

La crítica materialista de Horkheimer a Heidegger

Fabián Portillo Palma

Universidad de Sevilla (España) ✉ <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.101104>

Recibido: 21/02/2025 • Aceptado: 18/07/2025

Resumen: Este trabajo pretende reconstruir la crítica, filosóficamente consistente y fundada, a la analítica existencial de Martin Heidegger que puede encontrarse en la temprana teoría crítica de Max Horkheimer. Con vistas a ello, se expondrá, en primer lugar, la teoría materialista de la sociedad en sus contornos fundamentales y se valorará esta como respuesta al idealismo filosófico, entre cuyas expresiones más notables estaría la analítica heideggeriana. Tras ello, se seguirá esta confrontación atendiendo a la disparidad de posiciones en torno a tres aspectos fundamentales: la distancia entre sociedad y existencia como objeto de estudio, las distintas comprensiones de la historia como problema teórico y la función de la razón en los esfuerzos por superar la crisis de la filosofía.

Palabras clave: Horkheimer; Heidegger; teoría crítica; analítica existencial; materialismo.

ENG Horkheimer's Materialist Critique of Heidegger

Abstract: This paper aims to reconstruct Max Horkheimer's philosophical critique to Martin Heidegger existential analytic, that can be found in his early critical theory. With this in mind, the materialist theory of society will first of all be described in its fundamental contours and assessed as a response to philosophical idealism, the most notable expressions of which includes Heideggerian analytic. After that, Horkheimer's critique of Heidegger will be followed addressing the differences in three fundamental aspects: the distance between society and existence as an object of study, the different understandings of history as a theoretical problem and the role of reason in the efforts to overcome the crisis of philosophy.

Keywords: Horkheimer; Heidegger; Critical Theory; Existential Analytic; Materialism.

Sumario: 1. Introducción, 2. La teoría crítica como crítica materialista del idealismo filosófico, 3. Teoría de la sociedad frente a analítica existencial: materialismo contra ontología, 4. A propósito de la historia: materialismo contra psicologismo, 5. El conflicto con la razón: materialismo contra irracionalismo, 6. Conclusiones.

Cómo citar: Portillo Palma, F. (2026). La crítica materialista de Horkheimer a Heidegger. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (1), 137-149.

Este trabajo se ha realizado en el marco del contrato predoctoral (PIF) del autor con la Universidad de Sevilla, cuya fuente de financiación es el VI Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Sevilla (VIPPITUS).

1. Introducción

Martin Heidegger y Max Horkheimer son dos figuras muy relevantes en el panorama filosófico alemán del siglo XX. Como tales, sus siluetas son alargadas, pues ellos determinan posiciones del campo filosófico ciertamente decisivas en el devenir posterior del mismo. Sus caminos, no obstante, trazan recorridos diametralmente opuestos: de «rey secreto del reino del pensamiento»¹ a «empresario en el asunto de

la teoría crítica»², de *Führer* en el contexto universitario nacionalsocialista³ a director de un pequeño

² Rolf Wiggershaus, Max Horkheimer. *Unternehmer in Sachen »Kritische Theorie«* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2013).

³ Con esto se pretende incidir en la posición de rector que ocupó Heidegger en Freiburg durante un año (1933-1934), periodo durante el cual se empleó con bastante celo en introducir el *Führerprinzip* en el contexto universitario. Este no es el lugar para profundizar en este episodio. No obstante, puede verse con respecto a esto: Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit* (München/Wien: Carl Hans Verlag, 1994), 303.

¹ Hannah Arendt y Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, trad. Adan Kovacsics (Barcelona, Herder, 2000), 172.

Instituto de investigación, compuesto principalmente por inmigrantes alemanes, en el Occidente norteamericano⁴. Para los observadores neutrales puede no sorprender la ausencia de discusión abierta entre ellos dadas las disonantes trayectorias, pero si se observa con atención no solamente hay un silencio parcial entre ambos, sino que brillan también por su ausencia trabajos eruditos que presenten y articulen las distintas posiciones sostenidas por ellos⁵, reconstruyendo de este modo dos de las salidas históricas y sistemáticas a la crisis de la filosofía propia de la Europa de entreguerras⁶.

El presente trabajo pretende contribuir precisamente a enfrentar este vacío, que, además, es especialmente significativo en el contexto hispanohablante⁷. El objeto de este trabajo es, por tanto, el de reconstruir, en contraposición crítica respecto de las posiciones de Heidegger, la propuesta teórica con la que Horkheimer como director del *Institut für Sozialforschung* pretende enfrentar la crisis de la práctica filosófica. La solución, por

adelantar escuetamente la respuesta, reside en la definición del contenido, método y expresión, de la nueva teoría materialista de la sociedad promovida por el nuevo director del *IfS* en los años 30. Así, frente a la analítica existencial y a sus derivaciones trascendentales-metafísicas de los años siguientes, se erige una propuesta teórica que tiene otra visión de la práctica filosófica, otro objeto radical de estudio y otra forma de comprender el vínculo entre teoría y praxis.

A fin de mostrar esto, esta contribución se articulará en dos grandes apartados. En primer lugar, me ocuparé de definir en sus contornos, pero también en su núcleo, la forma que esa nueva teoría materialista de la sociedad adquiere en la producción teórica de Horkheimer, para mostrar a continuación cómo esta dista mucho de la práctica, fundamentalmente filosófica, representada por la analítica existencial. En segundo lugar, analizaré la manera tan particular en que la teoría materialista de la sociedad aborda tres cuestiones, en efecto, fundamentales: a) la cuestión de su objeto, destacándose una distancia entre teoría social y ontología, o si se quiere, entre sociedad y existencia; b) la cuestión de la historicidad de sus conceptos, revelándose una confrontación en torno al carácter material o psíquico de dicho carácter; y c) la cuestión acerca de la función de la razón para la práctica teórica, sea filosófica o social, quedando aquí patente la distinta tonalidad de la crítica a las formas dominantes de la razón.

En este punto, se requieren, así mismo, algunas aclaraciones formales y de contenido, pues ni se pretende revisar en su totalidad la obra de Horkheimer y Heidegger, ni tampoco se aspira a una exposición comparativa completa. La teoría materialista será observada, fundamentalmente, en los distintos trabajos elaborados y publicados por Horkheimer durante la primera mitad de la década de 1930. Así pues, este trabajo se ocupará de la *temprana teoría crítica* de Horkheimer tal y como aparece en sus primeras formulaciones, prescindiendo, de este modo, de otros textos, ciertamente fundamentales, como son “Teoría tradicional y teoría crítica” o *Dialéctica de la Ilustración*⁸. Un procedimiento similar afectará

⁴ Sobre las peripecias del *Institut für Sozialforschung* en suelo estadounidense informan con detalle Martin Jay, 1973, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research. 1923-1950* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1973); Rolf Wiggershaus, “In der Neuen Welt I: Fast ein empirisch forschendes Institut einzelwissenschaftlich qualifizierter marxistischer Gesellschaftstheoretiker” y “In der Neuen Welt II: Produktiver Zerfall”, en *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), 171-423; y Thomas Weathland, *The Frankfurt School in the Exile* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2009).

⁵ Mörchen caracterizó la relación de Adorno y Heidegger a través del modelo de la *Kommunikationsverweigerung*, es decir de la imposibilidad de la comunicación – no solo directa, sino también indirecta – a falta de un espacio comunicativo genuino. Hermann Mörchen, *Adorno und Heidegger, Untersuchung einer Kommunikationsverweigerung* (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1981). Este mismo hecho parece confirmarse también en el caso de Horkheimer, quien en correspondencia con el propio Mörchen hace hincapié en las dificultades de una comunicación entre ambas posiciones. Véase: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften Band 18: Briefwechsel 1949-1973* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1996), 794-795.

⁶ “Sostengo que las enseñanzas de Heidegger acerca de la existencia histórica humana desempeñaron un papel significativo en el origen de las posiciones tempranas de Marcuse, Adorno y Horkheimer, pero [...] como un desafío de primer orden más que como una influencia positiva. A diferencia de los marxistas ortodoxos o incluso de los pioneros del marxismo occidental, los teóricos críticos no agruparon a Heidegger simplemente con los irracionalistas vulgares, sino que vieron en *Ser y tiempo* un esfuerzo serio, si bien mal orientado, por recuperar a la filosofía de la distante epistemología para reflexionar acerca de las condiciones de vida ambiguas en la modernidad tecnológica”. Mikko Immanen, *Toward a Concrete Philosophy. Heidegger and the Emergence of the Frankfurt School* (Ithaca/New York: Cornell University Press, 2020), 7-8. Aquí nos suscribimos a la hipótesis presentada anteriormente, y que es desarrollada por Immanen en su decisivo estudio para la reconstrucción de un diálogo crítico entre la filosofía heideggeriana y la teoría crítica.

