar heideggeriano, si no la única, es entender la riqueza de modos de conceptualizar los entes a lo largo de la historia y, dada la amenaza de reconducción de todas estas formas a una sola, preservar abierta esta capacidad que es el privilegio exclusivo del ser humano. De hecho, Heidegger no tiene problemas con admitir que la principal razón detrás de rechazar la etiqueta “humanismo” es que ningún humanismo llegó a reconocer la auténtica dignidad y valor del ser humano (Heidegger, 1996, p. 330). Si estoy en lo correcto, rechazar la etiqueta de “humanismo” para caracterizar este pensamiento no hace sino despistarnos en la tarea de comprenderlo. Además, la filosofía de Heidegger no tiene un adversario mayor que aquellas posiciones que buscan abstraer al ser humano de su lugar de privilegio para defender diversas formas de cientificismo.¹⁶ Sin embargo, si bien no considero que haya razones teóricas para evitar llamar la filosofía de Heidegger un humanismo, se puede decir que hay razones éticas para esto. En efecto, Heidegger rechazó los principios del humanismo ético y, como todos saben, se involucró políticamente con el nazismo, llegando a utilizar el marco filosófico desarrollado en *Ser y Tiempo* para justificar prejuicios antisemitas. Es claro que Heidegger, entonces, rechaza lo que usualmente es llamado “humanismo”. En lo que queda de este trabajo, revisaré brevemente esta cuestión

¹⁶Para mayor claridad respecto de esta cuestión, podemos apelar a una analogía con las posiciones que se esgrimieron en el debate acerca del problema mente-cuerpo que tuvo lugar en la filosofía analítica, en particular en lo que respecta a la irreducibilidad de los *qualia*. Heidegger tiene una posición extremadamente similar a la de Nagel quien, sin postular una metafísica alternativa al fisicalismo, defiende la irreducibilidad de la perspectiva de primera persona respecto de toda concepción reduccionista del sujeto como la esgrimida por Dennett.

para reflexionar sobre los límites de la crítica de Heidegger a la metafísica y las filosofías humanistas como la de Marx.

Una de las frases más famosas y polémicas de Heidegger se puede encontrar en la conferencia “Das Ge-stell”, contenida en el tomo 79 de la *Gesamtausgabe*, donde se nos dice que la agricultura industrial y los campos de concentración son en esencia lo mismo (Heidegger 1994a, p. 27). Esta frase no es un exabrupto aislado. La tendencia de identificar fenómenos tan disímiles es recurrente. Por mencionar un ejemplo relevante para el tema que nos ocupa, Heidegger ha dicho también que el Estado inglés y el Estado soviético son esencialmente lo mismo (Heidegger, 2017, p. 118). Ahora bien, Heidegger es consciente de lo impactante de estas frases y las pronuncia a conciencia. La justificación filosófica para ellas está en la distinción entre lo igual (*das Gleiche*) y lo mismo (*das Selbe*) (Heidegger, 2000, p. 196).

De acuerdo con Heidegger, la mismidad no se trataría de la identificación igualadora de los entes (el modo de proceder por excelencia de la ontología metafísica desde Tales), sino que se trataría de pensar la articulación de los fenómenos dentro de la historia del ser. Sin embargo, cabe preguntarse si Heidegger es fiel a su distinción. Al afirmar la mismidad y no la identidad de dos cosas, la diferencia que se busca sustraer de la nivelación igualadora no parece reparar en las vidas humanas que precisamente hacen que plantear la mismidad entre el campo de concentración y la agricultura industrial sea tan chocante. Una filosofía que “mismifique” fenómenos tan radicalmente diferentes, ¿no peca de ser una metafísica como las que Heidegger critica? Aunque Heidegger insiste en que solo ateniéndonos cuidadosamente a los fenómenos podemos predicar la “mismidad”, quizás en este punto sea necesario repetir la crítica que Marx avanzó contra la filosofía del derecho de Hegel: en lugar de ver a los fenómenos en sus propios términos, se les impone un concepto abstracto previamente concebido (Marx, 1982a, p. 15).

