



La “quebradura” como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de Marcuse con Heidegger¹
The “Fundamental Split” as an Ontological Model: Notes on Marcuse’s Encounter with Heidegger

Fabián Portillo Palma²

<https://orcid.org/0000-0002-2555-7142>

Universidad de Sevilla. Andalucía. España

fportillo@us.es

Recibido: 24/07/2023

Aceptado: 17/12/2023

Publicado: 31/12/2023

Citación/como citar este artículo: Portillo, F. (2023). La “quebradura” como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de Marcuse con Heidegger. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 80-98.

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del VI-PPITUS de la Universidad de Sevilla.

² Contratado predoctoral (PIF) en la Universidad de Sevilla, en la que realiza su tesis doctoral desde el año 2021. Es miembro del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Universidad de Sevilla, miembro del Grupo de Investigación «Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad» (Cod. PAIDI: HUM-018) y miembro externo del Grupo de Investigación en Filosofía social de la Universidad de Alcalá de Henares. Su investigación pivota en torno al pensamiento ontológico de Martin Heidegger, la teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, las cuestiones fundamentales de la fenomenología y la historia del marxismo.

Resumen

Este trabajo plantea la hipótesis de que a través de la reconstrucción analítica de la “quebradura” como modelo ontológico puede articularse una comprensión filosóficamente relevante del encuentro de Herbert Marcuse con la filosofía de Martin Heidegger. Desde aquí se hace posible comprender la cercanía y distancia efectiva que Marcuse mantuvo con Heidegger entre 1928 y 1933: desde el horizonte común de la ontología, la “quebradura” permite mostrar la distancia de la ontología de la posibilidad real marcuseana y la ontología de la posibilidad formalmente indicada propia de Heidegger.

Palabras claves: quebradura; ontología; diferencia ontológica; Heidegger; Marcuse.

Abstract

This paper proposes the hypothesis that a philosophically relevant understanding of Herbert Marcuse's encounter with the philosophy of Martin Heidegger can be articulated through the analytical reconstruction of the “fundamental split” as an ontological model. From here it becomes possible to understand the closeness and effective distance that Marcuse maintained with Heidegger between 1928 and 1933: referring ontologically to the “fundamental split” as an ontological model it is possible to show sufficiently the distance between Marcuse's ontology of real possibility and Heidegger's own ontology of formally indicated possibility.

Keywords: fundamental split; ontology; ontological difference; Heidegger; Marcuse.

Introducción

La producción intelectual de Herbert Marcuse está marcada por su encuentro a finales de la década de 1920 con la filosofía de Martin Heidegger. Marcuse no puede ser considerado un “heideggeriano” al uso, si es que tal cosa existe, aunque su producción intelectual, especialmente de 1928 a 1933, se enmarca indiscutiblemente en el horizonte problemático abierto por Heidegger (de Lara, 2019; Romero, 2022). Su encuentro conserva una distancia insalvable. El objetivo del presente estudio es articular comprensivamente el sentido de esa distancia³. Se adopta, para ello, una posición *ontológica*, donde se asume que lo decisivo ha de encontrarse en la comprensión disonante del sentido del ser, una vez que dicha cuestión es planteada desde el horizonte de la existencia humana. La dimensión en la que dicha diferencia se pone de manifiesto es la de la historia, desdoblada ella misma en la historicidad y lo histórico.

Se sostendrá, pues, que existe una diferencia de carácter ontológico, que afecta a la comprensión de la *diferencia ontológica*, que aquí abordaremos como una disputa en torno al *modelo de unidad* que da cuenta del *acontecer histórico*. Que lo histórico implique necesariamente una remisión a posibles alternativas, chocando, de este modo, con una posibilidad exclusivamente formal, es lo que se pone en juego en la original recepción del pensamiento heideggeriano realizada por Marcuse, pues para que la motilidad ontológica del ser humano, esencialmente histórico, implique una remisión a lo posible como alternativa a la existencia fáctica, se precisa una ontología cuyo modelo sea el de la *unidad quebrada*, donde las formas concretas del existir doten de fuerza suficiente a la crítica total de la situación histórica.

El itinerario será el siguiente. Comenzaré describiendo las coordenadas, biográficas y programáticas, del encuentro a partir del programa de una “fenomenología dialéctica”, tal y como queda dibujado en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) y en “Sobre filosofía concreta” (1929). A continuación, me ocuparé de reconstruir y exponer la unidad quebrada como modelo ontológico de la fenomenología dialéctica, atendiendo sobre todo a *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad* (1933). El tratamiento de la misma concluirá con una revisión conjunta del concepto de esencia, tanto en la obra antes mencionada como en “De la esencia del fundamento” (1929) de autoría heideggeriana. Por último, me referiré a la ruptura de Marcuse con Heidegger en 1933, ocupándome de la distancia teórica, en ese momento ya totalmente patente, entre una fenomenología de la posibilidad indicada formalmente y una fenomenología de la posibilidad como alternativa real.

³ En líneas generales podría decirse que el presente trabajo plantea una alternativa a las dos tendencias hermenéuticas predominantes en torno al asunto: aquella que comprende el encuentro (y posterior desencuentro) desde el marxismo de Marcuse (Abromeit, 2004; Wolin, 2003), y aquella otra que lo hace desde la confrontación, más amplia, entre fenomenología y teoría crítica (Habermas, 1975; Schmidt, 1969). Algo de ambas tendencias se encuentra en los trabajos más relevantes dedicados a esta cuestión (Feenberg, 2004, 2023; Romero, 2019, 2022). El punto de vista asumido aquí considera de relevancia lo que se ha concluido desde ambas tendencias, tomándolo, no obstante, como insuficiente. Por todo ello, se plantea la hipótesis de la «distancia ontológica» como hipótesis explicativa capaz de dar cuenta de manera más amplia qué une y qué distancia a Herbert Marcuse de Martin Heidegger.

Hacia una filosofía concreta: la necesidad de una corrección dialéctica de la fenomenología

Ser y Tiempo significó para Marcuse, “un punto de inflexión en la historia de la filosofía: el punto en que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre a una nueva ciencia concreta” (Marcuse, 2019, p. 11). Tal fue el impacto de esta obra en el joven que, motivado por la lectura, se decidió a volver a Friburgo en 1928, esta vez con el objetivo de realizar su tesis de habilitación bajo la supervisión de Heidegger. Su estancia en Friburgo se prolongaría 5 años, comprendiendo así desde 1928 hasta 1933, año en que se vería obligado a salir al exilio tras la llegada al poder de Adolf Hitler, y comenzaría a formar parte del *Institut für Sozialforschung*, dirigido por Max Horkheimer⁴.

Durante estos años Marcuse trabajó en su tesis de habilitación, que habría de tratar sobre la ontología de Hegel y su influjo en la comprensión de la historicidad de Dilthey⁵, pero no solo. Este redactaría a su vez una serie de pequeñas contribuciones de extraordinaria originalidad para distintas publicaciones. A pesar de la diversidad de estos artículos, existe un hilo conductor que sirve para reconstruir hermenéuticamente su producción durante esos años: su trabajo pretende articular un sentido filosófico de la historia, entendida esta como rasgo definitorio de la vida humana, cuya exposición contribuya a la realización teórico-práctica de la vida humana conforme a sus más íntimas posibilidades en cada una de sus formas fácticamente existentes. El ser humano es, así pues, el ente cuyo sentido reside en la aclaración del sentido del ser de lo histórico y cuya comprensión tiene un significado teórico-práctico fundamental.

