

Falsa concreción, praxis y habitar. Posibles respuestas de Heidegger al joven Marcuse

False Concreteness, Praxis and Dwelling. Possible Responses from Heidegger to the Young Marcuse

CÉSAR ALBERTO PINEDA SALDAÑA
(Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)

Resumen: Al esbozar su proyecto de una fenomenología dialéctica, el joven Herbert Marcuse dirigió a Heidegger una crítica, la cual consistía en que, a pesar de sus genuinos aportes a una tematización de la facticidad y la historicidad, terminaba por recaer en una falta de concreción. Este artículo busca evaluar si dicha crítica es pertinente. Se propondrá que tal señalamiento es acertado ontológicamente, pero no metodológicamente. De las conclusiones derivadas de ello, se sugieren algunas posibles líneas de reinterpretación del pensamiento heideggeriano, la fenomenología y el pensamiento crítico. En última instancia, se aborda la posibilidad que la idea de habitar (*Wohnen*) sea una respuesta de Heidegger al planteamiento de la mera praxis, considerado por él como insuficiente.

Palabras clave: fenomenología dialéctica, teoría crítica, ontología, materialismo dialéctico, marxismo

Abstract: When outlining his project for a dialectical phenomenology, the young Herbert Marcuse criticized Heidegger, according to it, despite his genuine contributions to a thematization of facticity and historicity, he ended up falling back into a lack of concreteness. This article seeks to evaluate whether this criticism is pertinent. It will be proposed that such a statement is ontologically correct, but not methodologically. From the conclusions derived from this, some possible lines of reinterpretation of Heideggerian thought, phenomenology and critical thinking are suggested. Finally, it will be addressed the possibility that the idea of dwelling (*Wohnen*) is Heidegger's response to the approach of mere praxis, considered by him as insufficient.

Key-words: dialectical phenomenology, critical theory, ontology, dialectical materialism, marxism

1. Introducción: el proyecto de una fenomenología dialéctica

Entre 1928 y 1933, el joven Herbert Marcuse emprendió un intento de diálogo entre el marxismo¹ y la fenomenología heideggeriana, denominado *fenomenología dialéctica*, lo hizo en el marco de su proceso de habilitación, bajo la dirección de Martin Heidegger². Dicho proyecto planteó diversas críticas y sugerencias para el desarrollo de ambas vertientes, marxismo y fenomenología; entre ellas, una de las más importantes en lo que respecta al pensamiento heideggeriano consistió en el señalamiento de una *falta de concreción*. Este artículo busca evaluar si tal crítica ha lugar para, en segunda instancia, a partir de esas conclusiones, buscar las consecuencias filosóficas que se puedan desprender para una relectura del pensamiento heideggeriano y, con ello, probablemente también del pensamiento crítico. Asimismo, se esbozará la hipótesis de que la noción del habitar (*Wohnen*), propuesta por Heidegger a partir de los años 40, es un peculiar modo de responder a los problemas *prácticos* que aparentemente habían quedado fuera de su proyecto filosófico.

El primer paso consiste en hacer una breve descripción de los rasgos generales de la *fenomenología dialéctica*, para comprender el señalamiento de una falsa concreción. La obra del joven Marcuse había permanecido ignorada durante mucho tiempo, eclipsada, entre otros factores, por sus posteriores trabajos asociados a la Escuela de Frankfurt; sin embargo, en años recientes dicha propuesta ha comenzado a ser estudiada. Dado que no es nuestro objetivo hacer un estudio detallado de la *fenomenología dialéctica*, partiremos de una breve síntesis; para una revisión detallada el lector puede remitirse a los estudios de Jordi Magnet (2021), José Romero (2022), y César Pineda (2024). En otros idiomas cabe mencionar los pioneros acercamientos de Alfred Schmidt (1969) y Paul Piccone (1971) y más recientemente a Richard Wolin (2003), John Abromeit (2005) y Andrew Feenberg (2005), cuyas aproximaciones han oscilado entre el trabajo biográfico y el diálogo entre marxismo y fenomenología.

¹ Siendo especialmente crítico con el marxismo oficialista de su época, representado especialmente por el SPD, partido socialdemócrata alemán, que recogía las tesis establecidas por la Segunda Internacional de 1989.

² Sin embargo, Heidegger no llegó a dar el visto bueno para dicha habilitación, lo cual ha sido visto como un gesto político por parte del profesor de Friburgo, como considera Romero Cuevas: «[...] se puede suponer como muy probable que el propio Heidegger ralentizara de tal modo el proceso de asesoría del trabajo de Marcuse [...] a los ojos de un Heidegger en proceso de radicalización hacia la extrema derecha, la procedencia judía y la orientación política de Marcuse pudieron a parecer como rasgos no deseables para un futuro profesor de una Universidad alemana» (2010, pp. 14-15). Sin embargo, lo que es prácticamente desconocido, y no hay evidencia de que el mismo Marcuse supera de ello, es que Heidegger, de manera privada, apoyó la publicación del escrito de habilitación en que trabajaba Marcuse, como consta en una carta del 21 de marzo de 1931 al editor Klostermann: «[...] en cuanto a su pregunta sobre el trabajo acerca de Hegel del señor doctor Marcuse, quisiera recomendarlo para su publicación» (Carta inédita albergada en el Archivo de Literatura de Marbach. Agradezco al profesor Ángel Xolocotzi el haberme informado de este pasaje que halló en su propio trabajo de investigación).

En suma, un Marcuse formado en el pensamiento crítico de orientación marxista estaba inconforme con la concepción de la historia que tenía el marxismo ortodoxo de su época, instaurada principalmente a partir de la Segunda Internacional (1889); de acuerdo con dicho enfoque, Marx habría configurado una ciencia rigurosa, la cual habría dado con las leyes inmutables del proceso histórico. Según tales leyes, el tránsito de un modo de producción a otro sería un proceso inevitable; el capitalismo estaba destinado a caer de acuerdo con los principios dialécticos que lo conducirían a su autonegación. Para el joven Marcuse esto significaba una inhibición de la necesidad de una praxis revolucionaria; esta última solo tendría sentido a partir de una concepción de la historia en términos de un radical *acontecer*, es decir, una historia marcada por una radical contingencia. Esto último es lo que el filósofo berlinés encontraría en la obra de Heidegger, quien acababa de publicar *Ser y tiempo*.

En este sentido, Marcuse afirmaba, en sus *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, de 1928, que las investigaciones hechas por el materialismo dialéctico «[...] pierden por principio su objeto cuando quieren verificar, desde algún lugar transcendente al marxismo, su cierre lógico, su ausencia universal de contradicciones y su validez intemporal. Las verdades del marxismo no son verdades del conocer, sino del acontecer» (Marcuse, 2010, p. 81). El error consistía en igualar las verdades a las que llegaba el marxismo con aquellas de las ciencias positivas, una crítica análoga al señalamiento de Heidegger, según el cual la indagación ontológica del *Dasein* siempre había confundido a este con los entes presentes *a la mano*. Un par de años después, Marcuse diría en otro artículo que «[...] a la plena comprensión de un objeto histórico en su realidad concreta pertenece la aprehensión de toda esa movilidad del acontecer. Pero una tal comprensión plena es imposibilitada desde el principio cuando el objeto histórico es tomado como rígido y aislado, separado de su historia» (Marcuse, 2011, p. 99).

En dicho contexto, el horizonte abierto por *Ser y tiempo* ofrecía nuevas posibilidades al pensamiento: «El análisis del *Dasein* que hace Heidegger, por un lado, podría ayudar a reactivar de manera decisiva el aspecto praxeológico del marxismo y, por otro lado, a cuestionar los enfoques objetivantes que las ciencias sociales utilizan de forma problemática cuando investigan sus objetos de estudio» (Magnet, 2021, p. 149). Sin embargo, Marcuse no se limitó a hacer una adaptación pasiva de la propuesta heideggeriana para montarla, sin más, a la estructura del materialismo dialéctico, sino que en la búsqueda de ese diálogo también surgieron importantes observaciones críticas hacia Heidegger. La *fenomenología dialéctica* habría de suplementar las lagunas de ambos dialogantes; al marxismo le aportaría un acceso radical a la historicidad, mientras que otorgaría concreción material al enfoque fenomenológico: «Sólo una unión de ambos métodos, una fenomenología dialéctica, que es un método de la más continua y más extrema concreción, es capaz de hacer justicia a la historicidad del *Dasein* humano» (Marcuse, 2010, p. 111).

