

Politizar la Verfallen: indicaciones para una reconstrucción crítica del problema ontológico de la caída

Politicising the Verfallen: indications for a critical reconstruction of the ontological problem of the Fall

FABIÁN PORTILLO PALMA
Universidad de Sevilla

Recibido: 10/02/2023 Aceptado: 06/06/2023

RESUMEN

Este trabajo reconstruye la comprensión ontológica que de fondo actúa en la tematización diferente del fenómeno de la caída en Heidegger y Marcuse. Se sostiene que la extensión de la 'diferencia ontológica' es esencialmente distinta dada la 'corrección dialéctica' de la fenomenología exigida por Marcuse. Frente a una comprensión originariamente temporea del ser se sitúa otra que introduce en el desenvolvimiento temporeo del ser una dimensión normativa. Con ello se impone una comprensión fundamentalmente diferente de la caída. Las indicaciones acerca de esta problemática son elaboradas desde la recepción particular de la filosofía hegeliana que cada uno lleva a cabo.

PALABRAS CLAVE

VERFALLEN, DIFERENCIA ONTOLÓGICA, HEIDEGGER, MARCUSE, HEGEL

ABSTRACT

This article aims to reconstruct the ontological understanding underlying the different thematizations of the phenomenon of the Fall in Heidegger and Marcuse. I hold that the extension of ‘ontological difference’ is essentially different, given the ‘dialectical correctness’ of phenomenology demanded by Marcuse. In contrast to an originally temporal understanding of being, a normative dimension is introduced into the temporal unfolding of being. Thereby, a fundamentally different understanding of the Fall is given. The indications of this problematic are elaborated on the basis of their own particular reception of Hegelian philosophy.

KEYWORDS

VERFALLEN, ONTOLOGICAL DIFFERENCE, HEIDEGGER, MARCUSE, HEGEL.

EN «CONTRIBUCIONES A UNA FENOMENOLOGÍA del materialismo histórico» podemos leer lo siguiente:

la apropiación del hoy y de su situación habría mostrado que la existencia en sentido propio, la cual solo es posible en cuanto «revocación de lo que en el hoy sigue actuando como “pasado”», solo puede acontecer respecto al hoy como acción concreta transformadora y que el destino del hoy es tener que atravesar el derrumbe de la existencia fáctica vigente (Marcuse 2019, p. 16).¹

Dicha sentencia refiere explícitamente a lo señalado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, §74: «la respuesta a la posibilidad, en el acto resolutorio, es, al mismo tiempo, *en su condición de instantánea*, una revocación de lo que en el hoy sigue actuando como “pasado”» (Heidegger 1997, p. 401). Esta referencia no reproduce, sin embargo, con idéntico sentido cuanto aparece en el pasaje referido anteriormente. Para Marcuse la resolución de la existencia en sentido propio conduciría a una acción respecto a lo que existe en el presente con el peso de un pasado que impide un desarrollo ulterior, una acción que necesariamente habría de superar la ruina de lo realmente existente. En Heidegger la referencia a todo progreso es, más bien, nula, o, cuanto menos, negativa. Lo que sigue al pasaje antes citado es lo siguiente: «la repetición ni se abandona al pasado ni aspira a un progreso. En el instante, ambas cosas son indiferentes para la existencia propia» (Heidegger 1997, p. 401).

Este trabajo asume que las diferencias responden a motivos teóricos, y más concretamente, a posiciones *ontológicas* diversas. La tesis central que se defenderá es, pues, que la comprensión de la *diferencia ontológica* es distinta en ambos autores por lo que sus aproximaciones al fenómeno de la historia, considerada esta ontológicamente, están necesariamente obligadas a ser diferentes.

¹ Los trabajos de Marcuse y Heidegger serán referenciados en su correspondiente traducción española. No obstante, se incluye al final la referencia a las obras en el original alemán.

Me serviré del fenómeno de la caída (*Verfallen*) para poner de manifiesto que la negatividad inherente a la existencia histórica, es decir, la inadecuación entre su modo de ser inmediato y su modo de ser propio, entre su existencia caída y su existencia en sentido propio, dado que la historicidad es expresión de una determinada constitución ontológica, es diferente en Heidegger y en Marcuse. Para comprenderla en la extensión requerida haré referencia a la filosofía de Hegel, aunque no directamente: será de interés únicamente la recepción que tanto el pensador de Messkirch como el teórico crítico berlinés hicieron de la filosofía hegeliana. La intersección de Hegel hará posible poner frente al espejo, en términos estrictamente teóricos, al maestro de la selva negra y a la gran figura de los movimientos sociales de los años 60, algo que solo es posible de manera reconstructiva.

I. LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA-TEMPORAL DE LA EXISTENCIA ‘CAÍDA’.

En primer lugar, se ha de reconstruir el sentido del término *Verfallen* o estado de caída, tal y como es empleado por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Ya desde el comienzo señala el pensador de Messkirch que el *Dasein* es la mayoría de las veces, y la mayor parte del tiempo, de un modo inauténtico o impropio. Esta manera de ser constituye un rasgo fundamental en el modo de ser que la analítica espera poner de manifiesto, y, por tanto, dota de concreción al análisis. El proyecto de una analítica exige detenerse en lo que nos es dado, tal y como nos es dado. Ya en §27 se había fijado que el *Dasein* es en su cotidianidad un nadie (*Niemand*), y está existencialmente constituido de modo que le corresponde el uno impersonal como un fenómeno originario de «*la estructura positiva del Dasein*» (Heidegger 1997, p. 153). El nadie del uno impersonal se sitúa como momento de la estructura del *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-Sein*) que articula el fenómeno del ahí del ser-ahí (*Da-Sein*) o del ser-en (*In-Sein*): en la medida en que existe en un mundo al que se encuentra arrojado, y con el que se encuentra entreverado de modo necesario, esa manera cotidiana de ser puede observarse como el modo en que este ente se encuentra en el horizonte abierto de su existencia.

El modo de ser cotidiano del *Dasein* se articula en torno a tres fenómenos fundamentales: la habladuría (*Gerede*), la curiosidad (*Neugier*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*). Afectado por la habladuría la existencia reproduce aquello que *se dice* sin tener una noción efectiva de la referencia del discurso, afectado por la curiosidad la existencia *se muestra inquieta*, en una búsqueda constante de novedades, y, por último, el fenómeno de la ambigüedad define el modo de existir de aquellos quienes creen saberlo todo y *se sienten* con el derecho de criticar todo, mas no pasan efectivamente a la acción. A través de estos tres fenómenos se pone de manifiesto «un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la *caída* [*Verfallen*] del *Dasein*» (Heidegger

1997, p. 198). ¿Cuáles son las notas esenciales de dicho modo fundamental de ser del ente que somos, cada vez y siempre, nosotros mismos? El término no es valorativamente negativo, es, más bien, un término descriptivo: define la manera convencional en que se pone en marcha la existencia humana. Así, explica Heidegger, que

el Dasein está inmediata y regularmente *en medio* del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el ‘mundo’. El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad (Heidegger 1997, p. 198).

