



Revista de Investigación del
Departamento de Humanidades y
Ciencias Sociales

E-ISSN: 2250-8139

rihumsoeditor@unlam.edu.ar

Universidad Nacional de La Matanza
Argentina

Etchegaray, Ricardo Miguel

LA ONTOLOGÍA DE HEGEL: ACAECER Y MOTILIDAD

Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, núm.

11, mayo-noviembre, 2017, pp. 52-81

Universidad Nacional de La Matanza

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=581968935004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Tema de reflexión y debate

La Ontología de Hegel: acaecer y motilidad

Etchegaray, Ricardo Miguel¹

Universidad Nacional de La Matanza

UNLaM (Argentina)

Trabajo original autorizado para su primera publicación en la Revista RiHumSo y su difusión y publicación electrónica a través de diversos portales científicos.

Ricardo Miguel Etchegaray (2017) "La Ontología de Hegel: acaecer y motilidad." en RIHUMSO Vol 1, nº 11, año 6, (15 de mayo al 14 de noviembre de 2017) pp. 52-81 ISSN 2250-8139

Resumen

Este artículo desarrolla, en primer lugar, la interpretación marcusiana de la ontología de Hegel siguiendo las principales categorías "onto-lógicas" construidas con el objeto de responder a la pregunta fundamental de toda ontología: la pregunta por el ser. En segundo lugar, señala el camino hacia una filosofía de la diferencia, cuyo objetivo principal es comprender el ser de lo que es como escisión, quebrazón, motilidad y acaecer. Por este medio se transita hacia una forma de pensamiento y de lenguaje que abandona el fundamento puesto en lo fijo e inmóvil para comprenderse como devenir, articulándose en los flujos, en las acciones, en el movimiento expresado en el verbo.

Palabras Clave: Ontología, Diferencia, Motilidad

¹ Profesor de Filosofía (UBA), Magister en Ciencias Sociales (UNLaM), Doctor en Filosofía (Universidad del Salvador). Docente e investigador en las Universidades Nacionales de La Matanza y de Lomas de Zamora y en la Universidad del Salvador. Coordinador de la asignatura Filosofía en el Curso de Admisión de la Universidad Nacional de La Matanza.

Abstract

HEGEL'S ONTOLOGY: HAPPENING AND MOTILITY

Firstly, this paper unfolds Marcuse's interpretation of Hegel's ontology following major "onto-logical" categories built in order to answer the fundamental question of all ontology: the question of being. Secondly, it points the way to a philosophy of difference, whose main objective is to understand the being of beings as excision, crack, motility and event. By this means, the paper moves toward a form of thought and language that departs the fixed and immobile foundation to gain understanding as becoming, encompassing flows, actions and movement expressed in the verb.

Key words: Ontology, Difference, Motility

Introducción

El primer pensador griego que se ocupó de la pregunta por el ser fue Parménides de Elea. “Parménides –dicen Kirk y Raven-, es el fundador de la filosofía, entendida... como un estudio... sobre lo que quiere decir el que algo sea, esté en movimiento o sea una pluralidad” (Kirk – Raven - Schofield, 1970, p. 4). A este saber del ser y de lo que es se lo llamó “ontología”. Parménides le da una identidad a la (posteriormente llamada) “filosofía”, asentando una convicción fundamental: solo el ser se puede decir y pensar, mientras que del no ser, nada puede decirse o pensarse. De este fundamento se deriva una consecuencia inquietante: el movimiento o el cambio no se pueden pensar ni decir. Así, un discípulo de Parménides, llamado Zenón, concibió una serie de aporías que demuestran esta consecuencia, iniciando un debate que se continuó hasta nuestros días (Cf. Kirk, C. S., Raven, J. E. y Schofield: Op. Cit.; Vals Plana, 1981).