Ser y Tiempo había conducido a la filosofía a su “necesidad originaria”. Se debe filosofar, así pues, “únicamente de esta existencia, de su verdad y su cumplimiento” (Marcuse, 2019, p. 15). Mediante la analítica se tornan transparentes para el existir de cada cual su propio modo de ser, aquello que lo constituye de modo esencial, y con ello, se indica la salida de la existencia del estado de ruina al que el presente la ha sometido. Esta salida no es teórica, sino que se arraiga en la constitución temporal del ser humano. Así, la posibilidad de una comprensión de la existencia, en su modo de ser y en sus distintas formas fácticamente efectivas, se decide en la acción humana históricamente enraizada. Heidegger habría mostrado “los modos de comportamiento teórico de los hombres como «originados», como fundados en la «ocupación» práctica” (Marcuse, 2019, p. 15), contraponiendo con ello “al concepto de libertad burgués y al determinismo burgués las posibilidades prescritas” (Marcuse, 2019, p. 15), erigiendo “la historia como única autoridad” (Marcuse, 2019, p. 15). A pesar de todo, *Ser y Tiempo* no consigue apresar la existencia humana en su concreción: Heidegger parece más preocupado por desentrañar qué hace al ser humano *existir en general*, y no tanto qué le hace existir del modo en que existe hoy. El exceso de formalidad, en el que nos detendremos más adelante, le impide analizar si existe algo en la forma de existir actual que impida una realización genuina de la existencia humana, es decir, si existe asociado a ella algún tipo de valor. No parece haber concepto o principio teóricamente arraigado en el andamiaje conceptual heideggeriano que permita enjuiciar si el modo presente de existir impide o promociona la existencia humana.

⁴ Para un análisis más detallado de los avatares biográficos e intelectuales de Marcuse en aquellos años, consúltese Magnet (2013) y Romero (2019, 2022).

⁵ Esta no llegaría a ver la luz como tesis de habilitación, sino que aparecería como obra en 1933 bajo el título *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*. Sobre la intrahistoria de la *Habilitationsschrift* véase Jansen (1990).

Marcuse esboza las líneas maestras de su recepción de la filosofía heideggeriana en sus dos primeros trabajos filosóficos⁶. En “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, Marcuse esboza la posibilidad de una fenomenología de corte dialéctico, que sea capaz de conducir al materialismo histórico, y con ello al marxismo, a una claridad hasta ahora desconocida respecto de su objeto, que no es otro que la historicidad, comprendida esta como “el ser, la estructura y la movilidad del acontecer”. El marxismo, en cuanto “teoría de la revolución proletaria y (...) crítica revolucionaria de la sociedad burguesa” (Marcuse, 2019, p. 1), elabora su posición sobre la base de conocimientos ofrecidos por el materialismo histórico, que comprende “el ámbito completo de conocimientos que se refieren a la historicidad” (Marcuse, 2019, p. 1). La situación histórica del movimiento obrero en 1928 había puesto en serias dudas este vínculo, y más precisamente, la relación entre el conocimiento de la historicidad y la transformación de la sociedad⁷. Marcuse aspira a garantizar, tomando como referencia *Ser y Tiempo*, un modo adecuado de acceso y un tratamiento consistente del fenómeno de la historicidad, a partir del cual sean revelados el carácter de ruina de las formas de existencia presentes y las indicaciones para su superación práctico-revolucionaria. Este exigirá, por una parte, un proceder estrictamente fenomenológico, mediante el cual se gane acceso al ente poniendo de manifiesto la estructura de la historicidad, y, por el otro “una corrección de la fenomenología en el sentido del método dialéctico, el cual se muestra como el acceso adecuado a los objetos históricos” (Marcuse, 2019, p. 2).

Como se ha visto, Marcuse observa positivamente el planteamiento de la analítica existencial, aunque la somete efectivamente a crítica. El impulso radical de la obra tiene un déficit de concreción, evidente para Marcuse desde el principio, pues la resolución queda vinculada a la existencia en cuanto tal, y la historicidad sometida a un ejercicio inesperado de abstracción. Lo histórico es desgajado de su modo de ser, de la historicidad, cuando es abordado *fenomenológicamente*, y con ello, la historicidad es expulsada del devenir histórico mismo. La necesidad de mantener la constitución de lo histórico dotada de cierta unidad respecto a ello hace fundamental la intervención de la dialéctica, pues esta consigue ‘hacer justicia’ “a la situación histórica concreta de su objeto” (Marcuse, 2019, p. 20). La fenomenología se contenta, prosigue Marcuse, “con mostrar la historicidad de su objeto para volver a llevarlo luego a la esfera de la abstracción” (Marcuse, 2019, p. 20). Frente a ello, la teoría debe preservar el carácter concreto del objeto en su observación del mismo, esto es, “debe – como investigación, que permanece en la historicidad, de un objeto histórico – dejar entrar en el análisis de la situación histórica concreta su «contenido material» concreto” (Marcuse, 2019, p. 20). El contenido material concreto refiere indudablemente a las formas fácticas de existencia, es decir, a aquello que determina la forma en que la historicidad es puesta en juego en cada caso. Si el análisis de la existencia histórica ha de preservar no solo la forma de ser-histórico, sino también las formas y modos fácticos de la existencia histórica en su situación específica bajo su observación, la fenomenología “corregida dialécticamente” toma como su objeto la existencia humana de una forma total, asumiendo bajo sí las escisiones propias a todo ente entre su constitución fundamental y su forma de ser particular.

⁶ “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” y “Sobre filosofía concreta”. El primero apareció originariamente en los *Philosophische Hefte* (1928), mientras que el segundo lo hizo un año después en el *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* (1929). La referencia es a la edición castellana de ambos, presente en *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*.

⁷ Sobre la así llamada «crisis del marxismo» y la contribución de Marcuse para su superación, puede consultarse Wolin (2003) pp. 201-211; Romero (2010) pp. 16-23.

La fenomenología dialéctica asume como su objeto la unidad compleja de forma y contenido, de presencia y desarrollo, de ser y de devenir. En otras palabras, “ella se dirige ante todo a la existencia humana histórica según su ser, a saber, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas” (Marcuse, 2019, p. 21). Al hacerlo, la fenomenología no se contenta con una mera observación, en sentido fenomenológico, de la presencia efectiva del ente en su forma de constitución específica, sino que se vuelve sensible al “problema del valor”. El valor, considerado existencialmente, refiere a “la verdad de la existencia como adecuación del existir respecto a su posibilidad en sentido propio” (Marcuse, 2019, p. 22). Para ello, es necesario un análisis permeable a la distinta “situación histórica”, o lo que es lo mismo, una descripción fenomenológica de las distintas formas históricas de existir. Gracias a un análisis de este tipo, señala Marcuse,

se podría plantear la pregunta de si y en qué medida formas de existencia histórica concreta (...) pueden ser valiosas como tales, de manera que un existir y actuar «históricos», a pesar de su «necesidad», pudieran representar también la realización de valores. Si realmente la historicidad es una determinidad existencial de la existencia humana, entonces es ontológicamente posible que haya valores existenciales ligados según su ser a la historicidad. (Marcuse, 2019, pp. 21-22)

La fenomenología dialéctica no se detiene, por tanto, en señalar con total neutralidad que el modo de ser histórico es indisociable de los modos concretos de existir. Incide en que hay “formas y figuras concretas” que impiden la verdad de “la estructura esencial” de la historicidad. Gracias a esta corrección, la fenomenología se reapropia de un sentido crítico obliterado tanto en su forma trascendental como existencial. La distancia con Heidegger comienza a perfilarse aquí en torno al concepto de historicidad, pues el concepto que Marcuse elabora “abarca tanto el afrontamiento ontológico de la existencia histórica (...) como la atención a sus plasmaciones específicas en las situaciones concretas, obteniendo (...) la base para una crítica justificada de la situación histórica vigente” (Romero, 2019, p. xi). Se trata, como veremos, de una fenomenología que busca apresar la historicidad en *su esencial unidad* con lo históricamente constituido y, con ello, ser capaz de articular una crítica concreta, cuya ejecución no se detenga en señalar la diferencia entre las formas presentes de existir y el existir en cuanto tal, sino que culmine planteando la necesidad de la superación de dichas formas alienantes o cosificadas.