El fenómeno de la caída da cuenta de la existencia en sentido impropio (*uneigentlich*). Esta no queda ligada a un determinado estado de cosas ni se asume una posición ingenuamente crítica respecto de la modernidad², o desde una cosmovisión religiosa (Heidegger 1997, p. 202), como si la caída tuviese que ver con una pérdida de una forma de vida más antigua. La caída constituye, más bien, un «concepto ontológico de movimiento» (Heidegger 1997, p. 202).³

Detengámonos, pues, en este fenómeno, y describámoslo hasta el final. La caída, en cuanto modo existencial del ser-en-el-mundo, se compone de cuatro movimientos fundamentales: la tentación (*Versuchung*), la tranquilización (*Beruhigung*), la alienación (*Entfremdung*) y el enredo (*Verfängnis*). El primero señala el carácter inherente de la caída, la cual no sobreviene a la existencia desde fuera, sino que lo constituye de modo tendencial. El segundo apunta precisamente a uno de sus ‘efectos’, pues indica una suerte de protección y seguridad respecto a las incertidumbres de la propia existencia: viviendo sometido a lo que se dice, a lo que se ve y a lo que se tiene que hacer el *Dasein* se aleja de toda posibilidad de hacerse cargo de su propia vida. El tercero tematiza precisamente la disociación de la existencia respecto de su propia aprehensión. El último retorna sobre lo ya señalado: si la caída no es ajena a la constitución ontológica del *Dasein* la movilidad que le corresponde es la de aquel ente que se enreda consigo mismo. Todos estos momentos definen la caída en cuanto *modo de ser*. Heidegger se referirá a esta motilidad esencial al *Dasein* como

2 No obstante, la impropiedad de la existencia y el dominio del uno impersonal parecen verse afectados por modulaciones fácticas. Véase a este respecto: Heidegger 1997, p. 153.

3 La caída, en tanto, ‘concepto ontológico de movimiento’ pertenece, así pues, al dinamismo inherente al propio *Dasein*, él mismo expresión terminológica de un fenómeno de naturaleza cinética. Un aporte muy relevante a este respecto se encuentra en el trabajo de Sheehan. Véase: Sheehan 2005.

el despeñamiento (*Absturz*), para volver a incidir en la inherencia de dicha tendencia al modo de ser efectivo de la existencia. El *Dasein*, así pues,

se precipita desde sí mismo en sí mismo, en la carencia de fundamento y en lo inane de la cotidianidad impropia. Sin embargo, el estado interpretativo público oculta al *Dasein* esta caída, interpretándola como “progreso” y “vida concreta” (Heidegger 1997, p. 200).

La motilidad de la caída posibilita, en último término, la aparición del estado-arrojado (*Geworfenheit*) como tema de la analítica existencial: el *Dasein* no solo está caído la mayor parte del tiempo, sino que precisamente puede estarlo porque de suyo le pertenece su condición de arrojado a un mundo, a *su* mundo.

La caída comprende, como momento de la unidad estructural de la existencia, una dimensión temporal, en la medida en que la *temporeidad* (*Zeitlichkeit*) actúa como garante de «la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado» (Heidegger 1997, p. 345). El *cuidado* (*Sorge*) había aparecido en la analítica existencial como la estructura que posibilitaba el ser-en-el-mundo en cuanto fenómeno originario del *Dasein*. Este obtiene su mostración fenoménica efectiva en el horizonte de la temporeidad, por lo que, si la caída pertenece, de forma igualmente originaria con la existencia y la facticidad, a su modo de ser, le corresponde también a esta un éxtasis temporal particular. El sentido temporal de la caída es el del presente: la existencia tiende a hacerse presente por el mero hecho de tornarse presente, quedando el futuro reducido a un mero hecho que *aún no* es presente, y el pasado, oculto bajo el olvido, a un mero hecho que *ya no* es presente. En este sentido, podemos leer lo siguiente:

Cuanto más impropio es el presente, es decir, cuanto más la presentación viene hacia sí “misma”, tanto más huye ella, en su cerrar, de un determinado poder-ser, y tanto menos puede entonces el futuro retornar al ente arrojado. En el “saltar fuera” que es propio del presente, se da, al mismo tiempo, un creciente olvido. Que la curiosidad esté siempre en lo que viene después y que haya olvidado lo de “antes”, no es una consecuencia que se siga de la curiosidad, sino la condición ontológica para ella misma (Heidegger 1997, p. 364).

Temporalmente caída, la existencia queda sometida a un presente que se le impone por mor de sí mismo, es decir, a una linealidad temporal imprecisa, donde la propia estructura temporal de la existencia humana queda aplastada por el peso de un presente, que puede manifestarse en su ausencia pasada o venidera.

II. LA RECEPCIÓN MARCUSEANA DE LA HISTORICIDAD Y SUS IMPLICACIONES PARA LA SUPERACIÓN DE LA EXISTENCIA ‘CAÍDA’

La lectura de *Ser y Tiempo* influyó al joven Marcuse de tal manera que a finales de la década de 1920 se trasladó nuevamente a Friburgo, donde se había doctorado en 1922, para preparar su habilitación bajo la dirección de Heidegger.⁴ De estos años conservamos una serie de pequeños trabajos, muy sugerentes, en los que se atreve a emplear la analítica existencial para aclarar y fundar filosóficamente la posibilidad de una acción radical.⁵ Entre ellos los que, a nuestros ojos, son de especial interés para este escrito son dos: «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» (1928) y «Sobre filosofía concreta» (1929).⁶

El fenómeno de la historicidad (*Geschichtlichkeit*), en el que no nos hemos detenido pero cuyo papel en la posibilidad de una existencia propia, recuperada de su caída, es fundamental, constituyó para Marcuse la gran aportación de la analítica del *Dasein*. Sobre esta comprensión de la historia se podría fundar filosóficamente la existencia concreta e histórica de las comunidades humanas, y con ello aclarar cómo y bajo qué condiciones se puede producir una transformación social. La asunción del destino (*Schicksal*) como garante de la unidad histórico-temporal de la existencia individual, así como la remisión de este al destino común (*Geschick*) de un pueblo (*Volk*), ponen de manifiesto que, en el fondo, la existencia es histórica, y por tanto temporal.