En los últimos siglos el problema del ser y del movimiento transita ineludiblemente por dos pensadores: Hegel, que se plantea la relación entre el ser y la historicidad, y Heidegger, que se pregunta por el vínculo entre el ser y el tiempo, entre la existencia humana concreta y su mundo circundante histórico. Estos dos autores son unidos en una investigación realizada por Herbert Marcuse. Hacia fines de la década de 1920, Marcuse viaja a Friburgo para hacer su habilitación en la enseñanza universitaria bajo la dirección de Martin Heidegger. Como resultado de esa investigación, redactó una tesis sobre La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad (Marcuse, 1970), que se publicó como ensayo en 1932, aunque sus diferencias con Heidegger malograron la obtención de la habilitación en la docencia. En este artículo, nos proponemos analizar, interpretar y evaluar los resultados obtenidos en la obra citada, como un camino para replantear posteriormente el problema fundamental de la ontología en la modernidad.

Marcuse sitúa su investigación dentro del marco del pensamiento heideggeriano², cuyos análisis “abren el camino para un acceso concreto a la existencia” (Romero Cuevas, J. M. 2013), superando los anquilosamientos del marxismo imperante. No nos interesa en este contexto hacer referencia a las críticas a Heidegger ni confrontar las diferencias en las diversas interpretaciones del pensamiento de Hegel.

² La cuestión de la historicidad ocupa un lugar central en *Ser y Tiempo*, donde se puede leer: “La cuestión de la historicidad es la cuestión *ontológica* de la constitución del ser del ente histórico” (Heidegger, M., (1927), p. 434).

Heidegger interpreta el pensamiento de Hegel como la culminación de la historia de la filosofía y entiende la historia de la filosofía como la historia del olvido de la pregunta por el ser. (Cf. Heidegger, M., Hegel y los griegos, 1960: 16-38). Consecuentemente, considera que la tarea del pensar en su presente histórico consiste en replantear la pregunta sin extraviarse en el ámbito de lo óntico. Tal es el impulso que subyace a las obras iniciales desde la publicación de *Ser y tiempo* hasta la llamada *Khere* (Vuelta). En este contexto, la interpretación de Hegel, como los demás filósofos “metafísicos”, solo puede revelar el punto en que se extraviaron, pero no puede responder a la pregunta ontológica originaria. Marcuse comparte la idea de que el pensamiento debe responder al ser existente, concreto, finito, pero cree que Hegel y Marx pueden aportar algo más que una noción clara del punto en que nos hemos extraviado, a saber: una teoría de la historicidad.

El objetivo de este artículo es recuperar el trabajo de Marcuse como un camino original, trazado desde el mismo marco que Heidegger pero obteniendo resultados alternativos. El camino abierto por Marcuse ha permanecido olvidado (no solamente por Heidegger³ y por los heideggerianos, sino también por los pensadores de la Escuela de Frankfurt y por el mismo Marcuse⁴, que no retomó sus investigaciones ontológicas desde la historicidad⁵). Precisamente, el interés de este artículo radica en su intento de “desolvidar” el camino iniciado por este pensador.

El objeto de la investigación de Marcuse es tratar de captar los caracteres básicos de la historicidad, del “sentido del ser de lo histórico”, es decir, “se interroga este ser respecto de su acaecer, respecto de su motilidad” (Marcuse, H., 1970, p. 9)⁶.

³ Magnet Colomer señala “la falta de interés mostrada por Heidegger” hacia la investigación de su discípulo. Este autor además menciona un comentario epistolar de Husserl al secretario de la Universidad de Frankfurt en el que sugiere que Heidegger habría “bloqueado” la habilitación de Marcuse. Cf. Magnet Colomer, J., 2013, p. 232.

⁴ Magnet Colomer señala que a partir de 1933 Marcuse critica el concepto de historicidad tanto en Heidegger como en Jaspers “como un modo de huida frente a la historia real”. Cf. Magnet Colomer, J., 2013, p. 232. Por su parte, Blanca Muñoz agrega que después de 1933 “Marcuse abandona la ontología especulativa heideggeriana de su tesis doctoral sobre la *Ontología de Hegel y teoría de la Historicidad*” (Muñoz, B. (junio de 2010), LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL EN LA PRIMERA GENERACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA, Revista Arxius, Núm. 22, p. 10, recuperado el 5/7/16 de: <http://www.uv.es/~sociolog/arxius/ARXIOUS%2022/Blanca%20Munoz.pdf>)

⁵ Magnet Colomer, basándose en M. Jay, señala que cuando se incorpora al Instituto de Investigación Social, “Marcuse pretende dejar de lado (...) cualquier reminiscencia antropológico-filosófica en su filosofía, renunciando, a su vez, a la concepción de ésta como ontología fundamental de la historicidad” (Magnet Colomer, J., 2013, p. 233).