Sin embargo, con una propuesta tan singular, situada en el cruce de dos vertientes filosóficas tan distintas entre sí, Marcuse se puso en una situación complicada. Tanto en ese momento, como en las décadas posteriores, sería mirado con cierto escepticismo por fenomenólogos y marxistas: «Lo inusual de la posición marcuseana en sus primeros escritos, en los que intenta renovar el marxismo con impulsos de cuño heideggeriano, ha llevado a que prácticamente ningún pensador de ascendencia marxista o heideggeriana se tomara en serio el camino abierto por él a finales de los años 20» (de Lara, 2019, pp. 525-526). Una señal elocuente de esto, como observa Francisco de Lara, es que los estudios heideggerianos prácticamente no han abordado la interpelación filosófica que el joven Marcuse dirigió al autor de *Ser y tiempo*.

Pero el silencio y el relativo olvido de dicho proyecto no es contingente, debido a otros factores contextuales. Un momento decisivo se da en 1933, cuando Marcuse, de origen judío, debió abandonar Alemania para encontrar refugio físico e intelectual en el *Institut für Sozialforschung*, a la sazón establecido en Suiza; los problemas abiertos por una *fenomenología dialéctica* habrían de quedar definitivamente archivados. Sin embargo, tampoco fue fácil que los teóricos críticos de Frankfurt recibieran al filósofo berlinés, a quien Horkheimer veía con reservas debido a su formación heideggeriana: «En 1932, Leo Löwenthal llevó a cabo una primera conversación con Herbert Marcuse, que condujo a su integración al instituto, después de que Horkheimer hubiera mostrado poco interés en 1931 por llevar al instituto a un alumno de Heidegger recomendado por Riezler» (Wiggershaus, 2009, p. 58)³. Marcuse debió cargar con ese *estigma* todavía por varios años más. Del otro lado, tampoco hay muestras de que Heidegger hubiera atendido los señalamientos hechos por su habilitando; el filósofo de Messkirch «[...] no se hace demasiado eco de la interpretación marcuseana de su obra magna. Supo sin duda de su existencia ya en 1928, antes de conocer a Marcuse, dado que Jaspers le menciona el número de los *Philosophische Hefte* dedicado a *Ser y tiempo* en el que aparecieron las *Contribuciones*, y le indica que él seguramente ya lo debe tener también» (de Lara, 2019, p. 538).

La única mención explícita de Heidegger a la interpretación hecha por Marcuse no llegaría sino hasta 1962, en los seminarios de Le Thor. En ese momento, al reflexionar sobre Marx, el profesor de Friburgo observó: «Al invertir a su modo el idealismo de Hegel, Marx exige que se le dé prioridad al ser sobre la conciencia. Puesto que en *Ser y tiempo* no hay conciencia ¡se podría pensar que aquí se está leyendo algo heideggeriano! Al menos así entendió Marcuse *Ser y tiempo*» (GA 15, p. 353). Esta somera indicación muestra que, a los ojos de Heidegger, Marcuse habría hecho una apresurada equiparación. En este escrito nos preguntaremos si realmente estamos ante una equivalencia tan sencilla. De entrada, las mismas observaciones críticas de Marcuse, dirigidas al marxismo y a Heidegger, hacen dudar de que, efectivamente, los haya visto simplemente como equivalentes. En este sentido,

³ Esa primera entrevista se llevó a cabo por mediación de Husserl, como señala Romero Cuevas (2010, p. 15).

prestaremos atención al principal señalamiento crítico dirigido por Marcuse a Heidegger, a saber, la cuestión de una *falta de concreción*, una expresión que se radicalizará posteriormente hasta hablar de una *falsa concreción*⁴, para determinar sus límites y posibilidades, así como las implicaciones filosóficas que ello tendría en una reinterpretación del pensamiento heideggeriano.

Así pues, estamos ante un diálogo del pensamiento que no tuvo lugar, una interpelación comenzada por Marcuse a la que el autor de *Ser y tiempo* no respondió; una conversación que el mismo Marcuse debió abandonar, presionado quizás por las circunstancias contextuales, pues a partir de 1933 se encontraría doblemente exiliado, geográfica e intelectualmente, pues tuvo que silenciar su pasado cercano a la fenomenología: «sobre todo debido a su pasado heideggeriano, Marcuse era considerado como alguien que todavía a largo plazo tenía que demostrar primero que podía dar buenos resultados en la apropiación de la teoría correcta. Él mismo también lo veía así» (Wiggershaus, 2009, p. 189). De esta forma, la abrupta interrupción de la fenomenología dialéctica no se habría dado por su falta de pertinencia teórica o filosófica, sino por razones contingentes enlazadas con el momento histórico, como también considera Romero Cuevas (2019, p. 72), traductor de la obra temprana de Marcuse al español.

Como se verá más adelante, la *fenomenología dialéctica* llegó a problemas y aporías que interpelaban lo mismo a Heidegger que a Marx, sin embargo, con la llegada del fatídico año de 1933, Marcuse no volvería a estar en condiciones para posicionarse frente a dichos cuestionamientos, fuera para resolverlos, replantearlos o, cuando menos, sacar todas las consecuencias posibles de ellos⁵. Si esto es así, una restauración de dicho proyecto filosófico podría ser pertinente en la actualidad, tanto para suscitar una nueva apropiación, crítica y propositiva, del pensamiento heideggeriano y fenomenológico, como para dar, tal vez, nuevos impulsos al pensamiento crítico en general.

La presente indagación busca hacer una pequeña contribución en ese sentido, al analizar la imputación de *falta de concreción*, que es la base de la crítica marcuseana dirigida a Heidegger. En lo que sigue se mostrará que no

⁴ Cabe observar que el calificativo de falsa concreción aparece en Marcuse después de la Segunda Guerra, ante su decepción por el actuar político de su maestro.

⁵ El *impasse* o *aporía* a los que llegó la fenomenología dialéctica consisten en lo siguiente: Marcuse quería evitar una concepción apriorística o trascendental de la historia, pues con ella pierde sentido toda praxis transformadora de la realidad, no obstante «no será tan fácil librarse de ella, en especial cuando se busca establecer un baremo filosófico a partir del cual se pueda hacer una crítica de las circunstancias dadas en una formación social establecida. Esta será la aporía fundamental de la fenomenología dialéctica» (Pineda, 2024, p. 134). Se da entonces una inevitable tensión entre crítica y acontecer de la historia. Ante esta disyuntiva, podría decirse que, si es preciso elegir, Marcuse optará por la crítica, mientras que Heidegger, sobre todo en su obra posterior a *Ser y tiempo*, habría de mantenerse fiel a la radicalidad del acontecimiento. Como observa Magnet, «Marcuse concede un rendimiento normativo a la dimensión ontológica de la historicidad, rendimiento completamente ajeno al planteamiento de Heidegger. Y además, en marcado contraste con Heidegger, va a abogar también por un acceso dialéctico y materialista a la historicidad» (2023, p. 17).

es posible responder de manera tajante a la pertinencia de dicha objeción, es decir, en términos de un simple sí o no; veremos que hay señalamientos que bien valdría la pena considerar para una relectura crítica de Heidegger, pero al mismo tiempo, el pensamiento del profesor de Friburgo también podría entablar una réplica sensata al pasamiento de la praxis y la concreción, esbozado por Marcuse y los materialistas dialécticos. Por tal razón el escrito lleva el subtítulo de *Posibles respuestas de Heidegger al joven Marcuse*, pues partiremos de la pregunta: ¿qué se podría responder desde el pensamiento del ser, en caso de que los dialogantes hubieran estado en condiciones y en voluntad de entablar una genuina conversación? Pues igualmente es oportuno decir que, después de 1933, también Marcuse se resistió a seguir la pista del pensamiento heideggeriano posterior a la llamada *Kehre*⁶.

