



¿Impropiedad (*uneigentlichkeit*) como alienación
(*entfremdung*)? Un Heidegger crítico a través de
Marcuse¹

Inauthenticity (*Uneigentlichkeit*) as Alienation (*Entfremdung*)?
A Critical Heidegger Through Marcuse

César Alberto Pineda-Saldaña²

<https://orcid.org/0000-0003-1593-9574>

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla. México

cesar7alberto@gmail.com

Recibido: 21/08/2023

Aceptado: 16/12/2023

Publicado: 31/12/2023

Citación/como citar este artículo: Pineda-Saldaña, C. A. (2023). ¿Impropiedad (*uneigentlichkeit*) como alienación (*entfremdung*)? Un Heidegger crítico a través de Marcuse. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 63-79.

¹ El presente artículo es resultado de las actividades de investigación de una estancia posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), con una beca del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT).

² Es doctor en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en la línea de Fenomenología y Hermenéutica; realizó una estancia de investigación en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania; maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, en la línea de Ontología y Metafísica; en esta última también obtuvo las licenciaturas en Filosofía y en Comunicación. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, del Seminario Interuniversitario de Ontología y Metafísica (SIOM) y de la Asociación Filosófica de México.

Resumen

En un periodo que va de 1928 a 1933, Herbert Marcuse emprendió un diálogo entre la teoría marxista y la fenomenología heideggeriana, al cual denominó Fenomenología dialéctica. En ese contexto, sugirió la posible equivalencia entre la categoría marxista de alienación (*Entfremdung*) y la noción de impropiedad (*Uneigentlichkeit*) propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo*; a la par de ello, una praxis crítica y revolucionaria resultaba equivalente a la propiedad (*Eigentlichkeit*). Sin embargo, Marcuse no llega a profundizar en los argumentos e implicaciones que se podrían desprender de dicha equivalencia, puesto que el proyecto de una Fenomenología dialéctica fue abandonado en 1933. En ese contexto, el presente estudio busca evaluar si tal equivalencia es sostenible, así como las consecuencias filosóficas que ello implicaría. La tesis resultante no es unidimensional; sostiene, más bien, que la propiedad sí implicaría una praxis revolucionaria, pero no hay equivalencia del lado opuesto, es decir, la impropiedad no necesariamente equivale a la alienación, aunque el fundamento de aquella (lo que Heidegger denominará como *Enteignis*) puede considerarse como la base ontológica de la alienación.

Palabras claves: ontología; fenomenología; Teoría Crítica; praxis; revolución.

Abstract

From 1928 to 1933, Herbert Marcuse undertook a dialogue between Marxist theory and Heideggerian phenomenology, which he called Dialectical Phenomenology. In this context, he suggested the possible equivalence between the Marxist category of alienation (*Entfremdung*) and the notion of inauthenticity (*Uneigentlichkeit*) proposed by Heidegger in *Being and time*; along with this, a critical and revolutionary praxis was equivalent to authenticity (*Eigentlichkeit*). However, Marcuse did not get to delve into the arguments and implications that could be derived from such equivalence, since the project of a Dialectical Phenomenology was abandoned in 1933. In this context, the present study seeks to assess whether such equivalence is sustainable, thus as well as the philosophical consequences that this would imply. The resulting thesis is not one-dimensional, it maintains, rather, that authenticity would imply a revolutionary praxis, but there is no equivalence on the opposite side, that is, inauthenticity does not necessarily equal alienation, although the foundation of that (what Heidegger called *Enteignis*) can be considered as the ontological basis of alienation.

Keywords: ontology; phenomenology; Critical Theory; praxis; revolution.

Introducción

Antes de incorporarse al *Institut für Sozialforschung*, que daría lugar a la llamada Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse buscó habilitarse bajo la tutela de Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo, donde previamente se había doctorado. Marcuse, quien desde temprana edad se formó en el pensamiento marxista, había llegado a la conclusión de que el marxismo enfrentaba una crisis al haber asumido un proyecto científicista, una óptica desde la cual consideraba a su principal objeto de estudio, la historicidad, como un objeto presente, caracterizado, como cualquier otro, por responder a leyes inmutables, las cuales habrían sido supuestamente descubiertas por Marx.

El problema era, para Marcuse, que dicha concepción de la historia desembocaba inevitablemente en una inhibición del pensamiento crítico y la praxis revolucionaria pues, si la historia estaba irremediabilmente determinada, según leyes históricas inmutables, a conducir a la superación de la formación capitalista y el consecuente establecimiento de una sociedad sin clases, entonces no había más que esperar el desencadenamiento de los hechos para que todo ocurriera en ese sentido. Cabe señalar que Marcuse no era el único escéptico con respecto a la concepción científicista del marxismo, también Karl Korsch (1972) y György Lukács (2021) habían planteado críticas semejantes. De lo que se trataba, entonces, era de fundamentar ontológica y epistemológicamente una teoría de la historicidad (materialismo dialéctico) en la que esta no se concibiera como un fenómeno causal más, sino que, si la praxis revolucionaria podía tener lugar en ella, entonces debía tener un carácter abierto y de acontecimiento, en el sentido de lo que no se supedita a leyes causales a priori.

Justamente el planteamiento heideggeriano de la historicidad, presentado sobre todo en *Ser y tiempo*, obra publicada en 1927, ofrecía para Marcuse la posibilidad de un acceso y tematización de la historicidad en los términos no reduccionistas que buscaba; por ello Marcuse decide regresar a Friburgo en 1928, después de una estancia de un par de años en su ciudad natal, Berlín, para emprender la habilitación con Heidegger. A partir de ese año, y hasta 1933 –momento del ascenso al poder del nacionalsocialismo, y en el que Heidegger ocupa el rectorado de la Universidad de Friburgo–, el filósofo berlinés buscará una sugerente síntesis entre marxismo y fenomenología, a la cual nombraría *Fenomenología dialéctica*, y cuyos esbozos serían publicados en una docena de artículos aparecidos en algunas revistas especializadas hasta 1933, año del distanciamiento personal con Heidegger.

Sin embargo, la Fenomenología dialéctica no se limitó a incorporar pasivamente y sin cambios el planteamiento heideggeriano de la historicidad; antes bien, este pasó por crisol de la concreción material buscada por el enfoque dialéctico. En medio de esta recepción crítica, Marcuse dejó sugerido que la propiedad (*Eigentlichkeit*) tematizada en *Ser y tiempo*, sobre todo en lo que respecta a la historicidad del *Dasein*, al implicar la suspensión crítica de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), debía conducir a un pensamiento crítico y una praxis transformadora, la cual se oponía a la tendencia impropia de asumir al *Dasein* y su historicidad como un objeto a la mano más, cerrado y determinado ontológicamente. Esa cerrazón de la impropiedad equivaldría a la cosificación tratada por Lukács y a la alienación (*Entfremdung*) que la propia teoría marxista había planteado en varios sentidos.

