

Presentación

El diálogo con Heidegger en el primer proyecto filosófico de Marcuse*

Francisco de Lara

Pontificia Universidad Católica de Chile
fdelara@uc.cl



Resumen

El trabajo establece algunas bases comunes que puedan servir de marco a este número monográfico. Para ello, lleva a cabo un repaso de los cursos y de los documentos que Marcuse llegó a conocer de Heidegger en los años en que fue estudiante suyo, entre 1929 y 1932. A continuación señala algunos elementos característicos del prisma interpretativo de Marcuse, para finalizar con unas reflexiones sobre el modo como Heidegger podía tomar y de hecho tomó esta original lectura de su pensamiento. Las reflexiones con que se cierra versan sobre el potencial que me parece tener toda lectura de Heidegger que se acerque, de alguna manera, al programa filosófico de la llamada *teoría crítica*.

Palabras clave: Heidegger; Marcuse; historicidad; política; teoría crítica

Abstract. *The dialogue with Heidegger in Marcuse's first philosophical project*

The purpose of the following paper is to discuss some basic aspects regarding Marcuse's relationship with Heidegger that may serve as a general framework for this monographic issue. First, I will detail which of Heidegger's writings, courses and lecture-transcripts Marcuse came to know during his time as his student from 1929 to 1932. I will then highlight some characteristic elements from Marcuse's interpretative perspective. Finally, I will develop some reflections regarding the way in which Heidegger could take and, in fact, did take this original interpretation of his thought. These last remarks will also explain the fruitful potential that, in my opinion, a reading of Heidegger's philosophy through the prism of the so called Critical Theory can have.

Keywords: Heidegger; Marcuse; historicity; politics; Critical Theory

* El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular número 1160072, de CONICYT, Chile.

Sumario

- | | |
|--|--|
| 1. Introducción | 4. «He didn't respond»: La «recepción» heideggeriana de Marcuse y la posibilidad de una fenomenología concreta |
| 2. Marcuse como alumno y estudioso de Heidegger | Referencias bibliográficas |
| 3. Una recepción original de <i>Ser y tiempo</i> | |

1. Introducción

La apropiación filosófica del pensamiento heideggeriano que Marcuse lleva a cabo entre 1927 y 1932 constituye un episodio de la historia intelectual del siglo xx tan interesante como poco conocido. Este número de ENRAHONAR se propone realizar un estudio de tal apropiación, y cuenta para ello con varios de los mejores especialistas en el tema, tanto en lengua castellana como alemana e inglesa. En efecto, en él participan los tres nombres que son claves en cada una de esas lenguas: José M. Romero —traductor al español de todos los textos de este primer Marcuse y estudioso destacado de dicho periodo de su pensamiento—, Peter-Erwin Jansen —discípulo directo de Habermas, responsable del legado de Marcuse y editor de sus *Escritos póstumos (Nachgelassene Schriften)*— y John Abromeit —el mayor especialista en el primer Marcuse en lengua inglesa—. Además, el número cuenta con trabajos de los estudiosos más destacados de este primer Marcuse en América Latina y España: Romina Conti, Jordi Magnet Colomer y Noé Expósito.

Me parece que hay al menos dos motivos por los que vale la pena contribuir a la difusión de este proyecto filosófico. En primer lugar, la recepción marcuseana de *Ser y tiempo* y de la primera filosofía de Heidegger constituye, a mi entender, una de las apropiaciones más originales de dicha filosofía. A estas alturas está muy clara la influencia que Heidegger ha ejercido sobre muchas y variadas posturas filosóficas y no filosóficas, tanto de forma directa a través de sus cursos como indirecta a través de sus publicaciones. Mucho menos común, sin embargo, es encontrar posiciones que adopten terminología y problemáticas heideggerianas con la pretensión de resolver problemas como los que Marcuse se plantea a finales de la década de 1920. En efecto, Marcuse no se limita a tomar algunas ideas de Heidegger para un proyecto distinto, como ha hecho la mayoría de sus seguidores, ni tampoco se esfuerza por esconder sus fuentes heideggerianas, como han hecho otros, sino que —por extraño que parezca— trabaja a partir de una cercanía en ocasiones incluso literal con algunos conceptos de *Ser y tiempo*, y a la vez con una autonomía que le permite tomar distancia desde el principio de aspectos que otros pensadores criticarán a Heidegger años después. A diferencia de la mayoría de filósofos y filósofas sobre los que Heidegger ha influido —que cuando son originales no son demasiado heideggerianos y cuando son heideggerianos no son demasiado originales—, en este Marcuse encontramos una apropiación incluso conceptual

de Heidegger para un proyecto no solamente original, sino también, en el fondo, filosófica y políticamente opuesto al heideggeriano.

En segundo lugar, y en conexión con esto último, me parece que este insólito prisma de lectura puede resultar enormemente fructífero para identificar tanto los aspectos de la filosofía heideggeriana con un claro potencial para un pensamiento de carácter *crítico* como también aquellos elementos que, por el contrario, podrían resultar problemáticos para un ejercicio crítico del pensamiento. No pretendo afirmar con esto que Marcuse sea el único baremo adecuado para medir el carácter crítico de toda filosofía, y menos aún que uno deba estar de acuerdo con el rol político específico que concede a la filosofía en su primer proyecto filosófico. Sus apreciaciones y objeciones, no obstante, sí permiten apreciar aspectos problemáticos de la primera filosofía heideggeriana, tales como la primacía del individuo, una formalidad tan ambigua como ética y políticamente peligrosa, el heroísmo existencial y, en el fondo, el radicalismo conservador propio del filósofo elitista.