2. De la falta de concreción a la falsa concreción

Marcuse acudió a la obra de Heidegger como un remedio a la concepción abstracta y teórica de la historia, un enfoque compartido por el marxismo oficialista y el positivismo. Además, era sabido que, desde sus primeras lecciones hacia 1919, el llamado *magos de Messkirch* había subrayado la necesidad de ir a la más concreta facticidad de la existencia humana, la cual había sido olvidada por la filosofía universitaria, científicista y teórica. Semejante vuelta a la facticidad fue lo que atrajo a tantos jóvenes en formación. Entre ellos, inclusive Horkheimer, quien se convertiría en uno de los principales detractores de Heidegger en las décadas siguientes, fue impresionado por la búsqueda de concreción del joven fenomenólogo; en una carta del 30 de noviembre de 1921, después de pasar un año estudiando en Friburgo, Horkheimer escribió a su esposa lo siguiente sobre su experiencia con Heidegger:

Mientras más me atrapa la filosofía, tanto más me alejo de lo que se entiende como filosofía en esta universidad. Lo que tenemos que buscar no son leyes formales del conocimiento, que en el fondo realmente carecen de importancia, sino afirmaciones sobre nuestra vida y su sentido. Ahora sé que Heidegger era una de las personalidades más importantes que me han dirigido la palabra. ¿Qué si le doy la razón? Cómo habría de hacerlo, si solamente sé de cierto una cosa de él, que para él el motivo del filosofar no surge de una ambición intelectual ni de una teoría previamente concebida, sino que surge todos los días de la vivencia propia (citado por Wiggershaus, 2009, p. 63).

Marcuse no quedaría exento de estas impresiones, como él mismo declara en una entrevista en 1977: «Vimos en Heidegger lo que habíamos visto

⁶ Como él mismo lo reconoce ante una pregunta de Frederick Olafson sobre si la crítica de la técnica en Heidegger contendría algunos impulsos verdaderos, a lo que Marcuse responde: «[...] su obra posterior no la he seguido adecuadamente, por lo que no sabría decir» (2016, p. 226).

primero en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos» (2016, p. 216). No obstante, añade poco después: «Pero pronto comprendí que la concreción de Heidegger era en gran medida una farsa, una falsa concreción» (2016, p. 216). Es importante mencionar que en esta entrevista la crítica es más drástica, pues el filósofo berlinés pasó de considerar una *falta de concreción*, durante sus escritos tempranos, a lo que abiertamente califica en su madurez como *falsa concreción*. Sin embargo, como se vio en la introducción, nunca hubo oportunidad de saldar dicha controversia; Heidegger nunca se sintió interpelado y Marcuse abandonó el cuestionamiento. Por ende, aquí nos preguntaremos si dicha crítica es pertinente.

Primero, es necesario discernir lo que sería una crítica sin sentido, absurda o superflua; tal sería un señalamiento que le exige a un pensador lo que no quería ni podía buscar. Por ejemplo, sería como reprocharle a Marx el no haber desarrollado una teoría de la estructura subatómica de la materia; en cambio, las críticas pertinentes serían aquellas que señalen alguna laguna en su lectura de la economía o de la historia. Así, podemos preguntar si la exigencia de concreción es acorde con las intenciones y medios filosóficos de Heidegger. Para responder esto necesitamos comprender dos cosas: primero, la concepción que tenía Heidegger de la concreta facticidad de la existencia humana y, en segundo término, la idea marcuseana de concreción en el marco del materialismo dialéctico.

El joven Heidegger, heredero de Kierkegaard y Dilthey, buscaba tematizar la existencia *entera*, sin deformaciones ni recortes que enfatizaban solamente un ámbito de lo humano. La cotidiana facticidad sería ese ámbito originario desde el cual se proyectan todas las otras actividades y modalidades de la existencia humana; no se trata de un mero agregado o variación de la existencia, sino de su genuina forma de ser. De este modo, en el semestre de verano de 1923 se afirma: «*Facticidad*: es el nombre de la forma de ser de *nuestro propio Dasein*. Más exactamente, la expresión significa: este *Dasein*» (GA 63, p. 8). El problema con la filosofía tradicional es que deforma o soslaya esa facticidad, al concebir lo humano desde paradigmas hechos, tomados del modo de concebir a otros entes.

Por su parte, Heidegger encontraría en la fenomenología el mejor modo de acceder a esa facticidad, puesto que permitía tematizar las vivencias mismas en las cuales se da la existencia fáctica. Como observa Francisco de Lara, dicha conexión entre facticidad y fenomenología ya estaba presente desde 1919: «la fenomenología no es un tipo de investigación especializada, un trabajo que parta de un cierto suelo metódico-temático y que, sobre esa base, pueda dedicarse a resolver tareas particulares. Al contrario, ella es una ciencia que se aplica en poner de relieve y hacer tema siempre de *lo concreto*» (2016, p. 38). Con esto surge una curiosa situación; si de lo que se trata es de permanecer en la cotidiana facticidad, y si originariamente ya nos situamos en ella, ¿no resulta superflua la filosofía y cualquier intento de acceder a donde ya estamos?

La respuesta a tal pregunta es negativa si consideramos que también forma parte de esa cotidianidad una tendencia al encubrimiento, la cual impide ver su propia apertura y posibilidad. Dicha tendencia recibirá varios nombres: *Runanz*, *Verfallenheit*, *Uneigentlichkeit*. El reto de la fenomenología consiste en traer la facticidad a una tematización conceptual, de modo que estos conceptos sean igualmente fácticos, pero depurados de la tendencia al encubrimiento. Los *indicadores formales* –que luego darán paso al planteamiento de los *existenciaris* en *Ser y tiempo*– cumplirán este objetivo. Es preciso entender el papel fenomenológico de los indicadores formales pues, como veremos, precisamente su formalidad es lo que puede dar pie a los señalamientos de falta de concreción.

Los *formale Anzeigen* serían una especie de *oxímoron* teórico-práctico, pues tienen la formalización de la teoría, pero se insertan en la ejecución fáctica; no es un conjunto de dos dimensiones distintas y superpuestas, sino que estas, teoría y praxis, serían un desprendimiento ulterior de dicha unidad fáctica. Permanecer en la ingenua y cotidiana ejecución práctica, sin la distancia teórica y conceptual, significaría mantener el estado de encubrimiento de la caída. Por ello, Heidegger será escéptico de todo planteamiento filosófico que llame sin mediaciones a la acción directa; desde este enfoque también se esboza una crítica a ciertas formas de marxismo, que se habrían quedado a mitad de camino, al invertir el primado de la teoría y decretar el dominio de la praxis. «Heidegger también se dirige contra aquellos intérpretes que solamente quieren prestar atención a la praxis y a lo práctico. Al mirar al pensamiento heideggeriano se debe mostrar que ni la teoría ni la praxis tienen la preeminencia» (Wang, 2018, p. 520).

Los indicadores formales (*formale Anzeigen*) no pretenden tematizar entes, y por eso mismo, ningún contenido material, sino a la forma de ser del *Dasein*: «Los indicadores formales tendrán para Heidegger la función de apuntar al sentido de ser que surge de la vida fáctica de manera que a través de ellos sea posible la articulación de su modo de ser» (Arámuro, 2020, p. 32). Sin embargo, los apuntes críticos de Marcuse se dirigen específicamente los términos planteados en *Ser y tiempo*, por lo que cabe preguntar por la presencia de la estrategia de los indicadores formales en la obra del 27, en la cual dichos indicadores no son mencionados explícitamente. Como afirma Ramón Rodríguez, «la praxis fenomenológica de *Ser y tiempo* conserva íntegramente el recurso fenomenológico de la indicación formal e incluso acomoda a él la misma disposición de su texto» (2015, p. 71). Sin embargo, en el tratado del 27 los indicadores son *ontologizados*, es decir, pasan a ser considerados abiertamente como estructuras ontológicas del *Dasein*, *existenciaris*, que permiten además evitar el uso de categorías, las cuales han servido tradicionalmente para analizar a los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*.

Puesto que las críticas de Marcuse se dirigen principalmente a *Ser y tiempo*, probablemente no consideró el trasfondo filosófico de los indicadores formales, los cuales son «[...] expresiones transitorias que llevan hacia, que obligan a tomar una determinada posición y en esa determinada

posición reside su significado, comprendido el cual la indicación desaparece» (Rodríguez, 2015, p. 61), algo que, de paso, permite comprender también la fugacidad de las expresiones heideggerianas, característica que también se presenta en la obra del 27⁷. Sin embargo, como se verá más adelante, es precisamente la circunstancia de la ontologización de los indicadores formales lo que tendrá consecuencias relevantes para la lectura que hace Marcuse.