⁷ Immanen se hace eco de las escasas aportaciones en lengua inglesa y alemana a la cuestión de la posible comunicación entre Horkheimer y Heidegger. Véase: Immanen, *Toward a Concrete Philosophy*, 205-209. Si en inglés destaca la presencia, casi única, de Lambert Zuidervart, “Truth matters: Heidegger and Horkheimer in Dialectical Disclosure”, en *Telos*, 145 (2008) 131-160, en castellano no podemos más que constatar la ausencia total de estudios que aborden exclusivamente la relación entre estas dos figuras. Por eso, consideramos que el presente trabajo puede contribuir positivamente en este sentido.

⁸ Aunque no existe unanimidad, ni en la temporización ni en el contenido y sus formas, debe hablarse sin ningún lugar a dudas de una *forma temprana* de la teoría crítica en oposición a su *forma clásica*. Esta última tiene en *Dialéctica de la Ilustración* su primera expresión acabada, mientras que la teoría crítica temprana encuentra en *Teoría tradicional y teoría crítica*, pero incluso antes en trabajos como *Materialismo y metafísica* y *Materialismo y moral* su forma genuina. Sin poder detenernos en esta distinción en exceso puede delimitarse esta cesura atendiendo a los siguientes factores: en primer lugar, al trabajo colectivo de Horkheimer y Adorno (que sustituye a Marcuse como colaborador más cercano del primero); en segundo lugar, a la asunción de la tesis del *Staatskapitalismus*; y, en tercer y último lugar, a la transformación de la teoría social en filosofía que practica la «contradicción performativa». Este término puede encontrarse en referencia a Adorno en Jürgen Habermas, “Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno”, en *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 145. Para una comprensión más detallada de la transición, véase Jay, “Toward a Philosophy of History: The Critique of the Enlightenment”, en *The Dialectical Imagination...253-280*; Helmut Dubiel, “Die Integration des Proletariats und die Einsamkeit der Intelligenz”, en

a la obra de Heidegger, pues, teniendo *Ser y tiempo* como eje de referencia, serán considerados únicamente aquellos trabajos que den cuenta o precisen el sentido y devenir de la analítica existencial. El modo de proceder será, así pues, el siguiente: en la reconstrucción de la teoría materialista de la sociedad se intentará poner de relieve la distancia, en presupuestos y resultados, que existe entre la práctica filosófica heideggeriana y la nueva comprensión teórica de Horkheimer y sus compañeros del *IfS*.

2. La teoría crítica como crítica materialista al idealismo filosófico

La génesis de la teoría crítica está determinada por dos acontecimientos fundamentales. En primer lugar, el nombramiento de Horkheimer como director del *Institut für Sozialforschung* en 1930. El cambio en la dirección se tradujo en un viraje del trabajo y los intereses del *IfS*, quedando ejemplificado este de manera excelsa en el nuevo órgano escrito de la institución, el *Zeitschrift für Sozialforschung*⁹. En segundo lugar, la dirección de Horkheimer está marcada por una dificultad objetiva: los primeros años de la década no fueron fáciles ni para la institución ni para sus miembros por razones obvias. Preparados personal e institucionalmente para el desastre que se cernía sobre Alemania – y posteriormente sobre el mundo – Horkheimer y los suyos hubieron de abandonar el

país a finales de 1932 y buscar acomodo, de nuevo personal y profesionalmente, primero en Europa y luego en Estados Unidos. El contexto de producción de los trabajos que dieron forma a la temprana teoría crítica fue, por tanto, un contexto de profunda crisis¹⁰.

La crítica horkheimeriana a la gran filosofía del momento en el contexto alemán, es decir, al pensamiento heideggeriano no tiene la forma de una crítica expresa y extensa. No obstante, esto no debe hacernos pensar que la filosofía del pensador de Messkirch le era ajena. De hecho, Horkheimer conoció personalmente a Heidegger a finales de la década de 1910, cuando en el marco de sus estudios completó dos semestres en la Universidad de Freiburg. De este encuentro se conservan las famosas palabras escritas a su esposa:

Ahora sé que Heidegger era una de las personalidades más importantes que me han dirigido la palabra. ¿Qué si le doy la razón? Cómo habría de hacerlo, si solo sé de cierto una cosa de él, que para él el motivo del filosofar no surge de una ambición intelectual ni de una teoría previamente concebida, sino que surge todos los días de la vivencia propia¹¹.

Horkheimer dedica, asimismo, algunas palabras a Heidegger en su primer discurso como director del *IfS*. De la filosofía heideggeriana comenta que es la única que “niega radicalmente cualquier aspiración a ser una filosofía social y que descubre el ser verdadero únicamente en el interior de la existencia individual”¹². Como tal, prosigue, la filosofía contenida en *Ser y Tiempo*, donde el cuidado [*Sorge*] es colocado en el centro, “no es «transfiguradora» [*verklärend*] en el sentido señalado por Hegel. Por el contrario, para esta filosofía melancólica [*schwermütig*] el ser humano es tan solo un ser para la muerte, es pura finitud”¹³. Esta filosofía recibirá un par de años después el título de «la más nueva de las metafísicas»¹⁴ al reproducir – inconscientemente – las mismas

Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978), 15-133; Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, 178-188, 314-327. Debe apuntarse, asimismo, que, frente a quienes ven en esta forma temprana la práctica teórica de Horkheimer desde 1925 hasta 1940, incluyendo así también sus escritos filosóficos tempranos como partes de la teoría crítica, aquí sostendremos que no hay teoría crítica sin *Institut für Sozialforschung*, y, por tanto, que la primera formulación de la teoría crítica data de 1931. Entre quienes disocian teoría crítica y dirección del *IfS* destaca Abromeit mientras que quienes los vinculan explícitamente debe mencionarse, con independencia de los clásicos Dubiel, Jay y Wiggershaus, también a Asbach. Véase a este respecto: Olaf Asbach, *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklungen der kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997); y John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011). La exclusión deliberada de “Teoría tradicional y teoría crítica”, obra culmen de la temprana teoría crítica, responde a una motivación estratégica más que temática. Dado que la confrontación con Heidegger tiene lugar en el marco del conflicto entre teoría materialista e idealismo filosófico, los materiales redactados con anterioridad a 1936 nos parecen más pertinentes para reconstruir la referida disputa. De hecho, la estructuración argumentativa del presente estudio se asienta sobre la particularidad de los temas y el enfoque de los materiales presentes en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936* (Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1988). Esto no significa, sin embargo, que otros trabajos posteriores en el tiempo, que, no obstante, pertenecan a la expresión temprana de la teoría crítica, carezcan de interés. Queda señalada, de este modo, una tarea futura: profundizar en la crítica de la temprana teoría crítica de Horkheimer a la filosofía heideggeriana, incluyendo esta vez la totalidad de su producción durante la década.

⁹ El *Zeitschrift für Sozialforschung* vino a sustituir al *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*. Un acercamiento exhaustivo a la transformación acaecida en el *IfS* con la nueva dirección excede con mucho las posibilidades del presente trabajo. Para una profundización en este asunto, véase Asbach, *Kritische Gesellschaftstheorie*, 35-41, Jay, *The Dialectical Imagination*, 3-41, y Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, 49-55.

¹⁰ Así pues, la teoría crítica viene a responder al desafío teórico y a la necesidad práctica, engendrados ambos por el fracaso de la revolución, la crisis del marxismo y el auge del nacionalsocialismo. Su génesis y desarrollo está determinado, de este modo, por las distintas posiciones sostenidas por sus representantes ante esta constelación de problemas y desafíos históricos. Un aporte sintético, pero ciertamente valioso, para la caracterización del vínculo entre las condiciones histórico-sociales y la práctica de la teoría crítica lo encontramos en César Ortega Esquembre, “La nueva teoría crítica de Hartmut Rosa a la luz de la temprana Escuela de Frankfurt”, en *Fragmentos de Filosofía* 21 (2024) 142-143. El clásico de Dubiel también ofrece gran claridad a este respecto. Véase: Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, 15-133.

¹¹ Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, 60. El texto que se reproduce corresponde a su traducción castellana (Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, trad. Marcos Romano Hassán (México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2010), 63). Esto mismo haremos en las siguientes ocasiones en que exista traducción castellana del texto original.

¹² Horkheimer, GS 3, 26. La traducción castellana remite a Max Horkheimer, “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación social (1931)”, trad. Santiago Castro, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 36-113 (2015), 217.

¹³ Horkheimer, GS 3, 26 (Horkheimer, “La situación actual”, 217).

¹⁴ Horkheimer, GS 3, 87. En este caso, la referencia al texto en castellano difiere: Max Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, trad. A. Maestre y J. Romagosa, (Madrid, Tecnos, 1999), 71.

maneras de la metafísica, a saber, seguir anclado en la creencia en la existencia de una identidad armónica entre sujeto y objeto. El pensamiento de Heidegger será visto, así pues, como una expresión del idealismo filosófico en su vertiente más moderna, esto es, como irracionalismo idealista, donde la unidad supuesta de sujeto y objeto no se realiza mediante el pensamiento sino a través del abandono individual a templos de ánimo más o menos fundamentales.