Las contribuciones de este número profundizarán en varios de estos aspectos. Por mi parte, y a modo de introducción, quisiera empezar estableciendo algunas bases comunes que puedan servir de marco. Empezaré, por ello, haciendo un repaso de los cursos y documentos que Marcuse llegó a conocer de Heidegger en los años en que fue estudiante suyo, entre 1929 y 1932. A continuación, señalaré brevemente algunos elementos característicos de su prisma interpretativo, para finalizar con unas reflexiones sobre el modo como Heidegger podía tomar y de hecho tomó esta original lectura de su pensamiento. Las reflexiones con que cierro esta presentación versan sobre el potencial que me parece tener toda lectura de Heidegger que se acerque, de alguna manera, al programa filosófico de la llamada *teoría crítica*.

2. Marcuse como alumno y estudioso de Heidegger

Lo primero que cabe intentar determinar a modo de marco general para este monográfico es qué conocimiento poseía el joven Marcuse acerca de Heidegger y cuándo lo adquirió. Marcuse se doctora en Filología Germánica en 1922 en la Universidad de Friburgo, donde Heidegger está dictando cursos desde 1916. Si bien no consta que estuviera inscrito en ninguno de esos cursos, sí parece que asistió a algunas de sus clases, como se desprende de la comparación que hace en la carta a Beck entre este joven Heidegger y el que encontraría años después¹. Al finalizar su doctorado regresa a Berlín, pero se traslada de nuevo a Friburgo como muy tarde a inicios de 1929², movido por su lectura de *Ser y tiempo*. Además de conocer esa obra y el contenido de los cursos que empezó a seguir a partir de 1929 —y que detallaré a continuación—, gracias al archivo Marcuse sabemos desde hace tiempo que también llevó a cabo copias mecanografiadas de cursos impartidos por Heidegger desde el semestre de

1. Cf. carta de Marcuse a Beck, citada en Kellner (1984: 34).

2. Véase Romero (2010: 14 y nota 21).

invierno de 1921-1922³. Sabemos, además, que realizó esas copias a partir de los apuntes que Walter Bröcker tomó en esos mismos cursos. Bröcker empezó a asistir a los cursos de Heidegger en el semestre justamente anterior, el de verano de 1921, es decir, a partir del semestre que trataba sobre San Agustín y el neoplatonismo —al que, por cierto, asistieron también Horkheimer, Löwith y Günther Anders, entre otros—⁴. Sin embargo, la primera copia que realiza Marcuse no es de este curso, sino del fundamental y complejo curso del semestre siguiente: *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles: Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 61)⁵. A partir de aquí, Marcuse realiza copias de varios de los cursos siguientes, pertenecientes al periodo de las *frühe Freiburger Vorlesungen* y a sus subsiguientes años como profesor en Marburgo.

Varias personas, entre las que me cuento, conocieron por primera vez el curso del semestre de verano (SV) de 1922 gracias justamente a la copia mecanografiada que llevó a cabo Marcuse, antes de la publicación del mismo como volumen 62 de la *Gesamtausgabe*, en el año 2005⁶. Su editor reconoce que la versión mecanografiada que Marcuse realizó de los apuntes de Bröcker —que además se perdieron después— es la que mejor permite seguir el hilo del curso⁷. En lo que respecta al siguiente curso dictado por Heidegger, el famoso *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, del semestre de verano de 1923 (GA 63), la editora del volumen, Käte Bröcker-Oltmanns, explica que la copia manuscrita del curso que realizó su marido se perdió también y que el contenido de la lección se conservó gracias a la versión mecanografiada que Marcuse llevó a cabo «unos años después»⁸ de que el curso tuviera lugar (con toda seguridad, a partir de 1929, cuando Bröcker y Marcuse coincidieron como alumnos de Heidegger).

Ontología: Hermenéutica de la facticidad fue el último curso de Heidegger en su primera etapa de docencia friburguesa como *Privatdozent*, antes de trasladarse a Marburgo en octubre de 1923 para ocupar la plaza de profesor

3. Para lo que sigue resulta enormemente útil consultar el artículo de Thomas Regehly (1991) que revisa los materiales sobre Heidegger contenidos en el Archivo Marcuse de Frankfurt. Marcuse parece conocer ya dichos cursos poco después de trasladarse a Friburgo, dado que en la carta del 9 de mayo de 1929 dirigida a su amigo Maximilian Beck, el editor de los *Philosophische Hefte*, hace ya notar las diferencias entre el Heidegger de entonces y el de los primeros cursos de Friburgo y Marburgo, indicando que es difícil de momento hablar de dicha transformación filosófica de Heidegger por no haberse consumado aún del todo (véase la carta ya citada, en Kellner, 1984: 34). Esto demuestra que Marcuse tuvo un conocimiento temprano, y por cierto muy lúcido, de la filosofía anterior de Heidegger.
4. Para la información sobre los asistentes a los cursos de Heidegger en sus dos etapas docentes en Friburgo, véase Xolocortzi (2009: 27 y s.).
5. Este volumen fue editado en 1985 justamente por Walter Bröcker y su mujer Käte Bröcker-Oltmanns, que fue también alumna de Heidegger.
6. Se trata del curso titulado *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* ('Interpretaciones fenomenológicas de tratados escogidos de Aristóteles sobre ontología y lógica'), que fue el último en publicarse de los «primeros cursos friburgueses» (1919-1923).
7. Cf. GA 62, 423.
8. GA 63, 114.