Ilustrativo de esta tendencia de Heidegger, quien tiende a valorar una dimensión espiritual por encima de cualquier preocupación por las vidas humanas concretas, es el texto “Die Armut”. Reflexionando acerca de la pobreza hacia finales de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger nos dice:

El peligro (*die Gefahr*) de la hambruna, por ejemplo, y de los años de vacas flacas, visto desde la totalidad y lo auténtico del destino de Occidente, no es en absoluto que mucha gente perezca, sino que los que salgan adelante vivan solo para comer, para poder vivir (1994b, p. 10).

No considero que lo dicho aquí por Heidegger sea censurable. El mismo Marx podría llegar a estar de acuerdo con Heidegger, teniendo en cuenta que, como vimos, uno de los aspectos para él más problemáticos del capitalismo es que el obrero es reducido a una cierta animalidad al tornarse su trabajo un mero medio de subsistencia. Sin embargo, la distinción propuesta en el texto de Heidegger entre pobreza y auténtica pobreza (entendida como una dimensión positiva de la vida espiritual en términos de tener una necesidad por las cosas “innecesarias”) ilustra de manera especialmente explícita cómo la ontología heideggeriana supone desestimar lo concreto y terrenal. Especialmente revelador es el hecho de que Heidegger nombre a la pobreza auténtica (*eigentliche Armut*) con la palabra “*Armseyn*”. Al introducir “*Seyn*” junto a la palabra “pobre (*Arm*)”,¹⁷ Heidegger se eleva por encima de la pobreza de los seres humanos reales, desestima el sufrimiento y la dignidad terrenal, entendiendo que todo esto es insignificante comparado con el plano ontológico, es decir, comparado con lo que respecta a las posibilidades humanas de acercarse a los entes de forma no meramente instrumental.

¹⁷ Algo análogo cabría decir de la distinción entre la historia de la historiografía (*Historie*) y la historia del ser (*Seynsgeschichte*).

Como vimos, lejos de desconocer o despreciar esta dimensión ontológica, Marx enfatiza que, sin una transformación de la base política y material de nuestra sociedad, tal dimensión ontológica no puede realizarse. Marx incluso va tan lejos como afirmar que esto no solo vale para quienes se ven desventajados económicamente, sino que incluso la clase dominante sacrifica su humanidad en la explotación del ser humano y de la naturaleza (Marx y Engels, 1971, p. 50). No obstante, la preocupación moral por la vida y el sufrimiento humano son el horizonte último de todas las reflexiones de Marx.

CONCLUSIÓN

Si bien esta monografía solo pudo rascar la superficie de la intersección entre el pensamiento de Marx y Heidegger en lo que respecta a la manera en que pensaron al ser humano, espero haber logrado exponer de manera clara y precisa algunas de las áreas donde la investigación puede continuar de forma fructífera. Hemos visto que las filosofías de Marx y Heidegger, y su preocupación por el peligro que sus tiempos supusieron (y suponen) para la humanidad, no están tan alejadas como para imposibilitar un diálogo.

Hemos expuesto el modo en que Heidegger critica el antropocentrismo de filosofías como la de Marx. Por otro lado, vimos cómo Marx, sin dejar de atender a lo que Heidegger concibe como el aspecto ontológico del ser humano, enfatiza la dimensión más concreta y arraigada en lo terrenal que Heidegger tiende a subestimar. Desde esta perspectiva, la investigación nos lleva a una encrucijada: si bien la crítica que impone limitaciones al antropocentrismo del pensamiento moderno es de gran actualidad, la crítica heideggeriana olvida al humanismo ético que acompañaba al humanismo metafísico. No hay que perder de vista que una proposición como: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” es una proposición metafísica por excelencia. Esto exige

a la filosofía contemporánea pensar no solo los límites y falencias del humanismo metafísico, sino también los límites que tal crítica debe imponerse a sí misma, si es que no quiere abandonar proposiciones como las que componen la Declaración Universal de los Derechos Humanos.¹⁸ En última instancia, el valor de leer a Marx y a Heidegger en conjunto es que no encontramos ni en uno ni en otro un punto cómodo donde el pensamiento pueda quedarse quieto.

REFERENCIAS

- Axelos, K. (1969). *Marx, pensador de la técnica* (E. Molina, trad). Fontanella.
- Falque, M. (2019). Blaise Pascal and the Anxiety of Faith. *Louvain Studies*, 42(2), 151-174. DOI: 10.2143/LS.42.2.3286593
- Farr, A. (2021). Herbert Marcuse. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/marcuse/>
- Heidegger, M. (1984). *Die Frage nach dem Ding*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). *Bremer und Freiburger Vorträge*. Vittorio Klostermann.