La crítica que Horkheimer realiza a la filosofía de Heidegger debe enmarcarse, por tanto, en el contexto más amplio de su confrontación con la metafísica. La forma moderna de la metafísica es lo que Horkheimer considera «idealismo»¹⁵, cuyo contrincante no es otra forma de metafísica, esta vez «materialista», sino el materialismo, entendido como «filosofía social» o como «teoría económica de la sociedad»¹⁶. ¿Qué se entiende, entonces, por idealismo, y, por contraposición, qué sentido adquiere el término materialismo en los análisis realizados por Horkheimer en estos años?

En “Materialismo y metafísica”, Horkheimer señala, concediendo críticamente la razón a Dilthey, que metafísica se dice de todo aquel esfuerzo intelectual que, teniendo como medio y herramienta a la autorreflexión [*Selbstbesinnung*], pretende resolver teórica y prácticamente el enigma de la vida humana, de una vez y para siempre¹⁷. La historia de la metafísica es, así pues, la historia de todos aquellos intentos humanos por encontrar mediante la propia fuerza de su pensamiento un fundamento, más allá de lo dado y descriptible, tanto subjetiva como objetivamente, sobre el que, además, pueda fundarse, ordenarse y clasificarse todo el conocimiento humano. La metafísica no puede liberarse del supuesto de que la realidad se comprende y debe comprenderse a través de una imagen que da sentido, ordena y unifica la teoría y la práctica humana. La filosofía – aquí término sinónimo al de metafísica – presupone la existencia de una unidad, bien presente a priori o bien realizable a posteriori, entre sujeto y objeto, una unidad armónica, que puede ser afirmada o negada, pero que siempre está presente. La metafísica es idealista precisamente porque equipara realidad e idea, porque demanda la unidad última de ambas dimensiones, porque se cree capaz de posibilitar dicha identidad. La identidad solo es posible, no obstante, absolutamente, y por ello, la metafísica tiende

a considerar al mundo como un producto de la razón. Pues de forma acabada la razón solo se conoce a sí misma. [...]. El saber y lo sabido son idénticos en la auténtica metafísica [...]. Únicamente así puede fundamentarse la posibilidad tanto de la vieja como de la más nueva metafísica, independientemente del cuidado con que pueda captar la identidad entre sujeto y objeto¹⁸.

Una representación metafísica del mundo supone, así pues, la armonía existente entre las

posibilidades subjetivas y las condiciones objetivas para la teoría y la praxis. De este modo, es característico de la metafísica el ser incapaz de asumir que la realidad resulta de la relación mutua entre el sujeto y el objeto, una relación que, sin embargo, no es armónica sino más bien conflictiva, y que se va dibujando y resolviendo de maneras diferentes en el marco de distintos procesos históricos. El idealismo constituye la forma moderna de metafísica porque orienta esta representación última de la realidad a partir de la posición central en la que se sitúa el sujeto cognoscente: el ser humano es definido, primeramente, – y esto puede ser visto positiva o negativamente, puede ser aceptado o rechazado – como un ser pensante, que da forma a la realidad que le rodea. La concepción de la teoría que se desprende de aquí es una concepción estática, pues la relación fundamental, es decir, la relación de conocimiento, es invariable, esto es, no está sujeta al devenir histórico. El idealismo como filosofía de la conciencia [*Bewusstseinsphilosophie*] reproduce el supuesto antes mencionado, esta vez, en el fuero interno del individuo pensante, considerado aislada y ahistóricamente. La filosofía idealista cree, así pues,

poder extraer de su preocupación por el «enigma» del ser, por el «todo» del mundo, por la «vida» y el «en-sí», sea cual sea la forma en que se formulen estas cuestiones, la posibilidad de consecuencias positivas para la acción. El ser con el que se enfrenta debe tener una constitución, cuyo conocimiento es decisivo para la actuación del hombre en la vida, debe existir una postura adecuada a este ser¹⁹.

La metafísica extrae de su conocimiento radical y último prescripciones morales, ciertas orientaciones para la vida práctica de los seres humanos. Fundada dicha práctica en la armonía antes mencionada, la moral idealista desatiende lo particular de las situaciones presentes, prescribiendo siempre lo mismo o atendiendo a una suerte de criterio natural. De este modo, el aplastamiento de la historia como carácter fundamental de toda teoría tiene su impacto también en el modo en que el idealismo se relaciona con el presente, pues lo que conforma nuestro mundo actual no puede ser otra cosa que una reproducción más o menos fiel de otros momentos pasados, o la negación explícita de una especie de Edén donde la naturaleza del ser humano no habría sido aún opacada por prácticas y actitudes antinaturales. El futuro queda, en este contexto, meramente insinuado bajo la doble posibilidad, o bien, de la catástrofe que afecta a la naturaleza humana, ocultándola o degradándola, o bien, de la resistencia o recuperación de aquello que desde antaño habría constituido su más propia naturaleza.

El materialismo que Horkheimer abandera no tiene nada que ver con otra posición metafísica. La cuestión no es la de decidir si al principio fue el espíritu o si, al contrario, fue la materia. Lo que “caracteriza al materialismo del presente no son los rasgos formales, que hay que subrayar ante la metafísica idealista, sino su contenido: la teoría económica de

¹⁵ Horkheimer, GS 3, 81.

¹⁶ Horkheimer, GS 3, 104-105.

¹⁷ Horkheimer, GS 3, 70-71.

¹⁸ Horkheimer, GS 3, 87 (Horkheimer, *Materialismo*, 70-71).

¹⁹ Horkheimer, GS 3, 77 (Horkheimer, *Materialismo*, 56).

la sociedad”²⁰. Todos los contenidos de la metafísica, como el cogito o la apercepción, son imágenes cerradas de la realidad, esto es, conceptos que pretenden remitir a una dimensión previa o anterior a todo lo dado, desde la cual y conforme a la cual se articula el conocimiento y la práctica en esta realidad. Para el materialista, en cambio, “no existe ninguna imagen concluyente del mundo, ni en esencia ni en apariencia”²¹. El mundo – por seguir utilizando este concepto tan cargado metafísicamente – resulta de la actividad práctica y teórica de una comunidad, arraigada en un medio natural y cultural, y siempre históricamente determinada. Todo concepto de raigambre materialista debe reflejar este carácter, es decir, debe ser un “producto, proyectado por los seres humanos en la confrontación con su medio natural y social”²². Puesto que el materialismo no se ocupa de la sociedad desde coordenadas meramente teóricas, el valor de sus conceptos y teorías no depende exclusivamente de criterios epistémicos. De este modo, señala Horkheimer, el valor de una teoría viene

determinado por su conexión con las tareas, que en un determinado momento histórico son abordadas por fuerzas sociales progresistas [*fortschrittlichen*], y este valor tampoco viene determinado inmediatamente para toda la humanidad, sino antes que nada meramente para los grupos interesados en la tarea²³.

Así pues, la teoría materialista, cuyo origen puede remontarse a la transformación científico-materialista de la dialéctica hegeliana operada por Marx y Engels,

no surgió a partir de motivos puramente teóricos, sino de la necesidad de comprender la sociedad actual; pues esta sociedad ha conseguido que a una creciente cantidad de hombres se les aparte de la felicidad, que es posible si tenemos en cuenta la riqueza general de las fuerzas económicas. En conexión con ello nace la representación de una realidad mejor, que surge a partir de la hoy dominante; y esta transición se convierte en el tema de la teoría y la praxis actual²⁴.

Movida por este interés, la teoría materialista transforma la relación entre teoría y trabajo empírico. El trabajo de las ciencias particulares sirve de base para la propia teorización histórico-crítica de la sociedad. Teoría y praxis convergen aquí en una unidad compleja, cuya movilidad es dialéctica. De este modo, la creencia, común entre filósofos, de que este debe emanciparse “del investigador empírico porque no puede esperar [...] antes de enunciar sus conclusiones totalizantes”²⁵ debe ser reemplazada “por la idea de una permanente interacción dialéctica entre la teoría filosófica y la praxis científica”²⁶. El materialismo, que insufla de vida a la teoría econó-

mica de la sociedad, exige, en suma, “la unión de la filosofía y la ciencia”²⁷.

3. Teoría de la sociedad frente a analítica existencial: materialismo contra ontología

La conferencia inaugural como director del *Institut für Sozialforschung*, dictada por Horkheimer en 1931, contiene el esbozo programático de esta nueva forma de teoría que él, como profesor de filosofía social en Frankfurt y como director de la institución, pretendía desarrollar y promover. Algunas observaciones decisivas respecto a este proyecto teórico se encuentran, a su vez, desperdigadas en otras contribuciones de estos años²⁸. En la *Antrittsvorlesung*, Horkheimer señala la situación precaria en la que se encuentra toda filosofía social en el presente, a pesar del creciente interés por los llamados asuntos sociales. Recogiendo el impulso extra-teórico de la filosofía social, que aspira a reconstruir el sentido perdido de la existencia individual²⁹, Horkheimer pretende reorientar toda la práctica teórica. Para ello, es fundamental repensar la relación que la filosofía, considerada aquí en términos generales como práctica teórica, guarda con el resto de las disciplinas científicas. Frente a la filosofía tradicional, que concibe su práctica de manera autosuficiente, Horkheimer señala que la filosofía debe cooperar con las ciencias particulares, es decir, organizar bajo puntos de vista filosóficamente fundados y relevantes el material, digamos empírico, que las distintas disciplinas puedan ofrecer. Así,

la relación entre la filosofía social y las disciplinas científicas no puede ser vista como si la filosofía se ocupase de los problemas decisivos, construyendo una teoría de la Totalidad social más allá del alcance de las ciencias empíricas, mientras que estas se ocupan de largas y aburridas constataciones de hechos individuales, ramificadas en innumerables cuestiones parciales que finalmente desembocan en el caos de la especialización³⁰.

