

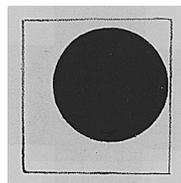
La fenomenología de la historicidad como teoría
de la revolución. Entre Heidegger y el joven
Marcuse

Phenomenology of Historicity as Theory of
Revolution. Between Heidegger and the Young
Marcuse

César Alberto Pineda Saldaña

Benemérita Universidad de Puebla

cesar7alberto@gmail.com



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 80-89

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.09

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo

Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Alejandro Martín Navarro

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abdelnour Nocera, University of West London

Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia

Claudia Giurintano, Università di Palermo

Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla

Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia

Jean-Yves Frétygné, Université de Rouen

Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla

Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla

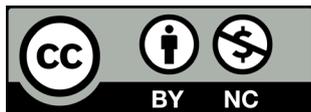
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla

Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz

Hugo Viciano Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

1. La fenomenología como teoría de la revolución en el contexto de la Fenomenología dialéctica

Resumen: Este artículo busca fundamentar una tesis que fue solamente esbozada al final de las *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, publicadas por Marcuse en 1928, a saber, que una genuina fenomenología de la historicidad desemboca en una teoría de la revolución. Por otro lado, dado que, tanto para Marcuse como para Heidegger, la separación entre teoría y praxis es una abstracción, se concluye de lo anterior que una fenomenología de la historicidad está llamada a culminar en una teoría y praxis de revolucionaria, esto es, en una actividad que transforme activamente las condiciones presentes.

Palabras clave: Ontología, Teoría crítica, Marxismo, Trabajo.

Abstract: This article seeks to substantiate a thesis that was only outlined at the end of Marcuse's *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*, published in 1928, namely, that a genuine phenomenology of historicity leads to a theory of revolution. On the other hand, since, for both Marcuse and Heidegger, the separation between theory and praxis is an abstraction, it follows from the above that a phenomenology of historicity is destined to culminate in a revolutionary theory and praxis, that is, an activity that actively transforms present conditions.

Keywords: Ontology, Critical Theory, Marxism, Labour.

En un breve periodo que va de 1928 a 1932, el joven Herbert Marcuse buscó obtener la habilitación docente bajo la tutela de Martin Heidegger. En ese contexto, buscó establecer un diálogo entre fenomenología y marxismo, al cual denominó *fenomenología dialéctica*.¹ Marcuse estaba insatisfecho con la concepción del marxismo oficialista, según la cual Marx habría identificado las leyes objetivas de la historia, de modo que el tránsito a una sociedad sin clases sociales era un proceso inevitable. En contraste, para nuestro autor esto conducía a la inhibición de una praxis revolucionaria, ya que, si todo está decidido de antemano, los sujetos singulares no tendrían que hacer nada más que esperar el cambio. El planteamiento de ese marxismo oficial de la Segunda Internacional implicaba, por tanto, una concepción trascendental, como si el proceso histórico fuese independiente de los actores concretos.

La historia, para Marcuse, lejos de ser un proceso causal y predecible, tiene el carácter de un acontecer. En este contexto el filósofo berlinés halló en la propuesta de Heidegger un refrescante impulso, pues en *Ser y tiempo* se proponía un acceso a la historicidad más acorde con ese acontecer. En las *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, de 1928, Marcuse desplegó sus principales argumentos para lograr un acceso fenomenológico a la historicidad. Uno de los principales aspectos que le interesaba retomar de Heidegger era el postulado de que solamente en la historicidad *propia*, es decir, habiéndose repuesto de la concepción *impropia* o *caída*, tenemos un acceso pleno al fenómeno de nuestra propia historicidad. Pero esa propiedad implica una *des-presentación* de lo habitual, una idea que, para Marcuse, tenía un enorme potencial crítico y revolucionario.