Sin embargo, dicha equivalencia queda apenas sugerida por Marcuse, sin ser del todo desarrollada ni fundamentada, con todas las consecuencias filosóficas y prácticas que

ello hubiera tenido. Por tal razón, el principal objetivo de este artículo consiste en indagar si dicha equivalencia se sostiene. La hipótesis propuesta se divide en dos aspectos: la propiedad (*Eigentlichkeit*) de *Ser y tiempo* sí tendría que desembocar en un pensamiento crítico y una praxis transformadora, como Marcuse esperaba; sin embargo, por el otro lado, no es del todo cierto que la cosificación (*Verdinglichung*) o alienación (*Entfremdung*) sean directamente proporcionales a la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), lo cual no quita que haya una posible relación en la cual aquellas dos se fundamentan en un aspecto ontológico de la existencia humana, que no sería ya la impropiedad, sino lo que el Heidegger posterior denominaría expropiación (*Enteignis*). Como se verá, dichas aproximaciones esperan contribuir a una reelaboración crítica del pensamiento de Heidegger, tomando distancia de algunos excesos interpretativos que cometió el pensador alemán, sobre todo en el contexto del nacionalsocialismo.

Para ello, esta investigación avanzará en tres movimientos: primero, es necesario conocer los términos generales de la Fenomenología dialéctica propuesta por Marcuse, pues en ella se inserta la equivalencia sugerida entre propiedad y alienación; sin embargo, al no constituir el tópico central de este estudio, aquí solo se presentará una síntesis general de la propuesta del joven Marcuse; para una aproximación más detallada, remitimos al lector a los análisis de José Romero (2019, 2022), Noé Expósito (2019) y Jordi Magnet (2019). En segunda instancia, habrá que analizar el papel que la propiedad e impropiedad juegan en el proyecto de *Ser y tiempo*; en este punto, se destacará el sentido fenomenológico de ambas cuestiones, muchas veces soslayado por los intérpretes no especializados en la obra heideggeriana. En tercer y último lugar, se propone, a partir de algunas indicaciones del pensamiento de Heidegger posterior a los años 30, un posible diálogo entre la idea marxista de alienación (*Entfremdung*) y la noción heideggeriana de acontecimiento expropiador o expropiación (*Enteignis*), el cual vendría a ser el trasfondo ontológico de aquella; se trataría de dos nociones cuyo entrecruce podría suscitar lo que el mismo Heidegger vislumbró, en la *Carta sobre el humanismo*, como un diálogo fructífero con el marxismo.

Motivos de la Fenomenología dialéctica en Marcuse

Después de la Segunda Internacional (1889), primaba en el marxismo oficialista la tesis de que el materialismo dialéctico era una ciencia estricta, esto es, con teorías, métodos y resultados equivalentes a los de cualquier ciencia natural como la física. Así, el marxista tenía que ser más un científico de la historia que un revolucionario pues, después de todo, la historia avanzaba siguiendo sus propias leyes inmutables. Pero esto, para Marcuse, tendría consecuencias conservadoras: “Si todo lo que el proletariado tenía que hacer era esperar que las supuestas leyes de la evolución del capitalismo funcionaran por sí solas, el activismo político estaba de más” (Wolin, 2003, p. 207).

Para la izquierda alemana, representada por Karl Kautsky y el Partido Socialdemócrata, “Marx habría logrado superar la diferencia entre ciencias naturales y sociales, mostrando justamente que los dos ámbitos estudiados por ellas están regidos por las mismas leyes de desarrollo” (de Lara, 2019, p. 528). Marcuse caracterizó como *trascendentalista* a toda construcción teórica, no solo marxista, que postulase un a priori o estructura suprahistórica, la cual determinaría como ley inmutable el devenir histórico; para el filósofo berlinés la historia se caracterizaba, más bien, por un acontecer incalculable. En el texto de 1928, *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, Marcuse afirma

que las investigaciones marxistas “pierden por principio su objeto cuando quieren verificar, desde algún lugar transcendente al marxismo, su cierre lógico, su ausencia universal de contradicciones y su validez intemporal. Las verdades del marxismo no son verdades del conocer, sino del acontecer” (Marcuse, 2010, p. 81).

Tales críticas serían mantenidas por Marcuse en los años siguientes. Por ejemplo, en 1930, en el artículo *Sobre el problema de la dialéctica I*, señala:

De manera que a la plena comprensión de un objeto histórico en su realidad concreta pertenece a la aprehensión de toda esa movilidad del acontecer. Pero una tal comprensión plena es imposibilitada desde el principio cuando el objeto histórico es tomado como rígido y aislado, separado de su historia. (2011, p. 99)

Es útil recordar que, en el ambiente intelectual de Alemania y Europa en general, en aquellas primeras décadas del siglo XX, predominaban tres paradigmas intelectuales: el neopositivismo de corte anglo-vienés, el neokantismo asentado principalmente en Marburgo y el ya mencionado marxismo científicista. En todos ellos se podía encontrar, cuando tematizaban la historia, una apuesta trascendentalista.

Pero justo en esos años se abría paso un enfoque relativamente nuevo, la fenomenología, y en ella, un joven profesor que, inclusive antes de publicar algún libro importante, cobraba fama entre las nuevas generaciones de estudiantes de filosofía. Se trataba de Martin Heidegger, quien prometía llevar a la fenomenología, y con ella a la filosofía, al terreno siempre olvidado: la concreta facticidad de la existencia humana. Así lo recuerda Marcuse en una entrevista de 1977: “Vimos en Heidegger lo que habíamos visto primero en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos” (Marcuse, 2016, p. 216). Además de la elocuente invitación a la facticidad, subrayada en las primeras lecciones de Heidegger, *Ser y tiempo* puso sobre la mesa una radical concepción de la existencia humana, *Dasein*, como fundamentalmente histórica.

No solo eso, sino que se trataba de una historicidad extática, es decir, no supeditada a la presencia del objeto positivo que predominaba en todos los enfoques positivistas y científicistas, incluido el marxismo ortodoxo. Marcuse vio aquí la posibilidad de un promisorio diálogo entre fenomenología y marxismo; no obstante, desde su punto de vista el planteamiento heideggeriano aún adolecía de un aspecto importante, la concreción material: “La fenomenología no debe contentarse con mostrar la historicidad de su objeto, para volver a llevarlo luego a la esfera de la abstracción. Debe mantenerlo siempre en la más extrema concreción” (Marcuse, 2010, p. 109).