Por ahora es importante retener que dichos *Anzeigen* son formales porque no pretenden permanecer sin mediación en los contenidos de la vida fáctica, «esto es lo que en términos sencillos se encuentra en la base de la indicación: iniciar un camino. La indicación formal apunta hacia este camino, es decir, apunta hacia un hacia dónde, sin remisión a algún contenido objetivo específico» (Orejarena, 2022, p. 352). El problema de fondo es el tránsito de la ejecución práctica a la expresión conceptual de la fenomenología y la filosofía en general. Suponiendo que los *formale Anzeigen* cumplan su objetivo, ¿no paralizan el movimiento espontáneo de la facticidad? ¿No implican un apriorismo como el que Marcuse quería evitar? O, en otros términos, «¿no aparece aquí nuevamente la idea de fundación que Heidegger ya ha criticado? Ante esto podemos decir lo siguiente: lo aprehendido y expresado debe entenderse en el marco de la vivencia originaria del mundo circundante» (Xolocotzi, 2018, p. 42), de la cual forman parte los indicadores formales, que también tendrán un carácter dinámico, como todos los términos de la obra heideggeriana.

Asimismo, la distancia de dichos conceptos con respecto a la inmediatez cotidiana tiene un rendimiento crítico, pues desde ella es posible una distancia hermenéutica con respecto a las comprensiones anquilosadas, lo cual se vincula con el proyecto de una *Destruktion*. En los anexos a los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, curso de 1919-20, Heidegger explica: «En nuestro trabajo de deconstrucción crítica (de las objetivaciones) estos términos no están claramente definidos, sino que sólo apuntan a ciertos fenómenos, apuntan a un área concreta, por lo que tienen un carácter puramente formal (el significado de la ‘indicación formal’)» (GA 58, p. 248).

A partir de estas conclusiones preliminares, pasemos al análisis de los señalamientos de Marcuse. Nuestra hipótesis consiste en que la formalidad de los conceptos y estructuras bosquejadas por Heidegger es lo que da pie a la consideración de una posible abstracción, la cual no daría cuenta de la realidad concreta buscada. El filósofo berlinés reconoce como acierto de Heidegger su consideración de la historicidad en términos de acontecer. Sin embargo, considera Marcuse, al momento de buscar la concreción de esa historicidad, el autor de *Ser y tiempo* no considera el contenido material de

⁷ Como explica Álvaro Ledesma: «Esta dinámica implica que el concepto está abierto al refinamiento: por ejemplo, en *Ser y Tiempo*, Heidegger modifica constantemente el indicador formal que intenta aprehender el sentido original del ser del *Dasein* para guiar la mirada con mayor precisión hacia el sentido original de este fenómeno: *In-der-Welt-sein*; *Existenz*; *Sorge*; *Zeitlichkeit*. Hay un proceso de refinamiento en donde cada vez se logra mayor profundidad y precisión en la expresión del sentido del fenómeno» (2023, p. 264).

las condiciones efectivas de vida de la existencia humana: «Todo discurso sobre la historicidad permanece abstracto y no vinculante hasta que no sea subrayada la situación material completamente concreta en la que la existencia filosófica vive fácticamente» (Marcuse, 2016, p. 183). Estamos, pues, ante una tensión entre formalidad y contenido; ahora debemos preguntar si los contenidos materiales deberían ser relevantes para los objetivos filosóficos de Heidegger.

Recordemos que el objetivo de la fenomenología desplegada en *Ser y tiempo* es el de plantear una ontología fundamental, lo cual implica, entre otras cosas, tematizar las estructuras fundamentales de la existencia desde las cuales nos es dado todo lo que *es*, desde lo cotidiano hasta la abstracción científica. Heidegger podría responder que los contenidos materiales no son relevantes, pues el único objetivo es abordar las estructuras que permiten, precisamente, la experiencia de dichos contenidos; en este caso, no ha lugar la crítica esbozada por Marcuse. Sin embargo, el pensador berlinés argumentará que las estructuras ontológicas pueden ser alteradas, obliteradas o inclusive negadas por las condiciones materiales. Entonces los contenidos materiales dejarían de ser irrelevantes para las consideraciones ontológicas, aunque metodológicamente no hayan sido el objetivo expreso de Heidegger.

Por ejemplo, en sus *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, de 1928, Marcuse considera que las condiciones materiales del mundo actual, determinadas bajo el signo de las sociedades capitalistas, impiden el modo de ser completo de la existencia humana; esto es lo que denomina una situación revolucionaria, cuyo apremio impulsa a la necesidad de una acción radical, la cual «[...] debe abrir el camino hacia una nueva realidad necesaria en tanto que realización del ser humano completo [...] Sólo puede ser planteada la pregunta por la acción radical allí donde la acción es comprendida como la realización decisiva de la esencia humana» (2010, pp. 84-85), la cual es comprendida por Marcuse en términos muy cercanos a los de Heidegger, como una existencia abierta, posible que ha de ocuparse de su propio ser. Estos rasgos, lejos de ser un dato a priori de la existencia humana, y por ende algo dado inevitablemente, estarían bloqueados o anulados en el mundo capitalista.

Un año después, en *Über konkrete Philosophie*, Marcuse observa que hay circunstancias históricas que hacen posible dicho modo de ser, es decir, abierto y posible, lo que constituye la existencia propiamente de los individuos en tanto seres humanos. En contraste «[...] 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» (2010, p. 156). En suma, los contenidos concretos del mundo histórico, si bien pudieron pasar como irrelevantes para un planteamiento puramente metodológico, ontológicamente posibilitan u obliteran el modo de ser del *Dasein*. Con esto, curiosamente, Marcuse se acercaría a ciertas ideas heideggerianas posteriores a la *Kehre*, según las cuales el ente humano no es directamente el *Dasein*, sino que dicha convergencia ha de ser puesta y posibilitada por la

historia misma. Sin embargo, como se comentó previamente, el diálogo con el Heidegger de la posguerra no tuvo lugar.

El hecho de haber planteado las estructuras del *Dasein* como condiciones de posibilidad invariables para la mostración del ser es lo que ha posibilitado que el planteamiento de *Ser y tiempo* sea calificado como *trascendental*, un trascendentalismo al cual Marcuse dirigió sus críticas, al igual que a todo apriorismo histórico. Es llamativo que el *giro* hacia el pensamiento ontohistórico haya estado marcado por una renuncia o replanteamiento de lo trascendental, que ya no sería considerado como el fundamento último del *Dasein*. En este sentido, comenta von Herrmann: «La perspectiva de la Historia del Ser es resultado de una mutación inmanente de la perspectiva de la Ontología Fundamental en cuanto trascendental y horizontal. Esta mutación inmanente se pone en movimiento en la experiencia fenomenológica, al no agotarse el carácter de yecto de Apertura del ser» (1997, p. 91), es decir, el estado de arrojado, que constituyó uno de los puntos que pudieron fungir como enlace con la filosofía concreta de Marcuse.

Por su parte, la lectura materialista del pensador berlinés se apuntala en 1933, al analizar los *Manuscritos filosóficos* de Marx; allí, el trabajo será propuesto como el concreto punto de encuentro entre la ontología de la existencia humana y sus condiciones materiales: «El trabajo es el ‘acto de autoproducción del hombre, es decir, la actividad mediante la cual y en la cual el hombre se convierte propiamente en aquello que él es en cuanto hombre, según su esencia –a saber, de tal modo que su devenir y su ser son *para él mismo*, que él se *sabe* y se ‘contempla’ tal como es (es el ‘devenir para sí’ del hombre)» (Marcuse, 2016, p. 79). No obstante, esto es muy distinto en las condiciones del trabajo alienado. Si las condiciones materiales tienen relevancia ontológica, también es posible que, en sintonía con la tendencia de la cotidianidad al encubrimiento, no solo encubran, sino que imposibiliten las estructuras de la existencia histórica. Esto es algo que se da en las condiciones del modo de producción capitalista:

El hecho del que parten la crítica y la interpretación, a saber, la enajenación y la alienación del ser humano que alcanza expresión en la enajenación y alienación del trabajo, es decir, la situación del ser humano en la facticidad histórica del capitalismo –este hecho aparece como la inversión y encubrimiento de lo que la crítica había determinado como la esencia del hombre y del trabajo humano (Marcuse, 2016, p. 76).