1 Dado que no es nuestro objetivo hacer un análisis exhaustivo de dicho periodo, remitimos al lector a los siguientes estudios: en lengua castellana, Jordi Magnet (2021), José Romero (2022), Fabián Portillo (2024) y César Pineda (2024). En otros idiomas cabe mencionar los pioneros acercamientos de Alfred Schmidt (1969) y Paul Piccone (1971) y más recientemente a John Abromeit (2005) y Andrew Feenberg (2005).

Dice Heidegger en *Ser y tiempo*: “la temporalidad de la historicidad propia es, en cuanto instante precursor y repitente, una des-presentación del hoy [*Entgegenwärtigung des Heute*] y un desacostumbramiento de las conductas usuales del uno” (2012, 404). La fenomenología busca acceder a las cosas mismas, en su genuino darse y acontecer; sin embargo, también hay fenómenos encubridores que desfiguran o bloquean el acceso a los fenómenos como son. Este es el caso de la impropiedad que, al asumir la existencia y la historia a partir de los términos anquilosados de lo establecido y actual —de lo que *se dice, se hace y se piensa*—, no deja ver que la historia es un acontecer en el que sucede lo distinto e incalculable. Por ello, la propiedad comienza por oponerse a la tendencia marcada por los fenómenos encubridores de la propiedad.

Sin embargo, a pesar de estos méritos formales del planteamiento heideggeriano, concluye Marcuse, aún adolecen de un último componente: la consideración de los aspectos materiales de la historia, como son las luchas de poder, la dialéctica de clases, las relaciones productivas y el concreto vivir del trabajo, en el cual se concreta materialmente la estructura del cuidado [*Sorge*]. Sucede entonces que los *fenómenos encubridores* no son sólo abstracciones o constructos teóricos, sino fenómenos histórico-materiales, como las condiciones alienadas de existencia que se dan en una sociedad capitalista. Así, si la fenomenología realmente busca hacer a un lado los *fenómenos encubridores*, en última instancia deberá oponerse también a semejantes fenómenos histórico-materiales. Al incluir el aspecto materialista, la fenomenología adquiere su pleno sentido crítico e inclusive revolucionario, por eso concluye Marcuse en sus *Contribuciones*: “Pero tan pronto como se completó este giro del análisis fenomenológico de la historicidad en tanto que tal hacia su contenido concreto-material, sólo pudo alcanzar figura histórica como teoría de la revolución” (2010, 127-128).

Leída con detenimiento, esta tesis sugiere que una genuina fenomenología de la historicidad desemboca en una de la teoría de la revolución; por otro lado, si asumimos que “el marxismo es la teoría de la revolución proletaria y la crítica revolucionaria de la sociedad burguesa” (Marcuse, 2010, 81), entonces es posible

concluir que el contenido y sentido de la fenomenología de la historicidad y del marxismo es el mismo. Así, Marcuse considera que, al incorporar la materialidad al pensamiento de Heidegger, éste puede revelar su potencial crítico y transformador. Es por ello que el futuro miembro de la escuela de Frankfurt se interesa tanto por la idea de *des-presentación* o *revocación* que está presente en la obra heideggeriana: “Recordemos cómo Heidegger muestra que la resolución, consciente del destino, hacia la existencia propia sólo es posible como «revocación» del pasado, cuyo dominio se le opone como estado de caída” (Marcuse 2010, 107).

En otro fragmento del mismo texto encontramos lo siguiente: “La apropiación del hoy y de su situación habría mostrado que la existencia propia, la cual sólo es posible en tanto «revocación de lo que en el hoy sigue actuando como ‘pasado’», sólo puede acontecer respecto al hoy en tanto que acción concreta transformadora y que el destino del hoy es tener que atravesar el derrumbe de la existencia fáctica vigente” (Marcuse 2010, 103). Así, la propiedad [*Eigentlichkeit*] está llamada a concretarse como crítica y revolución: “En el instante en que se reconoce la praxis revolucionaria como la existencia histórica propia y la transformación concreta como movimiento efectivo del mundo, se hace visible la sociedad burguesa en su condición de arrojamiento histórico y su necesario estado de caída” (2010, 126-127).²