extraordinario que había conseguido. Los primeros cursos dictados por Heidegger en Marburgo, correspondientes a los volúmenes 17 y 18 de la GA, también pudieron ser reconstruidos gracias en parte a las copias mecanografiadas de Marcuse (especialmente el segundo de ellos, por no disponerse más que de un tercio de los materiales originales de Heidegger)⁹. Sin embargo, tras realizar copias de esos cinco cursos que fueron dictados por Heidegger de forma consecutiva entre 1921 y 1924, Marcuse no posee copia de los dos siguientes¹⁰. La siguiente copia que encontramos en el Archivo Marcuse es ya del curso del semestre de invierno (SI) de 1925-1926 titulado *Lógica: La pregunta por la verdad* (GA 21). No está muy claro si esta vez fue Bröcker quien le proporcionó los apuntes o si fue Simon Moser, fuente importante para la edición de varios cursos de esos años¹¹. Por último, Marcuse realizó asimismo una copia mecanografiada de los apuntes que Bröcker tomó del curso del semestre de verano de 1926 titulado *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (GA 22)¹². Además de estos cursos del periodo marburgués, Marcuse obtuvo de Bröcker y copió también las conferencias de Kassel¹³, así como la importante conferencia «Fenomenología y teología» (1927) que Heidegger dictó también en ese periodo marburgués¹⁴. Dicha conferencia se encontraba antiguamente en una carpeta del Archivo Marcuse junto a otros dos documentos de exposiciones públicas de Heidegger: el debate con Cassirer en Davos (marzo-abril de 1929) y la conferencia «Sobre la esencia de la verdad» (1930), a la que el propio Marcuse debió asistir ya personalmente en Friburgo.

Heidegger, en efecto, había regresado a Friburgo en 1928 como sucesor de Husserl, ya tras la exitosa publicación de *Ser y tiempo* que condujo a Marcuse a esa misma ciudad. Este llegó a tiempo para asistir al segundo de los cursos

9. Se trata de la *Introducción a la investigación fenomenológica* (SI 1923/24) y de *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (SV 1925). Sobre la importancia de las copias de Marcuse para su reconstrucción, véase GA 17, 323-324 y GA 18, 406-408.

10. Es de suponer que Bröcker no conservaba copia alguna de los cursos correspondientes a los volúmenes 19 y 20 de la GA, el curso sobre el *Sofista* de Platón y los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. Así lo indica también el hecho de que los editores de esos dos volúmenes no se apoyaran en copias de Bröcker para reconstruirlos.

11. Esa es la hipótesis que encontramos en Regehly (1991: 186). Por mi parte, me temo que no es posible afirmarlo con certeza a partir de las fuentes disponibles por el momento. Si Moser le prestó los apuntes de la *Lógica*, cabe preguntarse por qué no obtuvo copia de los dos cursos anteriores, para cuya reconstrucción el propio Moser resultó una fuente primordial.

12. Si bien en este caso se trata únicamente del contenido de tres de las sesiones del curso, su calidad y cercanía al estilo de Heidegger llevó a que se incorporara como fuente principal para la reconstrucción de esas tres lecciones. Además, fue incluida completa a modo de anexo del curso bajo el título «Copia de Bröcker», asumiendo que Marcuse la obtuvo por esa fuente (véase GA 22, 339).

13. Tituladas *El trabajo de investigación de Dilthey y la lucha actual por una concepción histórica del mundo* y dictadas entre el 16 y el 21 de abril de 1925, se encuentran ahora publicadas en GA 80.1.

14. En rigor, se trata solamente de la segunda parte de la conferencia de ese título dictada por Heidegger dos días seguidos en Tübingen (entre tanto publicada en GA 9, 45-78). La primera parte de dicha conferencia, dictada el 8 de julio de 1927, se publicó recientemente en GA 80.1, 179-212.

que Heidegger impartió allí, pero también consiguió, supuestamente a través de Bröcker¹⁵, los apuntes e hizo copia del primer curso que impartió Heidegger al regresar a Friburgo en el SI de 1928-1929: *Introducción a la filosofía* (GA 27)¹⁶. Aunque, como digo, Marcuse mismo no asistió a ninguno de los cursos que hemos mencionado hasta el momento, sino que recibió el material de manos de Walter Bröcker ya después de 1929, sorprende el seguimiento que hizo de varias de las primeras lecciones de Friburgo y Marburgo en las que Heidegger fue desarrollando su filosofía. Se aprecia, a todas luces, un interés por conocer la gestación del pensamiento de Heidegger en su camino hacia *Ser y tiempo*.