En “Sobre filosofía concreta”, Marcuse se esfuerza en clarificar el sentido del término “filosofía concreta” y sus implicaciones teórico-prácticas para la existencia humana. El objeto de la filosofía es dotar de sentido a nuestra existencia, o “*hacer visible la verdad*” (Marcuse, 2019, p. 35). La verdad, originariamente, nada tiene que ver con la adecuación de un enunciado a un estado de cosas, sino con la apropiación por parte de la existencia de una determinada forma o modo de ser. Esta apropiación conforma el sentido último de la verdad, y, con independencia de las distinciones objetuales, el verdadero y genuino filosofar es aquel que, mediante la ampliación del conocimiento, se preocupa de la vida concreta y práctica de los seres humanos. Filosofar es *sensu stricto* una “ciencia práctica”, pues dicha “preocupación introduce (...) a la filosofía en el aprieto concreto de la existencia humana” (Marcuse, 2019, p. 36). Como la existencia es histórica, la filosofía se ocupa de las condiciones históricas de la verdad, es decir, del hacer visible las condiciones de apropiación de la verdad para una existencia históricamente concreta.

Estas condiciones de apropiación no remiten en modo alguno a una dimensión trascendente, sino que se deciden siempre en la concreción histórica más absoluta. Lo que

la fenomenología pone entre paréntesis es precisamente el objeto de una filosofía concreta. Su tarea es, por tanto, “llevar esta existencia a la verdad del existir. Para poder acercarse en general a la existencia en cada caso (...), la filosofía concreta tiene que volverse histórica” (Marcuse, 2019, p. 44), lo cual significa que ha de asumir como objeto de su investigación a “la existencia contemporánea (...) en su situación histórica respecto a cuáles posibilidades de apropiación de verdades están abiertas para dicha existencia” (Marcuse, 2019, p. 44). Filosofar sobre lo histórico es, en definitiva, insuficiente, pues la filosofía ha de convertirse ella misma en *histórica*. Con la historicización del filosofar, insinúa Marcuse, se realizaría el ideal fenomenológico⁸, pues de este modo se dejaría “aparecer y hablar al «objeto mismo», tal como está ahí en completa concreción” (Marcuse, 2019, p. 44). La existencia concreta del presente, configurada enteramente por el modo de producción capitalista, ha de permanecer a la vista *en esta forma*, es decir, en la totalidad de sus formas y figuras concretas, comprensibles únicamente desde la perspectiva estructural de la historicidad. Esto supone no solo un interés por la constitución fundamental del existir, que hace a toda existencia ser lo que es, sino un interés por las formas específicas en que lo esencial está puesto en juego. Así, el interrogante por la existencia implica la realización de un interés por la correspondencia de las formas presentes con las posibilidades reales radicadas en la historicidad, así comprendida. El verdadero objeto de esta filosofía concreta es, en definitiva, la existencia

que abarca todos estos modos fácticos, precisamente como modos en los que existe la existencia (...). Además, el carácter auténticamente filosófico de este análisis se comprueba en que la destrucción de la existencia (...) contemporánea tiene que ser llevada a cabo remitiéndose a su historicidad, en permanente consideración de la estructura ontológica de la existencia y del mundo. (Marcuse, 2019, p. 45)

Una vez alcanzada la concreción exigida, la filosofía puede “devenir pública”, es decir, puede hacerse cargo de “las luchas y apuros completamente concretos de esa existencia” (Marcuse, 2019, p. 46) y orientar la práctica teórica hacia la transformación radical de la existencia. Lo que se desvela junto a la verdad no es la posibilidad, *formalmente delineada*, sino el existir mismo como *posibilidad históricamente incardinada* junto a la ruina que las formas presentes le imponen. La posibilidad está cargada de sentido, cuenta con una orientación. Por ello, conducir la existencia a la verdad

significa (...) una modificación «real» de la existencia, es decir, no solo una modificación (periférica) de sus formas y estructuraciones fácticas (...), sino una modificación del modo de existir mismo, en el que se basan todas estas formas. El modo concreto de existir es la esfera propia del acontecer: la «historia». (Marcuse, 2019, p. 48)

Si mediante su corrección dialéctica la fenomenología pudo hacerse cargo del carácter holístico de la historia, es gracias a la filosofía como “ciencia concreta” que se pone de manifiesto, de un modo aún más claro, que los conceptos filosóficos expresan apuros y preocupaciones existenciales, y que, por tanto, su verdad es genuinamente práctica. La historicidad transformada explicita ahora un poco más la distancia respecto a Heidegger: frente a una analítica que aprehende, a partir de la forma caída del *Dasein*, su constitución ontológica fundamental, y dibuja una forma de existir más propia donde la relación con esta última sea por entero diáfana, tenemos un análisis que pretende aprehender a la

⁸ Aquí se asienta la tensión entre una ontología fundamental y una fenomenología teórico-práctica, que Romero (2022), pp. 601-603, observa en el primer proyecto intelectual de Marcuse. A nuestro juicio, con la modificación del sentido de la historicidad, llevada a término por la fenomenología dialéctica, se resuelve la tensión, pues se apunta a una unidad ontológica del acontecer histórico que puede dar cuenta críticamente de su presente.

existencia en la esencial unidad de todas sus partes, para, desde ahí, prefigurar una forma de existencia radicalmente distinta, donde la praxis sea el criterio para una existencia genuina.

La posibilidad *real* frente a la posibilidad *formal*: la unidad quebrada como modelo del acontecer histórico

Marcuse se mueve, en efecto, en el horizonte heideggeriano, pero efectuando una *modulación radicalmente diferente* sobre los motivos y conceptos fundamentales de este. La historia es aprehendida ontológicamente como un fenómeno unitario que abarca tanto la estructura esencial, la historicidad, como las formas y figuras históricas concretas, lo histórico. La ontología, elaborada por Marcuse en estos trabajos, se articula siguiendo el modelo de la *unidad quebrada*, sobre la cual se deja sentir una comprensión distinta de la *diferencia ontológica*.

La diferencia ontológica expresa, siguiendo a Heidegger, “el no entre ente y ser” (Heidegger, 2000, p. 109) que se despliega en el seno de la existencia humana. El ser humano está remitido a un horizonte dado sobre el cual, no obstante, trasciende constantemente, pues en su interés por su propio ser se cuestiona el ser de lo ente, distinto de todo ente en general. De esta *trascendencia* emana un dinamismo, una determinada forma en que la existencia humana acaece conforme a su condición histórica. El objeto de la trascendencia es, como veremos, distinto para ambos, pues mientras que la existencia, en sentido heideggeriano, trasciende lo ente para remontarse hacia la constitución fundamental de estos, esto es, para sacar a la luz aquello que, en su ocultamiento, se presenta haciendo posible lo ente en general, la existencia, según la modulación dialéctica de la fenomenología, trasciende su situación dada en la medida en que es capaz de impugnar el modo fundamental de existir desde la observancia de las formas y figuras concretas de la existencia incardinada históricamente. Esta distinción se observa con claridad, si comparamos el tratamiento marcuseano de la ontología hegeliana con la reflexión heideggeriana en torno a la esencia del fundamento.