De esta forma, mientras que la concepción del marxismo oficialista, pero también la del positivismo, conducían a una afirmación y legitimación del presente, en el proyecto heideggeriano estaba en juego una negación de lo habitual y presente. Dicha negatividad será un rasgo que Marcuse seguirá identificando con el pensamiento crítico aún en su obra de madurez. En *Razón y revolución*, un texto en el que analiza la obra de Hegel y su transición a la

2 Sobre la relación entre propiedad y crítica, e impropiedad y alienación, véase Pineda (2023). Sobre la vocación crítica de la fenomenología, ya Rodolfo Santander había señalado: “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” (1985, 239).

teoría social de corte marxista, afirma nuestro filósofo: “Este poder de la Negatividad era, en último análisis, el poder de comprender y alterar los hechos dados de acuerdo con las potencialidades en desarrollo, mediante el rechazo de lo «positivo» tan pronto como éste se convierte en una barrera para el progreso llevado a cabo con libertad” (Marcuse 2017, 510).

Desde la perspectiva de una *negatividad materialista*, se puede releer otras nociones heideggerianas en clave crítica, como la *Destruktion*: “La historicidad en tanto que determinación fundamental del Dasein exige también una «destrucción» de la historia acontecida hasta ahora: los hechos conservados y su interpretación transmitida tienen que ser devueltos a la totalidad viva del Dasein histórico que pertenece a ellos” (Marcuse 2010, 101). Esta cita sugiere que la *Destruktion* no giraría solamente en torno a un des-montaje de estructuras simbólico-interpretativas, sino a desmontar también las relaciones histórico-materiales que las sustentan. Queda abierta, de este modo, la invitación a una *hermenéutica materialista*.

En suma, para Marcuse no sólo hay abstracciones teóricas y vivencias impropias que se oponen al genuino existir del Dasein. Por lo tanto, la destrucción hermenéutico-fenomenológica también debería apuntar a esas condiciones materiales: “Precisamente en el conocimiento de la historicidad despierta la decisión más extrema: la lucha por la necesidad reconocida, también contra la existencia recibida, o la persistencia en formas de existencia necesariamente caídas” (Marcuse 2010, 114). Pero con esto, el filósofo berlinés también llegará a proponer un criterio ontológico como baremo crítico para la acción revolucionaria, la cual buscará la realización de una existencia caracterizada por la apertura y posibilidad, es decir, de aquello que constituye al Dasein como tal. De esta forma, no sólo la fenomenología está llamada a recuperar elementos del materialismo dialéctico, sino que éste también requiere retomar algo de aquella, en el sentido de una *ontología material*. Teniendo esto en mente, en el siguiente apartado revisaremos los criterios ontológicos que están presentes en la concepción de revolución del joven Marcuse.

2. El contenido ontológico de la idea de revolución en Marcuse.

Como hemos visto, el joven Marcuse criticaba cualquier criterio trascendental o a priori para determinar la historia, pues eso inhibía la necesidad de la praxis transformadora. Sin embargo, el rechazo a todo trascendentalismo plantea un problema: ¿desde dónde oponerse a las condiciones criticadas del presente? Si es desde un proyecto ético-político contingente, producto del azar, de una momentánea construcción histórica, se cae en el riesgo de caer en un relativismo que pierde toda su fuerza crítica. Así, por ejemplo, el marxismo como teoría de la revolución podría ser visto como una construcción momentánea, válida en un contexto determinado, pero inaplicable fuera de esa situación –por cierto, sólo así podría decirse que el marxismo, o cualquier otra teoría, puede ser superado.