Por otro lado, desde su traslado a Friburgo en 1929 y hasta su marcha en 1932, participó en casi la totalidad de cursos y seminarios impartidos por Heidegger¹⁷, empezando por los recogidos en el volumen 28 de la GA: *El idealismo alemán y la problemática de la filosofía del presente* y, además, *Introducción al estudio académico*, que solamente se conserva gracias, de nuevo, a una copia suya. En esos años, Marcuse asiste a desarrollos e interpretaciones de Heidegger concernientes al idealismo y al realismo (seminario para principiantes del SV 1929), al célebre curso titulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo-finitud-soledad* (SI 1929/30, GA 29/30), a un seminario sobre verdad y certeza a partir de Descartes y Leibniz en ese mismo semestre, al curso *De la esencia de la libertad humana: Introducción a la filosofía* (SV 1930, GA 31) y a un seminario sobre la *Crítica del juicio*, de Kant, al curso sobre *La fenomenología del espíritu de Hegel* (SI 1930/31, GA 32), al del SV de 1931 que versa sobre *Aristóteles, Metafísica Theta 1-3: De la esencia y realidad de la fuerza* (GA 33), al curso *De la esencia de la verdad: En torno a la alegoría de la caverna y el Teeteto* (SI 1931/32, GA 34), a un seminario sobre Kant ese mismo semestre y, por último, al curso *El inicio de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides)* (SV 1932, GA 35). En el semestre de invierno de 1932-1933, Heidegger no ofreció ningún curso, y en esa misma época¹⁸ Marcuse abandonó Friburgo para incorporarse al Institut für Sozialforschung a principios de 1933, en el exilio suizo¹⁹.

15. Véase Regehly (1991: 189).

16. Esto quiere decir que Marcuse, por el motivo que fuera, no copió los cursos de la época marburguesa correspondientes a los volúmenes 23, 24, 25 y 26 de la GA.

17. En todos, para ser exactos, a excepción de los seminarios que Heidegger ofreció en el SI de 1939-1931 sobre el libro xi de las *Confesiones* y sobre el *Teeteto* de Platón. Véase Xolocotzi (2009: 30-31).

18. Según indica él mismo retrospectivamente: «I stayed in Freiburg and worked with Heidegger until December 1932, when I left Germany a few days before Hitler's ascent to power» (Olafson, 1977: 28). Sin embargo, en otro texto publicado ese mismo año indica que dejó Friburgo «en enero de 1933» (véase Marcuse 1977: 162).

19. Para hacernos una idea del ambiente en el círculo de Heidegger y del modo como Marcuse pudo vivirlo en esos años, cabe mencionar únicamente que entre los asistentes a aquellos cursos se encontraban varios filósofos que poco después mostrarían su clara cercanía al nacionalsocialismo. El propio Walter Bröcker fue miembro de los «camisas pardas» de la SA (la *Sturmabteilung* o «sección de choque» del partido nacionalsocialista alemán) entre

3. Una recepción original de *Ser y tiempo*

Este recuento pretende mostrar el seguimiento que Marcuse realizó durante su estancia de habilitación en Friburgo a la filosofía de Heidegger de este periodo y los anteriores, así como la influencia que Heidegger pudo en efecto llegar a ejercer sobre su filosofía. Al considerar la cantidad de cursos y conferencias a los cuales Marcuse había asistido a inicios de la década de 1930, queda claro que es uno de los pensadores de la época que mejor conocimiento directo posea de la filosofía heideggeriana. Tener esto en cuenta permite, por otro lado, resaltar la autonomía filosófica del propio Marcuse, quien, de todas formas y a pesar de esta exposición constante a un pensamiento fuertemente original, se apropia desde el principio de algunas ideas y conceptos heideggerianos para su propio proyecto de una *ontología del ser histórico* en clave marxista.

Esta doble dimensión de influencia innegable y proyecto filosófico original se deja apreciar ya en los dos primeros escritos en los que Marcuse recibe y se apropia de *Ser y tiempo*: las *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, de 1928, y *Sobre filosofía concreta*, de 1929. Se trata de dos escritos que tienen como única fuente *Ser y tiempo*, pues Marcuse los escribe antes de volver a Friburgo y conocer los cursos y las conferencias señalados en el apartado anterior. No obstante, la marca de Heidegger en ellos es ya patente, sobre todo en el estilo y el vocabulario. En efecto, esos escritos adoptan diversa terminología del *opus magnum* heideggeriano, si bien hacen un uso libre de ella desde el principio. Marcuse no se limita a tratar aspectos incluidos en la filosofía de Heidegger ni se ciñe al uso heideggeriano de los conceptos. Al contrario, esa marca estilística y léxica está caracterizada en todo momento por

1933 y 1935, es decir, justo mientras terminaba su tesis de habilitación sobre Aristóteles bajo la dirección de Heidegger y era además su asistente. Otro de los alumnos de Heidegger que tomaron notas de los cursos de esos años y que después acabaron siendo de gran utilidad para editar dichos cursos fue Simon Moser, como ya se ha indicado. De hecho, el propio Heidegger revisó las transcripciones que Moser hizo de seis de sus cursos, como atestigua Hermann Mörchen en GA 21, 417. Moser, que ya era doctor en Filosofía desde 1922, con una tesis sobre los fundamentos filosóficos del marxismo, estudió con Heidegger desde su etapa marburguesa y se volvió a doctorar en Filosofía bajo su dirección, en 1932. Fue seguidor del austrofascismo y un miembro destacado del Frente Patriótico. Aspiró a ser miembro del NSPAD, pero tuvo dificultades justo por el elemento católico que era propio del austrofascismo. Otra de las fuentes importantes para estos cursos y profesor en Friburgo desde 1927 fue Oscar Becker, quien estaba también fascinado con el nacionalsocialismo y mantuvo su puesto de profesor titular en Bonn durante la época nazi, aunque no llegó a ser miembro del partido. Sin embargo, publicó algunos escritos (en la revista *Rasse*, justamente) y dictó conferencias y cursos en dicha universidad con un claro contenido antisemita, racista y de identificación con el nacionalsocialismo, por lo que Wolters no duda en considerarlo un filósofo no meramente oportunista, sino también derechamente nazi (véase Wolters, 1999: 235 y s.; Högbe, 2009, cap. 5; Högbe, 2009: 182, y al respecto también Löwith, 2007: 46 y s.). Otto Friedrich Bollnow fue asimismo alumno de Heidegger en esos años y posterior miembro militante del NSAPD y, al igual que Bröcker, de su bloque paramilitar, la SA.

un horizonte de problemas y por un enfoque que no son deudores de Heidegger en absoluto²⁰.