El objetivo pronto tuvo un carácter doble: dotar al materialismo dialéctico de un acceso fenomenológico a la historicidad que no concibiera a esta como resultado calculable de leyes a priori, pero también desformalizar la fenomenología para darle un nuevo alcance crítico. De acuerdo con lo anterior, Marcuse afirma de manera programática, en sus *Contribuciones*:

Tenemos que preguntar si el materialismo histórico ha interpretado adecuadamente y ha recibido por completo ante la mirada el fenómeno de la historicidad. También aquí queremos basarnos en los análisis de Heidegger, porque han descubierto de la manera más originaria el fenómeno de la historicidad. (2010, p. 114)

Principalmente, dos rasgos del planteamiento heideggeriano llamaron la atención de Marcuse: el énfasis en el carácter extático de la historia, lo que abría la posibilidad de una tematización de su radical acontecer, y la revocación crítica de la historia impropia – ligada al uno impersonal, *das Man*, y al estado de caída, *Verfallenheit*– ejercida por el acceso desde la propiedad (*Eigentlichkeit*).

Lo anterior puede verse reflejado en el siguiente pasaje de *Ser y tiempo*: “la temporeidad de la historicidad propia es, en cuanto instante precursor y repitente, una *des-presentación* del hoy y un desacostumbramiento de las conductas usuales del uno” (Heidegger, 2012, p. 404). A los ojos de Marcuse, esas conductas acostumbradas e incuestionadas del uno (*das Man*) equivalen a la reificación y alienación cotidianas, desde las cuales se preserva un *statu quo* como incuestionable; por el contrario, el acceso propio a la historicidad implica asumir su porvenir, proyectado a un futuro de cara a las ocupaciones presentes, pero presentando a estas como cuestionables y abiertas a decisión, *des-presentadas*. Por ello, el teórico berlinés hará el siguiente balance:

En el instante en que se reconoce la praxis revolucionaria como la existencia histórica propia y la transformación concreta como el movimiento efectivo del mundo, se hace visible la sociedad burguesa en su condición de arrojamiento histórico y su necesario estado de caída. (Marcuse, 2010, p. 127)

El reconocimiento al que Heidegger no habría llegado, precisamente por la poca atención prestada a la concreción material, es que la sociedad burguesa y capitalista es la principal concreción de esa impropiedad caída en lo uno, en la que está decidido de antemano qué *se piensa, se dice y se hace*. Sin embargo, Marcuse pronto encontró nuevos rasgos de trascendentalismo en la propuesta de *Ser y tiempo*, puesto que, después de todo, de lo que se trataba allí era de las estructuras fundamentales del *Dasein*. Al tener tales estructuras un carácter ontológico, terminan por adquirir un carácter apriorístico, inamovible, como un suelo fijo que determina la historicidad. Entre esas estructuras encontramos precisamente las de la propiedad e impropiedad.

Si es verdad que la impropiedad y la reificación o alienación –aquí tratadas a grandes rasgos como sinónimos– son equivalentes, el problema está en que la impropiedad es, en la analítica existencial del *Dasein*, una estructura irrecusable, y si esto es así, entonces la alienación sería un estado permanente e inevitable de la existencia humana, lo que conduce, una vez más, a la inhibición de la praxis crítica y revolucionaria. Para Marcuse, la impropiedad debía tener más bien un origen contingente en las formaciones sociales concretas como la capitalista, las cuales tienden a obliterar el carácter abierto y extático de la existencia humana: “Al tratar la reificación como un rasgo intemporal de la condición humana, el existencialismo [en el que es clasificado Heidegger] corría el riesgo de distraer la atención de sus verdaderos orígenes sociales” (Wolin, 2003, p. 219).

La pregunta que surge aquí es si realmente la impropiedad equivale a la alienación, reificación o cosificación. Se trata de una cuestión que Marcuse apenas dejó sugerida; lamentablemente, el teórico crítico no proporcionó mayores elaboraciones ni argumentaciones al respecto, dado que el proyecto de una Fenomenología dialéctica fue abruptamente abandonado en 1933, con su huida de Alemania, como muchos otros intelectuales de origen judío³; además, después de la Segunda Guerra, el entorno hostil de

³ Como ya se indicó, no es nuestro objetivo hacer aquí una reconstrucción exhaustiva de la Fenomenología dialéctica, ni de las razones por las cuales fue abandonado. Baste señalar que, de acuerdo con Romero (2019), dichas fueron más bien de índole personal, en medio de la ruptura con Heidegger por su adhesión al Partido Nacionalsocialista. Si esto es así, si el abandono de dicho proyecto fue

la Escuela de Frankfurt con respecto a todo lo que tuviera la etiqueta de fenomenología u ontología, habría sido razón para que dicho proyecto quedase definitivamente archivado. Por ello, en lo que sigue se buscará apuntalar la posibilidad de la equivalencia bosquejada por Marcuse entre impropiedad y alienación, lo mismo que entre propiedad y praxis revolucionaria. Para ello, el primer paso consiste en ver con más detalle el papel fenomenológico que juegan propiedad e impropiedad en *Ser y tiempo*.

El papel fenomenológico de la propiedad e impropiedad en Heidegger

Forma parte de la historia de la recepción de *Ser y tiempo* el hecho de que la obra fuese interpretada, en un primer momento, preponderantemente en clave existencialista y antropológica. El uso de términos como *propiedad*, *impropiedad* (también traducidos como *autenticidad* e *inautenticidad*), *angustia*, *estado de caída*, entre otros, parecía alimentar dichas lecturas. Theodor Adorno (2017) habría de llevar a su mayor extremo la crítica a esa autenticidad, en su libro *La jerga de la autenticidad*, aunque ciertamente caricaturizada en su versión existencialista e irracional.

Sin embargo, dichas críticas e interpretaciones pasaron por alto el papel fenomenológico que dichas instancias juegan en *Ser y tiempo*, un descuido que tampoco es del todo fortuito, pues el mismo autor no lo deja claramente explícito en la obra de 1927. Contra toda duda, Heidegger aclara este punto algunos años después, en el volumen 82 de la *Gesamtausgabe*, en el que se encuentran aclaraciones y autocríticas con respecto a *Ser y tiempo*; allí dice, por ejemplo, que “la angustia es descrita aquí como encontrarse anímico fundamental –y se le asigna un papel *metodológico*; en ella el *Da-sein* como tal debe abrirse a sí mismo y traerse ante sí” (Heidegger, 2018, p. 89; GA 82)⁴. En otras palabras, el sentido fenomenológico de vivencias como la angustia o la propiedad consiste en que ponen al *Dasein* en una circunstancia en la que puede acceder o experimentar su propia existencia como abierta, extática y posible, en lugar de asumirla en los términos más frecuentes y habituales, a saber, desde la impropiedad o estado de caída que previamente ha decidido toda posibilidad.