La afirmación de la historicidad de la existencia y de su papel activo en ella supone una ruptura dentro de la filosofía de la época. Ella indica, según Marcuse, que la filosofía burguesa ha alcanzado el punto en que «se disuelve desde dentro y deja el camino libre a una nueva ciencia “concreta”» (Marcuse 2019, p. 11). Esta disolución se articula precisamente en el retorno del pensar filosófico a la existencia en su facticidad, de tal modo que, ya no pretende resolver cuestiones

4 La etapa friburguesa de Marcuse ha despertado, y sigue despertando, gran interés entre los especialistas. Sin pretensión alguna de completitud, pueden mencionarse Schmidt 1969, Wolin 2003, Abromeit 2003, así como Immanen 2020, entre otros. En el contexto hispanohablante contamos también con trabajos que presentan una detallada panorámica biográfica e intelectual de aquellos años. A este respecto, y sin pretender hacer una revisión completa, puede verse: Romero Cuevas 2010; 2019; 2022 y Magnet Colomer 2013.

5 El grueso de estos *frühe Aufsätze* se encuentra compilado en el primer volumen de los *Schriften* en su original alemán (Marcuse 1978). En castellano están disponibles en distintas obras de relativamente reciente aparición (Marcuse 2010; 2011; 2016; 2019). Las referencias a estos trabajos en el texto provienen de la edición de 2019, titulada *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*.

6 Estos trabajos se encuentran en castellano en el volumen *Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (Marcuse 2010) y en *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933* (Marcuse 2019). Como se indicó en la nota anterior, las referencias remiten a este último volumen.

abstractas y teóricas, sino observar en qué medida sus contenidos expresan «luchas y apuros existenciales, en qué medida denotan verdades, mentiras o velamientos del estar-en-el-mundo» (Marcuse 2019, p. 15). La tarea de la filosofía es, de este modo, existencial, pues «tiene que observar con exactitud cada movimiento de la existencia: impulsar el que representa un movimiento hacia la verdad y obstruir el que conduce a un modo de existencia caído» (Marcuse 2019, pp. 43-44). Solo de esta manera podrá adquirir su sentido más propio que no es otro que el de ser «la ciencia de las posibilidades de ser en sentido propio y de su cumplimiento en la acción propiamente dicha» (Marcuse 2019, p. 15).

La analítica se aparta de sus propias exigencias cuando abandona la concreción de la que por principio parecía hacer gala: arrastrada por la reducción fenomenológica pierde de vista la existencia concreta, y por ello comprende la disolución del estado caído como una «resolución decisiva a la existencia solitaria, en lugar de hacerla avanzar a la resolución de la acción» (Marcuse 2019, p. 16). Así,

llevar la existencia a-la-verdad significa en concreto una modificación “real” de la existencia, es decir, no solo una modificación (periférica) de sus formas y estructuraciones fácticas [...], sino una modificación del modo de existir mismo (Marcuse 2019, p. 48).

La transformación ha de constituir, por tanto, «una nueva configuración de todas las esferas del espacio público» (Marcuse 2019, p. 16). La inclusión del componente material de la historicidad es, a este respecto, fundamental, pues sin él la analítica se pierde en una mera formalidad, la formalidad de la existencia individual ajena a su situación efectivamente histórica. La recepción heideggeriana es, por tanto, una revisión crítica de sus principios. La ‘corrección’ respecto de su método la ofrece la dialéctica, en la medida en que el objeto de la analítica no es otro que la existencia humana, la cual es fundamentalmente histórica, y la historia tiene, según Marcuse, una estructura dialéctica.

Mientras que la fenomenología garantiza el acceso al objeto, la dialéctica es capaz de seguirlo en su propio desarrollo. Una fenomenología dialéctica, por consiguiente, se encontraría en situación de abordar un objeto desde sí en su propia autostrucción sin eliminar «sus formas y figuras concretas» (Marcuse 2019, p. 21), introduciendo de este modo la cuestión de una realización de valores asociados a los modos de existir. La cuestión acerca de los valores en el marco de la existencia remite a la verdad, entendida esta «como adecuación del existir respecto a su posibilidad en sentido propio» (Marcuse 2019, p. 22). Solo desde aquí se colige que

la acción histórica que hace de nuevo posible la existencia en sentido propio es acción necesariamente revolucionaria porque hasta un determinado punto del desarrollo histórico lo existente se torna necesariamente estado de caída, que transforma toda forma de existencia en impropia (Marcuse 2019, p. 19).

La propiedad como modulación de la existencia histórica supondría, en definitiva, la transformación por medio de una acción radical, no solo de la forma de existencia sino también de las condiciones que impiden otros modos de vida.

Marcuse no era un mal lector de Heidegger, más bien hace un uso propio de los términos heideggerianos (De Lara 2019, pp. 11-12). Esta diferencia en el empleo de los términos no reside a mi juicio en una mera diferencia ideológica (Wolin 2003; Abromeit 2004), ni se puede explicitar únicamente a la luz de relaciones de oposición entre conceptos: que Marcuse intentara desarrollar una comprensión histórico-concreta de la historia frente a la histórico-formal de Heidegger (Pippin 1985) o que su interés se dirigiera a una analítica materialista del *Dasein* (McCarthy 1991) o a una ontología materialista de la historicidad (Romero Cuevas 2022) no aclara nada. El nudo gordiano de la cuestión reside precisamente en algo que ya se ha indicado: la ‘corrección dialéctica’ de la fenomenología responde al objeto de estudio, es decir, a *cómo* la existencia histórica *es*. La diferencia ha de buscarse, en fin, en la distinta comprensión *ontológica* fundamental que está a la base de ambos análisis.

III. LA MOVILIDAD DEL SER COMO DIFERENCIA ONTOLÓGICA:

HEGEL Y EL SENTIDO DE LA HISTORICIDAD

En *Ser y Tiempo* podemos leer que el ser constituye lo más cercano, aun cuando no sea de un modo temático (Heidegger 1997, p. 40), y que un acceso estricto al mismo solo puede ser garantizado por la fenomenología. La fenomenología, que no describe una región temática específica, sino un modo de aproximación y tratamiento de una cuestión, se ocupa de fenómenos. A estos, abordados fenomenológicamente, les es propio la tendencia a la ocultación. Así, podemos leer que lo que debe ser llamado fenómeno en sentido distinguido es

Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento (Heidegger 1997, p. 58).