⁶ *Motilidad* traduce el término alemán *Bewegtheit*. El traductor inglés utiliza el término *motility* que produce el mismo forzamiento que “motilidad” en castellano. Preferimos “motilidad” a “movilidad”, porque este último da idea de la capacidad de movimiento de algo o alguien, mientras que el primero hace referencia a que el ser mismo es movimiento. Seguimos aquí no

Mientras que las investigaciones de Heidegger pusieron el acento en el Evento o el Acontecimiento (sustantivos), Marcuse se orientó desde el comienzo hacia el Acaecer (verbo). En lugar de tomar la dirección parmenídea del ser al movimiento, Marcuse, siguiendo a Hegel, toma el camino contrario: del movimiento al ser. Todas las categorías del ser construidas desde esta perspectiva son verbos (devenir, producir, acaecer, estar, existir, fundamentar, actuar, senciar, etc.). Ello suscita un problema lingüístico para los autores, los comentaristas y los traductores, pues nuestras lenguas tienen sustantivos que permiten conceptualizar las categorías pero en muchos casos carecen de los verbos correspondientes. Por ese motivo, Hegel (y también Marcuse) ha debido forzar la lengua para hacer posible que los sustantivos adquieran una forma verbal. En esta cuestión hemos optado por seguir el camino del traductor José Sacristán (al que haremos referencia en las notas siguientes), precisamente porque hace explícito el forzamiento sufrido por los términos.

El estado del arte está delimitado por las investigaciones de W. Dilthey sobre las ciencias del espíritu y la teoría de la historicidad, cuyos problemas “conducen a una determinada fundamentación de la filosofía” y a un “determinado sentido del ser en general” que, a su vez, remite a la ontología hegeliana (Entendemos por “ontología” hegeliana el planteamiento que hace Hegel del sentido del ser en general y el despliegue y la interpretación sistemáticos de ese sentido del ser en los varios modos del ser. Marcuse señala tres conceptos centrales: el concepto ontológico de la vida, el concepto del acaecer y el concepto del espíritu.) que tiene como supuesto⁷. Marcuse se propone entonces interpretar la ontología hegeliana desarrollada principalmente en la Ciencia de la Lógica (Hegel, 1974). Se propone efectuar la investigación mostrando cómo Hegel elabora un nuevo concepto de ser en su discusión de Kant, definido como unidad unificante⁸ y focalizando en el descubrimiento de la motilidad como carácter básico del ser.

solo al traductor castellano e inglés de *La ontología de Hegel* sino también a la mayor parte de los artículos sobre el tema escritos en nuestra lengua (Cf. Magnet Colomer, J., 2013, p. 234).

⁷ La ontología de Hegel es el “suelo y fundamento de la teoría de la historicidad elaborada por Dilthey y, por lo tanto, suelo y fundamento de la tradición *dentro de la cual se mueve hoy* la interrogación filosófica sobre la historicidad.... El presente trabajo intenta, en consecuencia, exponer la ontología hegeliana en su originaria orientación por el concepto ontológico de la vida y de su historicidad” (Marcuse, 1970, pp. 10 y 11).

⁸ “...la unidad originaria de las contraposiciones de ‘subjetividad’ y ‘objetividad’ (ser-para-sí, consciencia, y ser-en-sí, ser-objetivo)” (Marcuse, 1970, p. 12).