Observar “la naturaleza humana entera”: el impulso de Dilthey hacia la concreción

Marcuse desarrolla su discusión con Hegel teniendo como interlocutores, no solo a Heidegger, sino también a Dilthey y a Marx⁹. Ya desde el comienzo la filosofía diltheyana recibirá una valoración positiva de su parte, pues, a sus ojos esta habría contribuido más positivamente a la germinación de una filosofía concreta, ya que en sus trabajos “el análisis se topa siempre de nuevo con el contenido material de la historia, indisociable de todo reconocimiento de la propia estructura de la historicidad” (Marcuse, 2019, p. 17). Para Dilthey, aprehender la especificidad propia de la vida humana exige confrontarse con “la

⁹ La publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* en 1932, de los cuales Marcuse elaboraría una de las primeras reseñas en 1932, titulada “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico”, dotó de un nuevo impulso a su proyecto, el cual, manteniéndose en el horizonte problemático de la ontología, adquirió una materialidad mucho más fuerte, decisiva para aprehender la historicidad vinculada a su «constitución material». Sobre este asunto, en el que no nos detendremos aquí, puede consultarse: Romero (2016) pp. 13-42.

naturaleza humana entera”¹⁰. En “Sobre el problema de la realidad histórica”¹¹, Marcuse argumenta, siguiendo a Dilthey, que la posible “superación de la filosofía”¹², desmembrada y separada de la praxis en su forma burguesa, solo es posible a través de la rehabilitación de su objeto, que no es otro que la vida humana, concebida unitariamente. La investigación de la historicidad humana ha de partir, por consiguiente, de la “unidad histórica de hombre y mundo, conciencia y ser” (Marcuse, 2019, p. 132), la cual no resulta, como hemos visto, de una relación de conocimiento, sino de una “unidad acorde con su ser” (Marcuse, 2019, p. 132). Se trata, en definitiva, de una *unidad ontológica*, definible desde el marco proyectivo de la fenomenología dialéctica: la tarea se orienta a garantizar un acceso genuino al fenómeno de la existencia humana, *históricamente delimitada y unitariamente considerada*, para, desde él, observar la posibilidad, imposibilitada por el presente cosificado del modo de producción capitalista, de una nueva forma de existencia humana.

La unidad quebrada como modelo ontológico en la filosofía de Hegel: pensar la historia como un fenómeno unitario

Que la unidad exigida sea de carácter ontológico quiere decir que afecta a cómo son las cosas, en este caso, a *cómo* es la vida humana y *qué* la hace ser del modo en que es. Si la vida humana es esencialmente histórica, esto significa que a ella le corresponde lo histórico como su propio modo de ser. Clarificar el sentido de esta relación es el objetivo perseguido por Marcuse en su tesis de habilitación, publicada en 1933 bajo el título *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*: se trata de reconstruir la ontología de Hegel y aclarar su vínculo fundamental con los trabajos en torno a la historicidad llevados a cabo por Dilthey. El tratamiento de la historicidad es ontológico, pues

se hace problema en lo histórico el modo en el cual es. No se trata de la historia en cuanto ciencia ni en cuanto objeto de una ciencia, sino de la historia como modo del ser. Se interroga este ser respecto de su *acaecer*, respecto de su motilidad. (...) Lo que es histórico *acaece* de un modo determinado. Se problematiza historia en cuanto *acaecer*, en cuanto motilidad; se apela a un modo de la motilidad como constitutivo del ser de lo histórico. (Marcuse, 1976, p. 9)

Abordar la historicidad desde su raíz exige retornar a la ontología de Hegel. Por “ontología hegeliana” entiende Marcuse “el planteamiento hegeliano del sentido del ser en general y el despliegue y la interpretación sistemáticos de ese sentido del ser en los varios modos del ser” (Marcuse, 1976, p. 10). Dicha comprensión del ser tiene como base y modelo comprensivo el concepto hegeliano de *vida (Lebensbegriff)*, el cual encontrará expresión posterior en la filosofía de Dilthey.

A pesar de la tensión que atraviesa toda la arquitectónica hegeliana en torno al concepto de vida, definiendo así las tendencias ontológico-concretas o epistemológico-abstractas presentes en su obra, Marcuse procede caracterizando el marco en que la vida puede aparecerle a Hegel como expresión de la realidad en su dinamismo. La filosofía hegeliana, indica Marcuse, pretende atajar el problema del límite impuesto por Kant al

¹⁰ La especificidad del enfoque de Dilthey puede observarse con nitidez en el Prólogo a *Introducción a las ciencias del espíritu* (1956) pp. 27-34.

¹¹ Aparecido por primera vez en *Die Gesellschaft* (1931). La referencia es a la versión castellana, contenida en *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*.

¹² Término de cuño marxiano, situado en el centro de las discusiones marxistas por Karl Korsch en 1923. Véase Marx (2014), Korsch (1971) pp. 19-66.

poder sintetizador de la razón: ante *el carácter gnoseológico* de la apercepción, Hegel retrotrae la cuestión de la síntesis al *dominio de la ontología*, es decir, de la comprensión del ser en cuanto modo de ser. Siendo así, aprehende el sentido del ser como la *síntesis* de los diferentes en la unidad de su diferencia. El sentido del ser, como se ha indicado con anterioridad, se caracteriza como una forma de motilidad que define la manera en que lo que es se constituye. De este modo, el ser como motilidad está compuesto por tres momentos fundamentales, que son: “unidad como mismidad fija y permanente, unidad como unificar, y la multiplicidad unificada” (Marcuse, 1976, pp. 40-41). Dicha síntesis, para poder operar sintéticamente, esto es, para realizar en sí su propia potencialidad, ha de adquirir la forma de un sujeto, es decir, de algo que no es sintetizado pasivamente, sino que en su actividad comprende su propia constitución y su carácter constituido. La síntesis constituye, por tanto, un

modo determinado de *comportar-se*, de comportarse en el modo del unificar, del sintetizar multiplicidad en la unidad que se afirma y sostiene a través de esa multiplicidad. Un tal ser-uno unificante no puede, empero, ser posible sino como ser de un yo, de una *subjetividad* capaz de *percibir* la multiplicidad (...), capaz de distinguirla de sí misma en cuanto unidad perceptora y de referirla a sí misma, una vez y en cuanto percibida y distinguida. (Marcuse, 1976, pp. 42-43)

La síntesis no es una unidad homogénea sino una *unidad diferenciada* en la que el principio de individuación actúa de un modo muy particular. Marcuse encuentra una clarificación ulterior del término “ser” acudiendo a *La ciencia de la lógica*. Allí descubre que al ser le corresponde esencialmente la forma de la “quebradura”, es decir, que bajo el manto de su unidad se esconde una alteridad irrenunciable, pues el ser en cuanto tal es la unidad de lo diferente. En su diferencia reside la identidad de los elementos implicados mutuamente diferentes, pero al mismo tiempo la unidad de ellos en su devenir, y, con ello, la unidad del diferenciar mismo entre ambos. Esa continua relación de igualdad y diferencia en el seno de lo que es constituye

su fundamento como *motilidad*, como acaecer; ella fundamenta la multiplicidad del ente como modos varios del ser. Estos modos no son sino modos varios de la autoigualdad en la alteridad, modos de la concreción de la diferencia absoluta, del asumir, desarrollar y cumplir la escisión esencial; y precisamente por eso son modos de la motilidad. (Marcuse, 1976, p. 50)