¹⁸ Es importante señalar que, de todos modos, Marx criticó las declaraciones de derechos humanos en la forma que tenían en su época, crítica que seguramente extendería a la Declaración de 1948. El problema es para Marx que ellas no expresan la emancipación del ser humano sino solamente su emancipación política. Es decir, reflejan la alienación propia de la sociedad moderna capitalista. De esta manera, por mencionar tan solo un ejemplo, se critica cómo la noción de libertad, en el egoísmo de la sociedad civil, se reduce solamente a la capacidad de hacer lo que uno quiera siempre y cuando no se perjudique la libertad de hacer lo mismo que tiene el otro (Marx, 1982c, p. 157). Se ve que Marx no considera problemática la idea de derechos universales y la idea de que todos los seres humanos son en lo esencial iguales (y deben devenir iguales en sus condiciones económico-políticas concretas). El punto es que lo que he llamado el “humanismo crítico” de Heidegger, en cambio, es en principio crítico también de estas ideas. Este es un problema central del pensamiento contemporáneo ya que el marxismo (en las variantes que preservan el universalismo de Marx) entra en polémica con posiciones multiculturalistas que, paradójicamente, son más afines a la posición heideggeriana que al humanismo de Marx.

- Heidegger, M. (1994b). Die Armut. *Heidegger Studies*, 10, 5-11. DOI: 10.5840/heideggerstud1994101
- Heidegger, M. (1996). Brief über den Humanismus. En Heidegger, M. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2017). *Ponderings XII–XV: Black Notebooks 1939–1941* (R. Rojcewicz, Trad.). Indiana University Press. DOI: 10.2307/j.ctt2005zjn
- Lotz, C. (2013). Reification through Commodity Form or Technology? From Honneth back to Heidegger and Marx. *Rethinking Marxism* 25 (2): 184-200. DOI: 10.1080/08935696.2013.769353
- Markus, G. (1974). *Marxismo y Antropología* (M. Sacristán, trad.). Grijalbo.
- Marx, K. (1971). *Contribution to the Critique of Political Economy*. (S. W. Ryazanskaya, trad.). Lawrence & Wishart.
- Marx, K y Engels, F. (1971). *La sagrada familia* (C. Liacho, trad.). Editorial Claridad.
- Marx, K. (1982a). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. En Marx, K. y Engels, F. *Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), BAND 2, Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 3-137). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1982b). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. En Marx, K. y Engels, F. *Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), BAND 2, Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 170-183). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1982c). Zur Judenfrage. En Marx, K. y Engels, F. *Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), BAND 2, Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe*. 141-169). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1982d). Ökonomisch-philosophische Manuskripte. En Marx, K. y Engels, F. *Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), BAND 2, Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 187-438). Dietz Verlag.
- Mitchell, A. (2015). *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*. Northwestern University Press. DOI: 10.2307/j.ctv43vtf4

- Nelson E. S. (2016). Heidegger's Failure to Overcome Transcendental Philosophy. En Kim H., Hoeltzel S. (eds) *Transcendental Inquiry*. Palgrave Macmillan. DOI: 10.1007/978-3-319-40715-9
- Pagura, N. G. (2022). La recepción contemporánea del “Fragmento sobre las máquinas” de Marx: crítica y lineamientos para una reinterpretación. *Tópicos*, (63), 155–192. DOI: 10.21555/top.v63i0.1651
- Porpora, D. V. (1982). Nonreductive Materialism and the Materialisms of Marx and Heidegger. *Human Studies*, 5: 13 -30. DOI: 10.1007/BF02127664
- Romero Cuevas, J. M. (2019). El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 59-78. DOI: 10.5565/rev/enrahonar.1228
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (J. Carabaña, trad). Taurus.
- Thomson, I. (2005). *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511499210
- Vadén, T. (2014). Heidegger, Žižek and Revolution. Sense Publishers. DOI: 10.1007/978-94-6209-683-7
- Wolin, R. (2005). Introduction: What is Heideggerian Marxism. en Wolin & Abromeit (eds.). *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press.