Al considerar esto, adquieren sentido las siguientes observaciones de Marcuse: «Es cierto que el *Dasein* es constituido en la historicidad, pero Heidegger se centra en los individuos purgados de las heridas ocultas y no tan ocultas de su clase, de su trabajo, de su diversión, purgados de las heridas que reciben de su sociedad» (2016, p. 220). Factores como la posición de clase adquieren una nueva relevancia, pues la facticidad del mundo no se presenta del mismo modo a quienes forman parte de distintas posiciones sociales: «Con la reproducción ampliada de la sociedad (crecimiento de la

población, presión hacia la expansión espacial, relaciones de choques con otras sociedades) y la división del trabajo provocada por ella, surge la *clase* como unidad histórica impulsora» (Marcuse, 2010, p. 92). Así puede llegar el filósofo berlinés a la siguiente conclusión: «[...] la unidad histórica decisiva es la clase, y el conocimiento de la necesidad socio-histórica única es el rendimiento de la ‘conciencia de clase’ [...] Con ello se cumple la unidad inmediata de teoría y praxis» (Marcuse, 2010, p. 94). En síntesis, para el diagnóstico marcuseano los objetivos de Heidegger son genuinos, pero su búsqueda se queda corta al permanecer en generalidades que bloquean el acceso a la facticidad: «la tesis de Marcuse es que el enfoque de Heidegger en lo concreto no fue lo suficientemente radical, ya que toma la forma de una fenomenología de la existencia *en general*. Esto muestra que dicha fenomenología permanece en un nivel problemático de abstracción» (Romero, 2022, p. 596).

En conclusión, los señalamientos de Marcuse hacia Heidegger no se sustentan si se considera que este último quería tematizar solamente las estructuras formales ontológicas de la existencia humana, y que metodológicamente los indicadores formales buscaban tomar distancia crítica con respecto a los contenidos de la cotidianidad ingenua. Pero la crítica tiene lugar si los contenidos históricos y materiales pesan sobre dichas estructuras, sobre el modo de ser propio de la existencia humana. En suma, tal objeción no ha lugar metodológicamente, pero sí ontológicamente⁸. A partir de este diagnóstico, pasemos a la consideración de algunas posibles consecuencias para la reinterpretación crítica de la fenomenología y del pensamiento heideggeriano en general.

3. ¿Hacia una fenomenología crítica y radical?

Los anteriores abordajes llevan a cuestionar el sentido y las intenciones mismas de la fenomenología: ¿tiene solamente una vocación descriptiva? ¿O tiene también un interés práctico en el sentido de criticar y modificar algunos contenidos materiales de la historicidad? Si bien la respuesta a lo segundo parece más difícil, lo cierto es que el proyecto filosófico de Heidegger

⁸ Esta es otra forma de plantear la conocida tensión conceptual, presente en Heidegger, entre el plano óntico y el ontológico: «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» (Portillo, 2023, p. 17). Marcuse hallará en Hegel otro paradigma para pensar esa compleja relación: la noción de *quebradura*. En el texto preparado para su tesis de habilitación «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» (Portillo, 2023, p. 10). Valdría la pena considerar la proximidad de esta noción con la de *Zerklüftung* (grieta o hendidura), bosquejada por Heidegger en los años 30 y 40. Véase, por ejemplo, *Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1, pp. 5 y ss.).

busca explícitamente distanciarse del *teoreticismo* abstracto, y en eso coincide plenamente con Marcuse y el marxismo. Pero, desprenderse de la sola teoría ¿hacia dónde? La postura de Marcuse es clara: «La fenomenología no debe contentarse con mostrar la historicidad de su objeto, para volver a llevarlo luego a la esfera de la abstracción. Debe mantenerlo siempre en la más extrema concreción [...] a una fenomenología del *Dasein* humano le falta la necesaria compleción y claridad si pasa de largo del contenido material del *Dasein* histórico» (Marcuse, 2010, p. 109).

Se podría responder que la fenomenología solamente busca acceder a los fenómenos originales, sin importar el contexto histórico en que se den. Pero ¿hay tal originalidad suprahistórica? Y, si la cotidianidad muestra una tendencia al encubrimiento de esos fenómenos originarios, tendencia en la cual se hallan algunos contenidos materiales del mundo humano, ¿no es necesario hacer todo lo posible para oponerse a esos fenómenos encubridores? Si esto es así, habría que diluir los límites atisbados previamente entre lo metodológico y lo ontológico, lo que implicaría una radical unidad de teoría y praxis. En sintonía con ello, en un estudio pionero en el posible diálogo Heidegger-Marx, Rodolfo Santander apuntaba lo siguiente: «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, p. 239). Si Heidegger se oponía explícitamente a una filosofía abstracta, y si buscaba atenerse a la radical concreción de la existencia fáctica, ¿por qué no dio el paso que faltaba hacia la crítica de las condiciones materiales de la historia?

Aquí nos encontramos, añade Marcuse, «[...] con la cuestión de la constitución material de la historicidad, con una ruptura que Heidegger no realiza en ningún lugar o a la que solo alude. Es significativo que Dilthey haya avanzado más en esta dirección» (2010, p. 104). Se refiere a *El mundo histórico*, donde Dilthey explora la estructura material de las épocas: «Pero hay que reconocer que el trasfondo de estas ideas lo constituye el poder [...] La facticidad de la raza, del espacio, de las relaciones de los poderes constituye el fondo que no se puede espiritualizar jamás» (Dilthey, 1944, p. 314). En el caso de Dilthey, «a la pregunta por el humano entero, le corresponde su despliegue tendiente hacia la realidad entera que se torna accesible a través de las conexiones estructurales de las vivencias humanas» (Mendoza, 2023, p. 78), de las cuales forman parte, precisamente, factores como las luchas de poder o la posición de clase.

De acuerdo con los análisis anteriores, una reelaboración de la fenomenología dialéctica proyectada por Marcuse ha de postular un modo de asumir filosóficamente los contenidos materiales de la existencia histórica, habida cuenta de que pueden llegar a tener peso sobre la conformación de las estructuras ontológicas. Esto sugiere una posible crítica a la mayoría de los planteamientos marxistas; si bien es cierto que la fenomenología tiende a ignorar

la concreción de los contenidos materiales, también es cierto que los análisis marxistas tienden a despreciar los análisis ontológicos como *abstractos* y *metafísicos*. De las contribuciones marcuseanas bien podría desprenderse, por ejemplo, la necesidad de un análisis de la ontología histórica de la formación capitalista.

Un primer paso en ambas direcciones –la concreción de la fenomenología y una crítica ontológica del capitalismo– puede comenzar con los análisis ontológicos del trabajo, una figura en la que Marcuse encontró la concreción del cuidado (*Sorge*) propuesto por Heidegger: «El cuidado primario del *Dasein* versa sin embargo sobre sí mismo, sobre su producción y reproducción» (Marcuse, 2010, p. 116). El filósofo berlinés criticó la tendencia del marxismo, pero también de las ciencias positivas, a considerar el trabajo como un mero hecho económico, cuando en realidad «[...] es un concepto ontológico, esto significa aquí, un concepto que comprende el ser mismo de la existencia [*Dasein*] humana en cuanto tal» (Marcuse, 2016, p. 127).

Inicialmente, el trabajo es una realización libre de la existencia humana, en la cual concreta su existencia. Al analizar los *Manuscritos del 44* de Marx, recién publicados en 1932, Marcuse menciona que en el hombre esencia y existencia están separadas: su existencia es un medio para la realización de su esencia o, como sucede en el trabajo alienado, su esencia es un medio para su mera existencia física: «Si de este modo esencia y existencia se separan entre sí y la unificación de ambas como realización fáctica es la *tarea* propiamente libre de la praxis humana, entonces, donde la facticidad ha progresado hasta la completa *inversión* de la esencia humana, la *superación radical* de esa facticidad es la *tarea por antonomasia*» (Marcuse, 2016, p. 98).