Como muestra de esto, en medio de una lectura crítica de Karl Mannheim, nuestro autor señala lo siguiente: “Si la teoría marxista es sólo el dar forma a un determinado aspecto, bajo el cual una determinada clase determinada tiene que vivenciar e interpretar necesariamente la realidad, ¿puede entonces tener todavía realmente la pretensión de ser una teoría «verdadera»?” (Marcuse 2011, 41). Si el marxismo sólo es el constructo de una clase social, válido y buscado solamente por ella, pierde todo su valor no solamente epistemológico, sino también crítico. Esto parece llevar a Marcuse a una especie de callejón sin salida: buscaba una serte de criterio universal, pero que no fuese planteado en términos trascendentales, apriorísticos o supra históricos.

Aquí proponemos que, justo antes de abandonar el proyecto de una *fenomenología dialéctica*, en 1933, el filósofo berlinés había comenzado a bosquejar una respuesta a dicho problema en lo que podría denominarse una *ontología materialista*. Dicho con otras palabras, se apoyó en una ontología de la existencia humana, caracterizada como libre, abierta, posible, sintetizando nociones marxistas y heideggerianas, como criterio crítico para negar las condiciones fácticas de un presente criticable; pero dicha estructura ontológica no sería un dato a priori, dado y garantizado de antemano por encima

del devenir de la historia, sino como una posibilidad que, quizá haya sido antes y que, sobre todo, aún espera ser realizada. En este sentido, afirmaría Marcuse: “Sólo puede ser planteada la pregunta por la acción radical allí donde la acción es comprendida como la realización decisiva de la esencia humana y, al mismo tiempo, precisamente donde esa realización aparece como imposibilidad *fáctica*, es decir, en una situación revolucionaria” (2010, 85).

Tanto la realización como el impedimento de realización de esa *esencia* —un término que en el contexto marcuseano no debe ser entendido como una presencia permanente y suprahistórica— acontecen en medio de la historia material. Esa forma de ser se convertirá en el hilo conductor de la teoría y praxis revolucionarias. En sintonía con esto, en *Sobre filosofía concreta* se propone en el contexto de las sociedades capitalistas contemporáneas: “[...] la persona singular es separada de su «actividad», la cual le es «encomendada» y es desempeñada por ella sin que pueda cumplir en la acción su realización personal” (Marcuse 2010, 143).

Esa separación de su actividad no es, para el joven filósofo, un mero dato económico, sino el impedimento de la estructura ontológica de la existencia humana, por ello agrega: “Sólo se ha querido hacer hincapié en que la crisis del capitalismo es una crisis de la existencia, la cual está realmente sacudida en sus fundamentos” (2010, 143). Marcuse denominará *situación revolucionaria* al momento en el que las condiciones materiales de vida impiden o bloquean la concreción de un modo de ser en el que la existencia humana se ocupa libre y creativamente de sí misma, en la que el mundo le es dado como posibilidad abierta y no como imposición de un deber que experimenta como ajeno: “Y hay situaciones históricas donde esto ya no es de ningún modo posible, porque el modo contemporáneo del ser social ha excluido la existencia propia del individuo [...] Entonces el individuo no es ya el principio sino el objetivo de la filosofía, porque es el Individuo como tal lo que debe ser hecho de nuevo posible” (2010, 156).

Dicha perspectiva ontológica se reforzará con la recepción de los manuscritos filosóficos de Marx, recién editados en 1932. El joven Marcuse, cada vez más crítico con respecto al planteamiento heideggeriano, concluirá que la

perspectiva ontológica e histórica que buscaba en el autor de *Ser y tiempo* se encontraba ya en los escritos del joven Marx, pero en clave material y concreta. En una larga recensión de los recién publicados manuscritos de 1844, Marcuse comentará con respecto a la realidad del trabajo alienado en el mundo capitalista: “[...] 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” (2016, 72).