Adentrarse en la peculiar concepción heideggeriana de la fenomenología, la cual lleva a semejante propuesta de la angustia o la propiedad, nos alejaría mucho del camino trazado en este estudio. Baste ofrecer algunos lineamientos generales. Heidegger parte de la máxima husserliana que busca acceder a las cosas mismas, esto es, tal como se dan, sin desfiguraciones, en las vivencias mismas. El problema, en la perspectiva de Heidegger, es que la actitud reflexiva propuesta por Husserl, cuando se aplica a las vivencias de la vida cotidiana –que es de hecho el origen de toda experiencia ulterior, incluidas las de la ciencia teórica–, estas últimas son desfiguradas, despojadas de su carácter vivencial, fáctico y espontáneo. El acceso a la facticidad debía ser igualmente fáctico, esto es, en vivencias fácticas, no teóricas. Se trata de una apuesta que estaba presente desde muy temprano en el filósofo alemán:

Si hay un punto en el que Heidegger se ha separado radicalmente de Husserl es en esta primacía indiscutida de la actitud teórica y su consecuencia, la instalación en la reflexión. Desde los primeros esbozos de un pensamiento propio, allá por 1919, Heidegger mostraba

solamente por motivos contextuales y personales, hoy cabría la posibilidad de retomar las cuestiones que fueron dejadas abiertas por el joven Marcuse.

⁴ Para el caso de las citas tomadas de la versión alemana de la *Gsamtausgabe* (GA), se ofrecen traducciones propias.

la convicción de que el modo como originariamente el mundo circundante aparece no es la figura que ofrece en la adopción de la actitud teórico-contemplativa, sino en la inserción práctica, vital, «natural», en él. (Rodríguez, 2015, p. 23)

Sin embargo, alguien podría preguntar, ¿por qué afanarse tanto en acceder a eso en lo que ya estamos, es decir, el ámbito de la cotidianidad fáctica con sus vivencias habituales? El detalle está en que esa cotidianidad se encuentra parcialmente oculta para sí misma; su propio estado de irreflexión provoca que no aperciba todas sus posibilidades, condiciones y alcances. Por otro lado, una reflexión teórica desfigura a esa cotidianidad fáctica; la presenta, sí, pero no como es *por sí misma*. Tendría que haber alguna instancia en la que la misma facticidad pueda mostrarse desde sí y por sí misma, sin desfiguraciones reflexivas. En eso consiste precisamente la definición de fenómeno que presenta *Ser y tiempo*: “Fenómeno –el mostrarse-en-sí-mismo– es una forma eminente de la comparecencia de algo” (Heidegger, 2012, p. 51). Algunas vivencias singulares, como la angustia y la propiedad, muestran la facticidad desde sí misma y por sí misma.

Podría decirse, pues, que la existencia humana está previamente en la verdad, pero una verdad disimulada, encubierta y *atemática*, no es algo que se pueda ver ni constatar de manera inmediata. La tarea de la fenomenología será precisamente traer a mostración temática los modos en que se da esa mostración previa en la existencia cotidiana⁵. La modalidad en la que predominantemente existe el *Dasein*, y en la cual su aperturidad aparece desfigurada e incuestionada, es la cotidiana *impropiedad*. Pero existe otra modalidad, la propiedad, comparativamente menos usual, desde la cual el existir en lo abierto del desocultamiento puede llegar a ser atestiguado por el *Dasein* mismo.

Esa verdad o desocultamiento en el que cotidianamente estamos es la *verdad de la existencia*, a cuya autotransparencia se buscará acceder metodológicamente a través de la propiedad, que vendría a constituir lo que puede denominarse *verdad fenomenológica*⁶. Aclarado esto, se entiende que la propiedad o la angustia, entre otras vivencias, no tienen un carácter normativo, no se trata de un ideal *existencialista* según el cual habría que conducir nuestras vidas; se trata de vivencias que *acontecen* y tienen un peculiar sentido fenomenológico, no podemos simplemente decidir las y controlarlas⁷.

Expuesto lo anterior, se puede concluir que, al abordar los temas de la propiedad, la resolución y el poder-ser propio –estos últimos también vinculados con la historicidad que le interesa a Marcuse–, el profesor de Friburgo sostiene que en la propiedad el *Dasein* retorna a sí, se trae de vuelta desde lo uno impersonal (*das Man*) que permanecía en la *falta de elección*, en la cual se asumía irreflexivamente, sin elección propia, el canon de lo que se hace, se dice y se piensa; la propiedad repara la falta de elección, lo que significa “decidirse por un poder-ser desde el propio sí mismo. Al elegir la elección, el *Dasein* se *posibilita* a sí mismo por primera vez su poder-ser propio” (Heidegger, 2012, p. 285). En otras palabras,

⁵ Como explica Alejandro Vigo, la fenomenología emprendida por Heidegger busca “traer al plano de la exhibición temática dicha dimensión atemática de mediaciones que posibilita la mostración de lo que en el nivel correspondiente a la actitud prefenomenológica, se muestra a sí mismo de modo inmediato” (2008, p. 83).

⁶ Vigo menciona que “es en este contexto donde Heidegger introduce la noción de «verdad de la existencia» (*Wahrheit der Existenz*), cuya crucial importancia metodológica no siempre es adecuadamente reconocida. Por medio de ella Heidegger intenta dar cuenta de la posibilidad y la estructura de «transparencia» del *Dasein*” (2015, p. 215).

⁷ Charles Guignon observa sobre el tema: “Clarifying the methodological role of authenticity helps us to explain why this notion is not merely normative in intent. But it also shows that there is a tremendous methodological burden placed on the concept of authenticity” (2002, p. 237). Guignon critica la tesis de Michael Zimmerman (1981), expuesta en *Eclipse of the Self: the Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, de acuerdo con la cual la propiedad es voluntarista, subjetivista e individualista; dicha interpretación deriva de un olvido del papel fenomenológico de la propiedad. Véase, de Mahon O'Brien (2011), *Heidegger and Authenticity. From Resoluteness to Releasement*, allí también se destaca que el olvido de los aspectos metodológicos a conducido a diversos malentendidos en la lectura de Heidegger.

accede fenomenológicamente, desde la facticidad, a su propia facticidad abierta y posible, lo que antes quedaba encubierto ya por el *automatismo* de la impropiedad, ya por el *teoreticismo* de la actitud reflexiva.