Esta cooperación, prosigue, no puede conducir a una subordinación de aquella a estas, ni mucho menos preservar el dominio de aquella sobre estas. Esta nueva forma de teoría debe promover la “permanente interacción dialéctica entre la teoría filosófica y la praxis científica”³¹, lo cual solo

se logrará en la medida en que la filosofía, con su orientación teórica hacia lo general [*Allgemeine*] y «esencial» [*»Wesentliche«*], pueda ofrecer nuevos impulsos a las investigaciones empíricas, mientras que, al mismo tiempo, permanezca abierta para dejarse interpelar por ellas y transformarse³².

La nueva teoría, como explica Horkheimer en el prólogo al primer número del *Zeitschrift für*

²⁰ Horkheimer, GS 3, 104-105 (Horkheimer, *Materialismo*, 96-97).

²¹ Horkheimer, GS 3, 190.

²² Horkheimer, GS 3, 191.

²³ Horkheimer, GS 3, 191-192.

²⁴ Horkheimer, GS 3, 105 (Horkheimer, *Materialismo*, 97).

²⁵ Horkheimer, GS 3, 29 (Horkheimer, *La situación actual*, 219).

²⁶ Horkheimer, GS 3, 29 (Horkheimer, *La situación actual*, 219).

²⁷ Horkheimer, GS 3, 94 (Horkheimer, *Materialismo*, 80).

²⁸ La reconstrucción de la primera expresión de la *temprana teoría crítica* de Horkheimer se lleva a cabo sobre el material contenido en Horkheimer, GS 3.

²⁹ Horkheimer, GS 3, 26 (Horkheimer, *La situación actual*, 217).

³⁰ Horkheimer, GS 3, 28-29 (Horkheimer, *La situación actual*, 218-219).

³¹ Horkheimer, GS 3, 29 (Horkheimer, *La situación actual*, 219).

³² Horkheimer, GS 3, 29 (Horkheimer, *La situación actual*, 219).

Sozialforschung, se concibe como una teoría que aborda la sociedad contemporánea en su totalidad. La función específica de la teoría es, así pues, la de preservar el objeto de estudio, a saber, la sociedad contemporánea, como objeto considerado en su totalidad. La teoría de la sociedad no es ni una ciencia particular entre otras ni una forma novedosa de metafísica, pues “en oposición a las corrientes extendidas de la metafísica moderna sus categorías no excluyen la ulterior aclaración y la contradicción fundada por parte de la investigación empírica”³³. La teoría de la sociedad reniega tanto de la *hipertrofia* como de la *atrofia intelectual*, pues la teoría no puede ser dejada a un lado, pero tampoco ser liberada de todo condicionante empírico. Esta teoría – sentencia Horkheimer – no es

la simple suma de elementos conceptuales abstractos, sino el intento de elaborar una imagen del proceso de vida social con la ayuda de todas las ciencias particulares, que puede conducir al conocimiento profundo del estado crítico del mundo y de las posibilidades de actuación en vistas a un orden más racional³⁴.

Este concepto de totalidad social se distancia, como ya vimos, de formas de conocimiento «neutrales». La teoría tiene un interés social y político explícito. La teoría social, teórica y prácticamente orientada, es, de este modo, una teoría materialista, una práctica intelectual que “dirige toda su energía, incluso la más desesperada, hacia este mundo y se zafa así de la decepción mediante la única fe que este permite, esto es la esperanza en las posibilidades terrenales del hombre”³⁵.

En *Ser y Tiempo* cristalizan los distintos esfuerzos de Heidegger por pensar la existencia humana en toda su radicalidad. Este trabajo ofrece, además, una genuina comprensión de la tarea que la filosofía ha de desempeñar en el presente. Heidegger entiende que la filosofía no debe determinar causas: su autonomía pasa por entender que su tarea es la de habilitar una comprensión profunda y suficiente de los fenómenos de los que se ocupa³⁶. ¿De qué se ocupa, por tanto, el pensar filosófico? Del fenómeno de la existencia humana, en el que debe fundarse todo lo demás. La existencia no debe ser considerada bajo la perspectiva conceptual de su definición, es decir, de aquello que sea la existencia humana, sino que debe ser observada desde la perspectiva

de aquello que explica su definición, a saber, desde el cómo de su modo de ser. La ontología, en el sentido tan particular dado por Heidegger a esta, entra aquí en escena. Comprender el modo de ser del *Dasein* es, de este modo, la tarea inicial. Los esfuerzos ontológicos no se detienen aquí: el análisis del *Dasein* debe contribuir a la elaboración de una ontología fundamental, desde la que pueda ser planteada propiamente la pregunta por el ser largamente olvidada por la tradición. Esta labor es previa y más originaria que la de las ciencias particulares. De hecho, Heidegger señala que el preguntar ontológico “es ciertamente más originario que el preguntar óptico de las ciencias positivas”³⁷. La ontología, cuyo objeto es la *Seinsfrage*, está encargada, por tanto, de

determinar las condiciones a priori de posibilidad no solo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ópticas y las fundan³⁸.

Tanto su objeto, determinar el sentido ontológico último, que funda y vincula el resto de regiones de lo ente, como su modo de abordarlo, desde la perspectiva de la existencia individual³⁹, muestran suficientemente la distancia respecto a la teoría social promovida por Horkheimer. La labor de las ciencias se funda en el modo del existir humano, que se revela al análisis desde el artefacto ontológico-metodológico llamado *Dasein*⁴⁰, cuyo ser, como indica Heidegger,

³⁷ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 2: Sein und Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 15. El texto reproducido en castellano proviene de Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), 34.

³⁸ Heidegger, GA 2, 11 (Heidegger, *Ser y tiempo*, 34).

³⁹ La tensión inherente a la obra *Ser y tiempo* se articula en torno a estos dos polos: por un lado, al de la ontología fundamental, dotada de un indudable carácter trascendental, y, por el otro, al de la analítica existencial, que arrastra a Heidegger hacia nuevas formas de subjetivismo filosófico. Esta tensión no era ajena a Heidegger, quien en correspondencia con Arendt admitiría que “la analítica de la existencia todavía constituye un continuo andar por una cresta, donde existe tanto la amenaza de caer hacia el lado de un subjetivismo meramente modificado como hacia el otro de la *alétheia* aún impensada – la cual sigue siendo inaccesible desde el pensamiento metafísico” Arendt y Heidegger, *Correspondencia*, 98-99. Todo el proceso de viraje [*Kehre*] posterior puede observarse, así pues, como el resultado de los esfuerzos de Heidegger por desvincular ontología y subjetividad. Algunos han observado en esto un proceso de «radicalización», sea proyectiva, es decir, de modificación consciente del horizonte problemático, o retrospectiva, esto es, de retorno a un planteamiento más original. Otros, en cambio, vieron en el viraje una «ruptura». Dadas las limitaciones inherentes a este trabajo, que imposibilitan una discusión más sosegada de este asunto, baste con indicar que una sintética, pero también reveladora, caracterización del tema se encuentra en Ángel Xolocotzi, “Fundamento, esencia y Ereignis. A propósito de la interpretación gadameriana del «giro» [*Kehre*]”, en *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío* (Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2011), 57-69.

⁴⁰ En Heidegger no hay tematización sin una genuina elaboración metodológica, por ello «*Dasein*» no remite exclusivamente al existente humano, sino que es al mismo tiempo el artefacto metodológico capaz de poner de manifiesto lo que hace posible el propio existir. Sobre esto véase Fabián Portillo Palma, “Ni «vulgar» ni «formal», sino «fenomenológico». El concepto de fenómeno y el oculto *Discours* de

³³ Horkheimer, GS 3, 38.

³⁴ Horkheimer, GS 3, 214.

³⁵ Horkheimer, GS 3, 215.

³⁶ Este es el sentido aleteológico de la filosofía heideggeriana: se trata de comprender las condiciones de mostración de lo que efectivamente se muestra y no de explicarlas causalmente. Esta transformación es, además, una estrategia de autonomización del campo filosófico frente a otros: así, “reinterpretado su alcance en términos estrictamente aleteológicos, la filosofía busca ahora contentarse con una visión mucho más modesta de su propia competencia [...]”. Desde el punto de vista metódico y temático, la aleteología se opone, pues, a toda posible «arqueología», en el sentido tradicional de una teoría de los principios y las causas de lo que es en cuanto es. Entendida en términos estrictamente aleteológicos, la filosofía no es ya un discurso sobre causas, del tipo que fueran” Alejandro Vigo, “Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontológica de la aleteología”, en *Claridades. Revista de Filosofía* 12/2 (2020), 49.