Si el cuidado (*Sorge*) consiste en hacerse cargo de la existencia propia, lo que postula Marcuse es que el trabajo es la figura por antonomasia en la cual se concreta dicho hacerse cargo; además las condiciones de trabajo sí que influyen en el modo de conocer y experimentar la realidad, por lo que terminan por convertirse en condiciones de posibilidad de la experiencia en general. En el marco de una *fenomenología dialéctica*, ocuparse de esas condiciones concretas del trabajo es ocuparse de los fenómenos que muestran o encubren, posibilitan u obliteran el modo de ser de la existencia humana, en su apertura, posibilidad y finitud. Por eso Marcuse había encontrado impulsos críticos en el planteamiento heideggeriano de la propiedad e impropiedad⁹, particularmente cuando son consideradas en la historicidad:

⁹ En la consideración de la propiedad (*Eigentlichkeit*) se muestra otro semblante de la vocación crítica de la fenomenología: «[...] si la fenomenología ha de asumirse en su sentido radicalmente fáctico y no solo teórico –como el joven Heidegger buscaba–, y si la apertura y posibilidad del *Dasein* están en juego, abiertas a decisión, entonces la propiedad fenomenológica sí debería conducir por congruencia consigo misma a una praxis activamente crítica y transformadora de una realidad que no solo encubre, sino que efectivamente cierra lo posible de la existencia humana. Se trataría de una fenomenología performativa en sentido crítico» (Pineda, 2023, p. 11).

Al convertirse en *histórico*, el *Dasein* se lleva a sí mismo desde el estado de caída del existir impropio hasta la existencia propia: elige él mismo su posibilidad histórica concreta transmitida y a partir de ella ‘repite’ su existencia. Pero esta repetición, como la resolución, que expresamente sabe del origen de sus posibilidades que ella transmite, sólo es posible en tanto que ‘revocación’ (Marcuse, 2010, p. 100).

Aquí es aludido el párrafo 76 de *Ser y tiempo*: «[...] la temporalidad de la historicidad propia es, en cuanto instante precursor y repitente, una *des-presentación* [*Entgegenwärtigung*] de lo acutal y un desacostumbramiento de las conductas usuales del uno» (GA 2, p. 517). En señalamientos como este, Marcuse y varios otros jóvenes filósofos, encontraron impulsos para una renovación del pensamiento crítico. Consideramos que, si se incorporan las condiciones concretas apuntadas anteriormente –condiciones de trabajo, luchas de poder, posición e intereses de clase, entre otras–, ese potencial crítico de Heidegger bien podría ser recuperado en la actualidad. Puede sostenerse que el profesor de Friburgo era un filósofo *radical*, en el sentido etimológico de la palabra latina *radix*, raíz. Descender a la raíz es algo que en Heidegger adquirió la figura de una *vuelta a lo inicial*. En este sentido afirma, en el curso de invierno de 1937-38, lo siguiente: «La revocación de lo acostumbrado, la revolución, es la genuina referencia al inicio [*Anfang*]» (GA 45, p. 40-41).

Ya en los años 40 vuelve a esbozarse un pensamiento crítico y revolucionario: «‘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, p. 19). Pero ¿qué es eso inicial a lo que llama Heidegger? Es la instancia originaria desde la cual *se dan* las cosas, y es por tanto algo previo al quiebre teoría-praxis. La dificultad del pensar radica en meditar y sostener –figuras previas de la teoría y la praxis– ese ámbito originario, el cual recibirá muchos nombres y caracterizaciones en la obra heideggeriana; uno de ellos es el ámbito del des-ocultamiento. Entonces, un pensamiento crítico apuntaría a la relación entre los modos dominantes de desocultamiento y las condiciones materiales de existencia; por ejemplo, el hecho de que en la actualidad lo ente se desoculte de forma eminente como disponible, calculable y redituable –en los términos de la *Ge-stell*– está directamente relacionado con la circunstancia de que rigen, casi sin oposición, las relaciones sociales en términos de la producción capitalista.

No es que una sea consecuencia o resultado de la otra, sino que presentan un juego y complementariedad que escasamente se ha pensado. Cuestionar el modo hegemónico de mostrarse lo ente implica un gesto revolucionario: «La transformación del desocultamiento vigente para dar lugar al ente en su diferencia a partir de la remisión originaria al ser es lo que llama Heidegger propiamente revolución» (Veraza, 2023, p. 218). Recientemente, algunos autores, como Peter Trawny y Michael Eldred han comenzado a señalar esa

cercanía entre técnica y capital. Por ejemplo, Trawny ha sugerido la idea de una estructura ontológica en la que todo ente es emplazado: «Reunidas en el universal técnica-capital-medio (TCM) todas las posibilidades son almacenadas. Se trata de la posibilidad absoluta» (2015, p. 9). Por su parte, Eldred observa que «el lenguaje de la *Gestell* muestra similitudes con el del capital, lo que sugiere una cierta conexión entre las figuras del pensamiento de Heidegger y Marx» (2015, p. 79). Sin embargo, en cercanía con los apuntes de Marcuse, Eldred añade: «se debe constatar que Heidegger no entendió la alienación marxista del sujeto en el capitalismo y por lo tanto perdió la oportunidad de pensar la técnica moderna en su conexión esencial con la economía capitalista» (2015, p. 114).

Por otro lado, al incluir los elementos de concreción es posible releer otro momento problemático de la obra heideggeriana: su crítica, en el marco de los *Cuadernos negros*, a las figuras del acabamiento de la metafísica bajo el aspecto del *bolchevismo*, *americanismo*, *judaísmo* y *nacionalsocialismo*. Desde luego, se trata de un tema sumamente complejo que requeriría por sí solo un estudio aparte; nos conformaremos con sugerir la siguiente hipótesis: el haber ignorado los contenidos concretos de las sociedades modernas fue un factor crucial para que el filósofo alemán propusiera una equivalencia metafísica entre dichas figuras, equivalencia que se ha prestado a lecturas como las de Peter Trawny (2015a) y Donatella Di Cesare (2017), quienes ven en esa equiparación la idea de que es el judaísmo la figura que está detrás de todas las demás. Tal equivalencia se propone en pasajes como el siguiente: «¿Por qué el ‘mundo’ angloamericano y el ‘bolchevismo’ se corresponden en esencia, a pesar de la aparente oposición entre capitalismo y anticapitalismo? Porque ambos son esencialmente lo mismo: el desarrollo incondicional de la subjetividad en pura racionalidad» (GA 96, p. 235).

Para el pensador alemán no son relevantes las diferencias ópticas entre dichos proyectos históricos; si todos ellos se remiten, en esencia, al pensamiento calculador, entonces son variaciones de lo mismo, a pesar de todas sus diferencias *superficiales*. Solamente al hacer a un lado las concreciones materiales de todos ellos, será posible sostener su equivalencia metafísica, y llegar postular que son facetas de la misma esencia maquinadora. Así pues, la incorporación de la concreción sugerida por Marcuse debería conducir a una deconstrucción de las abstracciones históricas propuestas por Heidegger en la época del pensamiento onto-histórico, una abstracción que, a todas luces, tuvo muchísimas consecuencias filosóficas y personales.

De haber tomado en cuenta dicha concreción, probablemente Heidegger no habría señalado a un pueblo o una identidad cultural como la instancia histórica caracterizada por el desarraigo, la calculabilidad y búsqueda incondicionada de beneficio. En realidad, hay otra forma concreta que presenta dichas características, tan desarraigada y desarraigante que no pertenece a una cultura en específico: el capitalismo. En suma, un *Heidegger concreto* pudo haber emprendido una *crítica onto-histórica del capitalismo*, instancia histórica que tiende por todos lados a obliterar la existencia posible y

abierta del *Dasein*, para reducirla a necesidad cerrada y decidida¹⁰. Esta es una labor a la que también el marxismo se ha resistido una y otra vez; tal sería un posible objetivo para una *fenomenología dialéctica* pendiente de ser reelaborada.