Hegel comprende el ser como la unidad de las partes individuadas en la relación de co-originaria diferenciación mutua. Su aprehensión depende de la disponible presencia de lo ente, pues la motilidad no se aplica desde fuera, sino que lo constituye de un modo unitario. Si los distintos modos de ser, como se ha visto, no son más que “modos de la concreción de la diferencia absoluta”, habrá un ente en que dicha diferencia se “asuma, desarrolle y cumpla” de forma excelsa. Ese ente no es otro que la vida. Marcuse recurre en este punto a la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel describe la vida como la “infinitud inmediata”, es decir, como el “medio fluido” que comprende a la totalidad de los seres finitos. Es la vida la que, por vez primera, pone de manifiesto suficientemente la constitución dinámica de lo que es, pues en ella se expresa la unidad de lo diferente en su identidad y diferenciación mutua: la identidad aparece como un proceso autónomo, llevado a cabo por los seres vivientes, los cuales, no obstante, son capaces de superar su propia finitud, conducirse a lo que ellos mismos no son, sin por ello disolver la propia unidad del proceso. En la vida se concentran, pues, los tres momentos de la motilidad

ontológica antes destacados, expresando con ello el dinamismo esencial de lo real. Vida es, pues,

el acaecer que levanta en sí y sostiene toda esa configuración como ‘momentos’. Es (...) una unidad que se produce en el unificar la escisión, un ser que se vuelve a inclinar sobre el sí mismo partido de la multiplicidad de las diferencias ópticas y que se comporta como autoigualdad en las diferencias. (Marcuse, 2019, p. 233)¹³

La vida se irá concretizando, primero a través del *género* (*Gattung*), y luego con la emergencia de la *autoconciencia* (*Selbstbewusstsein*). Con sendas modificaciones se profundiza en esa triple caracterización, la cual, sin embargo, ya era accesible completamente con la emergencia de la vida. La realidad de la autoconciencia abre la vida a la unidad diferenciada de las “autoconciencias duplicadas”, que se embarcan en un proceso de lucha por el reconocimiento mutuo, mediado por su relación con lo que les rodea (con su mundo circundante). Esta relación aparece mediada por el trabajo, que asume un carácter ontológico¹⁴. El carácter histórico del ser humano se enraíza en este proceso de lucha por el reconocimiento y conflicto con el medio. Lo fundamental, a nuestro juicio, no es que se defina el reconocimiento y el conflicto como los motivos fundamentales de la historia, sino precisamente que la motilidad que define el modo de ser histórico del ser humano reproduzca el dinamismo ontológico antes destacado, expresado por completo en el fenómeno de la vida.

A vueltas con la esencia: abstracción y concreción del fundamento

El modelo de la unidad quebrada reintroduce la historicidad en el fluir mismo de los acontecimientos históricos, y, al hacerlo, señala no solo que la historicidad esté sometida al devenir, si no que, atendiendo a sus figuras concretas, aquella puede ser impugnada críticamente. Para arrojar más luz al respecto, nos detendremos en la transformación producida por la corrección dialéctica al concepto de *esencia* (*Wesen*).

Indagar acerca de la esencia de algo consiste en sacar a la luz la determinación de algo *en cuanto algo*, es decir, se trata de delimitar qué hace a ese algo ser lo que es. Así, si nos preguntamos por la esencia de lo que es en cuanto algo que es, estaremos indagando acerca de aquellos elementos o aquellas condiciones que hacen al *ente* ser lo que es, es decir, ser algo que es, un ente. Con ello nos introducimos de lleno en el interrogante central de la ontología, pues lo que hace a lo ente ser un ente es primeramente *que es*, luego *que es en cuanto o como algo*. La *Seinsfrage*, central para la filosofía de Heidegger, queda aquí anunciada.

Ahora bien, si el ser queda definido por el modo en que acaece, por la forma precisa de su motilidad, al ente le corresponde este dinamismo de un modo esencial. Lo que le es esencial es, desde la ontología hegeliana, la distancia, y la eliminación de esta, respecto a su identidad: es esencial, tomando como ejemplo a la rosa, que bajo su esencia queden

¹³ La traducción ha sido modificada ligeramente. Puede consultarse el original en Marcuse (1968, p. 267).

¹⁴ El trabajo como realidad ontológica desempeña un papel central en el primer proyecto filosófico de Marcuse, como bien lo demuestra su tratamiento en la *Habilitationsschrift* (Marcuse, 1976, pp. 246-258) y en los respectivos trabajos dedicados al asunto, “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” (Marcuse, 2019, pp. 164-200) y “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo” (Marcuse, 2019, pp. 201-232). Para Feenberg (2004) el carácter productivista de la emergencia del mundo, que introduce dicho concepto, es fundamental para comprender la distancia respecto a Heidegger. A nuestro juicio, no es el carácter productivista de la relación con el mundo, sino el modelo del dinamismo ontológico lo que da cuenta de la distancia de una manera más completa.

integradas no solo su identidad como rosa, sino el proceso completo del devenir tal cosa, incluyendo evidentemente momentos donde su identidad brilla precisamente por su ausencia. Para que en la rosa aparezca su forma esencial, la integración de todas sus figuras incluyendo el sentido de su motilidad es fundamental. Esta solamente es posible mediante su expresión subjetiva, esto es, a través de la adquisición de la forma de un sujeto, de la autoconciencia. Así, solo al ente que sabe de sí como tal – que se interroga por el sentido de su ser, diría Heidegger – le es posible una forma esencial de existir. Este no es otro que el ser humano, al cual no solo le corresponden unas figuras concretas sino la tarea de afirmar su propia identidad, de apropiarse, en definitiva, del acontecer mismo como *su* acontecer.

La apropiación presupone que el ser humano se encuentra ya dado en algún sentido, y que, en su condición de ser, en cuanto ente, está atravesado por una diferencia esencial. Esta no remite a su constitución fundamental como una suerte de estructura formal sino a la unidad, habitada siempre por la distancia, entre esta y el conjunto de figuras concretas, a la inadecuación que domina el proceso de llegar a ser algo. Lo esencial no es, de este modo, forma alguna, sino el proceso, que define el modo de ser del ente en cuestión. Lo esencial, sin embargo, no es objeto de contemplación, sino que su ser se decide siempre en el proceso de llegar a ser, pues – y aquí reaparece el modelo ofrecido por la quebradura – involucra tanto el sentido del devenir como el conjunto de sus estaciones, de sus figuras concretas.

Con ello, la relación con el fundamento queda modificada: no cabe hablar de una esencia separada en un giro dualista de los acontecimientos, ni mucho menos se trata de tomar lo inmediato por lo esencial. Lo que fundamenta la presencia de lo ente “es siempre y solo un acaecer del ente mismo” (Marcuse, 1976, p. 85), pues “el fundamento es solo como «fundamentar»” (Marcuse, 1976, p. 85). Así, solo en la identidad del acaecer, que ampara lo fundamentado y el fundamentar, encuentra expresión excelsa el sentido del ser dentro de la ontología hegeliana, pues

el ser no es en absoluto sino el devenir esencia; su naturaleza esencial es convertirse en lo puesto y en la identidad (...): constituye el ser del ente el hundirse en sí y dentro de sí hasta los fundamentos, el fundamentarse, desde el pasado presencial, en aquello que es en cada caso. (Marcuse, 2019, pp. 85-86)

La ruina de la situación presente apunta, por tanto, no solo a lo que ha acaecido sino también al modo en que lo ha hecho, y por ello, una apropiación de la situación involucra una comprensión de la inadecuación, de la *posibilidad* efectivamente real de otra forma de ser y otras situaciones. Aquí, se puede observar, al fin, el *sentido ontológico* de la corrección dialéctica de la fenomenología: la decisión remite, en efecto, a la *posibilidad real*, ya presente en el carácter ontológico esencial de la historicidad como expresión del modo de ser del ser humano.