En otro pasaje de la misma página, observa: “Se trata por tanto de un estado de cosas que afecta al hombre en cuanto hombre (y no solo en cuanto trabajador, sujeto económico o algo parecido), de un acontecer no solo en la historia económica, sino en la historia del hombre y de su realidad” (2016, 72). Esa realidad, la cual adquiere un estatus ontológico, será asociada con la noción de ser genérico, propuesta por el joven Marx a partir de su apropiación de Aristóteles. Sobre dicho concepto, Marcuse anota lo siguiente:

El hombre es un «ser genérico», es decir, un ente que tiene al «género» (el suyo y el de los demás entes) como su objeto [...] Si el hombre puede convertir en objeto suyo el «género» de cada ente, entonces se le puede volver objetiva la esencia universal de cada ente: él puede tener cada ente como lo que es según su esencia (2016, 82).

Es posible notar en esta descripción del ser genérico algunas consonancias con la concepción heideggeriana del ser humano: aquel ente abierto a una comprensión del ser, lo cual significa que está relacionado consigo mismo, que tiene su propio ser como encomienda, y que, a partir de esa apertura, también comprende, se relaciona y trata con los otros entes. Es esa condición ontológica, ya sea que se lea en la perspectiva del ser genérico o en la del Dasein caracterizado por la apertura, lo que resulta imposibilitado en condiciones fácticas como la del capitalismo, en la cual, lejos de una apertura cada vez más abarcadora de lo ente, la enorme mayoría de los seres humanos es orillada a vivir de manera recortada y parcial, es decir, alienada, reducidos a desempeñar *una* función.

La teoría y praxis revolucionarios consistirían en pensar y realizar ese modo de ser abierto

y genérico de la existencia humana, sea que se haya realizado alguna vez en la historia –por ejemplo, probablemente entre los griegos– para luego perderse, o bien, que se trate de algo por venir, aún situado en el horizonte de lo digno de ser buscado y realizado. En este contexto, quizá adquiera nuevo sentido el siguiente fragmento, escrito por Heidegger en uno de los *Cuadernos negros*: “«Revolución»: finalmente debemos comprender su esencia de manera revolucionaria, es decir, literalmente como el retorno del ser a lo inicial [*Anfängliche*]. El verdadero revolucionario no aporta nada nuevo ni conserva lo viejo, sino que despierta lo inicial” (GA 97, 19). Eso inicial bien puede ser pensado como aquel acontecimiento histórico en el cual la existencia histórica del hombre es puesta en una circunstancia de apertura y posibilidad.

3. ¿Un Heidegger de izquierdas o de derechas?

La objeción más obvia que se podría hacer a las anteriores observaciones consiste en el señalamiento de la conocida filiación de Heidegger, en los años 30, con el movimiento nacionalsocialista. Cabe observar que la cita anterior proviene de los años 40, cuando Heidegger ya había roto intelectualmente con el nacionalsocialismo. Aquí no es posible entrar en la discusión sobre si esa ruptura es completa y radical, o si se mantienen presupuestos totalitarios en la obra heideggeriana. Nos conformaremos con sugerir la posibilidad de una *apropiación* de dicho pensamiento, apropiación en el mismo sentido que fue sugerido por Marcuse en *Sobre filosofía concreta*: “Lo que hace verdadero un estado de cosas es que sea apropiado por una existencia humana concreta” (2010, 133).

Esta apropiación histórica de Heidegger puede ser comparada con la de Hegel, quien, como es sabido, fue leído con intenciones derechistas e izquierdistas, es decir, respectivamente, por quienes intentaban defender a toda costa un estado fuerte, centralizado e inclusive totalitario y, por el otro lado, por quienes buscaban afirmar el movimiento dialéctico en el sentido de una emancipación progresiva. Aquí interesa resaltar la posibilidad de una apropiación crítica y revolucionaria de Heidegger, y fue quizá el

joven Marcuse uno de los primeros que vislumbró dicha posibilidad.