De acuerdo con esto último, tampoco la teoría crítica del marxismo queda indemne frente a los señalamientos hechos por Marcuse. En el análisis anterior, hemos concluido que su labor crítica se podría complementar con un análisis ontológico más profundo como el propuesto por Heidegger. En el siguiente apartado, para concluir, proyectaremos algunas posibles aportaciones al pensamiento crítico que tiene a la praxis como base de su trabajo. Para ello, volveremos al señalamiento heideggeriano según el cual resulta insuficiente una vuelta a la mera praxis.

4. Crítica de la reducción a la praxis: la pregunta por el habitar

Hemos visto previamente que el profesor de Friburgo buscaba superar la dicotomía teoría-praxis; sin embargo, no trata de proponer una simple inversión en la que la praxis sea concebida como fundamento de la teoría, tal como podría postular una versión estándar del marxismo. Sin negar la relevancia de la praxis, Heidegger ve en ella un fenómeno fundado o derivado, por lo cual resulta insuficiente un simple llamado a la praxis. Esta corre el riesgo de resultar dogmática si no se tematiza el origen radical del cual se desprende junto con la teoría; ir a la praxis sin más puede contribuir a mantener un sinfín de prejuicios incuestionados de la vida cotidiana. En el curso de invierno de 1921-22 podemos observar estos reparos: «[...] la apelación a la praxis y la acción es, desde un punto de vista filosófico, sólo el abandono de la investigación categorial radical, una evasión y el genuino descuido filosófico» (GA 61, p. 26).

En suma, Marx y Heidegger «[...] combaten la primacía de la teoría y de la mera intuición sobre la práctica. En ambos, igualmente, la teoría, el saber, la conciencia –podríamos agregar pensando en Marx–, es un fenómeno fundado» (Santander, 1985, p. 168). Pero la diferencia estriba en que para el marxismo todo ello se funda en la praxis, mientras que para Heidegger esta última se fundamenta en algo más, a saber, el carácter ontológico del *Dasein*, desde su apertura, posibilidad y temporalidad. Salvo algunas pocas

¹⁰ También es posible considerar algunos aportes de la fenomenología de Husserl en esta dirección. Por ejemplo, Jorge Quintana ha sugerido una semejanza entre Marx y Husserl en lo que respecta a sus análisis de la abstracción, el primero en el terreno de la economía y el segundo en las matemáticas y la lógica; puede incluso sugerirse que el desarrollo del capitalismo también cuenta entre sus condiciones la abstracción del espacio geométrico: «este diálogo fructífero permite revelar la complementariedad en el análisis en torno al fenómeno de la matematización: por vía de los procesos de abstracción-ideación que culminan con la aritmetización, sea de las ideaciones de las ciencias exactas o de la abstracción inherente a la reproducción material-capitalista de la vida» (Quintana, 2023, p. 385).

excepciones, el marxismo habría ignorado esa fundamentación ontológica. Una de esas excepciones es precisamente Marcuse, quien bosquejó la constitución ontológica del trabajo, justo antes de abandonar el proyecto de una *fenomenología dialéctica* en 1933. Ciertamente, la praxis se da ónticamente primero, ella determina otras dimensiones de la actividad humana, pero eso no significa que ontológicamente tenga la prioridad:

No solo la teoría sino también la praxis se funda, por su parte, en la proyección de una posibilidad del ser-ahí, esto es, en la trascendencia, ella misma fundada en la temporalidad. Si esta praxis entendida como ‘Curarse de’ que encontramos en ST tiene, en relación al ver teórico, una mayor ‘originalidad’ óntica, no tiene en cambio una mayor originalidad ontológica (Santander, 1985, p. 169).

¿Cómo pensar, pues, esa instancia originaria y preteórica, desde la cual se fundan, posteriormente, la teoría y la praxis? Esta es una inquietud que mantuvo en vilo el pensamiento de Heidegger durante prácticamente toda su vida. Diversas palabras se aproximan, con distintos matices, a este problema: *cuidado (Sorge)*, *temporalidad*, *claro (Lichtung)*, *desocultamiento*, *habitar*. Para finalizar este estudio, se sugiere la hipótesis de que el habitar (*Wohnen*) será un modo de asumir la pertinencia de la praxis, pero conduciéndola a un ámbito más originario; si esto es así, podría fungir como hilo conductor para futuras aproximaciones, en clave concreta, al pensamiento de Heidegger, así como a un diálogo fructífero con el marxismo.

Algunos autores como Robert Bernasconi (1991) y Jussi Backman (2007) han sugerido que las nociones *construir*, *habitar* y *pensar* –*Bauen*, *Wohnen*, *Denken*– son un replanteamiento de las nociones aristotélicas *poiesis*, *praxis*, *teoría*: «La necesidad del habitar sería entonces una necesidad de la *praxis*, de la acción, en el sentido más amplio de ‘ser en la Tierra en tanto Mortal’» (Backman, p. 200). Sin embargo, siguiendo a Backman, no está en juego una simple vuelta a lo establecido por los pensadores antiguos, en este caso el estagirita, sino una radicalización de lo que fue tan solo esbozado en el comienzo griego, que presenta el rasgo de que el pensamiento finito de la praxis siempre estuvo supeditado a la contemplación de lo infinito y eterno en la forma de *sofía* –un distante equivalente al apriorismo criticado por Marcuse. Por ello, el habitar significaría, entre otras cosas, una radicalización de la finitud de la praxis, finitud que no fue avistada por los griegos, al menos con todas sus consecuencias:

Pensar para el habitar significa: pensar el habitar mismo como el acontecer finito, mortal, temporal e histórico del lugar de residencia, del ahí [*Da*] que constituye la existencia del ser humano. Dicho acontecer es lo que los griegos entendían básicamente como *praxis*, y el pensar, que piensa para la *praxis*, es una frónesis radicalizada, liberada de su carácter metafísico bajo la *sofía* (Backman, p. 220).

Pero ¿acaso no es el habitar una nueva abstracción? ¿Cuál sería el contenido concreto del habitar? En varias ocasiones Heidegger vincula dicha noción con un proteger o salvaguardar: «Habitar es proteger [*Schonen*] el mundo» (GA 97, p. 494). Aquí mundo significa el entrecruce de la cuaternidad, es decir, la contienda de tierra y cielo, la réplica de mortales y divinos. Proteger el mundo es mantener la diferencia y relación entre ambos, no confundirlos en una abstracta homologación, dejar ser a cada uno en lo suyo: no divinizar al mortal, no desentrañar la tierra, no ocultar lo celestial, no hacer morir lo divino, todo lo cual se da en el mundo de la técnica sin reservas, la cual se constituye como lo más alejado del habitar.

Pero el habitar no es solo una actividad práctica, sino que requiere del pensar y el construir. «Construir y pensar son, cada uno a su manera, indispensables para el habitar. Pero ambos son insuficientes para el habitar, mientras cada uno se ocupe aisladamente de lo suyo, en lugar de escucharse mutuamente» (GA 7, p. 163). Tanto el intelectualismo teórico como el apresurado llamado a la praxis han descuidado esta unidad. ¿Acaso no sería necesario un nombre para referirse a ese encuentro de *construir, pensar y habitar*? Tal vez no tenemos las palabras porque ni siquiera hemos experimentado su simultaneidad; o quizá la palabra ser, en todas sus variaciones, nombra la sencilla unidad de dichos ámbitos. Hacia 1943 Heidegger anota lo siguiente:

Pensar y hacer. Quien no haya recorrido por sí mismo, al menos por momentos, el fatigoso camino del pensar que conduce hasta el asunto del ser [Seyn] y solo hasta allí, jamás comprenderá cómo precisamente en este camino, reacio a toda praxis habitual, impele la posibilidad de apasionarse por actuar históricamente en el ser [Seyn]. No porque sea el hacer más abstracto, sino porque es un hacer fusionado con el ser [Seyn], por eso, con el propósito de completarlo, puede surgir en el pensar, y en cierta manera contra él, una voluntad de praxis (GA 97, p. 160).

Vemos, pues, que el proyecto filosófico de Heidegger no sugiere un abandono de la praxis, sino todo lo contrario, es decir, retomarla desde su más radical fundamento. Dicha labor es una de las tareas del sobrio pensar (*Denken*), el cual, no obstante, tampoco es garantía automática de nada: «El pensar no puede hacer que el hombre aprenda a habitar con respetuoso miramiento como si eso fuera una enseñanza o una doctrina» (GA 97, p. 330).