La distancia respecto a Heidegger, que hemos ido exponiendo gradualmente, se expresa aquí con una claridad meridiana. A fin de obtener una imagen aún más precisa del asunto, observaremos cómo Heidegger tematiza la relación entre esencia y fundamento en 1929, deteniéndonos en “De la esencia del fundamento”. En este trabajo, Heidegger aspira a aclarar el sentido genuino de la discusión filosófica en torno al fundamento. En el prefacio a la tercera edición, elaborado en 1949, indica explícitamente que este trabajo versa sobre “la diferencia ontológica”, esto es, sobre “el no entre ente y ser” (Heidegger, 2000, p. 109). El fundamento como problema filosófico comprende la cuestión del origen

de las cosas, el interrogante acerca de cuál es la causa o el origen de otra cosa, o de cualquier cosa en general. Esta forma de inquirir comprende, así, la pregunta por el origen último, la primera de las causas o el fundamento último de la realidad. La cuestión ha encontrado distintas respuestas a lo largo de la historia de la filosofía, aunque adoleciendo de una ceguera respecto a la pregunta por la esencia del fundamento.

Una de las figuras más importantes en el tratamiento de la cuestión del fundamento es Leibniz, quien la planteó y resolvió a través del principio de razón suficiente. Al hacerlo de este modo la cuestión quedó vinculada esencialmente a la de la verdad. La verdad fue comprendida por la tradición como una cualidad de los enunciados, esto es, como algo que decimos de un enunciado cuando este se adecua a un determinado estado de cosas. Esta comprensión de la verdad será duramente criticada por Heidegger, no solo en este texto¹⁵. El núcleo de su crítica se dirige al carácter derivado de dicha comprensión, pues “para ser posible, la predicación tiene que poder asentarse en un hacer-manifiesto que no tiene carácter predicativo” (Heidegger, 2000, p. 115), pues “la verdad de la proposición hunde sus raíces en una verdad *más originaria* (desocultamiento), esto es, en el carácter manifiesto antepredicativo *de lo ente*, que recibe el nombre de *verdad óptica*.” (Heidegger, 2000, p. 115). Este desocultamiento, sobre el que se elaboran los enunciados, tiene la forma de un espacio accesible en el que lo ente es manifiesto. En esa manifestación lo ente no permanece como una totalidad indiferenciada, sino que en su propia manifestación se presenta *como algo*. Esto no quiere decir, no obstante, que la representación en el sentido de la tradición filosófica sea el modelo de dicha verdad óptica. Es, más bien, al contrario: para podernos representar un ente como objeto, de experiencia o conocimiento, este debe de habernos sido hecho manifiesto con anterioridad. La verdad, considerada ópticamente oculta su constitución, es decir, el *qué* y el *cómo* referido al ser de lo ente. Así, Heidegger distinguirá en este punto entre una verdad óptica, referida al carácter manifiesto de lo ente, y una verdad ontológica, donde la referencia estará puesta en “*el desvelamiento del ser (...) que hace posible por primera vez el carácter manifiesto de lo ente: su evidencia*” (Heidegger, 2000, pp. 115-116). La verdad queda, así, desplegada entre su sentido óptico, referido exclusivamente al ente manifiesto, y su sentido ontológico, donde el carácter manifiesto recibe su fundación y sentido.

De aquí se deriva que lo ontológico pasa desapercibido a pesar de encontrarse siempre presente, de modo que la tarea ontológica es precisamente la de arrojar luz sobre dicha constitución, que afecta a la verdad de una doble manera, pues

la verdad óptica y la verdad ontológica conciernen ambas, de manera diferente en cada caso, a *lo ente en su ser* y al *ser de lo ente*. Ambas pertenecen mutuamente de modo esencial, por razón de su participación en la *diferencia de ser y ente* (diferencia ontológica). (Heidegger, 2000, p. 117)

La esencia de la verdad remite, por tanto, a la distinción óptico-ontológica, es decir, a la distinción entre el ente en su carácter manifiesto y el carácter manifiesto de lo ente. Ambas concurren en el dominio del ente que somos siempre nosotros, y cuya constitución ontológica es la del ser-ahí proyectivo-arrojado. Si el problema del fundamento remitía al hecho de que el ser de un ente depende del ser de otro, y así hasta el primer principio, la cuestión del fundamento adquiere ahora la forma de una investigación por las condiciones

¹⁵ Véase: §44 de *Ser y Tiempo*, pp. 233-250; o “De la esencia de la verdad” en *Hitos*, pp. 151-172.

en que dicha diferencia ontológica acontece, cuestión que remite necesariamente a la *trascendencia del Dasein*.

Por “trascendencia” entiende Heidegger “algo que es propio del *Dasein humano*, y no precisamente uno de los muchos posibles modos de conducirse que solo a veces se consume, sino *la constitución fundamental de este ente anterior a todo conducirse*” (Heidegger, 2000, p. 120). La trascendencia remite al *fenómeno del mundo (Weltphänomen)*. “Mundo” no remite al conjunto de todos los entes que hay, sino que define, como pone de manifiesto Heidegger, con qué se relaciona el *Dasein humano* y cómo lo hace, o, dicho de otro modo, *qué y cómo es el Dasein*. Es precisamente este el sentido genuino del término “trascendencia”: con él se pretende incidir sobre el carácter distante, sobre la distancia esencial, que constituye el modo específico en que el *Dasein humano es*. A este le corresponde lanzarse y verse lanzado siempre más allá de lo ente en su manifestación, superar lo dado, pero no hacia una dimensión supuestamente superior, sino más bien hacia el “interior” de sí mismo. En ese “interior” el *Dasein humano* descubre su constitución ontológica fundamental, definida por la distancia entre su condición de arrojado, que le hace encontrarse necesariamente “en medio de lo ente”, y su condición de proyecto. El *Dasein* proyecta el mundo, es decir, lo lleva ante sí mismo, pero en ese proyectar va necesariamente más allá de lo ente, esto es, de lo que es accesible como manifiesto. Así,

que «el *Dasein* trasciende» quiere decir que *configura un mundo* en la esencia de su ser, y que lo «configura» (...) haciendo que acontezca un mundo o logrando que con el mundo él se construya una visión (imagen) originaria que, sin estar comprendida propiamente (...) funciona como figura o modelo para todo ente que se manifiesta y del que también forma parte el correspondiente *Dasein* mismo. (Heidegger, 2000, p. 136)

Trascender refiere, por tanto, al carácter esencialmente *libre* del *Dasein humano*, y la trascendencia remite a *la libertad para el fundamento* de este. Heidegger argumenta, así, que, precisamente porque es libre, el *Dasein* puede trabar un vínculo con lo ente en su carácter manifiesto, y, por tanto, fundar la presencia de lo ente. Fundar no apunta, por tanto, una mera indicación óptica, esto es, circunscrita a lo ente en su manifestación, sino el fenómeno originario en que el *Dasein* llega a ser humano, es decir, llega a incorporarse al mundo. El término “libertad” indica el modo de ser de este ente, caracterizado por su proyección de un mundo, es decir, por su carácter trascendente respecto a lo ente manifiesto, que, sin embargo, se encuentra limitado a las posibilidades contenidas en un único proyecto de mundo. La cuestión del fundamento remite, en definitiva, a la constitución ontológica del *Dasein*, esto es, a cómo ese ente se encuentra proyectado en un mundo siendo a su vez tomado y decidido por una determinada configuración.

Trascender el espacio abierto del mundo en cuanto posibilidad abierta es sinónimo de encontrarse sustraído a esa posibilidad. La posibilidad es *indicada formalmente*¹⁶ como posibilidad, aprehendida *fenomenológicamente*, y, como tal, oculta a plena luz del día¹⁷. El fenómeno, que Heidegger denomina trascendencia o libertad para el fundamento, expresa, así pues, la relación dinámica entre la posibilidad y la determinación, entre la apertura y la cerrazón, entre la apropiación y la sustracción, en definitiva, describe el carácter esencial del ser humano, su *finitud (Endlichkeit)*. Precisamente porque nos corresponde la sustracción

¹⁶ La relevancia del carácter formal-indicativo de los conceptos heideggerianos no puede desarrollarse en este punto. Puede consultarse al respecto Dahlstrom (1994) pp. 775-795 y Escudero (2004) pp. 25-46.