Las primeras líneas de *Sobre filosofía concreta* permiten ejemplificar a la perfección esta doble dimensión: su asimilación estilístico-conceptual y, no obstante, su autonomía filosófica. En esas líneas, Marcuse se refiere al «filosofar» como un «modo de existencia humana» (*eine Weise menschlicher Existenz*), la cual se encuentra, en todos sus modos, bajo la pregunta por el «sentido» (*Sinn*). Dicha existencia debe «tomar entre manos» (*ergreifen*) sus «posibilidades» y vive, entonces, en la pregunta acerca del «para qué» (*Wozu*) de dichas posibilidades. Es justamente ese «para qué», referido a la existencia humana, lo que Marcuse entiende por «sentido» (Marcuse, 1929: 385)²¹. Como es apreciable ya en el inicio de este escrito, Marcuse hace un uso constante e indisimulado de conceptos tomados de *Ser y tiempo*: el filosofar en sentido verbal, el carácter modal del existir humano, los distintos modos de habérselas con posibilidades en los que consiste dicho existir, el «tomar entre manos» dichas posibilidades como el modo más propio de habérselas con ellas, la fundamental pregunta por el sentido y el concepto mismo de para qué son todos ellos ejemplos prístinos de asimilación conceptual. Sin embargo, este indisimulado préstamo no le impide hacer uso de tales conceptos en una acepción muy distinta de la que poseen en la obra heideggeriana y, además, para referirse a algo que solamente en parte está tratado en ella. En efecto, para Heidegger *Wozu* y *Sinn* no se identifican en forma alguna. Además, *Wozu* no puede ser referido al ser del *Dasein*, sino que designa el modo de ser de los útiles, que son todos ellos «por mor» del *Dasein* (Marcuse no considera en ningún momento la diferencia entre *Wozu* y *Worumwillen*). Como demuestran claramente tanto este escrito como las *Contribuciones*, esta infidelidad conceptual no se debe a una burda falta de comprensión, sino al intento de plantear, a través de Heidegger, las cuestiones de índole marxiana que de verdad importan a Marcuse.

Sin embargo, resultaría filosóficamente estrambótico, además de irrelevante, hacer uso de la terminología de otro pensador si no se hallaran en su filosofía elementos de importancia para los propios cuestionamientos. La deuda

20. Aunque no sea posible detallarlo en el marco de este escrito, es necesario al menos mencionar que esa independencia filosófica del proyecto marcusiano se mantiene durante los años de mayor y más directa exposición al pensamiento de Heidegger: entre 1929 y 1932, cuando estudia con él y copia todos los materiales ya indicados. A pesar de esa profunda inmersión en la filosofía de Heidegger, los textos que Marcuse escribe justo en estos años, si bien mantienen un estilo y algunos conceptos de indudable aroma heideggeriano, están centrados en discusiones de índole claramente materialista. Basten como ejemplos algunos de sus escritos publicados justo durante estos años en la revista *Die Gesellschaft*, tales como la discusión del libro *Ideología y utopía*, de Mannheim, en términos marxianos (1929), su dura controversia con el «marxismo trascendental» de Max Adler (1930) y sus textos «Sobre el problema de la dialéctica» (1930) o sobre «El problema de la realidad histórica» (1931), en el que comenta *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch.

21. Cito a Marcuse indicando el año de publicación, si bien el número de página corresponde al volumen I de sus *Schriften* (véanse las referencias bibliográficas al final).

con Heidegger no es, por ende, meramente estilística, sino que Marcuse encuentra en *Ser y tiempo* diversos aspectos que considera valiosos para su propio proyecto. Tales aspectos serán también comentados y juzgados en estos dos escritos, con especial detenimiento en las *Contribuciones*. Así pues, si al claro influjo terminológico le sumamos la apropiación consciente de temáticas y tratamientos de Heidegger, la impresión de estar asistiendo a un marxismo heideggeriano o incluso a un heideggerianismo de izquierdas no puede resultar menor. Sin embargo, una lectura algo más atenta deja claro que el componente marxista es mucho más fuerte y que el heideggeriano actúa únicamente como medio y ayuda parcial en el intento marcuseano, que consiste finalmente en una renovación del marxismo. Los artículos que componen este número darán buena cuenta de esta afirmación, que en esta introducción debe necesariamente quedar sin mayor desarrollo ni justificación.

4. «He didn't respond»: La «recepción» heideggeriana de Marcuse y la posibilidad de una fenomenología concreta

Heidegger, por su parte, apenas se hizo 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. Heidegger no se refiere a ello directamente en su respuesta a Marcuse y de hecho toma distancia de las reacciones que su obra de 1927 haya podido suscitar entre sus «contemporáneos de poco aliento» (véase *Heidegger-Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, p. 103). No está claro, entonces, que Heidegger conociera las *Contribuciones* antes de que Marcuse fuera a estudiar con él. Tampoco sabemos de qué manera se pudo referir a esta lectura de su obra entre 1929 y 1932, años en los que Marcuse estudió y tuvo un trato constante con él. Según indica el propio Marcuse, Heidegger «no respondió» de ningún modo a su intento filosófico (Olafson, 1977: 29)²².