“es cada vez mío. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser [...]. Es el ser mismo lo que le va cada vez a este ente”⁴¹. La perspectiva individual no desaparece, aun cuando los otros hagan su aparición bajo la modalidad estructural del ser-con [*Mitsein*]. Sus rasgos fundamentales son traspasados en la segunda parte de *Ser y Tiempo* al fenómeno de la comunidad, definida por un destino común [*Geschick*] que queda libre “solo en el compartir y en la lucha”⁴². La comprensión profunda de la existencia, a pesar de la exposición ciertamente detallada realizada por Heidegger en la obra, depende, en última instancia, del acontecer de la angustia en la existencia. La labor de la teoría aquí no es, en definitiva, la de determinar el sentido último de la existencia, sino más bien la de *preparar la posibilidad* de dicha comprensión. No se produce, por tanto, un rechazo a la genuina pregunta por el sentido, sino más bien la asunción de las limitaciones de la teoría ante semejante cuestión. Así pues, el marco idealista no es abandonado, ya que la autotransparencia de la relación fundamental sujeto-objeto sigue actuando como *telos* de la teoría aun cuando esta sea ya incapaz de lograrla por sí misma. En el proceso de comprensión descrito desempeña un papel central la tarea de *destrucción de la tradición*. La ontología, y, primeramente, el análisis de la existencia exige, comenta Heidegger en el famoso *Natorpbericht* de 1922,

asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una estrategia de desmontaje [*im abbauenden Rückgang*]⁴³.

De manera conclusiva podría decirse que solo cuando la tradición, en sus formulaciones ya petrificadas, ha sido suficientemente desmontada, puede la existencia verse vuelta hacia su más propia posibilidad, y, por tanto, abierta hacia la comprensión genuina de aquello que, como dice Heidegger a propósito del fenómeno, “de un modo inmediato y regular precisamente no 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”⁴⁴.

la Méthode heideggeriano”, en *Studia Heideggeriana* XIII (2024), 285-304.

⁴¹ Heidegger, GA 2, 41-42 (Heidegger, *Ser y tiempo*, 67).

⁴² Heidegger, GA 2, 384 (Heidegger, *Ser y tiempo*, 400).

⁴³ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 62: Frühe Freiburger Vorlesungen* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005), 368. La traducción castellana corresponde a Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, trad. J. A. Escudero (Madrid, Trotta, 2002), 51.

⁴⁴ Heidegger, GA 2, 47 (Heidegger, *Ser y tiempo*, 58). En este sentido, la fenomenología heideggeriana que está actuando en el desarrollo de la analítica existencial es una lucha constante “por aprehender lo inaparente, el ser, en su diferencia con lo aparente, lo ente” Ángel Xolocotzi, “Apropiación ontológico-fundamental y apropiación ontohistórica en Martin Heidegger” en *La apropiación de Heidegger*, ed. P. Giraldi y D. Rocha (Ciudad de México, Bonilla Artiga Editores, 2020), 154.

4. A propósito de la historia: materialismo frente a psicologismo

En 1932, Horkheimer publica en el *Zeitschrift für Sozialforschung* un texto titulado “Historia y psicología”, cuyo objetivo es delimitar el concepto materialista de la historia frente a otras acepciones y, con ello, aclarar el sentido de la psicología y lo psicológico para una teoría materialista de la sociedad.

Horkheimer comienza apuntando la inadecuada consideración que de la historia tienen las dos visiones dominantes del momento. Una comprende la historia como un objeto de estudio científico, y, por tanto, el tema específico de una determinada disciplina científica, la ciencia histórica. La historia, desde este punto de vista, demanda una observación neutral de su objeto, que, por consiguiente, nada tiene que ver con las cuitas de los individuos en los distintos momentos históricos. Por este motivo, concluye Horkheimer, esta “no puede proceder de manera propiamente crítica, sino solo apologética respecto de la historiografía”⁴⁵, por lo que no puede ser útil para la teoría materialista. La otra observa que la ciencia histórica debe basarse en una dimensión más radical y originaria de la historia. El impulso intelectual que se encuentra a su base es el mismo que, en otras dimensiones de la vida humana, pretende deslindar el ámbito de la decisión acerca de cuestiones candentes para la existencia humana de los criterios y las prácticas científicas. La filosofía, conforme a este principio, se erige como única brújula para resolver problemas existenciales afirmando “que las diversas regiones del ser de ningún modo han de hacerse comprensibles a partir de las ciencias, sino a partir de su raíz unitaria, del ser originario”⁴⁶. Este nuevo concepto de historia, de origen fenomenológico, ha sido desarrollado fundamentalmente por Max Scheler y Martin Heidegger. Para este último, incide Horkheimer, “historicidad significa una forma de acontecer el ser, y la filosofía tiene que reconocer al hombre [*Dasein*, «existencia»] como la localización, como el «ahí» del ser”⁴⁷. La subordinación de lo que puede fijarse y conocerse científicamente a una dimensión inaccesible conceptualmente como la dimensión del acontecer del ser hace difícilmente compatible este concepto de historia con las pretensiones de una teoría materialista de la sociedad.

La crítica de Horkheimer a la comprensión existencial de la historia es demoledora en este punto. Pone en cuestión, en primer lugar, la distinción entre una historia esencial, solamente accesible existencialmente, y la historia, realmente efectiva, constatable y determinable historiográficamente⁴⁸. Lo proble-

⁴⁵ Horkheimer, GS 3, 48. El texto castellano corresponde a Max Horkheimer, “Historia y psicología” en *Teoría crítica*, trad. E. Albizu y C. Luis (Buenos Aires/Madrid, Amorrortu Editores, 1974), 23.

⁴⁶ Horkheimer, GS 3, 49 (Horkheimer, *Teoría crítica*, 23).

⁴⁷ Horkheimer, GS 3, 49 (Horkheimer, *Teoría crítica*, 23).

⁴⁸ Este es también el sentido de la crítica adorniana a *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, trabajo con el que Herbert Marcuse pretendió habilitarse bajo la dirección de Heidegger. Véase Theodor W. Adorno, “Marcuse, Herbert. Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1932. 367 s.”, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1932), ed. M. Horkheimer, 409-410. En esta dualidad entre ontología e historia se asienta, a su vez, la ruptura de Marcuse con su propio

mático no reside en el cuestionamiento de una suerte de «historia oficial», ni mucho menos en la posible crítica de los métodos empleados por la ciencia histórica para abordar su objeto, sino más bien en la completa cesura impuesta entre lo que puede y no puede ser investigado científicamente, siendo esto último además más originario que aquello. Si Heidegger tuviese razón, argumenta Horkheimer, el valor de la historia efectiva debería ser aparente y externo, pero

ocurre que el tratamiento de la historia exterior hace comprensible la respectiva existencia humana de modo similar a como el análisis de las respectivas existencias condiciona la comprensión de la historia. La existencia está indisolublemente entrelazada con la historia exterior; por eso su análisis no podrá descubrir fundamento alguno que, moviéndose como tal dentro de sí, sea empero independiente de cualquier determinación exterior⁴⁹

Como resultado, prosigue Horkheimer, la concepción existencial de la historia extrae conclusiones universales respecto de condiciones particulares. Lo que la ontología está haciendo es transformar la psicología de los individuos que viven en un momento histórico concreto en una “teoría del ser en el hombre”⁵⁰. El *Dasein* no temporaliza únicamente, por cuanto en su ser no le va únicamente el modo particular en que, digamos, se abre al mundo temporalmente, sino que acontece [*geschieht*] en su mundo y lo hace junto a los demás. Heidegger distingue entre un modo propio y otro impropio del acontecer, llegando a devenir histórico [*geschichtlich*] el *Dasein* solamente en su acontecer genuinamente propio. La constelación de herencia [*Überlieferung*], repetición [*Wiederholung*] y destino [*Schicksal*] son aquí fundamentales para erigir el sentido conforme al cual Heidegger articula la historicidad del *Dasein*, pues

solo un ente que como venidero [*zukünftiges*] sea cooriginariamente un ente que está siendo sido [*gewesend*], puede, entregándose a sí mismo a la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo [*augenblicklich*] para «su tiempo». Tan solo la temporalidad propia, que es, a la vez finita, hace posible algo así como un destino [*Schicksal*], es decir, una historicidad propia [*eigentliche Geschichtlichkeit*]⁵¹.

El acontecer propio remite, por tanto, a la posibilidad inherente al *Dasein* de confrontar su propio pasado para transformarlo en herencia, de modo que, en la repetición que impone dicha herencia, pueda acontecer al mismo tiempo conforme a su dimensión de

pasado, pero sobre todo lanzado hacia el futuro. Esto no quiere decir otra cosa que la historicidad se manifiesta propiamente solo cuando el *Dasein* se resuelve para su destino, que, por mor de su propia constitución, involucra a su mundo, y, con él, también a los demás. De ahí que el acontecer [*Geschehen*] propio sea un co-acontecer [*Mitgeschehen*], esto es, un destino común [*Geschick*], que refiere al acontecer del pueblo. Este

no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano⁵².