El problema de la escisión y la tarea de la filosofía

La *diferencia absoluta*, la dualidad y la escisión *del ser*, es una determinación ontológica universal y, como tal, fundamento de todo *acaecer*. (Marcuse, 1970, p. 65)

Marcuse inicia su empresa analizando un texto (Hegel, 1989) en el que Hegel expone “la situación originaria de la filosofía” (Marcuse, 1970, p. 17), que surge siempre de situaciones de “escisión”. En tales situaciones se produce una crisis en la que el entendimiento, perdido entre las diversas partes separadas (los objetos particulares de las diversas ciencias), se ve arrastrado hacia un infinito desarrollo de multiplicidades que no logra totalizar. Por su *fracaso* repetido en ese intento el entendimiento se convierte en “irrisión de sí mismo” (Hegel, 1989, pp. 12-13). Hegel observa que el entendimiento logra fijar clara y unívocamente la multiplicidad de los entes, “pero si se mira más profundamente, ese mundo de la fijeza y la univocidad se tambalea” (Marcuse, 1970, p. 18). Se tambalea porque la determinación de lo que es implica siempre al mismo tiempo la delimitación de lo que no es, puesto que lo negativo pertenece al ser de lo positivo mismo. “Es su negativo, y hasta es lo que le hace posible como tal y cual ente, como lo positivo en general” (Marcuse, 1970, pp. 18-19), es decir, su negativo es lo que le permite definirse y determinarse como lo que es. Por ejemplo, la psicología de la percepción muestra que toda imagen o “figura” solo es posible contra un “fondo” que permanece indeterminado pero que hace posible la focalización que define la imagen.

“Cada ser que el entendimiento produce –dice Hegel- es un *ser determinado*, y lo determinado tiene ante sí y tras de sí un algo indeterminado, y la multiplicidad del ser yace así *entre dos noches*, inconsistente; esta multiplicidad descansa sobre la nada, pues lo indeterminado es nada para el entendimiento y en nada acaba” (Hegel, 1989, p. 18). *Para la perspectiva del entendimiento*, lo absoluto es noche y es nada, pero no es una nada vacía sino *ser indeterminado*. Lo absoluto es origen de todo lo que es, ya que lo determinado procede de lo indeterminado, como el *kosmos* procede del *khaos* para el pensamiento mítico de los griegos. Es decir, que la determinación de lo que es, se produce siempre definiéndose a partir de lo que no es, de lo que no está definido.

Mediante estos conceptos Hegel da una primera respuesta a la pregunta por el ser como fundamento de todo lo que es. Como señala Marcuse: “Esta unidad y totalidad del ser, subyacente a toda la relatividad del ente, es lo exento de toda retro-referencialidad, es lo *absoluto*, pues es *suelo y fundamento* de toda relación, suelo en

el que se mueven ya siempre todas las posiciones y contraposiciones, del que surgen y al que reconducen” (Marcuse, 1970, p. 20). Lo negativo está contenido en lo absoluto y no un exterior o excluido. La escisión es manifestación de su origen y de su fuente: “la noche de la totalidad” como “actividad infinita del devenir y producir”, como “vitalidad suprema” (Hegel, 1989, pp. 20 y 14). Lo escindido, la multiplicidad de los entes, es manifestación de *algo* que se escinde, de una unidad y totalidad originarias, de lo absoluto como “origen”. Aquí se ponen de manifiesto los caracteres de lo absoluto, como “síntesis absoluta”: unidad y totalidad. “Lo absoluto es origen en cuanto es esa unidad y totalidad: devenir y producir, *acaecer*, *motilidad* (Marcuse, 1970, p. 21).

Escribe Hegel: “*el Absoluto es.... una diferencia absoluta*; la nada es lo primero, *de donde brota todo ser*, toda la multiplicidad de lo finito” (Hegel, 1989, p. 16). Lo absoluto tiene que ser concebido como diferencia, no como identidad. Pero la tarea de la filosofía es construir la unidad a partir de la diferencia: devenir, o sea, poner “el ser en el no-ser”, “*la escisión en lo absoluto*”, “lo finito en lo infinito”. Marcuse advierte que Hegel pone así las bases categoriales de una ontología de la diferencia, definiendo la tarea de la filosofía como la construcción de lo absoluto, como “la construcción del *ser en cuanto motilidad*: en cuanto devenir, manifestación, Vida. Ahora bien: la forma en la cual la filosofía asume y cumple esa tarea *es temporal*, es una casualidad⁹ en el tiempo” (Marcuse, 1970, p. 21).