Sin embargo, existe un pasaje muy posterior a estos años en el que Heidegger sí se hace eco de ese intento. Se trata, además, del único pasaje en el que Heidegger menciona a Marcuse en los 102 tomos de la *Gesamtausgabe*. En el Seminario de Le Thor de 1969 se refiere a la transformación del mundo que el marxismo reclama como dependiente de una interpretación del hombre que proviene de Hegel. En ese contexto afirma lo siguiente:

Puesto que Marx invierte a su manera el idealismo de Hegel, reclama que se le otorgue al ser la primacía sobre la consciencia. ¡Y, puesto que en *Ser y tiempo* no hay consciencia, podía verse en esto algo heideggeriano! Por lo menos esta es la forma como Marcuse entendió *Ser y tiempo*. (GA 15, 353)

22. Al preguntarle Olafson por la respuesta de Heidegger a su intento, Marcuse indica lacónicamente: «he didn't respond», y duda incluso de que Heidegger se dedicara seriamente al estudio de Marx en algún momento de su vida.

Está claro que Heidegger simplifica notoriamente o, lo que es más probable, ignora los elementos que Marcuse encontró en su filosofía, así como los motivos por los que la considera insuficiente. De hecho, Marcuse no pone el acento en esa primacía del ser sobre la consciencia, si bien valora que Heidegger no considere la actitud teórica como primaria, sino como modificación del habitual trato práctico-operativo. Pero, a sus ojos, lo más importante de *Ser y tiempo* no es esto, sino el tratamiento concedido a la historicidad, así como las consecuencias de índole práctica que se derivan del conocimiento de dicha historicidad y del llamado a la propiedad de la existencia histórica. La obra magna de Heidegger permite a Marcuse plantear esas cuestiones, por más que dicha obra se quede a medio camino y no permita verlas en su verdadera concreción, esto es, considerando el elemento material que es inseparable de lo histórico.

El aspecto central en el que confluyen las críticas a Heidegger que encontramos en las *Contribuciones* es el tratamiento *formal* de la existencia que Heidegger lleva a cabo y que adolecería, finalmente, del mismo defecto que Marcuse encontraba en el denominado *marxismo científico* de Karl Kautsky: la falta de vinculación para una praxis transformadora que sea ella misma concreta, esto es, que arraigue en el modo como está configurada la sociedad en un momento determinado. Las preguntas que se haría Heidegger en su análisis del *Dasein* parecerían apuntar de nuevo a una pretensión de filosofía perenne, suprahistórica. De ese modo, dichas preguntas se volverían «vacías, es decir, carentes de compromiso y de obligación» (Marcuse, 1928: 364). Para Marcuse, además, la transformación que la filosofía debe operar no es de índole personal interior, sino que solo es verdaderamente existencial si es a la vez histórica y concreta, esto es, social y material. De este modo, interpretando la dupla heideggeriana «impropiedad-propiedad» a partir de la idea marxiana de alienación, afirma que la existencia propia solo es posible «en tanto que acción concreta transformadora», para lo cual es necesario «el derrumbe de la existencia fáctica vigente» (Marcuse, 1928: 364). Como puede apreciarse, las críticas de Marcuse van en la dirección de corregir, mediante el reconocimiento de la «constitución material de la historicidad» (Marcuse, 1928: 365), el enfoque trascendental de Heidegger a la hora de tratar los fenómenos históricos, esto es, humanos²³.

Estas correcciones que Marcuse propone al planteamiento heideggeriano en *Ser y tiempo* dan cuenta de la peculiar manera como leyó dicha obra. En sus comentarios se aprecia que Marcuse pasa de puntillas por capítulos fundamentales, no menciona siquiera la disposición afectiva —a pesar de que considera central la *Geworfenheit* (Marcuse, 1928: 360)— ni tampoco la angustia; deja de lado la conciencia (*Gewissen*) y solo una vez señala totalmente de paso las consideraciones sobre la muerte (Marcuse, 1928: 361). Como puede apreciarse, su prisma de lectura le lleva a no considerar los aspectos que más clara-

23. En la conversación con Habermas de 1977, Marcuse concluye que en Heidegger «con la preocupación por la historicidad se evapora la historia» (Habermas, 1981: 267).

mente singularizan al *Dasein*. Sí menciona brevemente la temporalidad, pero tan solo porque de esa forma puede llegar al capítulo sobre «la historicidad como determinación fundamental del *Dasein*, que para mí —dice— es el punto decisivo de la fenomenología de Heidegger»²⁴. De un modo muy sintético, se podría afirmar que Marcuse valora ante todo tres aspectos de *Ser y tiempo*, aparte de algunas descripciones como las relativas al uno (*Man*). Esos tres aspectos son, por un lado, la primacía del trato circunspectivo sobre el constataativo-teórico, que Marcuse lee como una primacía de la praxis sobre la teoría; por otro, la ya mencionada historicidad de la existencia, y, por último, la modalización de dicha existencia histórica en una existencia propia o impropia, esto es, alienada o revolucionaria. Sin embargo, le critica la comprensión de la resolución como algo solitario y, en general, la acentuación de la *Vereinzelung* que también Arendt le reprochará años después (cfr. Arendt, 1990: 37). Además, subraya que la significatividad —esto es, el modo como comparece el mundo— no es individual y tampoco general e idéntica para todos, sino que depende de la clase social (Marcuse, 1928: 364-365). En definitiva, para Marcuse faltaría en Heidegger la ya mencionada cuestión de la constitución material de la historicidad, esto es, de los aspectos esencialmente históricos que generan la división de clases —esto es, las condiciones y relaciones de producción— y de las tensiones que tienen lugar entre dichas clases sociales.