Hasta aquí, si hemos reunido las nociones mínimamente necesarias para comprender el papel fenomenológico de la propiedad e impropiedad, podemos comenzar a responder si equivalen, respectivamente, a la praxis revolucionaria y a la alienación. Comencemos con esta última. Es cierto que la impropiedad no es algo a lo que simplemente nos podamos sustraer; y, pese al equívoco al que podrían inducir los términos, la propiedad no es algo que sea moralmente inferior o cuestionable con respecto a la propiedad. Esto lo deja muy en claro Heidegger:

Pero la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser «menos» o un grado de ser «inferior». Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces. (2012, p. 64)

Aquí comienzan los contrastes con las posturas marxistas, pues si es verdad que la impropiedad y la alienación o cosificación son equivalentes, lo cierto es que en autores como Marcuse y Lukács hay una valoración ético-política de aquellas nociones, y ello se debe a que son algo llamado a ser *superado*. Pero en Heidegger no hay tal cosa como una superación de la impropiedad, puesto que, al tratarse de una estructura ontológica del *Dasein*, no puede simplemente suprimirse. Al contrario, como el propio Heidegger señala, la mayor parte del tiempo nos movemos en la impropiedad y la caída, esto es, en un estado de interpretación previamente dado y asumido; sin ello la vida cotidiana simplemente no sería posible.

Veamos un ejemplo. Cuando circulamos por la calle, sea como conductores o peatones, aceptamos como dado que al ver una luz roja debemos detenernos. ¿Significa esto que, desde la propiedad, deberíamos cuestionar ese estado interpretativo, superarlo, y darle otro significado a la luz roja para vivir de forma *auténtica*? De ninguna manera, tal cosa sería absurda y peligrosa. ¿Significa que vivamos en alienación por el hecho de aceptar que debemos detenernos frente a la luz en rojo del semáforo? La respuesta también ha de ser negativa, si se toma alienación en su sentido ético-político fuerte. Si por alienación entendemos la determinación de mi propio ser, o una parte de él –el pensamiento, la producción– a partir las categorías o prácticas impuestas por otro, y asumimos que lo originario es el ser propio, antes de cualquier determinación por parte de otro, entonces esta alienación no equivale a la impropiedad del *Dasein*, puesto que este no tiene una determinación sustancial desde sí mismo, sino que, al caracterizarse por ser-en-el mundo, es originariamente desde un modo preinterpretado y compartido con otros; a eso se refiere la famosa idea de que somos *arrojados* a un mundo previamente hecho e interpretado. Para Heidegger no hay un yo originario y sustancial al cual volver.

No debemos olvidar que, en la estela del pensamiento marxista, la alienación es siempre pensada en función de la búsqueda de una desalienación o emancipación. La pregunta que surge es, entonces, ¿hacia dónde se dirige la emancipación buscada por el marxismo? Si la alienación implica la imposición de una irracionalidad ajena, la supresión de esta figura significaría la recuperación, o acaso la fundamentación por primera vez, de una racionalidad libre y autónoma. Pero ¿qué o quién establece esa racionalidad y autonomía? La sospecha de Heidegger consiste en que estamos frente al sujeto de la metafísica y la modernidad, mismo que habría permanecido intocado por la crítica marxista, algo que será especialmente notorio en la *Carta sobre el humanismo*. Al respecto,

observa Eldred: “Un tal programa de crítica de la sociedad como crítica de la alienación de la esencia del hombre, se sitúa dentro de la metafísica moderna de la subjetividad” (2014, p. 107).

En un estudio pionero en habla hispana, sobre las posibles relaciones Heidegger-Marx, Rodolfo Santander señalaba lo siguiente, con respecto al carácter humanista del abordaje marxista de la alienación:

Así el *homo humanus* se pone como meta del devenir humano y sin duda como el fin último que orienta la actividad humana. En este sentido es el fundamento de la ética marxista. La alienación, en tanto deshumanización y camino que conduce a la humanidad, es también ella misma un concepto de carácter ético. (1985, p. 69)⁸

En contraste, la propiedad heideggeriana no puede ser una emancipación en el sentido de una vuelta a la *humanidad perdida* o a un *sujeto originario*. La propiedad es solamente una constatación fenomenológica, un modo de ver o acceder a la circunstancia previamente interpretada, de atestiguarla en tanto previamente interpretada.

Pero entramos aquí a un punto crucial, primero, con respecto a nuestra segunda pregunta: ¿equivale la propiedad a la praxis transformadora y revolucionaria? Y segundo, también con respecto al modo de concebir a la fenomenología, sus alcances e implicaciones: ¿es la fenomenología solo un *modo de ver* (teorético) o ha de ser también un modo de actuar (*praxis*)? Si nos quedamos en la propiedad solamente como un *modo de ver*, ¿no nos quedamos en el punto que precisamente Heidegger criticaba de la fenomenología teórica? Esto es algo que también señaló en su momento Santander:

Cuando una filosofía considera que la crítica o, en su caso, que la fenomenología, se basta por sí sola para lograr los fenómenos originales, ella supone que esos fenómenos están ahí siempre disponibles y no tiene suficientemente en cuenta que sólo por la modificación de ciertas condiciones históricas esos fenómenos se vuelven accesibles. (Santander, 1985, p. 239)

Frente a semejantes cuestiones, Marcuse dirige sus señalamientos de formalismo y falta de concreción a la fenomenología de Heidegger:

Es cierto que el *Dasein* es constituido en la historicidad, pero Heidegger se centra en los individuos purgados de las heridas ocultas y no tan ocultas de su clase, de su trabajo, de su diversión, purgados de las heridas que reciben de su sociedad. (2016, p. 220)

Si la propiedad es ver y asumir la determinación de la impropiedad *en tanto impropiedad*, con todas sus determinaciones históricas, ¿no implica ver con ello las condiciones materiales desde las cuales se ha configurado el mundo impropio? Y más aún, ¿implica solamente *ver* esas condiciones o también *revocarlas*?

Lo crucial, a tener en cuenta en la propiedad, es el *Dasein* en tanto existencia abierta y posible, pero semejante apertura y posibilidad es velada o encubierta por la propiedad. Propiedad es, pues, apertura y sostenimiento de lo posible. ¿Puede llegar la inercia óptica de la impropiedad al grado de que anule esa apertura y posibilidad? Si la respuesta es no,

⁸ Desde este punto de vista, no es gratuito que algunos autores como Luis Althusser hayan considerado como *humanistas* y *metafísicos* a los primeros abordajes marxistas sobre la alienación; solamente en su ruptura con ese fondo humanista habría devenido auténticamente crítico y científico: “el marxismo es, en un mismo movimiento y en virtud de la única ruptura epistemológica que lo fundamenta, un anti-humanismo y un antihistoricismo” (Althusser & Balibar, 2010, p. 130). Podría decirse que estos señalamientos comparten con Marcuse la crítica al historicismo, pero queda abierta la cuestión sobre si la renuncia a todo fondo humano no implicaría también una renuncia a la praxis transformadora que el filósofo berlinés defendía.

entonces la propiedad se puede conformar con ser un ver contemplativo que pone al descubierto la posibilidad que siempre está ahí como algo seguro. Pero si la respuesta es afirmativa, es decir, si la inercia óptica –con todas sus determinantes materiales y concretas– del mundo puede llegar a cerrar efectivamente lo abierto y posible del *Dasein*, entonces la propiedad tendría que oponerse activamente a dicha tendencia.