Con este objetivo es necesario situarnos, en primer lugar, en el punto en el que acontece la decisión [*Entscheidung*] entre una apropiación totalitaria y una revolucionaria en el caso de Heidegger. Probablemente ese punto también nos dé alguna pista sobre lo inicial que fue aludido antes, a saber lo *Anfängliche*. En su amplio comentario de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, de Emanuel Levinas, Miguel Abensour ofrece un posible punto de partida para este cometido. Abensour destaca allí una fundamental tensión inherente al estado de arrojado [*Geworfenheit*] tematizado por Heidegger en *Ser y tiempo*, una noción clave para entender la idea de historicidad que allí se propone –la misma que interesó al joven Marcuse –, pero también el posterior paso al pensamiento ontológico.

Para Abensour, esa tensión se da entre el proyecto [*Entwurf*], en el que destaca su carácter de apertura y posibilidad, y el *factum* histórico de haber sido arrojado [*geworfen*] en una determinada situación histórica. Levinas, sin referirse aún a Heidegger, sostiene que para la visión del hitlerismo “la esencia del hombre ya no se encuentra en la libertad, sino en una especie de encadenamiento [*enchaînement*]” (1997, 18). Para el nacionalsocialismo no hay un horizonte de trascendencia o emancipación con respecto al *factum brutum* de carácter biológico y social, no hay nada más allá de la crudeza del cuerpo, la sangre y el suelo; es a esta perspectiva de una feroz inmanencia a lo que Levinas denomina encadenamiento.

De acuerdo con Abensour, el riesgo latente al pensamiento de Heidegger consiste en disociar ambos momentos de la *Geworfenheit*, es decir, en sostener una abstracta posibilidad, si se enfatiza el proyecto, o bien, un crudo encadenamiento a los hechos, si se considera solamente el ser arrojado. De modo que “el ser fijado (asociado con el *encadenamiento*) sería el fruto de una discociación entre el ser arrojado [*l'être jeté*] y el proyecto [*projeté*]” (Abensour 1997, 97). De acuerdo con estas ideas, habría al menos tres lecturas posibles del pensamiento heideggeriano: una abstracta y metafísica (énfasis en el proyecto), una fascista y totalitaria (énfasis en el ser arrojado) y, finalmente, una lectura que

abre algunas perspectivas críticas (mantener la compleja tensión entre proyecto y ser arrojado). Consideramos que el joven Marcuse, en su búsqueda de una historia acontecida y de una ontología materialista, fue uno de los primeros pensadores que supo observar y mantener esa tensión.

Se podría avanzar más y decir que el mismo Heidegger no pudo, no supo o no quiso mantenerse fiel, al menos durante el periodo del rectorado y de su relación con el nacionalsocialismo, a esta tensión que había vislumbrado en los años 20. En cercanía con esta idea, Michael Marder ha sugerido que, en sus cursos del periodo del rectorado, Heidegger en cierto modo traicionó la apertura y posibilidad que había asociado con el *Dasein* en *Ser y tiempo*, para pasar a considerar una especie de cierre y acabamiento en el plano político. Con respecto al curso de 1933/34, en el que Heidegger emprende un diálogo con Hegel y Schmitt, buscando extender los resultados de la analítica existencial al terreno político, Marder observa una brecha entre la analítica del *Dasein* y la del Estado en el terreno de la política:

Donde la ontología fenomenológica de la política se separa de la ontología fundamental es con respecto a la posibilidad de la unidad. Por regla, la existencia finita no tolera unificación, considerando que el *Dasein* solamente coincide plenamente consigo mismo en el momento de su muerte. Pero la esencia del estado es [en el citado curso] precisamente unificación [*Einigung*]" (Marder, 2018, 142).