Si la pregunta por el (sentido) del ser requiere la claridad respecto a quién realiza esa pregunta, y esta misma solo puede ser alcanzada fenomenológicamente, podemos concluir entonces que la caída, como ‘concepto ontológico de movilidad’, expresa la tendencia del *Dasein* a su propio ocultamiento. Todo ente está atravesado por la *diferencia ontológica*. El ente tiende a ocultar su fundamento, el ser, en su mostración: entre ente y ser existe, así pues, una distancia insuperable. Que la caída pueda ser, sin embargo, objeto de un tratamiento político o histórico social parece requerir de la inversión del

sentido de esta diferencia. La diferencia de todo ente no debería resultar de la tendencia ontológica del ser a ocultarse en su mostración óptica, sino que debería tratarse, más bien, de una diferencia respecto a su *posibilidad*. Que la existencia en sentido propio asuma la tarea de una acción radical como medio de su realización desvela precisamente el sentido de una diferencia ontológica imbuida por una unitaria escisión esencial. El título del primer proyecto filosófico de Marcuse, a saber, el de una fenomenología dialéctica, nos indica ya la dirección en la que esta polisemia del término ‘diferencia’ puede ser aclarada.

Para mostrar precisamente esta concepción *distinta* de la diferencia ontológica que parece estar actuando de fondo en ambas comprensiones de la historicidad, nos detendremos en un texto, que, por su dificultad y su carácter genuino, ha pasado desapercibido entre los estudiosos del pensamiento de Marcuse.⁷ Se trata, efectivamente, de *La ontología de Hegel y el problema de la historicidad*. Nuestro interés recaerá específicamente en el sentido del ser comprendido como motilidad y en el concepto de vida, en la medida en que este último constituye el ‘sentido’ y el ‘fundamento’ de la historicidad.

El objetivo de la obra, concluida a principios de la década de 1930, y proyectada como *Habilitationsschrift*, no era otro que el de dejar al descubierto la herencia hegeliana de la ontología que, a ojos de Marcuse, se encontraba a la base de los ricos análisis en torno a la historicidad elaborados por Dilthey. A pesar de que apenas se menciona a Heidegger en ella⁸, la obra está impregnada de un genuino punto de vista y estilo heideggerianos: la historia no se trata «como ciencia o como objeto de una ciencia, sino [...] como un modo de ser» (Marcuse 1970, p. 9). El ser de lo histórico será caracterizado como motilidad, y encontrará su sentido en el fenómeno de la vida.

La ontología hegeliana se desarrolla en base a una exigencia fundamental: la reconstrucción de la unidad entre lo objetivo y lo subjetivo. Hegel criticará a Kant precisamente que su principio de la apercepción resuelve el problema de una manera únicamente formal, pues no termina de explicar cómo es efectivamente posible el vínculo entre el yo que acompaña a todas mis representaciones y estas últimas. Ante esto Hegel va a introducir una comprensión de la síntesis de carácter ontológico: no se trata de un vínculo irrelevante en términos esenciales o meramente formal, sino de una unidad sintética trascendental

7 Los trabajos de Pippin 1985 y Feenberg 2004 quizás constituyan la excepción que confirma la regla a este respecto. La recepción española de este ‘joven Marcuse’, realizada desde las coordenadas de la teoría crítica, no se ha detenido apenas en el contenido de este trabajo. Ya desde la temprana recepción de Adorno se hace evidente lo problemático de desgajar la dimensión estructural-ontológica del contenido fáctico de la historia y otorgarle una primacía sobre esta. Véase: Adorno 1980, pp. 409-410.

8 De hecho, solamente lo hace dos veces. Véase: Marcuse 1970, p. 14; p. 201.

sobre la que es posible dicha unidad. La síntesis debe incluir no solo la unidad distintiva de cada una de las partes, sino también, y con ella, la distinción entre las partes, y el principio unificador de cada una de ellas. Aquí están dados ya «los tres momentos necesarios para la captación del sentido del ser como motilidad: unidad como mismidad fija y permanente, unidad como unificar y la multiplicidad unificada» (Marcuse 1970, pp. 40-41). Esa estructura unitaria solo puede llegar a ser en sentido estricto asumiendo la forma de un sujeto, pues la unidad es comprendida como

modo determinado de *comportar-se*, de comportarse en el modo del unificar, del sintetizar multiplicidad en la unidad que se afirma y sostiene a través de esa multiplicidad. Un tal ser-uno unificante no puede, empero, ser posible sino como ser de un yo, de una *subjetividad* capaz de *per-cibir* la multiplicidad [...], capaz de *distinguir*la de sí misma en cuanto unidad perceptora y de referirla a sí misma, una vez y en cuanto percibida y distinguida (Marcuse 1970, pp. 42-43).

Esta motilidad, hasta ahora meramente indicada, irá adquiriendo una mayor concreción en los distintos modos de determinación ontológica. No obstante, algunos apuntes adicionales serán requeridos en este punto. Para delinear más profundamente esto Marcuse acude a la *Ciencia de la Lógica*. El ser recibe, ya desde su tematización inicial en esta obra, una determinación esencial: le corresponde «el carácter fundamental de ser en sí escindido, ‘quebrado’: el ser *es* solo en el ser-*otro*, como autoigualdad en la alteración; el ser lleva siempre consigo su ‘negatividad’, es negatividad por su esencia más íntima» (Marcuse 1970, p. 50). En la medida en que la negatividad forma parte de la unidad, podemos seguir a Marcuse en este punto,

esta quebradura y escisión esencial del ser es su fundamento como *motilidad*, como acaecer; ella fundamenta la multiplicidad del ente como modos varios del ser. Estos modos no son sino modos varios de la autoigualdad en la alteridad, modos de la concreción de la diferencia absoluta, del asumir, desarrollar y cumplir la escisión esencial; y precisamente por eso son modos de la motilidad (Marcuse 1970, p. 50).

El vínculo de las distintas etapas del ser con la motilidad ontológica esencial expresa por tanto la unidad inquebrantable del ser como modo de ser y del ente como ‘concreción’ o ‘asunción’ de la igualdad en la alteridad de sí mismo.