La historicidad remite, por tanto, a la estructura, previa a la historia como devenir fáctico, que hace posible en general que, generacionalmente, la comunidad, el pueblo en este caso, se enfrente con vistas a su propio futuro a las tareas que le han sido legadas. La cesura entre historicidad e historia se mantiene, constituyendo firmemente el fundamento de la comprensión existencial de la historia.

La fijación de esta estructura como condición de posibilidad de la historia *deshistoriza* la propia historicidad. Así, a ojos de Horkheimer, Heidegger extrae del devenir histórico una determinada configuración, la de su momento histórico, para situarla más adelante – sin conciencia de estar haciendo esto – como la configuración natural del ser humano. Lo que Heidegger realiza, en efecto, es una *psicologización* de los procesos históricos, y con ello una *naturalización* de las formas psíquicas del individuo contemporáneo.

Se podría pensar que el proceso de historización que sufren muchos de los conceptos fundamentales de la analítica existencial, iniciado con el comienzo de la década de 1930, podría haber respondido a esta crítica. El propio Heidegger es cada vez más consciente, gracias en parte a la recepción de *Ser y tiempo*, de la dificultad inherente al propio material. La transición hacia un pensar ontológico sitúa las categorías fundamentales del pensar en el horizonte de la *Seinsgeschichte*, siendo estos, por tanto, no remitidos a la constitución existencial del *Dasein*, sino al acontecer apropiador de cada época del ser. Con todo, Heidegger no parece distanciarse del *modelo ontológico* que inspira y mueve sus análisis del *Dasein*: este comprende la historia del ser – como antes hizo con la historicidad del *Dasein* – *formal-indicativamente*⁵³, prefigurando la relación ser y

pasado intelectual, es decir con sus esfuerzos, de raigambre heideggeriana, por concretizar la filosofía para tornarla crítica revolucionaria. Sobre la contraposición de historia y ontología véase: Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (London, Routledge and Kegan Paul, 1967), 163. Para una imagen de conjunto de la evolución del teórico berlinés puede verse: Fabián Portillo Palma, “Herbert Marcuse ante el espejo de Hegel: historia y crítica a la luz de sus dos *Hegelsbücher*”, en *Studia Hegeliana* XI (2025), 151-173.

⁴⁹ Horkheimer, GS 3, 50 (Horkheimer, *Teoría crítica*, 24).

⁵⁰ Horkheimer, GS 3, 50 (Horkheimer, *Teoría crítica*, 24).

⁵¹ Heidegger, GA 2, 509 (Heidegger, *Ser y tiempo*, 401).

⁵² Heidegger, GA 2, 508 (Heidegger, *Ser y tiempo*, 400).

⁵³ Los conceptos del «joven» Heidegger son *formale Anzeige* de una manera explícita. Las *indicaciones formales* orientan previniendo la malversación de toda investigación: su cometido es mostrar el acontecer del fenómeno en cuestión en su carácter efectivamente *formal* y posibilitante. Con ello, dicho de otra manera, se *indica* cómo debe ser considerado el objeto desde su carácter efectivamente manifestado con independencia de la forma efectiva de su presencia. Al carácter formal-indicativo de los conceptos heideggerianos ya me referí en Portillo, “Ni «vulgar» ni «formal»...”, 295-300. En la medida en que la *Seinsgeschichte* sigue reproduciendo la misma dinámica, a saber, la de *mostración formal* y *deconstructiva* de la posibilidad que, tendencial o destinalmente, se *oculta en la plena presencia* de lo que se muestra, puede decirse que los conceptos heideggerianos siguen actuan-

ente, la celeberrima diferencia ontológica, como una relación de *necesaria ocultación y desocultación*, es decir, de *ocultación fáctica*, o historiográfica desde el marco de la *Seinsgeschichte*, de la posibilidad fundamental, *Seyn* en vez de *Sein*, que debe ser siempre objeto de *desocultación*. Dicho de otro modo, si el modelo que explica el dinamismo esencial de lo histórico permanece inalterado, a pesar de sus distintas plasmaciones históricas, entonces la historicidad del mismo se caracteriza precisamente por su naturaleza ahistórica. Así pues, tanto la analítica existencial como el pensar ontohistórico parecen reproducir los mismos motivos criticados por Horkheimer, pues la historización del ser no termina de salvar su pensamiento de esta crítica, permaneciendo este anclado en la asunción de la existencia de una dimensión preteórica que funda toda teoría, y en la fijación de una relación entre ambas dimensiones con independencia del propio devenir histórico. La historia en Heidegger remite, en definitiva, a una estructura o imagen mental trascendente, que no se entiende a sí misma como tal.

El concepto de historia que Horkheimer necesita para su teoría materialista de la historia debe alejarse, por tanto, de toda forma de psicologismo, es decir, debe abandonar como perspectiva interpretativa la primera persona de las grandes figuras de la historia. La historia no resulta de las acciones motivadas por su voluntad, sino del proceso de vida social, siempre conflictivo y siempre cambiante, el cual determina a cada momento no solo las condiciones objetivas de vida, sino también las posibilidades subjetivas de los agentes implicados en ella. Las condiciones objetivas no determinan por completo la vida psíquica de los agentes: psique y realidad se encuentran, más bien, implicados en una relación dialéctica. Horkheimer describe esta relación muy bien cuando escribe que:

el significado de la psicología como ciencia auxiliar de la historia descansa en que toda forma de la sociedad que haya dominado en el mundo supone un determinado grado de desarrollo de las fuerzas humanas y, por lo tanto, también está condicionada psicológicamente; descansa ante todo en que el funcionamiento de una forma de organización ya existente, y el mantenimiento de la que ya se rehúsa a perecer, depende, entre otros, de factores psicológicos⁵⁴.

do tras la *Kehre* como *indicaciones formales*. En este sentido argumenta Kraatz, en consonancia con Kisiel, que la indicación formal es el «núcleo operativo» de la filosofía heideggeriana «aun cuando Heidegger no habla más de ella.» Karl Kraatz, *Das Sein zur Sprache zu bringen. Die formale Anzeige als Kern der Begriffs- und Bedeutungstheorie Martin Heideggers*, (Würzburg, Königshausen & Neumann, 2022), 23. Véase también: Theodor Kisiel, «Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung», en *Heidegger und die Logik*, ed. A. Denker y H. Zaborowski (Amsterdam/Atlanta: Editions Rodolpi, 2006). Asimismo, sobre la acepción particular del término «modelo ontológico», así como su pertinencia para un estudio de esta naturaleza, véase: Fabián Portillo Palma, «El concepto de trabajo y la transformación histórico-crítica de la ontología heideggeriana: aportes hermenéuticos para la comprensión del primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse», en *ApareSER. Revista de Filosofía* 2/3 (2024).

⁵⁴ Horkheimer, GS 3, 59-60 (Horkheimer, *Teoría crítica*, 33).

5. El conflicto con la razón: materialismo contra irracionalismo

La crítica horkheimeriana a Heidegger se articula, en tercer y último lugar, en torno a la diferente comprensión de la necesaria crítica de la racionalidad dominante. La teoría materialista de Horkheimer le obliga a situarse en una posición intermedia entre el rechazo absoluto de la razón por parte de los irracionalistas y el uso inerte por ideológico de la misma por parte de los racionalistas. En «Acerca del conflicto con el racionalismo en la filosofía actual» Horkheimer presenta su particular posición, y, por tanto, la posición de la teoría materialista de la sociedad, en el marco general del ataque al racionalismo.

Racionalismo refiere aquí a toda expresión intelectual, considérese ella misma racionalista o no, que parta de la distinción cartesiana entre sustancia pensante y extensa para fijar una determinada naturaleza del ser humano, conforme a la cual el pensamiento constituya el rasgo definitorio de la misma. Fijada la prioridad ontológica o antropológica del pensamiento, se entiende que la práctica debe ser una expresión de aquel, es decir, que la actividad humana propiamente digna es aquella que se realiza conforme a los criterios mismos del pensamiento. Racionalismo es, en definitiva, sinónimo de filosofía de la conciencia, y Horkheimer observa como tales no solo a los racionalistas continentales, sino también a los empiristas anglosajones, así como a Kant y a Hegel. La crisis de la ciencia – así como de otras instituciones sociales – desde comienzos del siglo XX es también la crisis del racionalismo. Las promesas emancipatorias de este habían caído en saco roto, y en semejante contexto, aparecen fuerzas – cada vez más potentes – contrarias a los principios fundamentales del racionalismo. Así, la filosofía contemporánea – tanto como el arte y la política – mostraba ya a ojos de Horkheimer «la desconfianza de la burguesía en su tradición humanista»⁵⁵, expresando, «sin embargo, al mismo tiempo la protesta contra el aprisionamiento de la vida individual producido por la creciente concentración de capitales»⁵⁶.