Sin embargo, Marcuse se apresura a aclarar que “no se trata de *atribuir* al ente, en una vaga generalidad, devenir, movimiento (como cuando se dice que todo ente se encuentra en movimiento o devenir, etc.), sino que *la motilidad se pone como determinación ontológica de lo absoluto*” (Marcuse, 1970, p. 22). En consecuencia, los conceptos de “producir”, “producto”, “devenir” y “devenido” expresan el modo fundamental de la motilidad de lo absoluto.

La exposición de la situación problemática originaria de la filosofía hegeliana ha permitido definir la unidad como el primer carácter en el cual se hizo visible lo absoluto, pero que se preserva en todas las ulteriores determinaciones. Lo absoluto se hizo manifiesto como *unidad originaria de la escisión*, de los opuestos. Como tal, es la “totalidad que unifica en sí la multiplicidad del ente. Y de esa totalidad surge todo ente en una motilidad que tiene ella misma, a su vez, en un sentido característico, el carácter de la unidad: la motilidad en sí permanente del autoponerse de lo puesto”

⁹ “Es contingente cuándo, y cómo y en qué forma surgen dichas autorreproducciones de la razón como filosofías” (Hegel, 1989, p. 14).

(Marcuse, 1970, p. 24). El ser es motilidad, es devenir, es ponerse a sí mismo en todo lo que es.

Marcuse se pregunta cómo la filosofía ha llegado a definirse por esta tarea de búsqueda de la unidad y encuentra que dicha misión surge “directamente” de una carencia, de una necesidad de la vida humana manifiesta en la época moderna, la que es precisamente una situación de escisión. El mismo Hegel hace referencia al “dualismo que todo lo penetra universalmente en la cultura de la historia moderna de nuestro mundo norte-occidental” (Erste Druckschriften, 128, citado por Marcuse, 1970, p. 24).

Hegel ya había comprendido en sus primeros escritos que dicha tarea ya estaba explícitamente formulada en la filosofía crítica kantiana y su intento de encontrar la raíz unitaria del conocimiento en la apercepción pura, pero advierte que “si esa unidad ha de ser verdaderamente la unidad originaria, la unidad *unificante*, entonces no debe mantenerse y arraigarse *meramente en la dimensión de la subjetividad* (en el conocimiento), la cual no es más que *una dimensión del ente*: de este modo solo sería una unidad *frente a algo otro igualmente originario*, subjetividad contra objetividad” (Marcuse, 1970, p. 24). El proyecto kantiano, en consecuencia, no podía sino fracasar porque se sostenía sobre una de las dimensiones de lo absoluto escindido: sobre la subjetividad¹⁰.

La unidad originaria, la verdadera unidad ha de concebirse pues como *sentido del ser del ente* en general, como *unidad en la diferencia como tal*, en la escisión, y una tal unidad de subjetividad y objetividad solo se puede dar en un saber que se sepa como totalidad del ente, como objetividad que incluye la subjetividad. Por eso Marcuse afirma que “solo la *unidad y totalidad* absoluta son, finalmente, el saber absoluto: la razón¹¹.Pues sólo es en el hacer-que-acaezca aquella diferencia, en el escindirse, en el poner y sostener esa contraposición. Por eso es con toda originariedad capacidad: capacidad de y sobre su propia negatividad” (Marcuse, 1970, pp. 27 y 28).

La tarea de la filosofía consiste en la búsqueda de la totalidad originaria de la que surge y se mantiene la multiplicidad del ente¹². Hegel indaga en la filosofía

¹⁰ Žižek señala la misma dificultad y el mismo fracaso en el intento heideggeriano de fundamentar la metafísica en Ser y tiempo. Cf. Žižek, S. (2001), *El espinoso sujeto*, capítulo 1: El atolladero de la imaginación trascendental o Martin Heidegger como lector de Kant, Buenos Aires: Paidós, pp. 17-78.