Con su breve comentario en el seminario de Le Thor, Heidegger no responde a Marcuse ni, en general, se toma mínimamente en serio una lectura de su obra que esté relacionada con la posibilidad de un cambio social protagonizado por los trabajadores. Que Heidegger no podía servirle a Marcuse en ese sentido está claro ya desde los primeros cursos friburgueses. En un curso un poco anterior a los que Marcuse conoció, Heidegger deja claro que

[...] la filosofía, si se mantiene fiel a sí misma, no está llamada a salvar o redimir el mundo, el tiempo, etc., ni a aliviar la miseria de las masas, ni a volver felices a los hombres ni a dar forma y elevar la cultura. Todo esto implica la dirección de una preocupación en la que desaparece aquello de lo que se trata. (GA 59, 170)

Lejos del Marx de la célebre tesis XI, para Heidegger «de lo que se trata» (*das, worauf es ankommt*) no es de transformar el mundo. Lo que se debe transformar es únicamente el *Dasein* individual, que deja de preocuparse por esas espurias metas y se hace cargo de su carácter problemáticamente finito. Lo que mueve a filosofar, su *motivación*, se cifra para este Heidegger en la posibilidad de que la vida fáctica llegue a comprenderse desde sí misma y, de esta forma, haga radical cuestión de su propio modo de ser. Los cambios sociales no son asunto de la filosofía y, además, solo tendrán lugar por obra de individuos creadores —en el fondo un pleonasma para Heidegger, pues, como le dice a

24. Cf. Marcuse, 1928: 360-361. De hecho, deja claro desde el principio su prisma de lectura, al afirmar que en su reseña de *Ser y tiempo* «se reproducirán de la forma más breve sólo los pensamientos del libro decisivos para nuestro contexto» (p. 358, nota 9).

su mujer ya en 1918, «solo el individuo es creador, también en el liderazgo, la masa no lo es nunca» (véase *Alma mía*, p. 101)—. La distancia política con Marcuse no podría ser mayor, por lo que la posibilidad de un marxismo heideggeriano estaba sin duda condenada al fracaso desde el principio.

A pesar de ello, el proyecto marcuseano de una fenomenología del materialismo histórico abre la posibilidad de pensar la fenomenología por un camino distinto del que, tanto Heidegger como la propia tradición fenomenológica y sus descendientes filosóficos, han tomado mayoritariamente. En efecto, lejos de preguntar por el aparecer en cuanto tal y por las instancias premundanas y semitrascendentales de las que depende tal aparecer, el ejercicio fenomenológico que se atiene a los fenómenos en ellos mismos debería considerarlos en toda su concreción y no podría obviar, por ende, el carácter histórico-social de estos. Dado que su objeto no sería ya el aparecer en sí —suprahistórico y prepolítico—, sino tal o cual fenómeno relevante y, a fin de cuentas, social de un modo u otro, el trabajo del fenomenólogo estaría indefectiblemente marcado por su propia historicidad y no podría dar la espalda al carácter político de sus asuntos. Además, y de la mano de ello, su trabajo no se encontraría en una posición de superioridad o anterioridad con respecto al de las demás ciencias, como la fenomenología tradicional siempre ha pretendido, sino en una posición paralela e incluso posterior y dependiente en algunos casos. No se trataría de una ciencia positiva más, pues su peculiar pretensión le impide dedicarse a un campo concreto de objetos y, además, porque su forma de tratar con los fenómenos constituirá siempre, de algún modo, un correctivo crítico a las ciencias particulares. No obstante, su orientación a los fenómenos concretos pondría a una fenomenología así entendida en posición de dialogar incesante y necesariamente con las demás ciencias y en especial con las ciencias sociales. De este modo se podría acercar la fenomenología al programa de la teoría crítica, una posibilidad para la cual el proyecto temprano de Marcuse constituye un original y necesario antecedente. Su pretensión de una filosofía concreta podría entonces ser leída como un correctivo inexcusable y por completo actual para las pretensiones de toda filosofía que se pretenda verdaderamente fenomenológica. La fenomenología del materialismo histórico de Marcuse no tiene por qué ser asumida en lo que respecta a la función de guía revolucionaria que él le concedía, y sin embargo constituye un ejemplo del camino que podría tomar una renovación no solo de Marx, sino ante todo de la fenomenología misma, más allá de todo trascendentalismo e idealismo en general. Si algo así es posible —pensar la fenomenología contra su tendencia trascendentalista y hacerlo justamente por la falta de concreción sociopolítica que es propia de todo trascendentalismo—, entonces sin duda Marcuse, y en especial una lectura marcuseana de Heidegger, podrían resultar de gran ayuda.