Es preciso detenerse, en este punto, en la cuestión de la esencia (*Wesen*). La escisión no solo descubre la motilidad de lo ente, sino que pone de manifiesto la necesaria interrelación de lo que *es* de forma *inmediata*, y lo que *es esencialmente*. La esencia de algo no se agota para Hegel en el conjunto de sus cualidades específicas. Las encierra bajo sí, pero apunta originariamente al principio unificador que dota de sentido a cualquier manifestación, particular

e inmediata, de lo ente. Por ello, la esencia recibirá el nombre de ‘indiferencia absoluta’. Constituye aquello indiferenciado que dota de unidad al conjunto de las diferencias. Dicho de otro modo: aquello que fundamenta lo fundamentado. El fundamento de toda unidad *precede* a la unidad fácticamente presente. Para que un conjunto de fenómenos sean, por ejemplo, tomados como momentos del ser de una flor, primero ha de existir un principio unificador, donde no solo se encuentre la motilidad, sino también un cierto contenido que dota de unidad a ese proceso. Encontramos aquí reproducido la estructura de la motilidad antes señalada. El fundamento no es, sin embargo, ajeno a sus manifestaciones. No hay esencia sin su vínculo con las formas de existencia que le son propias. El ser de una flor, manteniendo el ejemplo, proyecta hacia lo que esta puede llegar a ser desde lo que ya ha sido, esto es, desde su esencia en cuanto flor. Al fundamento le corresponde, por tanto, un carácter inmanente:

no “hay” fundamento para el ente, sino que fundamento es siempre y solo un acaecer del ente mismo. El fundamento es solo como “fundamentar”. [...] El *ser* no es en absoluto sino el *devenir* esencia; su naturaleza esencial es convertirse en lo puesto y en la identidad [...]. El fundamento es una determinación ontológica del ente, un “hacer de la cosa” misma [...]: constituye el *ser* del ente el hundirse en sí y dentro de sí hasta los fundamentos, el fundamentarse, desde el pasado presencial, en aquello que es en cada caso (Marcuse 1970, pp. 85-86).

Este sentido específico del ser se elabora originariamente en el marco del tratamiento del fenómeno de la vida (*Leben*), que el filósofo originario de Stuttgart lleva a cabo en la *Fenomenología del Espíritu*. Podríamos decir que, si los diferentes modos de concreción del ser se comprenden como maneras diferentes de ‘asumir, desarrollar y cumplir’ esta unidad escindida, la vida, en cuanto origen mismo del sentido del ser mentado aquí, expresaría la concreción más efectiva de esa unidad escindida, esto es: el lugar donde la motilidad del ser viene a presencia en su más absoluta claridad. La *Fenomenología del Espíritu* está atravesada, sin embargo, por una tensión esencial en lo que respecta a la función del fenómeno de la vida: por un lado, parece como si esta constituyera la unidad fundamental, pues actúa como ‘modelo’ para aprehender la motilidad ontológica, mientras que, por el otro, queda reducida a un mero momento del proceso de auto-constitución del espíritu, asumiendo con esto su carácter parcial y la necesidad de su superación. La tensión parece resolverse en la propia producción hegeliana priorizando el carácter autoconsciente y espiritual del absoluto.

La vida aparece en el entramado de la *Fenomenología del Espíritu* como la superación de la finitud, como la infinitud inmediata. Esto es así porque representa una unidad idéntica a sí misma pero que incluye en su seno la otredad. Vida es, en palabras de Hegel, la ‘sustancia fluida’ o el ‘medio’, en el cual las

distintas manifestaciones parciales participan en su diferencia de la identidad primigenia que dota al conjunto de dichas manifestaciones de una totalidad unificada y unificadora. Bajo ella las acciones individuales tienen una doble direccionalidad: por un lado, individualizan al individuo, y por el otro, a la totalidad que los engloba. Así, «la vida *es* solo en la escisión de las figuras vivientes que son para sí; pero el mismo proceso que realiza la figura individual la supera como individualidad» (Marcuse 1970, p. 232).⁹ En la vida se concentran, pues, los tres momentos de la motilidad ontológica: la identidad parcial de las partes, la diferencia exclusiva de las partes consigo mismas y entre sí, y, por último, la totalidad que unifica dicha identidad y hace posible la interacción necesaria entre ellas. La vida, concretizada en su proceso de escisión-unificación,

no es ya meramente la “configuración estáticamente desparramada” en el medio universal del espacio y el tiempo, sino el *acaecer* que levanta en sí y sostiene toda esa configuración como “momentos”. Es [...] una unidad que se produce en el unificar la escisión, un ser que se vuelve a inclinar sobre el sí mismo partido de la multiplicidad de las diferencias ónticas y que se comporta como autoigualdad en las diferencias (Marcuse 1970, p. 233).¹⁰

La identidad inicial de la vida como ‘medio’ de las diferencias se concretiza con el género (*Gattung*): el género engloba unitariamente un conjunto de individuos, cada uno de ellos autónomo, quiénes, no obstante, conforman una totalidad unitaria en cuanto miembros del mismo. La expresión más desarrollada de la motilidad del ser se encuentra, como ya apuntamos, en aquellos entes cuya forma de ser es la del sujeto. Por ello, la unidad de la vida en cuanto totalidad compleja alcanza su máximo grado de expresión con la aparición de entes autoconscientes, pues al repetirse la motilidad propia de la vida en la forma de la autoconsciencia «la vida no se describe ya como objeto, como ente-en-sí, sino que se vive, por así decirlo, como *acaecer* en el modo de su ser-para-sí-misma» (Marcuse 1970, p. 237). La autoconsciencia (*Selbstbewusstsein*) dota de una unidad ‘positiva’, esto es, autorreferencial, al acontecer de la vida, aunque en su

⁹ Interesado en una mejor comprensión del pasaje citado se ha optado por modificar ligeramente la traducción. En el original alemán puede leerse: «das Leben ist nur in der Entzweiung der fürsichseienden lebendigen Gestalten; aber derselbe Prozeß, der die individuelle Gestalt verwirklicht, hebt sie als Individualität auf» (Marcuse 1968, p. 266).

¹⁰ Aquí se vuelve a modificar la traducción castellana para promover una mejor comprensión del texto. En el original se lee: «[Die Wirklichkeit des Lebens] ist nicht mehr bloß die in dem allgemeinen Medium von Zeit und Raum „ruhig auseinandergelegte Gestaltung“, sondern das diese ganze Gestaltung als „Momente“ in sich aufhebende und tragende *Geschehen*. Es ist [...] eine sich im Einigen der Entzweiung allererst herstellende Einheit, ein sich aus der Mannigfaltigkeit der seienden Unterschiede in sich zurückbeugendes und in den Unterschieden als Sichselbstgleichheit verhaltendes Sein» (Marcuse 1968, p. 267).

existencia inmediata aparezca efectivamente de manera parcial. El yo tiene frente a sí un objeto, que constituye todo lo que no es él y, por tanto, lo delimita en su identidad. No obstante, la realización del yo viviente pasa, siguiendo la misma motilidad antes destacada, por asumir bajo sí su identidad, su exclusividad y la totalidad de ambas, lo cual implica necesariamente su imbricación con lo que le rodea, con su objeto (*Gegen-stand*). Junto a la aparición del mundo, aparece la realidad del trabajo como elemento mediador.¹¹ Junto al mundo nos encontramos también con los otros, pues «la unificación de Yo y objeto exige la unificación de Yo y Yo; el comportamiento apetente del Yo respecto del mundo objetivo se convierte en pugna entre autoconciencias diferentes» (Marcuse 1970, p. 242).