Conclusiones

Esta investigación se ha preguntado si ha lugar la crítica de Marcuse a Heidegger, según la cual el autor de *Ser y tiempo* habría recaído en una falsa concreción. Partiendo de la idea de que una crítica filosófica es injusta cuando exige lo que un pensador no buscaba ni podía conseguir, y que es justa cuando acierta en lo que dicho proyecto filosófico buscaba, la conclusión es la siguiente: tal reproche cae fuera de lugar metodológicamente, pero

acierta en el plano ontológico. No considera que los señalamientos formales de Heidegger buscaban conscientemente tomar distancia de los contenidos materiales de la concreta facticidad, esto por varias razones —siendo la principal de ellas el intento de oponerse a la tendencia de la vida cotidiana al encubrimiento, el cual conduce a prejuicios de muy diversos tipos—; sin embargo, la crítica acierta ontológicamente si se considera que la concreción histórico-material tiende a formar, deformar o alterar las estructuras ontológicas desde las cuales se abre la experiencia del mundo.

A partir de estos resultados, en un segundo momento del estudio se sugirieron algunas posibles reinterpretaciones del pensamiento heideggeriano, la fenomenología y la teoría crítica. Cabe destacar las siguientes: una restauración de la *fenomenología dialéctica* bosquejada por Marcuse es pertinente para recuperar el potencial crítico de la fenomenología; una consideración de la concreción material de las formaciones sociales podría conducir a una valiosa deconstrucción de las nociones metafísicas propuestas por Heidegger en los *Cuadernos negros* con respecto a figuras como el bolchevismo, americanismo, nacionalsocialismo y judaísmo; si bien la fenomenología se ha resistido a considerar el contenido material de la historia, el marxismo, por su parte, ha evitado una indagación más profunda de la configuración ontológica del capitalismo, razón por la cual, probablemente, su crítica está aún incompleta; finalmente, se sugirió que la noción del *habitar* muestra sugerentes posibilidades para una reconsideración más amplia de la praxis, así como para postular una lectura concreta del pensar en torno al ser. Estas cuatro tareas, entre otras posibles, serían labor de una *fenomenología dialéctica* reelaborada, un proyecto filosófico que el joven Marcuse abandonó bajo la presión de su contexto histórico.

Referencias

- ABROMEIT, John (2005). “Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Heidegger 1927-33”. En ABROMEIT, John y COBB, Mark (eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*: Routledge.
- ARÁMBURO, Felipe (2020). “El uso de indicadores formales en la temática del modo de ser de la vida fáctica en el joven Heidegger”. *Contrastes*, 25 (1), pp. 27-43.
- BACKMAN, Jussi (2007). “Für das Wohnen denken: Heidegger, Arendt und die praktische Besinnung”. *Heidegger-Jahrbuch*, 3, pp. 199-220.
- BERNASCONI, Robert (1991). “The Fate of the Distinction Between *Praxis* and *Poiesis*”. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14/15, pp. 47-59.
- CESARE, Donatella Di (2017). *Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros*: Gedisa.

- DILTHEY, Wilhelm (1944). *Obras VII: El mundo histórico*: Fondo de Cultura Económica.
- ELDRED, Michael. (2015). *Kapital und Technik. Marx und Heidegger*. Dettelbach.
- FEENBERG, Andrew (2005). *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*: Routledge.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 15, *Seminare*. Ed. Curd Ochswadt. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986.
- HEIDEGGER, Martin, GA 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.
- HEIDEGGER, Martin, GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Ed. Hans Helmuth Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Ed.
- HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Ed. Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 73.1, *Zum Ereignis-Denken*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, GA 96, *Überlegungen XII-XV*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, GA 97. *Anmerkungen I – IV*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015.
- LARA, Francisco de (2016). “¿Fenomenología de lo concreto? Crítica fenomenológico-política del programa filosófico de Heidegger en 1919/20”. *Trans/Form/Ação*, 39 (1), p. 37-56. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732016000100003>
- LARA, Francisco de (2019). “Marcuse lector de *Ser y tiempo*. Contexto y aspectos centrales de la recepción marcuseana de Heidegger en las *Contribuciones* de 1928”. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 61, pp. 525-542. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.061.06>
- LEDESMA, Álvaro (2023). “La indicación formal y sus tareas metódicas en la fenomenología-hermenéutica de Martin Heidegger”. *Studia Heideggeriana*, 12, pp. 255-270. DOI: 10.46605/sh.vol12.2023.195
- MAGNET, Jordi (2021). “Dialektische Phänomenologie und konkrete Philosophie beim frühen Marcuse”. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 52/53, pp. 144-169. DOI: 10.28937/9783866749498_8
- MAGNET, Jordi (2023). “Controversias óntico-ontológicas sobre el concepto de historicidad”. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), pp. 1-20.
- MARCUSE, Herbert (2010). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*: Plaza y Valdés.

- MARCUSE, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica*: Herder.
- MARCUSE, Herbert (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos 1932-1933*: Biblioteca Nueva.
- MENDOZA, Luis (2023). “La formación (*Bildung*) del humano entero. La crítica de la razón histórico-pedagógica de Wilhelm Dilthey”. *Metafísica y persona*, 15 (29), pp. 73-99.
- OREJARENA, Jean (2022). “Trascendentalidad, destrucción y cuidado: Heidegger y la apropiación de la *ὀρέξις* aristotélica”, en XOLOCOTZI, Ángel, GIBU, Ricardo y OREJARENA, Jean (coords.), *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX. Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*: Biblos.
- PICCONE, Paul (1971). “Phenomenological Marxism”. *Telos*, 9, pp. 3-31.
- PINEDA, César (2023). “¿Impropiedad (*uneigentlichkeit*) como alienación (*entfremdung*)? Un Heidegger crítico a través de Marcuse”. *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 2(2), pp. 1-17.
- PINEDA, César (2024). “Apropiación y crítica de Heidegger en el joven Marcuse. La aporía fundamental de la fenomenología dialéctica”. *Valenciana*, 33, pp. 113-142. Doi: 10.15174/rv.v16i33.740
- PORTILLO, Fabián (2023). “La ‘quebradura’ como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de Marcuse con Heidegger”. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), pp. 1-19.
- QUINTANA, Jorge (2023). “Husserl y Marx en diálogo. De la aritmetización de la geometría a la aritmetización dineraria del ente”, en XOLOCOTZI, Ángel (coord.), *Aspectos fenomenológicos de la tradición filosófica*: BUAP/SB.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2015), *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*: Tecnos.
- ROMERO, José (2010). “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación [introducción]”. En MARCUSE, Herbert, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*: Plaza y Valdés.
- ROMERO, José (2019). “El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse”. *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 92, pp. 59-78. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1228>
- ROMERO, José (2022). “Konkrete Geschichtlichkeit? Das Frühwerk Marcuses zwischen Marx und Heidegger”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 70 (4), pp. 591-611. <https://doi.org/10.1515/dzph-2022-0041>
- SANTANDER, Jesús (1985). *Trabajo y praxis en ‘El ser y el tiempo’ de Martin Heidegger*: Universidad Autónoma de Puebla.
- SCHMIDT, Alfred (1969). “Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse”. En HABERMAS, Jürgen (editor), *Respuestas a Herbert Marcuse*: Anagrama.
- TRAWNY, Peter (2015). *Technik, Kapital, Medium. Das Universale und die Freiheit*: Mathesis & Seitz.
- TRAWNY, Peter (2015a). *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*: Herder.
- VERAZA, Pablo (2023). *Acontecer inaparente. Fenomenología y crítica en los escritos póstumos de Heidegger*: Ítaca.

- WANG, Hongjian (2018). “Ontologisierung der Praxis und vortheoretischer Praxisbegriff. Weitere Überlegungen zum Problem der Heidegger’schen praktischen Philosophie”, en *Philosophy and Society*, 29 (4), pp. 519-532. <https://doi.org/10.2298/FID1804519W>
- WIGGERSHAUS, Rolf (2009). *La escuela de Fráncfort*: Fondo de Cultura Económica.
- WOLIN, Richard (2003). *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*: Cátedra.
- XOLOCOTZI, Ángel (2018). *Heidegger. Lenguaje y escritura*: Fontamara.