¹¹ Nótese que el concepto de razón ya no tiene un carácter subjetivo ni parcial, puesto que es lo absoluto mismo.

¹² Pero la totalidad no tiene que ser confundida con la suma de o el conjunto todos los entes ni como agregados de partes. “Lo absoluto como totalidad no es suma alguna, no es el completo de todos los entes, sino aquello que constituye el ser propio de éstos: totalidad en cuanto ser

trascendental kantiana la fuente de la síntesis originaria en la producción de la imaginación trascendental.

La imaginación trascendental y la síntesis originaria

Hegel retoma los resultados de la crítica kantiana de la razón, pero no se detiene hasta obtener *el concepto de ser*, rechazando el subjetivismo y el formalismo del entendimiento común (Cf. Hegel, 1994, p. 31; Marcuse, 1970, p. 32) que terminan por arruinar la empresa de la filosofía trascendental.

El problema central de la *Crítica de la razón pura* se resume en la pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

“Este problema –dice Hegel– no expresa otra cosa que la idea de que en el juicio sintético el sujeto y el predicado –lo particular aquel, lo universal éste, aquel en la forma del ser, éste en la del pensamiento–, esos *heterogéneos son al mismo tiempo a priori, o sea, absolutamente idénticos*” (Hegel, 1994, pp. 34-35).

Marcuse se propone, entonces, resumir el modo como Kant llega a concentrar la cuestión “en el problema de la síntesis, pues se trata de un desarrollo también decisivo para Hegel y presente en su fundamentación de la metafísica” (Marcuse, 1970, p. 33).

Todo conocimiento (no solamente el científico sino también el cotidiano) es enlace de representaciones de una multiplicidad dada para constituir la unidad de un objeto. “Lo dado es en cada caso y por de pronto una determinada multiplicidad que *en el conocimiento*, y junto con la intuición que la recoge –o sea, no posteriormente– se unifica en la unidad de un objeto” (Marcuse, 1970, p. 33). La unidad no está dada, sino que es producida; es unidad sólo en cuanto acción unificadora, en cuanto espontaneidad o en cuanto síntesis.

“La unidad última –escribe Marcuse–, la que posibilita todo conocimiento y, con ello, toda objetividad y toda realidad objetiva para la subjetividad humana, es, según eso, la unidad estructural de un *acaecer* (unidad unificante); Kant la determina como unidad unificante de la autoconsciencia pura, del pienso. La unidad sintético-originaria de la apercepción pura es para Hegel punto de partida de su propio planteamiento problemático.El problema es la diferencia de subjetividad y objetividad sólo posible sobre la base de una unidad originaria, y, junto con ella, esta unidad originaria misma como condición de la posibilidad de la diferencia” (Marcuse, 1970, p. 34 y 35).

que subyace a todo ente, presente en él, dadora de unidad a toda multiplicidad” (Marcuse, 1970, p. 30).

Hegel no busca romper con la filosofía crítica volviendo a la concepción de la metafísica tradicional, pero ya no pone el acento en los términos relacionados (pensamiento y ser, sujeto y objeto) sino *en la relación*. “Ser” significa “ser-para-el-pensamiento”. “Objeto” significa “objeto-para-el-sujeto”. A la inversa, “pensamiento” significa “pensamiento-para-el-ser” y “sujeto”, “sujeto-para-el-objeto”¹³. Así, los juicios sintéticos a priori funcionan como expresión de la síntesis entre pensamiento y ser y no ya, como en Kant, como modos de conocimiento del sujeto racional. Pensamiento y ser, subjetivo y objetivo no son términos opuestos excluyentes sino términos que se comprenden *en y desde la relación* (Cf. Marcuse, 1970, p. 36). Hegel ya no se pregunta por la unidad *gnoseológica* de concepto e intuición, sino por la “identidad absoluta” de pensamiento y ser, puesto que la síntesis realizada en el juicio sintético a priori exige una previa unidad de lo sintetizado mismo.