Con la ‘duplicación de las autoconciencias’ alcanza la vida su carácter como ente que es para sí mismo. La vida que es para sí misma recibe el nombre de espíritu (*Geist*). El espíritu «es un *acaecer*, acaece como un *Nosotros* que unifica Yo diferentes, acaecer plural que es él mismo a su vez acaecer *esciente*» (Marcuse 1970, p. 244). En la vida del espíritu, o certeramente, en la motilidad de la vida reproducida espiritualmente se funda el acontecer mismo de la vida humana, y con ello, su modo de ser histórico. La historicidad (*Geschichtlichkeit*), como fenómeno ontológico, reproduce esta motilidad esencial descrita: la interrelación de los individuos con su medio y su comunidad, así como con el producto de su actividad y su legado, definen el modo específico del acontecer de la vida humana en cada momento. No se trata, en definitiva, de una teleología ajena a la propia realidad donde se habita, de una motilidad estructural trascendente, sino más bien de una ordenación del acaecer humano donde el propio modo de ser de los mismos, en cuanto que vivientes, demanda la estricta y estrecha relación con lo que todavía no son, pero *pueden* llegar a ser. La motilidad no se desliga, así pues, de su contenido. La *diferencia* ontológica aparece aquí en toda su claridad como fenómeno esencialmente inherente a la unidad de la vida que denota efectivamente la parcialidad de toda manifestación óptica respecto a sus propias posibilidades esenciales, y respecto a su mismo fundamento ontológico.

IV. LA AUSEINANDERSETZUNG CON HEGEL: LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA.

La *confrontación* con Hegel conduce en el caso de Marcuse a la elaboración, al menos de manera parcial, de una ontología genuina, donde la diferencia ontológica no mienta simplemente la distinción efectiva entre lo que actúa como fundamento y lo fundado, sino que permite introducir lo trascendental en el horizonte mismo de la facticidad, como parte indisociable de esta.

¹¹ No me detendré en analizar la función del trabajo en esta lectura ontológica de Hegel. Véase, a este respecto: Marcuse 1970, pp. 271-284. Puede verse también: Feenberg 2004, pp. 47-69.

Los réditos de la recepción ontológica de Hegel no se encuentran, a mi juicio, en el argumento productivista, que incorporaría el mundo, como espacio de la producción y del encuentro y desencuentro con los otros (Feenberg, 2004). Si concediéramos eso, la ‘corrección dialéctica’ de la fenomenología no hubiera sido necesaria. La estructura del ser-en-el-mundo tiene ya carácter de totalidad y acoge no solo al sujeto existencial sino también a su entorno, a su mundo en derredor. Tampoco creemos que suponga un valor la introducción de la objetividad del mundo del espíritu, tematizada ampliamente por Dilthey, esta vez con un barniz ontológico (Benhabib, 1986). Lo fundamental se sitúa en la vinculación entre *ontología* y *normatividad*, es decir, en la capacidad de extraer principios normativos del propio análisis de la forma de ser de la existencia histórica. La tensión entre esa comprensión ontológico-materialista de la historicidad y la demanda de una filosofía concreta (Romero Cuevas, 2022) parece encontrar en la motilidad ontológica, elaborada en el primero de sus *Hegel-Bücher*, las vías para su resolución. La filosofía concreta que asume su responsabilidad pública al hacerse cargo no solo de la forma de existencia histórica, observable en una época, sino también de sus figuras y configuraciones particulares, es aquella que acepta que a la historicidad de la vida humana le pertenece una motilidad esencial caracterizada por la escisión continua de su propio ser, unida, sin embargo, de modo esencial a su propia posibilidad en tanto estructura formal del movimiento y estadios siguientes de dicho movimiento. Si la ontología se ocupa de la motilidad del ser y esta se muestra necesariamente con relación a sus manifestaciones concretas, existirán, entonces, formas de ser que, incapaces de la superación unificadora, impidan el acceso a la verdad en cuanto totalidad. Si la caída constituye la ocultación tendencial del modo de ser propio de la existencia, aquello de lo cual esta ha de recuperarse, lo que su recuperación implica desde esta ontología dialéctica es la superación no solo de la bruma que sumerge en la oscuridad la propia estructura posibilitadora de la existencia sino también la ruptura de esas cadenas en que esa bruma se manifiesta y a través de las cuales se exterioriza.

La ontología de Hegel y el problema de la historicidad no le sirvió a Marcuse para habilitarse. Los motivos no son del todo claros.¹² Circunscribiendo este trabajo estrictamente al ámbito de las ideas, no debería provocar ninguna sorpresa el imaginar a Heidegger desaprobando esta lectura ontológica de Hegel.¹³ Su *Auseinandersetzung* (confrontación) con el gran idealista alemán

12 Para comprender la intrahistoria de la fallida habilitación de Marcuse en Friburgo, puede verse: Jansen 2019 y McCarthy 1991.

13 De hecho, Heidegger solo menciona una vez a Marcuse en toda la *Gesamtausgabe*. Sobre su genuina lectura de *Ser y Tiempo* Heidegger escribe en 1969 lo siguiente: «en la medida en que Marx invierte a su manera el idealismo de Hegel, exige que el ser prime sobre la conciencia. Dado que en *Ser y Tiempo* no hay conciencia, ¿se podría creer que en esto se lee

fue precisamente en la dirección opuesta. Para el filósofo de Messkirch, Hegel constituye la cúspide de la metafísica, puesto que en su filosofía la *constitución onto-teo-lógica* de aquella puede observarse con absoluta claridad (Heidegger 1992, pp. 202-203). A fin de mantener cierta continuidad temporal con los textos referidos de Marcuse haré una breve mención a la confrontación heideggeriana con la filosofía de Hegel, específicamente en *Ser y Tiempo* y en su curso de 1931 en torno a la *Fenomenología del espíritu*.