¹⁷ El sentido fenomenológico de fenómeno refiere a “aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento” (Heidegger, 2003, p. 58).

de las infinitas posibilidades que por mor de nuestra constitución nos serían accesibles somos humanos, o, mejor dicho, existimos como tales.

Heidegger concluye señalando que el ser humano es un “ser de la distancia”, pues “solo mediante lejanías originarias que él se construye en su trascendencia en relación con todo ente se acrecienta en él la auténtica proximidad a las cosas” (Heidegger, 2000, p. 149). Es decir: solo aprehendiendo la distancia de lo más cercano, el carácter formalmente definible de la posibilidad en cuanto tal, puede el ser humano comprender que su esencia, aquello que lo constituye, es la posibilidad, siempre decidida, siempre finita. La *posibilidad esencial* de la ontología heideggeriana remite al *modo de ser en cuanto tal*, esto es, al carácter formal de toda posibilidad; esta misma posibilidad remite, bajo las condiciones fenomenológico-dialécticas, a la *posibilidad, siempre concreta, de la alternativa*. La “distancia” puede, en definitiva, estar preñada de futuro en su indicación de una posibilidad real, o puede indicar la ceguera respecto a nuestra forma de ser, ya fácticamente desplegada y constituida. Frente a una unidad que integra la diferencia como posibilidad real aparece, así pues, una unidad que integra la diferencia como formalidad: la posibilidad, abierta en y para la distancia, constituye heideggerianamente la posibilidad, indicada formalmente, en la que ya estamos inmersos; la posibilidad, abierta en y para la distancia, parece ser para Marcuse, en cambio, la posibilidad de *otra* forma de vida.

La claudicación formalista del pensar: el trágico destino de la filosofía heideggeriana

La distancia ha alcanzado, al fin, una expresión depurada como confrontación de dos modelos de comprensión ontológica del acontecer histórico. Marcuse observó, ya en 1929, que Heidegger había cambiado: su transformación, señala en una carta, a pesar de no haber concluido, se puede caracterizar “con cautela (...) como tendencia hacia una metafísica trascendental” (Marcuse, 2019, p. 257), de la cual “hay indicaciones claras en el artículo ‘De la esencia del fundamento’ y en la discusión con Cassirer” (Marcuse, 2019, pp. 256-257).

La cautela desaparece de la evaluación en 1933 con el nombramiento de Heidegger como Rector de la Universidad de Friburgo. En el primer artículo escrito en el exilio, titulado “La filosofía alemana entre 1871 y 1933”¹⁸, Marcuse expresa sin tapujos sus recelos hacia la hermenéutica heideggeriana. Ya en *Ser y Tiempo*, considera, “las tendencias trascendentales ocultan gran parte de los motivos radicales” (Marcuse, 2019, p. 250), quedando estos apartados de raíz con la tendencia hacia una “metafísica pura” en las obras de finales de la década de 1920¹⁹. Las publicaciones posteriores a 1932 muestran ya que Heidegger ha integrado “el bando de la «política existencial»” (Marcuse, 2019, p. 250), convirtiéndose “en uno de los anunciadores del Tercer Reich” (Marcuse, 2019, p. 250). La obra de Heidegger no termina de liberarse, a opinión de Marcuse, de una tendencia trascendental subrepticia, ya presente en *Ser y Tiempo*. Así, a pesar de que el tiempo asuma una predominancia frente al concepto, la relación de la existencia fáctica con su constitución temporal sigue reproduciendo la estructura de la relación tradicional del ser humano con su esencia. De este modo, el interés del análisis se desplaza de la existencia, siempre mía y en cada caso fáctica, al de la “existencia humana en general, en la neutralidad

¹⁸ Texto redactado en francés en 1933 y publicado póstumamente en inglés en 2005. La referencia es al texto castellano, presente en *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*.

¹⁹ Este es el caso de *Kant y el problema de la metafísica* (1929), “De la esencia del fundamento” (1929) o “¿Qué es metafísica?” (1929).

de su esencia ontológica” (Marcuse, 2019, p. 251). En general, “la filosofía de Heidegger está unida a la idea de una existencia verdadera que se completa en una decisión firme, dispuesta a morir, por sus propias posibilidades” (Marcuse, 2019, p. 251). Estas son, sin embargo, unas posibilidades vacías, meramente formales.

Si lo esencial para la existencia reside en comprender su propia constitución fundamental, es decir, su carácter finito, la decisión es una decisión saturada trascendentalmente. Con ella se arroja luz sobre la constitución ontológica de la existencia, y no sobre la inadecuación expresa de la vida fáctica con su constitución existencial. Debido a la distancia inherente a las formas efectivamente constituidas y las condiciones para su constitución no se disuelve en ningún momento dicha distancia. El ser humano asume como expresión propia de su existencia la posibilidad de “aceptar y apropiarse de la situación histórica en la cual está arrojado” (Marcuse, 2019, p. 251). Sin criterio, la existencia fáctica queda, no obstante, atrapada en una relación aislada con su constitución ontológica fundamental, y con ello, “se convierte en una presa fácil de cada poder real, el cual, refiriéndose a la situación actual como la verdadera situación histórica, exige una sumisión total del hombre bajo su dominación” (Marcuse, 2019, p. 251).

En 1934, Marcuse publica para el *Zeitschrift für Sozialforschung*, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, donde escenifica nuevamente la distancia con Heidegger. En este texto, como señala Romero en su traducción, se lleva a cabo “un *análisis ideológico* de la concepción nacionalsocialista del Estado” (Marcuse, 2021, p. 487). La filosofía heideggeriana, como expresión de una *filosofía existencialista*, forma parte de las fuentes ideológicas de la concepción nacionalsocialista del Estado. El existencialismo pretendió “recuperar, frente al sujeto «lógico» abstracto del idealismo racional, la plena concreción del sujeto histórico, es decir, liquidar el impertérrito dominio del «ego cogito» desde Descartes a Husserl” (Marcuse, 2021, p. 511). Su *sentido filosófico* se concreta en la rehabilitación de la dimensión histórica en la existencia humana. Como filosofía, el existencialismo, que tuvo en *Ser y tiempo* una de sus expresiones más agudas, fue incapaz de apresar concretamente aquello de lo que se ocupaba, renunciando de este modo “a toda posibilidad de comprender la facticidad de las situaciones históricas y de distinguirlas decisivamente unas de otras” (Marcuse, 2021, p. 511).

De aquí se desprende una comprensión de la existencia humana donde lo central es la llamada a la acción, la posibilidad de la decisión y, en este sentido, la participación efectivamente política. Por ello, el existencialismo tiene también un *sentido político*, cuya expresión se canaliza en el fenómeno de la movilización de la existencia individual: una existencia que, sin una claridad respecto al para-qué, ha de resolverse asumiendo su tarea histórica. Lo que filosóficamente comenzó como una iconoclastia, que aspiraba a recuperar lo esencial para la reflexión filosófica, se convierte políticamente en una llamada continuada a la movilización sin objeto. Si *filosóficamente* la filosofía de la existencia adolecía de *trascendentalismo*, *políticamente* adolece de *neutralidad*. Como no dota de contenido a la reflexión, el existencialismo, en su expresión política, aplasta toda resistencia individual a la realidad establecida, dado que fija, en su intento de despertar una acción decisiva de la existencia, la obediencia como principio rector. Pareciera que el destino del existir propio es idéntico a la reafirmación y justificación del presente. Con ello, el existencialismo concluye “su propia historia como una obra satírica” (Marcuse, 2021, p. 518), pues lo que comenzó “como una gran confrontación con el racionalismo e idealismo occidentales, para salvar su ideario en la concreción histórica de la existencia individual” (Marcuse, 2021, p.