Aquí podemos retomar los términos de la problemática señalada por Marcuse en su crítica a las concepciones trascendentalistas: si la posibilidad y apertura del *Dasein* son estructuras a priori –es decir, inevitables y perennes–, entonces no hay necesidad de luchar ni de actuar para transformar nada, basta solamente un cambio de mirada. Pero si dicha apertura y posibilidad están realmente en juego, abiertas a decisión, entonces la propiedad señalada por Heidegger sí tendría que consistir en una praxis crítica y activamente opuesta. En el caso de Marcuse, el posicionamiento es claro: las condiciones materiales pueden llegar a cerrar, bloquear o negar la condición ontológica del ser humano, en tanto ser libre y abierto. Así lo afirma con respecto a las condiciones del trabajo alienado en las sociedades capitalistas: “lo que es señalado con ello no es solo un estado de cosas económico, sino una alienación del hombre, una desvalorización de la vida, una inversión y una pérdida de la realidad humana” (Marcuse, 2016, p. 72).

En el caso de Heidegger, el posicionamiento con respecto a la cuestión señalada – si la apertura del *Dasein* está garantizada o si está en juego– no parece tan claro. En la época de *Ser y tiempo*, el enfoque trascendental, es decir, la concepción de la propiedad e impropiedad como estructuras que se dan inevitablemente, parece conducir a la tesis de que la apertura del *Dasein* no está en juego. Sin embargo, el pensamiento posterior del autor –que ya no fue conocido por Marcuse– apunta más claramente al riesgo y decisión en torno al mantenerse en lo abierto y posible del *Dasein*, el cual “nunca puede devenir para el hombre un estado duradero habitual, que transcurra por sí, sino que se esencia en la resolución. Ella es más originaria y difícil que todo hecho y agregado de adquisiciones” (Heidegger, 2006, p. 237).

Dese luego, las implicaciones y lecturas del llamado *segundo Heidegger* desbordan con mucho los alcances de este estudio. Sin embargo, pueden bastar para sugerir la posibilidad de que, si la fenomenología ha de asumirse en su sentido radicalmente fáctico y no solo teórico –como el joven Heidegger buscaba–, y si la apertura y posibilidad del *Dasein* están en juego, abiertas a decisión, entonces la propiedad fenomenológica sí debería conducir por congruencia consigo misma a una praxis activamente crítica y transformadora de una realidad que no solo encubre, sino que efectivamente cierra lo posible de la existencia humana. Se trataría de una *fenomenología performativa en sentido crítico*.

De este modo, como conclusión preliminar, podemos señalar que la alienación pensada por el marxismo no equivale a la impropiedad heideggeriana, pero sí hay una equivalencia *posible* entre praxis revolucionaria y propiedad. En el marco de esa posibilidad se vislumbra también la alternativa de un nuevo diálogo entre Heidegger y Marx, el cual, como se mostrará a continuación, puede entablarse en torno a la idea de *Enteignis*, esbozada por el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, y que, según nuestra hipótesis, podría considerarse como el fundamento ontológico de la alienación.

Expropiación (*Enteignis*) como fundamento ontológico de la alienación (*Entfremdung*)

En el pensamiento posterior de Heidegger ha cobrado renombre la noción de *Ereignis*, pues, como el mismo filósofo señala en una nota a pie de página de la *Carta sobre el humanismo*, “*Ereignis* es, desde 1936 la palabra conductora de mi pensamiento” (Heidegger, 1976, p. 316; GA 9). Aunque es un término sumamente complejo, cuya dilucidación escapa a los objetivos de este escrito, es necesaria una mínima aclaración de la palabra; en general, se refiere a un acontecer histórico, incalculable e imprevisible, en el cual la existencia humana es *apropiada* (*eigen*) para entrar en una relación con el ser. En los *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger lo expresa del siguiente modo: “La referencia del Da-sein al ser [Seyn] pertenece al esenciarse del ser mismo, lo que también puede decirse así: el ser [Seyn] necesita al Da-sein, no se da en absoluto sin este acaecimiento” (1989, p. 254; GA 65).

Sin embargo, también en el pensamiento tardío de Heidegger, aparece otra noción que ha recibido menos atención, y que figura como antagonista o contraste con respecto al *Ereignis*; se trata de *Enteignis*, y que podría traducirse como acontecimiento de expropiación o desapropiación, es decir, la posibilidad misma de que la existencia humana pierda toda relación con el ser. Esto sucedería si, de algún modo, el ser humano se deshiciera de su existencia posible, abierta a una comprensión del ser. En el críptico estilo de los *Cuadernos negros*, el filósofo observa: “Pensamiento como memoria es pensamiento de la despedida – dicho del *Enteignis*: el dicho de la escatología del ser en tanto del *Ereignis*. Como la despedida, lo desapropiado, acontece apropiadoramente la diferencia” (Heidegger, 2015, p. 307; GA 97)⁹.

En contra de lo que podría parecer, no estamos frente a una dicotomía simple entre *Ereignis* y *Enteignis*. En fragmentos como el anterior puede comprenderse que no son nociones mutuamente excluyentes: la posibilidad del *Enteignis* apunta a que, en efecto, algo así como el *Ereignis* no pueda ya tener lugar, pero el segundo necesita del primero para mantenerse en vilo, en lo abierto de la decisión, porque de lo contrario sería como una cualidad garantizada y asegurada de una vez y para siempre, y con ello estaríamos ante una existencia determinada, cerrada, y no más bien abierta y posible. El *Enteignis* no es, pues, una posibilidad por ser eliminada o superada, sino el necesario *contrajuego* del *Ereignis*. No es raro, por ende, que el filósofo escriba en el volumen 82 de la *Gesamtusgabe*: “El pensar es el eco del silencio del *Enteignis* en el *Ereignis*” (Heidegger, 2018, p. 547; GA 82)¹⁰.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann también ha destacado dicha relación entre ambas instancias, y señala que, en el contexto del proyecto histórico de los *Aportes a la filosofía*, el *Enteignis* ha de ser considerado como una resonancia (*Anklang*) del *Ereignis*, precisamente en la época del máximo rehúso del ser, la era de las maquinaciones que dan término a la metafísica:

En el ensamble de la resonancia [*Anklang*] el pensar se trata de la experiencia y desvelamiento del abandono del ente por parte del ser, y en la cual el esenciar del ser

⁹ Dada la complejidad del pasaje, es pertinente transcribir el original alemán: “Denken als Andenken ist Denken des Abschieds - Sage der Enteignis: die Sage der Eschatologie des Seyns als des Ereignisses. Als der Abschied, der enteignende, ereignet sich der Unterschied”.