La crítica irracionalista de la filosofía racionalista se dirige, en gran medida, contra dos ejes fundamentales del racionalismo filosófico: a) la primacía del pensamiento, entendido este como pensamiento fundamentalmente analítico, b) la centralidad del individuo por encima de la comunidad u otras formas de universalidad.

Para el irracionalismo – entre cuyas figuras están los pensadores de la *Lebensphilosophie*, los fenomenólogos posteriores a Edmund Husserl, y, por supuesto, personajes de la talla de Ernst Jünger o Carl Schmitt – el pensamiento, conduce a una disgregación de la realidad que nos impide conocerla realmente. Como resultado de esta incapacidad, el racionalismo no ofrece respuestas últimas y definitivas a los asuntos que, digamos, afectan al corazón: para ellos, preguntas por el sentido de la existencia o por el bien supremo caen fuera de su ámbito de actuación. El irracionalismo no cree que la razón pueda salvar al ser humano, por lo que no considera que una reforma o transformación de la misma contribuya positivamente a nada. Frente al pensamiento, capaz de analizar

⁵⁵ Horkheimer, GS 3, 168.

⁵⁶ Horkheimer, GS 3, 168.

la realidad descomponiéndola en sus elementos más simples, el irracionalismo fija “la intuición u otras emociones del ánimo [*Gemüt*], el temple [*Stimmung*], la alegría [*Freude*], el aburrimiento [*Langeweile*], la angustia [*Angst*], la religiosidad [*Gläubigkeit*], la crianza [*Zucht*], como condiciones de la comprensión”⁵⁷. Horkheimer concluye esta enumeración con una nota al pie donde se hace eco de la conferencia pronunciada por Heidegger en 1929, titulada “¿Qué es metafísica?”. En ella, Heidegger sostiene que la metafísica está impulsada por un *temple de ánimo fundamental*, que le permite enfrentarse a la experiencia radical de la nada. Sobre esta experiencia, y, por tanto, sobre la metafísica se funda el conocimiento científico, pues

solo porque la nada es patente puede la ciencia hacer de lo ente mismo objeto de la investigación. Solo cuando la ciencia vive de la metafísica es capaz de volver a lograr una y otra vez su tarea esencial, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en volverse a abrir siempre de nuevo al espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia⁵⁸.

La posibilidad de superar la crisis de la existencia provocada por el racionalismo se muestra, de este modo, como algo necesariamente vinculado al desplazamiento del pensamiento y la razón a un lugar secundario. Solo de este modo, en fin, pueden renacer la ciencia y la misma existencia humana.

El segundo frente de la crítica irracionalista es el que comprende la relación entre el individuo y la comunidad, entre la dimensión concreta y la dimensión general de la vida humana. El irracionalismo, sostiene Horkheimer, reacciona ante el conflicto, de carácter social, que se reproduce en el seno del individuo entre los valores económicos, es decir entre la pauta marcada por el propio interés, propia de las acciones de agentes puramente económicos, y los valores donde el propio interés no dirige la acción. La crisis del racionalismo muestra la bancarrota de la respuesta moderna al conflicto entre la vida social y la vida individual, pues se torna intolerable seguir sosteniendo una visión moral del individuo cuando socialmente esta se ha vuelto imposible. El irracionalismo responde a esto recuperando el valor de la comunidad, reconstruyendo una moral del sacrificio individual con vistas al desarrollo general de la vida social, sin que dicho sacrificio se justifique en un análisis serio del momento histórico. La transformación del análisis existencial heideggeriano en una «política del realismo heroico-racista»⁵⁹,

que Marcuse diagnostica ya en 1933, puede ilustrar suficientemente la forma que adquiere la crítica irracionalista al individualismo racionalista, detectada por Horkheimer en su trabajo. En *Ser y Tiempo*, Heidegger había indicado ya que el *Dasein* solo acontece plena y propiamente en y con su generación, en la lucha por la realización del destino común [*Geschick*] de su pueblo [*Volck*]. Esta posición se radicalizará – junto a su portador – a comienzos de la década de 1930, completando el proceso de disolución de la filosofía de la existencia, que pretendió volver a vincular la filosofía con sus fuentes originarias, pero acabó entregándola al poder fácticamente existente. La «obra dramática» de la filosofía existencial conduce, cuando se transforma en teoría política, a una negación de las necesidades y los anhelos individuales en vistas al bien, sea el que sea, de la comunidad a la que pertenece. Así,

el existencialismo acompaña su colapso con una humillación única en la historia del espíritu; concluye su propia historia como una obra satírica. Filosóficamente comenzó como una gran confrontación con el racionalismo y el idealismo occidentales para salvar su ideario en la concreción histórica de la existencia individual [...]; la lucha contra la razón lo empuja ciegamente en brazos de los poderes dominantes. Sirviendo y protegiendo a estos poderes se convierte en traidor de aquella gran filosofía que una vez celebró como la cumbre del pensamiento occidental⁶⁰.

La naturaleza irremediable de la entrega al destino común, y, por tanto, del aplastamiento de las fuerzas propias de la vida individual no solo trasluce en las fuentes conservadas del año del rectorado (1933-1934)⁶¹, sino que también lo hace en otros lugares de la obra heideggeriana. Un ejemplo de lo primero lo encontramos en el tercero de los famosos *Cuadernos negros*, donde Heidegger escribe, a propósito de la misión histórica del pueblo alemán, que «misión» [*Auftrag*] como tal no es “una «idea» impotente que a veces podamos pensarnos [...] sino lo que se le ha encomendado a la existencia – en su fundamento – para que cargue con ello y lo cumpla”⁶².

La crítica irracionalista se levanta, no obstante, sobre dos errores. El primero es un error de carácter lógico-ontológico. El irracionalismo piensa la totalidad de manera dogmática, creyendo encontrar salvaguarda en un concepto de realidad total no conceptual desde

⁵⁷ Horkheimer, GS 3, 194-195.

⁵⁸ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 9: Wegmarken* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976), 121. La traducción castellana remite a Martin Heidegger, *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte (Madrid, Alianza Editorial, 2000), 107.

⁵⁹ “La filosofía de Heidegger está unida a la idea de una existencia verdadera que se completa en una decisión firme, dispuesta a morir, por sus propias posibilidades. Este es el punto donde el análisis existencial de Heidegger se transforma en una política del realismo heroico-racista. [...] Como la esfera material permanece enteramente fuera de esta filosofía y no puede en ningún caso servir de criterio para la existencia verdadera, el hombre aislado en sí mismo se convierte en una presa fácil de cada poder real, el cual [...] exige una sumisión total del hombre bajo su dominación” Herbert Marcuse, “La filosofía alemana entre 1870 y 1933”, en *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*,

trad. J. M. Romero Cuevas (Antioquia, Editorial Universitaria de Antioquia, 2019), 251.

⁶⁰ Herbert Marcuse, “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, en *Schriften 3: Aufsätze aus der »Zeitschrift für Sozialforschung«* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979), 42-43. El texto castellano es Herbert Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*, trad. J. M. Romero Cuevas (Madrid, Trotta, 2025), 74-75.

⁶¹ Véase Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000).

⁶² Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 94: Überlegungen II-VI. 1931-1938* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2014), 113. El texto castellano corresponde a Martin Heidegger, *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros. 1931-1938*, trad. A. Ciria. (Madrid, Trotta, 2018), 96.

el cual entender, en primer lugar, la relación teórica con el mundo y, tras ello, la relación práctica con las cosas y con los demás. Su concepto de totalidad es, así pues, idealista, dado que presupone la existencia de una unidad armónica entre sujeto y objeto. La teoría materialista de la sociedad, en cambio, entiende que el concepto de totalidad refiere a la vida social, la cual reproduce continuamente la disarmonía entre las condiciones objetivas de la vida social y las posibilidades y capacidades subjetivas de la vida individual y colectiva. Frente a la totalidad estática del idealismo, sea racionalista o irracionalista, se opone una totalidad dinámica, una unidad compleja definida por relaciones dialécticas. El irracionalismo se equivoca, además, en la naturaleza que adscribe a sus conceptos, pues considera que los rasgos y las pautas, accesibles a la existencia en esas experiencias arrebatadas, tienen una validez universal. Los términos empleados por el irracionalismo son, de este modo, conceptos ahistóricos, expresiones naturalizadas de procesos propios de la sociedad contemporánea. La teoría materialista de la sociedad entiende que la razón es dialéctica. Esto quiere decir que la crítica al entendimiento, es decir, al pensar analítico, no afecta a la totalidad del pensamiento. Este es analítico y dialéctico. La crítica irracionalista es, por tanto, exagerada. La totalidad, que la teoría construye para investigar la vida social y promover a mejorarla, es dinámica, es decir, está determinada históricamente. Esto solamente es asumible por aquella teoría capaz de integrar dialécticamente las construcciones teóricas y los resultados de los trabajos empíricos.