Este avance hegeliano es decisivo para Marcuse porque pone las bases de una ontología del devenir y no solamente de una gnoseología o una epistemología diferenciada de la metafísica tradicional. “El yo pienso de la apercepción pura como condición trascendental de todo aparecer de ente no puede, pues, ser a su vez un ente, ni un sujeto ente ni un objeto ente; en cuando mismidad estante y permanente para todo aparecer de ente, es la unidad originaria, o sea, originante, en la cual y por la cual irrumpe la diferencia de yo ente y mundo ente, de sujeto y objeto” (Marcuse, 1970, p. 38). Para Hegel, de lo primero originario surgen la sensibilidad y el entendimiento. La unidad originaria no es un principio gnoseológico sino *ontológico*. Hegel atribuye la síntesis a la imaginación productiva más que a la apercepción pura. Así, la imaginación es puesta en el lugar decisivo, ya que cumple la función de producir la unidad y la multiplicidad y su unificación en imagen. La imaginación es “el ser del yo”.

Más allá del objetivo explícito de este artículo que se limita, como ya se dijo, a recuperar el camino marcusiano como alternativa a la fundamentación de la metafísica buscada por Heidegger, este avance de Hegel más allá de los resultados de la Crítica kantiana podría permitirnos comprender el fracaso de Heidegger en su intento de “repetir” la fundamentación kantiana en el proyecto desarrollado en *Ser y tiempo* y en Kant y el problema de la metafísica.

Marcuse advierte claramente que en la síntesis de la imaginación productiva se constituye *el sentido del ser mismo* y el principio a partir del cual el ente es en cuanto ente (Cf. Marcuse, 1970, p. 41). En la *imaginación productiva* se dan los “tres

¹³ Tal es la base fundamental de la fenomenología de Husserl.

momentos necesarios para la captación del sentido del *ser como motilidad*: unidad como mismidad fija y permanente, unidad como unificar y la multiplicidad unificada” (Marcuse, 1970, pp. 41-42). Se pueden resumir los resultados obtenidos hasta aquí de la siguiente manera:

“Así se pone ahora la unidad sintético-originaria como principio: como categoría simple, como sentido originario del ser. Y esa síntesis ocurre en el modo de la apercepción del yo pienso, o, más precisamente, en el modo del imaginar-se productivo; ocurre en la claridad y la fuerza del representar y percibir, del saber. ...La síntesis del sujeto humano que juzga, puede expresar *a priori* la *verdad del ser*” (Marcuse, 1970, pp. 42 y 44).¹⁴

4. El ser como *motilidad*

En los textos de Hegel tomados como referencia hasta aquí se muestra que “la razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad” (Hegel, G. W. F., 1966, p. 144). Con la categoría simple de razón ha quedado determinada la esencialidad pura del ente. “La esencialidad pura del ente tiene que ser conceptuada como origen generador de la multiplicidad” (Marcuse, 1970, p. 48). Dicho de otra manera: *el ente es en su ser realidad pensante* (Cf. Marcuse, 1970, p. 47). “Ahora bien –aclara Hegel–, esta categoría o la unidad simple de la autoconciencia y el ser *lleva en sí la diferencia*, pues su esencia está precisamente en ser de un modo inmediato igual a sí misma en el ser otro o en la *diferencia absoluta*” (Hegel, 1966, p. 145). El ser¹⁵ es solo en su ser-otro, *identidad consigo por medio del otro*¹⁶, unidad en la diferencia. “El ser mismo tiene el carácter fundamental de ser en sí escindido, quebrado... el ser lleva siempre consigo su negatividad, es negatividad por su esencia más íntima. Esta quebradura y escisión esencial del ser es su fundamento como *motilidad*, como acaecer; ella fundamenta la

¹⁴ “Los términos ‘saber’, ‘conceptuar o concepto’, ‘razón’, se tienen, pues, que tomar desde el primer momento en el sentido básico en el cual se presentan por vez primera en el ámbito de los principios: se trata de un particular y destacado modo del ser en cuanto ‘igualdad consigo mismo distinguidora, unificadora, semoviente’” (p. 43).