Los estudios incluidos en el presente número ayudarán a ofrecer pistas también en esta dirección, puesto que ha sido pensado de manera que cubra los diversos aspectos relevantes en el conocimiento del proyecto filosófico del joven Marcuse. Se inicia con un escrito biográfico de Peter-Erwin Jansen; sigue con el trabajo de John Abromeit, que permite reconstruir el contexto en el que

Marcuse se aproxima a Heidegger —desde su tesis doctoral sobre la novela alemana de artista hasta su fallida tesis de habilitación— y muestra la influencia de Dilthey y el vitalismo en la filosofía de ambos. Continúa el número con un trabajo de presentación general del modo como Marcuse lee a Heidegger, de la mano de José M. Romero. Seguidamente, los trabajos de Jordi Magnet y Romina Conti profundizan en aspectos centrales de la recepción marcuseana de Heidegger. Para finalizar, Noé Expósito lleva a cabo una revisión crítica de este proyecto desde una perspectiva fenomenológica.

Este número está dedicado a la memoria del profesor y amigo Jairo Escobar, que falleció durante la elaboración del mismo. Jairo aceptó ser uno de los autores que participarían en este monográfico. Se intentó en vano encontrar entre sus manuscritos inéditos el texto de una conferencia que pronunció en la Universidad de Antioquia en mayo de 2017 titulada «Historicidad y temporalidad en el primer Marcuse». Agradezco a los profesores Andrés F. Contreras y Juan D. Gómez Osorio su ayuda en la búsqueda de dicho manuscrito. Lamentamos no poder incluir su texto en este número, que le dedicamos por completo a modo de homenaje.

Referencias bibliográficas

- ARENDT, H. (1990). *Was ist Existenzialphilosophie?* Frankfurt del Main: Hain.
- HABERMAS, J. (1981). *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt del Main: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. (diversos años). *Gesamtausgabe letzter Hand*. Frankfurt del Main: Klostermann. [GA 9-GA 80.1]
- HEIDEGGER, M.; JASPERS, K. (1992). *Briefwechsel 1920-1963*. Múnich: Piper; Frankfurt del Main: Klostermann.
- HOGREBE, W. (2009). «Die Selbstverstrickung des Philosophen Oskar Becker». En: SANDKÜHLER, H. J. (ed.). *Philosophie im Nationalsozialismus*. Hamburgo: Meiner, 157-189.
- KELLNER, D. (1984). *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley: University of California Press.
- LÖWITZ, K. (2007). *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*. Stuttgart: Metzler.
- MARCUSE, H. (1928). «Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus». *Philosophische Hefte*, 1, 45-68. Publicado en MARCUSE, H. *Schriften*. Vol. I. Frankfurt del Main: Suhrkamp, 1978, 347-384.
- (1929). «Über konkrete Philosophie». *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 62, 111-128. Publicado en MARCUSE, H. *Schriften*. Vol. I. Frankfurt del Main: Suhrkamp, 1978, 385-406.
- (1977). «Enttäuschung». En: NESKE, G. (ed.). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 162-163.
- OLAFSON, F. (1977). «Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson». *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 6 (1), 28-40.

- REGEHLY, Th. (1991). «Übersicht über die “Heideggeriana” im Herbert-Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main». *Heidegger Studies*, 7, 179-209.
- ROMERO, J. M. (2010). «Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación». En: MARCUSE, H.; ROMERO, J. M. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés, 7-68.
- WOLTERS, G. (1999). «Der “Führer” und seine Denker: Zur Philosophie des “Dritten Reichs”». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 (2), 223-251.
- XOLOCOTZI, A. (2009). *Facetas heideggerianas*. Puebla: Los Libros de Homero.

Francisco de Lara (Madrid, 1974). Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Alemania) y la Universidad Autónoma de Madrid, es profesor de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su tesis doctoral sobre la filosofía del joven Heidegger recibió el premio Max Müller de la Universidad de Friburgo. Fundó y edita la *Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica ALEA* y es director de la colección «Filosofía UC» (Tecnos). Es autor del libro *Phänomenologie der Möglichkeit: Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923* (Karl Alber, 2008) y editor de *Entre fenomenología y hermenéutica: Franco Volpi in memoriam* (Plaza y Valdés, 2011), además de *Heidegger: Lógos-Lógica-Lenguaje* (Teseo, 2012). Ha escrito diversos artículos, capítulos de libros y entradas de diccionarios sobre Heidegger en diversos idiomas, y también ha traducido *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919/20* (Alianza, 2014) y *Experiencias del pensar* (Abada, 2014). Es miembro fundador y ha sido presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

Francisco de Lara (Madrid, 1974) holds a PhD in Philosophy from the University of Freiburg, Germany, and the Autonomous University of Madrid. He is currently Professor at the Pontificia Universidad Católica de Chile. His doctoral dissertation on the philosophy of the young Heidegger received the Max Müller award from the University of Freiburg. He founded and is editor of the *Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica ALEA* and is director of the *Filosofía UC* collection (Tecnos). He is author of the book *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923* (Karl Alber, 2008) and editor of *Entre fenomenología y hermenéutica: Franco Volpi in memoriam* (Plaza y Valdés, 2011) and *Heidegger: Lógos-Lógica-Lenguaje* (Teseo, 2012). He is the author of several articles, book chapters and dictionary entries on Heidegger in various languages, as well as a translator of *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919/20* (Alianza, 2014) and *Experiencias del pensar* (Abada, 2014). He is a founding member and has been President of the Ibero-American Society of Heideggerian Studies.