Para retomar los términos propuestos por Abensour, podríamos decir que, mientras que la perspectiva abierta por *Ser y tiempo* aún da cuenta de la tensión entre el proyecto y el ser arrojado, cuando intenta dar el paso a un pensamiento político da la espalda a la posibilidad del proyecto para plegarse a la unidad cerrada puesta en marcha por un Estado total. Esto quizá esté relacionado con una concepción muy parcial que Heidegger tenía de lo político, pues al parecer tiende a concebirlo en un sentido opuesto a la filosofía: si esta se caracteriza por la cuestionabilidad, aquel se define por su capacidad de dar respuesta y sentido. Algo similar observa Miguel de Beistegui: "Si Heidegger nunca logró reconocer la existencia autónoma

de lo político, es en la medida en que, desde el principio, la midió con un criterio de algo que significa su propia aniquilación; con el deseo de anclar lo político sólo en los pliegues de la presencia" (2013, 239).

En suma, el pensador de Messkirch tendió a concebir lo político con el repliegue en torno a lo presente, definido y asegurado. De este modo, habría dado la espalda a lo inicial [*Anfängliche*], a los criterios ontológicos que inclusive el joven Marcuse, como observamos anteriormente, retomó para su teoría de la revolución. Llama la atención que en su discurso de rectorado, Heidegger haya asociado, por un lado, la vuelta al comienzo griego con la capacidad de mantenerse en la cuestionabilidad de lo ente: "el preguntar se convertirá en la suprema figura del saber" (2009, 12), mientras que, por otra parte, cifró su apuesta política en torno a la incuestionabilidad de quienes conducen: "Pero esta esencia sólo alcanza claridad, rango y poder si, ante todo, los propios dirigentes son en todo momento dirigidos" (2009, 7), lo que implica asumir la incuestionabilidad del *Führer*.

El discurso del 33 es uno de los más álgidos puntos de encuentro entre lo abierto, posible y cuestionable, por un lado, y el cierre, la unidad y la incuestionabilidad por el otro. Al menos en el terreno político, durante un tiempo Heidegger apostará por lo segundo, es decir, por la primacía del ser arrojado que casi tiende a anular el proyecto de lo posible. Cabe señalar, como hace Miguel de Beistegui, que en los años posteriores al fracaso del rectorado Heidegger se distanciará de esa perspectiva, aunque seguirá concibiendo lo político como un cierre y respuesta, razón por la que buscará, de la mano de Hölderlin, un ámbito pre-político. Síntoma de esta búsqueda es que, a diferencia de lo dicho en el periodo del 33, Heidegger concebirá la *polis* como espacio de cuestionabilidad: "La *polis* misma es así un sitio incierto, el sitio del cuestionamiento" (de Beistegui, 206).

Sin saberlo, Heidegger coincide en esto con las conclusiones de la mayoría de los helenistas e historiadores recientes, a saber, que la *polis* nació como un ejercicio radical de auto-cuestionamiento, y con esa práctica estaban dadas también las condiciones para la filosofía.³ Probablemente, sin el prejuicio de

³ Al respecto, véanse Vernant (2011) y Detienne (2006).

una radical oposición entre historia e historiografía (*Geschichte* e *Historie* respectivamente), Heidegger habría formado una visión más concreta y situada, por lo tanto menos idealizada, del comienzo griego, pero también de lo alemán. Es esa falta de concreción la que el joven Marcuse señalaba en la obra de Heidegger; al incorporar consideraciones concretas de la historia material, al mantener la tensión entre lo abierto del proyecto y el envío histórico del ser arrojado, tal vez aún sea posible una apropiación crítica del autor de *Ser y tiempo*.

4. Conclusiones.

Este artículo buscó inferir diversas consecuencias filosóficas de una tesis que apenas fue bosquejada por el joven Marcuse, a saber, que una fenomenología de la historicidad necesariamente viene a concluir en una teoría de la revolución. El primer resultado de ese despliegue fue poner de manifiesto los criterios ontológicos que subyacen a la concepción de revolución que tenía el joven Marcuse. Es sabido que posteriormente, con su ingreso al Instituto de Investigación Social encabezado por Horkheimer, el filósofo berlinés debió abandonar el uso de términos como ontología o fenomenología, pero cabe preguntarse: ¿esos criterios ontológicos siguieron teniendo un papel en el pensamiento crítico del Marcuse maduro? ¿Vale la pena, filosóficamente hablando, recuperar en día esos criterios ontológicos para un pensamiento crítico?