En *Ser y Tiempo* Heidegger discute brevemente con Hegel en el marco de su crítica a la concepción vulgar del tiempo, comprendida esta en oposición a la temporeidad. El tiempo en sentido vulgar no es más que una sucesión indistinta de horas, dotados cada uno de ellos con un carácter pasado o futuro, lo cual viene decidido por su forma en cuanto un ahora que ya-no-es, u otro que aún-no-es. La confrontación con Hegel no tiene por objeto una lectura muy pormenorizada de su obra, sino más bien se asume que, en contraposición a Hegel, la comprensión existencial de la temporeidad como sentido del cuidado puede ser traída a una mayor claridad. Los interrogantes que persigue responder el filósofo de Messkirch son: «1. ¿Cómo determina Hegel la esencia del tiempo? 2. ¿Qué hay en la esencia del espíritu que le hace posible “caer dentro del tiempo”?» (Heidegger 1997, p. 442). La delimitación del fenómeno del tiempo tiene lugar en el marco de la filosofía de la naturaleza, y más concretamente, bajo la tarea de aclarar la esencia del espacio y el tiempo como formas de la naturaleza. El tiempo, en cuanto negación de la negación del carácter espacial del espacio, aparece como una sucesión de horas, un marco donde distintos tramos de tiempo, entre sí indiferentes, se *sucedan* unos a otros. Sobre dicha comprensión del tiempo se torna comprensible que el espacio sea una sucesión de puntos indistinguibles entre sí. En definitiva,

El ser del tiempo es el ahora; pero, en tanto que todo ahora también “ahora” ya-no-es, y antes de ahora, todavía-no-es, el tiempo puede ser comprendido como no-ser. El tiempo es el devenir “intuido”, es decir, el paso no pensado que simplemente se presenta en la secuencia de los horas (Heidegger 1997, p. 444).

La posibilidad de que el espíritu pueda ‘caer dentro del tiempo’ reside en la abstracción formal en que ambos se exteriorizan. El tiempo constituye la negación de toda cualidad de modo que el espacio pueda emerger como horizonte homogéneo. El espíritu se exterioriza mediante el concepto (*Begriff*), pues este constituye la forma propia del ser del espíritu, es decir, realiza en él su propio ser libre. La libertad aquí queda delimitada como una suerte de actividad superadora de toda limitación. Así, tiempo y espíritu *son* en cuanto

algo heideggeriano [*etwas Heideggersches*]! Al menos, así fue cómo Marcuse entendió *Ser y Tiempo*» (Heidegger 1986, p. 353). La traducción es propia.

expresiones de una actividad que, negando la cualidad efectiva de las partes, las supera integrándolas en un proceso homogéneo que tiende a eliminar toda limitación. Esta ‘negatividad’ es abstracta en el tiempo y en el espíritu, pues la esencia de ambas se comprende desde el concepto como motilidad esencial del ser: en cuanto devenir intuido el tiempo es

el diferenciarse diferenciado que se encuentra inmediatamente allí, el concepto “existente”, es decir, el concepto que está-ahí. Estando-ahí y, por tanto, siendo externo al espíritu, el tiempo no tiene ningún poder sobre el concepto, sino que el concepto “es, más bien, el poder del tiempo” (Heidegger 1997, p. 448)

La primacía del concepto respecto del tiempo es el nódulo central de la encrucijada (*Kreuzweg*) en la que la confrontación heideggeriana con Hegel necesariamente se encuentra. En el curso del *Wintersemester 1930/31*, Heidegger reconoce que su encuentro con Hegel es crítico, pero no a la manera de una confrontación de puntos de vista o tradiciones filosóficas: la crítica ha de llevarse a cabo desde la pertenencia ‘a la misma estirpe’, es decir, desde el reconocimiento de que toda filosofía *piensa* algo esencial respecto de la cosa en cuestión (Heidegger 1992, pp. 50-51). La crítica tiene que ver precisamente con *la manera de pensar* ese tema esencial. Mientras que Hegel piensa, como ya se ha visto, el tiempo como estructura formal que posibilita el desarrollo del espíritu, siguiendo la formalidad ya dada por el concepto, Heidegger defiende que el horizonte para plantear la pregunta por el ser es la temporeidad, y que, por tanto, toda ontología que pretenda fundarse en el *logos*, en el concepto, está condenada al destino funesto de la metafísica como *olvido del ser*. La esencia del tiempo no puede pensarse *desde* el *logos*, ni mucho menos desde ninguna entidad suprema: más bien ha de aprehenderse desde el propio fenómeno de la temporeidad en cuanto éxtasis temporal que posibilita y recoge, ocultándose esencialmente, la existencia de todo tiempo, y con ello de todo ente. La *Auseinandersetzung* es paradigmática en este punto: aun cuando ambos se preguntaron por la esencia del tiempo y su vínculo efectivo con la historia (del espíritu), el horizonte de la pregunta fue por completo distinto (Heidegger 1992, p. 207). Así, podemos leer de manera esquemática a este respecto lo siguiente:

Hegel: el ser (infinitud), es también la esencia del tiempo. *Nosotros*: el tiempo es la originaria esencia del ser. No se trata simplemente de tesis que antitéticamente pudieran hacerse jugar una contra otra, sino que “esencia” quiere decir aquí en cada caso algo fundamentalmente diferente, precisamente porque el ser es comprendido de otra manera. La esencia misma, en efecto, es sólo una consecuencia de la comprensión del ser y su concepto (Heidegger 1992, p. 209-210).

La superación de la metafísica aparece aquí anunciada precisamente como la ruptura con respecto al destino del pensar metafísico, dominado por su constitución onto-teológica, que comprende el ser desde la presencia y lo define en base a un principio de permanencia y no-contradicción, asumiendo que los límites de lo que es son *lógicos*. En Hegel la tendencia, ya presente en la propia obra de Aristóteles, de comprender que lo onto-lógico encuentra su origen y fundamento en un ente donde la presencia y permanencia auto-referencial y no-contradictoria son un hecho, se expresa en su forma más excelsa. El espíritu absoluto que engloba no solo la motilidad inherente al ser, sino también cada uno de sus dimensiones parciales, satisface en grado sumo la exigencia onto-teológica del pensamiento metafísico. Frente a él sitúa Heidegger un pensamiento de la temporeidad como estructura fundamental y, como ya sabemos a partir del desarrollo ulterior de su pensamiento, del *Ereignis*.

V. CONCLUSIONES

El presente trabajo ha pretendido indicar de un modo suficiente que la *diferencia ontológica* en la que se funda el fenómeno de la caída, descrito en *Ser y Tiempo*, sufre una transformación cuando es planteada desde un horizonte comprensivo distinto. El proyecto de una fenomenología dialéctica se articula sobre la asunción de la dialéctica como modo de aprehensión del ser histórico, en la medida en que la motilidad de este se corresponde con la que puede ser apresada dialécticamente. La ‘corrección dialéctica’ de la fenomenología no es una decisión meramente práctica o motivada por cuestiones políticas o biográficas, sino que puede, y debe, reconstruirse como *una decisión filosófica relevante*. La encrucijada en la que Heidegger y Hegel se encuentran afecta de igual manera a la recepción marcuseana de la analítica existencial: la temporeidad como fenómeno originario de la existencia humana histórica no puede obviar las figuras concretas bajo las que la historia *es*. Lo onto-lógico no precede al tiempo y lo determina. Más bien se constituyen co-originariamente en la propia comprensión del ser. La aparente tensión entre una fenomenología dialéctica orientada hacia la historicidad y una filosofía concreta encuentra aquí pues el principio de su resolución.