¹⁰ “Das Denken ist das Echo der Stille der Enteignis im Ereignis”.

resuena como rehúso, como expropiación [*Enteignis*], que como tal apunta al posible modo de esenciar como acontecimiento apropiador [*Ereignis*]. (1992, p. 251)¹¹

Pero es digno de mención que dicho *Enteignis* no concierne solamente al ser humano, sino que atraviesa todo lo ente en su conjunto, en relación, o más bien, en su falta de relación con el ser, como observa en otro lugar von Herrmann:

Basándonos en dos pasajes de los *Aportes*, podemos llamar a este modo de apelación como expropiación [*Enteignis*]. Por un lado, esto se predica de los entes abandonados por el ser, que están ‘desposeídos del ser’. En otra parte se dice, del hombre que ha olvidado el ser, que ha quedado desposeído del ser [*des Seins enteignet*]. (2009, p. 33)

Nuestra hipótesis consiste en que dicho *Enteignis* puede ser considerado como el fundamento ontológico de la posibilidad de algo así como la alienación, la cual, en tanto fenómeno humano, sólo es posible sobre aquel fundamento más amplio, pues lo expropiador concierne a todo lo ente, más allá del ser humano. Esta posibilidad, la relación entre *Enteignis* y *Entfremdung*, es algo que ciertos intérpretes han observado en años recientes. Por ejemplo, al comentar algunos aspectos de los *Cuadernos negros*, Pedro Teruel afirma: “Heidegger se conecta a un recorrido en el que también él, a su modo, realiza un diagnóstico sobre la alienación contemporánea y barrunta un horizonte de renovación” (Teruel, 2016, pp. 343-344). Esa alienación iría precisamente en el sentido del *Enteignis*, como posibilidad de que la existencia humana se desligue de su condición libre, abierta y posible. A su vez, es la época técnica de la modernidad la que lleva a su máximo grado esa *desapropiación*.

Pablo Veraza da un paso más y hace explícita dicha relación:

La verdad histórica de la filosofía moderna, y por ende de la modernidad, será para él [Heidegger] la enajenación o desapropiación (*Ent-eignis*), y la asunción de ello conlleva lo que será el *leit motiv* de su pensamiento: experimentar la necesidad de la apropiación (*Er-eignis*). (Veraza, 2023, p. 242)

De este modo, en el pensamiento onto-histórico de Heidegger, la posibilidad radical del *Enteignis* ha de ser asumida como un acicate para el pensamiento del *Ereignis*; pero se trata, después de todo, de una posibilidad real y radical, cuyo primer síntoma sería la alienación óptica que ha pensado el marxismo, pues la existencia humana en las sociedades capitalistas tiende a cerrarse en lo que tiene de posible, para ser reducida a una realidad productora-consumidora¹², en la que todo aquello que hace, dice y piensa no es en realidad su decisión ni para sí misma. Veraza plantea la relación del siguiente modo:

Cabría situar la dupla enajenación/apropiación en ambos autores como sigue: en Marx como expropiación capitalista tecnologicada / expropiación de los expropiadores, la cual tendría el sentido de la apropiación ya no privada del mundo o apropiación del valor de uso, y en Heidegger sería la desapropiación (*Enteignis*) como *Gestell* y la apropiación en el sentido del *Ereignis* como desocultamiento del mundo. (2023, p. 252)

Michael Eldred también ha señalado esta posible relación: “El lenguaje de la *Gestell* muestra similitudes con el del capital, lo que sugiere una cierta conexión entre las figuras

¹¹ La relación no dicotómica entre *Ereignis* y *Eneignis* también fue señalada por Otto Pöggeler (1992): “Para Heidegger, el *Ereignis* que llama a ser pensado es un *singulare tantum*: ese origen que primero hace posibles los ‘acontecimientos de la historia del ser’, pero que pone fin a esa historia cuando tal acontecimiento es olvidado. Si se piensa que este origen es consistente en suceder, entonces no hay ‘ejemplos’ [*Beispiele*] porque es el ‘juego’ [*Spiel*]. Pero sigue siendo un origen, que incluye retirarse y contenerse. Así el *Ereignis* es al mismo tiempo *Enteignis*” (p. 56).

¹² Es posible considerar que, en sus propios términos, Hannah Arendt (2011) vio la posibilidad de esta reducción en lo que ella denominó *animal laborans*.

del pensamiento de Heidegger y Marx” (2015, p. 79)¹³. Sin embargo, y en sintonía con el señalamiento marcuseano de falta de concreción en el pensamiento de Heidegger, Eldred agrega que el profesor de Friburgo no alcanzó a comprender la concreción histórica de la alienación señalada por Marx, por lo cual la minimiza en más de una ocasión como una figura más del final de la metafísica: “se debe constatar que Heidegger no entendió la alienación marxista del sujeto en el capitalismo y por lo tanto perdió la oportunidad de pensar la técnica moderna en su conexión esencial con la economía capitalista” (Eldred, 2015, p. 114).

Es aquí donde los señalamientos de Marcuse cobran toda su relevancia para emprender una nueva apropiación crítica del pensamiento heideggeriano y, de ese modo, concretar un diálogo posible entre Heidegger y Marx, el cual fue a penas insinuado en la *Carta sobre el humanismo*, donde dice el filósofo: “Lo que Marx, partiendo de Hegel, reconoció en un sentido esencial y significativo como alienación [*Entfremdung*] del hombre hunde sus raíces en el desarraigo [*Heimatlosigkeit*] del hombre moderno” (Heidegger, 1976, p. 339; GA 9). Esto equivale a decir que la alienación es una manifestación óptica de una posibilidad más profunda, la del *Enteignis*, en tanto posibilidad histórica latente de una pérdida de relación con lo abierto del ser. En la misma obra, agrega el autor:

Es porque Marx, al experimentar la alienación se adentra en una dimensión esencial de la historia, por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias (...) ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a esa dimensión en la que resultaría por primera vez posible un diálogo productivo con el marxismo. (1976, p. 340; GA 9)

De acuerdo con nuestra hipótesis, esa dimensión esencial de la historia es el contrajuego entre *Ereignis* y *Enteignis*.