6. Conclusiones

Entre los contrincantes de la temprana teoría crítica de Horkheimer no se encuentra Heidegger, aunque su presencia, a veces se observa, a veces se deja intuir, en muchos de sus argumentos y precisiones. En efecto, Horkheimer no se confronta con Heidegger directamente como sí hace, entre otros, con Kant o Hegel. Con todo, la posible relación discursiva entre ambos no carece de interés. En ella se deja traslucir un conflicto teórico en torno al presente y al futuro de la práctica filosófica en un marco histórico y social más conflictivo todavía si cabe. La discusión, ciertamente crítica, debe ser, así pues, objeto de reconstrucción histórico-filosófica. Por ello, se ha tratado de destacar los rasgos fundamentales de la teoría materialista de la sociedad para, desde su exposición, alumbrar la distancia teórica y práctica que esta mantiene con la analítica existencial heideggeriana.

Como se ha visto, la teoría materialista de la sociedad revoluciona la percepción que la teoría tiene de sí misma. Limitando sus pretensiones de objetividad, vincula la praxis teórica con intereses, ellos mismos no teóricos, y formula como su más alto interés el de abordar, desde la claridad que le da esta autoconciencia, la posibilidad de hacer de este orden social un orden más justo. Desde esta perspectiva, la teoría materialista abandona las altas cumbres de la metafísica y se ocupa de la sociedad, comprendiéndola como una totalidad siempre móvil y sumamente compleja, donde la relación dialéctica entre sus distintas secciones decide, en último término, la posibilidad de su superación. Asimismo, la teoría materialista se concibe como histórica, demoliendo de este modo

las *Geschichtsphilosophien* que asumen, consciente o inconscientemente, la idea de una realidad unitaria y armónica, donde, en suma, se reproduce incesantemente la distinción entre historia esencial e inesencial, entre historicidad e historia. Por último, la teoría materialista no asume acríticamente las formas vigentes de la racionalidad social, sino que la aprehende críticamente, esto es, la asume como históricamente determinada y, por tanto, como herramienta ciertamente útil para el futuro, toda vez que se desembarace de las formas ideológicas del racionalismo mayoritario.

Esta nueva teoría, cuya génesis e interés fundamental rebasan los estrechos límites de la teoría, responde también teóricamente a la problemática en torno a la «superación de la filosofía». Frente a esta forma de superar la crisis, que aboga por la interdisciplinariedad y que se declara ella misma políticamente activa, se erigen otras corrientes filosóficas, que buscan defender sus prerrogativas a través de distintas prácticas de autonomización de su campo. La autonomía de la filosofía se logra, desde estas posiciones, quebrando las distinciones disciplinarias y afirmando la existencia de una región pre-teórica – como sucede también en el caso de la teoría materialista – sobre la que la filosofía ejerce su dominio y sobre la que, además, se fundan y deben fundarse las restantes actividades de las disciplinas teóricas particulares. Sobre esta cesura se piensa el conflicto entre sociedad e individuo, pero también entre realidad e historia, y, por supuesto, entre la experiencia reificante de la razón hegemónica y su negación activa. Si Horkheimer responde con su teoría materialista de la sociedad a esta problemática, la analítica existencial heideggeriana lo hace a la inversa: el carácter aleológico preserva para la filosofía su lugar y sentido en un mundo que cada vez actúa de forma más irracional y donde las certezas, también las de la filosofía, parecen esfumarse.

Este es el sentido en el que, en definitiva, debe comprenderse la confrontación crítica de Horkheimer con Heidegger, pues, como certeramente indica Immanen, Horkheimer entendió desde muy pronto que *Ser y tiempo* “trabajaba contra la conciencia social y crítica que su teoría crítica deseaba generar”⁶³, considerando a la *opus magna* heideggeriana como

una expresión de la burguesía alemana decadente en la fase del capitalismo monopolista. El remplazo de los ideales universales y progresistas de la filosofía clásica alemana por rumiaciones pesimistas sobre la vida, el destino y la decadencia reflejaba la situación en la cual la activa iniciativa de los empresarios individuales no resultaba a la larga en un control más extenso del propio destino en las labores del capitalismo⁶⁴

En esta encrucijada Horkheimer y Heidegger personifican, por tanto, las dos posibilidades históricas abiertas en el campo filosófico de aquellos años: teoría materialista y analítica existencial responden a uno y el mismo problema histórico, fijado este de maneras ciertamente diversas en sus respectivos conceptos. Para concluir cabe preguntarse, no obstante, si tras tantos años no debería volver a pensarse productivamente ese *hiato*.

⁶³ Immanen, *Toward a Concrete Philosophy*, 209.

⁶⁴ Immanen, *Toward a Concrete Philosophy*, 220.

Referencias

- Abromeit, J., *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2011.
- Adorno, T. W., "Marcuse, Herbert. Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1932. 367 s.", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1932) 409-410.
- Arendt H., Heidegger, M., *Correspondencia 1925-1975*, traducido por Adan Kovacsics, Herder, Barcelona, 2000.
- Asbach, O., *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklungen der kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997.
- Dubiel, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978.
- Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe Band 9: Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe Band 2: Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducido por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe Band 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- Heidegger, M., *Hitos*, traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe Band 94: Überlegungen II-VI. 1931-1938*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.
- Heidegger, M., *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros. 1931-1938*, traducido por Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2018.
- Horkheimer, M., *Teoría crítica*, traducido por Edgardo Albizu y Carlos Luis, Amorrortu Editores, Buenos Aires/Madrid, 1974.
- Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1988.
- Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften Band 18: Briefwechsel 1949-1973*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1996.
- Horkheimer, M., *Materialismo, metafísica y moral*, traducido por Agapito Maestrey José Romagosa, Tecnos, Madrid, 1999.
- Horkheimer, M., "La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación social (1931)", traducido por Santiago Castro, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36-113 (2015) 211-224.
- Immanen, M., *Toward a Concrete Philosophy. Heidegger and the Emergence of the Frankfurt School*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 2020.
- Jay, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research. 1923-1950*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1973.
- Kiesel, T., "Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung", en *Heidegger und die Logik*, editado por Alfred Denker y Holger Zaborowski, Editions Rodolpi, Amsterdam/Atlanta (2006), 49-64.
- Kraatz, K., *Das Sein zur Sprache zu bringen. Die formale Anzeige als Kern der Begriffs- und Bedeutungstheorie Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2022.
- Marcuse, H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge and Paul Kegan, London, 1967.
- Marcuse, H., *Schriften 3: Aufsätze aus der »Zeitschrift für Sozialforschung«*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
- Marcuse, H., *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*, traducido por José Manuel Romero Cuevas, Editorial Universitaria de Antioquia, Antioquia, 2019.
- Marcuse, H., *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos 1933-1941*, traducido por José Manuel Romero Cuevas, Trotta, Madrid, 2025.
- Mörchen, H., *Adorno und Heidegger, Untersuchung einer Kommunikationsverweigerung*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1981.
- Ortega Esquembre, C., "La nueva teoría crítica de Hartmut Rosa a la luz de la temprana Escuela de Frankfurt", en *Fragmentos de Filosofía* 21 (2024), 142-143. https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.14.
- Portillo Palma, F., "«Ni «vulgar» ni «formal», sino «fenomenológico». El concepto de fenómeno y el oculto Discours de la Méthode heideggeriano", en *Studia Heideggeriana* 13 (2024), 285-304. <https://doi.org/10.46605/sh.vol13.2024.261>.
- Portillo Palma, F., "El concepto de trabajo y la transformación histórico-crítica de la ontología heideggeriana: aportes hermenéuticos para la comprensión del primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse", en *ApareSER. Revista de Filosofía* 2/3 (2024), 59-87. <https://doi.org/10.35494/ar.v2i3.35>.
- Portillo Palma, F., "Herbert Marcuse ante el espejo de Hegel: historia y crítica a la luz de sus dos *Hegelsbücher*", en *Studia Hegeliana* XI (2025), 151-173. <https://doi.org/10.24310/stheg.11.2025.21429>.
- Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, Carl Hans Verlag, München/Wien, 1994.
- Vigo, A., "Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontohistórica de la aleteología", en *Claridades. Revista de Filosofía*, 12/22 (2020) 45-74. <https://doi.org/10.24310/Claridadescr.v12i2.6680>.
- Weathland, T., *The Frankfurt School in the Exile*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2009.
- Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1988.
- Wiggershaus, R., *La escuela de Fráncfort*, traducido por Marcos Romano Hasán, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2010.
- Wiggershaus, R., *Max Horkheimer. Unternehmer in Sachen »Kritische Theorie«*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2013.

Xolocotzi, A., *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2011.

Xolocotzi, A., "Apropiación ontológico-fundamental y apropiación ontohistórica en Martin Heidegger", en *La apropiación de Heidegger*,

editado por Pilar Giraldi González y Delmiro Rocha Álvarez, Bonilla Artiga Editores, Ciudad de México, 2020.

Zuidervaart, L., "Truth matters: Heidegger and Horkheimer in Dialectical Disclosure", *Telos* 145 (2008),131-160.