La caída fue destacada como ‘concepto ontológico de movilidad’, y ha sido en base a dicha reconstrucción que nos encontramos en posición de determinar que la caída puede ‘politizarse’, en un sentido significativo, únicamente bajo la condición de que su movilidad se comprenda en el sentido indicado. La negación que afecta a la existencia humana y que le arrebató su propia completitud en su existencia inmediata puede dotarse de una significatividad política solo si se asume como una experiencia dotada de un contenido que no le sea ajeno. La existencia, que por mor de su motilidad cae, responde no solo formalmente conforme a su esencial motilidad, sino que responde igualmente al estado fáctico en que esa misma motilidad se concreta históricamente. La

existencia vuelta hacia su más propia posibilidad es, por tanto, aquella que, consciente de su situación histórica particular, se agita respecto a lo que en el presente actúa como algo que no satisface las propias posibilidades de la existencia histórica actual.

Podríamos concluir que, con Hegel, y parafraseando a Marx (1975, pp. 19-20), la mistificación en el que la analítica existencial habría incurrido podría ser superada. Solo en su figura racional, se vuelve política la analítica existencial; solo en su figura racional la caída se torna estado fáctico de ruina; en definitiva, solo en su figura racional la comprensión de la existencia en sentido propio consigue tematizar la acción concreta, referida no solo a cómo nos encontramos en el mundo sino también al contenido fáctico, histórico-concreto, del mundo *en el que y por mor* del cual la existencia concreta se torna existencia caída.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABROMEIT, J. (2004), «Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933» en J. Abromeit y W.M. Cobb (eds.) *Herbert Marcuse: A Critical Reader*. New York: Routledge.
- ADORNO, T. W. (1980), «Marcuse, Herbert. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1932. 367 s.», en M. Horkheimer (ed.) *Zeitschrift für soziale Forschung*, 1 (1932), pp. 409-410.
- BENHABIB, S. (1986), «Translator's introduction», en H. Marcuse (1986) *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Massachusetts: MIT Press. pp. IX-XL.
- DE LARA, F. (2019), «El diálogo con Heidegger en el primer proyecto filosófico de Marcuse», *Enharmonar: an international Journal of Theoretical and Practical Reason*. 62. pp. 5-18.
- FEENBERG, A. (2004), *Heidegger and Marcuse: The catastrophe and redemption of history*. New York: Routledge.
- HEIDEGGER, M. (1977), *Gesamtausgabe, Band 2: Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1980), *Gesamtausgabe, Band 32: Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1986), *Gesamtausgabe, Band 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1992), *La fenomenología del espíritu de Hegel: Curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-1931*. Trad. M. Vázquez. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (1995), *El seminario de Le Thor*. Trad. D. Tatián. Córdoba: Alción Editora.
- HEIDEGGER, M. (1997), *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- IMMANEN, M. (2020), *Toward a Concrete Philosophy: Heidegger and the Emergence of the Frankfurt School*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.1515/9781501752391>

- JANSEN, P. E. (2019), «Marcuse y Heidegger: notas biográficas a partir del epistolario», *Enraonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62. pp. 21-38.
- MAGNET COLOMER, J. (2013), «El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer», *Eikasia. Revista de Filosofía*. 49. pp. 225-240.
- MARCUSE, H. (1968), *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- MARCUSE, H. (1970), *La ontología de Hegel y el problema de la historicidad*. Trad. M. Sacristán. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- MARCUSE, H. (1978), *Der deutsche Künstlerroman: Frühe Aufsätze. Schriften 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, H. (2010), *Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Trad. J. M. Romero. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- MARCUSE, H. (2011), *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Trad. J. M. Romero. Barcelona: Herder Editorial.
- MARCUSE, H. (2016), *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Trad. J. M. Romero. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARCUSE, H. (2019), *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*. Trad. J. M. Romero. Antioquia: Universidad de Antioquia.
- MARX, K.; ENGELS, F. W. (1975), *El Capital. Crítica de la economía política*. Trad. P. Scaron. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- MCCARTHY, T. (1991), «Heidegger and Critical Theory: The First Encounter», en *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology. pp. 83-96.
- PIPPIN, R. (1985), «Marcuse on Hegel and Historicity», *Philosophical Forum*, 16(3). pp. 180-206.
- ROMERO CUEVAS, J. M. (2010), «Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación», en H. Marcuse (2010) *Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- ROMERO CUEVAS, J. M. (2019), «Introducción», en H. Marcuse (2019) *Entre fenomenología y materialismo histórico. Escritos filosóficos 1928-1933*. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia.
- ROMERO CUEVAS, J. M. (2022), «Konkrete Geschichtlichkeit? Das Frühwerk Marcuses zwischen Marx und Heidegger», *De Gruyter. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 70(4). pp. 591-611.
- SHEEHAN, T. (2005), «Dasein», en H. Dreyfuss y M. Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. pp. 191-213.
- SCHMIDT, A. (1969), «Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse», en J. Habermas (ed.) *Respuestas a Marcuse*. Trad. M. Sacristán. Barcelona: Editorial Anagrama.
- WOLIN, R. (2003), «Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas» en *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Trad. M. Condor. Madrid: Cátedra. pp. 201-251.

FABIÁN PORTILLO PALMA es contratado predoctoral PIF en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, y es miembro del Grupo de Investigación «Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad» (HUM-018). Este trabajo se enmarca dentro de la actividad como contratado predoctoral (PIF) de la Universidad de Sevilla, cuya fuente de financiación es el VI Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Sevilla (VIPPITUS).

Líneas de investigación:

Teoría Crítica, Fenomenología, Marxismo.

Publicaciones recientes:

(2023): «La ‘quebradura’ como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de Marcuse con Heidegger», *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 2(2), pp. 80-98.

(2024) «Ni ‘vulgar’ ni ‘formal’, sino ‘fenomenológico’. El concepto de fenómeno y el oculto Discours de la Méthode heideggeriano», *Studia Heideggeriana*, 13, pp. 285-304. <https://doi.org/10.46605/sh.vol13.2024.261>

Email: fportillo@us.es; fabialmachar@gmail.com