En un segundo momento del artículo, a partir de la lectura de Marcuse, se propuso bosquejar algunos elementos que pueden contribuir a una apropiación crítica del pensamiento heideggeriano. Partiendo de la idea, sugerida por Abensour, de que en el estado de arrojado existe una compleja tensión entre proyecto y ser arrojado, se concluyó que, formalmente hablando, pueden existir tres tipos de apropiaciones al pensamiento heideggeriano: a) abstractas o metafísicas, caracterizadas por su énfasis en la posibilidad abierta por el proyecto, desligada de la facticidad del estado de arrojado; b) las totalitarias o fascistas, que tienden a soslayar la posibilidad proyectiva para destacar la incondicionalidad del ser arrojado en una situación histórica dada; y c) las apropiaciones

críticas, las cuales buscan pensar y mantener una productiva tensión entre ambas componentes del estado de arrojado. El joven Marcuse habría sido uno de los primeros pensadores que leyó a Heidegger en este tercer sentido.

Referencias

- ABENSOUR, M.: “Le Mal élémental”, en LEVINAS, M.: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris, Payot & Rivages, 1997.
- ABROMEIT, J.: “Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Heidegger 1927-33”. En ABROMEIT, J. y COBB, M. (eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*. Nueva York, Routledge, 2005.
- BEISTEGUI, M. de: *Heidegger y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- DETIENNE, M.: *Les Maitres de Vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, Le livre de Poche, 2006.
- FEENBERG, A.: *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. Nueva York, Routledge, 2005.
- HEIDEGGER, M.: *Escritos sobre la universidad alemana*. Madrid, Tecnos, 2009.
- HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2012.
- HEIDEGGER, M.: *GA 97. Anmerkungen I – V. Schwarze Hefte 1942-1949*. Frankfurt, Klostermann, 2015.
- LEVINAS, E.: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris, Payot & Rivages, 1997.
- MAGNET, J.: “Dialektische Phänomenologie und konkrete Philosophie beim frühen Marcuse”. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 52/53, 2021. DOI: 10.28937/9783866749498_8
- MARCUSE, H.: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid, Plaza y Valdés, 2010.
- MARCUSE, H.: *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona, Herder, 2011.
- MARCUSE, H.: *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid, Biblioteca Nueva 2016.
- MARCUSE, H.: *Razón y revolución*. Madrid, Alianza, 2017.
- MARDER, M.: *Heidegger. Phenomenology, Ecology, Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018.
- PICONNE, P.: “Phenomenological Marxism”. *Telos*, 9, 1971.
- PINEDA, C.: “¿Impropiiedad (uneigentlichkeit) como alienación (entfremdung)? Un Hei-

- degger crítico a través de Marcuse”. *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 2, 2, 2023.
- PINEDA, C.: “Apropiación y crítica de Heidegger en el joven Marcuse. La aporía fundamental de la fenomenología dialéctica”. *Valenciana*, 33, 2024. Doi: 10.15174/rv.v16i33.740
- PORTILLO, F.: “El concepto de trabajo y la transformación histórico-crítica de la ontología heideggeriana: aportes hermenéuticos para la comprensión del primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse”. *ApareSer*, 2, 3, 2024.
- SANTANDER, R.: *Trabajo y praxis en ‘El ser y el tiempo’ de Martin Heidegger*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- SCHMIDT, A.: “Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse”. En HABERMAS, J. (editor): *Respuestas a Herbert Marcuse*. Barcelona, Anagrama, 1969.
- VERNANT, J.-P.: *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona, Ariel, 2011.