Conclusiones

Si el pensamiento de Heidegger se asume a sí mismo como una fundación del *Dasein* en el sentido de una posible apropiación para el ser, entonces ha de asumir en todas sus implicaciones la otra posibilidad, la de una expropiación en los términos del *Enteignis*, lo cual se queda en mera abstracción si no se opone activamente a las manifestaciones ópticas de dicho *Enteignis*, entre ellas, la más palpable de la alienación. Esto implicaría recuperar los señalamientos de Marcuse, en el sentido de una fenomenología dialéctica crítica, encaminada a la praxis histórica: “El acontecer de la vida humana es praxis en el sentido eminente de que el hombre debe *hacer* su existencia [*Dasein*] misma —de tal manera que la tiene que acometer y cumplir como tarea” (Marcuse, 2016, p. 138).

En este hacerse cargo de su propia existencia, que siempre es colectiva e histórica, también está ante la posibilidad de ser arrastrado por condiciones materiales que minan su apertura ontológica; sin embargo, una de las grandes enseñanzas de Heidegger es que dicha pérdida de la condición extática del *Dasein* no necesariamente es percibida como algo *negativo* y *destructivo*, sino que puede ser asumida como un descargo, un alivio del angustiante llamado a hacerse cargo de la existencia propia; la técnica contemporánea

¹³ Traducción propia del alemán.

promete en la actualidad el más cómodo alivio de la existencia, con una anticipación de las necesidades y satisfacción de los placeres más variados.

Pero esta es una posibilidad –la posibilidad del *Enteignis*, que viene a ser fundamento de la alienación– que ha de permanecer abierta mientras la existencia humana se caracterice aún por la apertura y posibilidad. Aunque Heidegger no habría llevado a sus últimas consecuencias su propio planteamiento de una fenomenología fáctica, de una fundación histórica de la posibilidad del *Ereignis*, la hipótesis aquí señalada consiste en que su pensamiento implica, al tomarlo en serio en todas sus implicaciones, una vocación crítica no solo en el sentido de la teoría, sino también de una praxis abiertamente opuesta a las condiciones materiales imperantes, algo que bien podría denominarse una postura revolucionaria: “La transformación del desocultamiento vigente para dar lugar al ente en su diferencia a partir de la remisión originaria al ser es lo que llama Heidegger propiamente revolución” (Veraza, 2023, p. 218).

Aunque la impropiedad no puede ser considerada como equivalente a la alienación, este breve estudio ha mostrado elementos suficientes para considerar que la figura histórica del *Enteignis* puede ser considerada como fundamento ontológico de la alienación; pensar a esta última y actuar en consecuencia debería formar parte, entonces, del proyecto filosófico que se desprende de la obra heideggeriana. Esto es algo que el joven Marcuse llegó a ver, aunque después hubiera de archivar el proyecto de una fenomenología dialéctica.

Contribución de autoría

César Alberto Pineda-Saldaña fue el único autor.

Fuente de financiamiento

El presente artículo es resultado de las actividades de investigación de una estancia posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), con una beca del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCyT).

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Referencias

Adorno, T. (2017). *Obra completa 6: Dialéctica negativa, La jerga de la autenticidad*. Akal.

Althusser, L., & Balibar, E. (2010). *Para leer El capital*. Siglo XXI.

Arendt, H. (2011). *La condición humana*. Paidós.

de Lara, F. (2019). Marcuse lector de Ser y tiempo: Contexto y aspectos centrales de la recepción marcuseana de Heidegger en las Contribuciones de 1928. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 61, 525-542. <https://doi.org/10.3889/isegoria.2019.061.06>

- Eldred, M. (2015). *Kapital und Technik: Marx und Heidegger*. Editorial J.H: Röhl.
- Expósito, N. (2019). Teoría crítica y fenomenología: ¿una síntesis necesaria? Bases fenomenológicas para una revisión del proyecto filosófico del primer Marcuse. *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 117-143. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1227>
- Guignon, C. (2002). Heidegger's 'Authenticity' Revisited. En H. Dreyfus & M. Wrathall (Eds.), *Heidegger Reexamined: Vol.1. Dasein, Authenticity and Death*. Routledge.
- Heidegger, M. (1976). GA 9. *Wegmarken*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). GA 65. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Meditación*. Biblos.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heidegger, M. (2015). GA 97. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2018). GA 82. *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (1992). Das Ereignis und die Fragen nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst. En C. Jamme & K. Harries (Eds.), *Martin Heidegger: Kunst – Politik – Technik*. Wilhelm Fink.
- Herrmann, F.-W. von (2009). Die ‚Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)‘ als Grundlegung des seinsgeschichtlichen Denkens. En E. Mejía & I. Schüssler (Eds.), *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne (Schweiz)*. Klostermann.
- Korsch, K. (1972). *Marxism and Philosophy*. NLB.
- Lukács, G. (2021). *Historia y conciencia de clase: Estudios sobre dialéctica marxista*. Siglo XXI.
- Magnet, J. (2019). Dialéctica, temporalidad e historicidad en los escritos tempranos de H. Marcuse. *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 79-97. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1222>
- Marcuse, H. (2010). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928) y Sobre filosofía concreta (1929)*. Plaza y Valdés.
- Marcuse, H. (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Herder.
- Marcuse, H. (2016). *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932-1933)*. Biblioteca Nueva.
- O'Brien, M. (2011). *Heidegger and Authenticity: From Resoluteness to Releasement*. Continuum.
- Pöggeler, O. (1992). *Neue Wege mir Heidegger*. Karl Alber.
- Rodríguez, R. (2015). *Fenómeno e interpretación: Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Tecnos.
- Romero, J. (2019). El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse. *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62(92), 59-78. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1228>

- Romero, J. (2022). Konkrete Geschichtlichkeit? Das Frühwerk Marcuses zwischen Marx und Heidegger. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 70(4), 591-611. <https://doi.org/10.1515/dzph-2022-0041>
- Santander, J. (1985). *Trabajo y praxis en 'El ser y el tiempo' de Martin Heidegger'*. Universidad Autónoma de Puebla.
- Teruel, P. (2016). Desasimiento: La noción heideggeriana de Gelassenheit como clave hermenéutica. En F.-W. von Herrmann & F. Alfieri, *Martin Heidegger: La verdad sobre los cuadernos negros* (pp. 341-351). Comares.
- Veraza, P. (2023). *Acontecer inaparente: Fenomenología y crítica en los escritos póstumos de Heidegger*. Ítaca.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Biblos.
- Vigo, A. (2015). La atestiguación, en el modo de ser del Dasein, de un «poder ser» propio y el «estado de resuelto. En R. Rodríguez (Coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger: Un comentario fenomenológico* (pp. 54-60). Tecnos.
- Wolin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Cátedra.
- Zimmerman, M. (1981). *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. Ohio University Press.