518), terminó conduciéndola al abismo, pues en su «lucha contra la razón» fue empujada ciegamente “en brazos de los poderes dominantes” (Marcuse, 2021, p. 518).

La filosofía, que había de ser *superada concretamente*, es ahora *disuelta prácticamente*, y puesta al servicio de la realidad existente. La distancia entre la analítica existencial y la fenomenología dialéctica encuentra aquí su *sentido práctico*: la primera no puede, por su propia comprensión del dinamismo ontológico, protegerse ante la realidad establecida; la segunda, en cambio, comprende el dinamismo esencial de lo histórico desde la inadecuación y el conflicto entre la historicidad y las formas históricas particulares.

Conclusiones

La distancia, que separa y reúne conjuntamente a Marcuse y Heidegger, expresa la diferente relación ser-ente, presente en sus trabajos. Si todo lo ente *es*, pero no es idéntico al *ser*, es preciso pensar *la relación* entre ambos, el *cómo* de su imbricación. Se ha pretendido, así pues, articular sobre el horizonte problemático de la *diferencia ontológica* el encuentro de Marcuse y Heidegger para, desde aquí, poder evaluar el sentido preciso de su recepción de la analítica existencial. Como se ha mostrado, Marcuse recoge de Heidegger su impulso hacia una filosofía que se preocupe por la existencia humana a través de la clarificación de aquello que nos hace existir como tales. Su recepción no es, sin embargo, acrítica: Marcuse reviste, desde el principio, a los conceptos fundamentales de una modulación particular. Su propuesta de una fenomenología dialéctica persigue la historización de la historicidad, pues solo de este modo una crítica verdaderamente radical, esto es, que no solo afecte a la existencia actual en su superficie, puede ser llevada a cabo. Que la historicidad misma sea histórica exige que bajo su comprensión se deslicen también, de modo unitario, las formas y figuras concretas de la situación histórica. Esta exigencia atisba ya una torsión fundamental de los motivos heideggerianos, cuya expresión más evidente se encuentra en la reconstrucción de la ontología de Hegel, donde el concepto de vida, ontológicamente comprendido desde el modelo de la unidad quebrada, aparece como un término rector. Frente al modelo de la diferencia, donde ser remite a la posibilidad formalmente indicada de lo ente sin ser ella misma un ente, se erige el modelo de la quebradura donde ser remite a la posibilidad, siempre concreta, de otro modo de existir. Es gracias a ello que, como hemos visto, una fenomenología de corte dialéctico puede proteger su genuino interés frente al poder establecido, y no solo, sino también ejercer una crítica radical que se dirija a la transformación completa de la existencia.

La elección de la ontología como espacio discursivo ha hecho posible articular la discusión, que nunca tuvo lugar efectivamente, en un marco común, en este caso, en el de la comprensión del devenir histórico y la acción humana como fenómenos ontológicos. Esto deja espacio, como creo haber mostrado suficientemente, a una discusión que es de interés para la historia de las ideas y la práctica filosófica, pues hace posible articular, sobre una base problemática común, las distintas tesis, exigencias y conclusiones de los actores implicados. Sobre el marco de la divergencia en torno a la centralidad de lo histórico, y, por tanto, de la comprensión de la trascendencia como posibilidad es posible reconstruir la crítica marcuseana a la resolución en términos heideggerianos u observar en qué sentido la forma cosificada de la existencia presente es semánticamente distinta en ambos autores.

Para terminar, me gustaría señalar que la interpretación desplegada aquí contribuye positivamente a una aclaración del vínculo de Marcuse con la filosofía heideggeriana. Es,

en efecto, evidente que Marcuse no fue un heideggeriano al uso. Su acercamiento estuvo mediado por distintas influencias y diferentes intereses. No obstante, la asunción por su parte de la ontología como horizonte fundamental desde el que plantear la cuestión acerca de la vida humana, históricamente arraigada y desplegada, muestra su cercanía respecto a aquel. La *herencia* heideggeriana del primer proyecto filosófico de Marcuse no constituye una burda reproducción de la analítica existencial de aquel, sino que parece reproducir, más bien, el *modus operandi* exigido por Heidegger: se trata de repetir, siempre desde la facticidad de cada uno, lo que nos ha sido legado. Lo fundamental era, en definitiva, reelaborar la ontología heideggeriana para obtener una comprensión ontológica de lo histórico compatible con la impugnación radical de la existencia presente.

Contribución de autoría

Fabián Portillo Palma fue el único autor.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Referencias

- Abromeit, J. (2004). Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933. En J. Abromeit & W. M. Cobb (Eds.), *Herbert Marcuse: A Critical Reader* (pp. 131-151). Routledge.
- Dahlstrom, O. D. (1994). Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *The Review of Metaphysics*, 47(4), 775-795.
- de Lara, F. (2019). Presentación: El diálogo con Heidegger en el primer proyecto filosófico de Marcuse. *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, 62, 5-18.
- Dilthey, W. (1956). *Introducción a las ciencias del espíritu* (J. Marías, Trad.). Revista de Occidente.
- Escudero, J. A. (2004). Heidegger y la indicación formal: hacia una categorización de la vida humana. *Dianóia*, 49(52), 25-46.
- Feenberg, A. (2004). The Dialectics of Life. Hegel's Marcuse. En *Heidegger and Marcuse: The catastrophe and redemption of history*. Routledge.
- Feenberg, A. (2023). *The Ruthless Critique of Everything Existing: Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*. Verso.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos* (M. Jiménez, Trad.). Taurus Ediciones.
- Heidegger, M. (2000). *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trad.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Editorial Trotta.

- Jansen, P. E. (1990). Marcuses Habilitationsverfahren – eine Odyssee. En P.-E. Jansen (Ed.), *Befreiung denken – ein politischer Imperativ*. Verlag 2000.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía* (E. Beniers, Trad.). Editorial Era.
- Magnet, J. (2013). El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer. *Eikasia: Revista de Filosofía*, 40, 223-240.
- Marcuse, H. (1968). *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Vittorio Klostermann.
- Marcuse, H. (1976). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (M. Sacristán, Trad.). Ediciones Martínez Roca.
- Marcuse, H. (2019). *Entre fenomenología y marxismo: Escritos filosóficos 1928-1933* (J. M. Romero, Trad.). Universidad de Antioquía.
- Marcuse, H. (2021). La lucha contra el liberalismo en la concepción nacionalsocialista del Estado (J. M. Romero, Trad.). *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, (13), 487-522.
- Marx, K. (2014). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Pre-Textos.
- Romero, J. M. (2010). Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación. En Marcuse, H. *Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica* (pp. 7-68). Plaza y Valdés.
- Romero, J. M. (2016). La *Kehre* (o Viraje) en la trayectoria filosófica de Herbert Marcuse. En H. Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932-1933)* (pp. 11-42). Biblioteca Nueva.
- Romero, J. M. (2019). Introducción. En H. Marcuse, *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*. Universidad de Antioquía.
- Romero, J. M. (2022). Konkrete Geschichtlichkeit? Das Frühwerk Marcuses zwischen Marx und Heidegger. *De Gruyter. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 70(4), 591-611.
- Schmidt, A. (1969). Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse. En J. Habermas (Ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse*. Editorial Anagrama.
- Wolin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse* (M. Condor, Trad.). Cátedra.