¹⁵ “Para dejar en claro el léxico hay que observar una vez más lo siguiente: “Ser” no significa nunca para Hegel lo que nosotros llamamos ser en un sentido acentuadamente ontológico, o sea, lo que es el ente en cuanto ente; pero tampoco llega a significar para Hegel tanto como ser propio o ser esencial, sino que significa un determinado modo del ser; la existencia inmediata (en varias formas)” (Marcuse, 1970, p. 49).

¹⁶ “El que tenga en sí misma su ser otro y sea automovimiento es lo que va precisamente implícito en aquella simplicidad del pensamiento, pues ésta es el pensamiento que se mueve y se diferencia a sí mismo, la propia interioridad, el concepto puro. Así, pues, la inteligibilidad es un devenir y es, en cuanto este devenir, la racionalidad” (Hegel, 1966, p. 38).

multiplicidad del ente como modos varios del ser” (Marcuse, 1970, p. 50. Énfasis en el original, subrayado nuestro). La escisión esencial del ser es *lo que impulsa* su movimiento y constituye su *motilidad* como capacidad de *automovimiento*. La motilidad no es propia solo de los seres vivos, sino del ser en general. La motilidad constituye la realidad propia del ente: “es un causarse, realizarse”. El ser es escisión y diferencia, pero, al mismo tiempo, es fundamento de su automovimiento, de su auto-despliegue, de su concreción¹⁷, de su *devenir*.

Más allá de estas primeras formulaciones en sus primeras obras, Hegel elabora su ontología definitiva en la *Ciencia de la lógica*. En esta obra no se desarrolla un tratado de lógica formal sino una onto-logía, que parte de la inmediatez entendida como “un modo de ser del ente mismo” y no como un modo de relación de los entes con la conciencia. La inmediatez es el modo de ser del ente *antes de* producir su esencia y su fundamento. El ente no es real o verdadero *al comienzo*, en cuanto natural o dado. Tal como *está ahí*, el ente *todavía no* es real, ni verdadero ni fundado. Así, por ejemplo, la mesa percibida por medio de los sentidos o el ser humano que encontramos en la calle en la vida cotidiana no son reales, ni verdaderos ni fundados. La mesa real o el ser humano verdadero solo pueden manifestarse real y verdaderamente a través de un proceso que requiere tanto el desarrollo de la cosa misma de que se trate como del conocimiento producido por las ciencias.

Cuando se *pregunta por el ser inmediato* de todo ente, “no se pregunta qué es lo que hace casa a esta casa, hombres a estos hombres, pensamientos a estos pensamientos [causa, esencia]; se pregunta por lo contemplado cuando de todas esas cosas se dice *que son*” (Marcuse, 1970, p. 53). La pura inmediatez del ser es también la pura indeterminación, pues si ese ser se caracterizara por alguna determinación singular ya no sería predicable *de todo ente*, sino solo de algunos. “El ser, lo inmediato indeterminado –escribe Hegel–, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada” (Hegel, 1974, p. 77). El ser puro *ha pasado* así a la nada. Marcuse observa que “no se trata de que Ser no sea; sino de que Ser es, cuando es, siempre ya *pasado*; Ser es sólo en paso a la nada. Por lo tanto, hay que *recoger positivamente a la nada en el ser*: el Ser puro no es más que como *negatividad* de sí mismo, como ente determinado. ‘No es un puro ser, sino un *ser determinado*: tomado en su sentido etimológico [del término alemán] (*Da-Sein* = estar allí) es el *estar* en un cierto lugar; pero la representación espacial no es aquí pertinente’ (Hegel, 1974, p. 100)” (Marcuse, 1970, p. 53). El ser es siempre *ser determinado*, es decir, *ser afectado por la*

¹⁷ “Crecimiento conjunto (*concretum*) de la diferencia” (p. 51).

*negación*¹⁸, por un límite: ser aquí o allí. El ser determinado es el *algo*, es decir, una unidad opuesta a la multiplicidad de lo que no es ese algo, limitando las determinaciones en las cuales es el ente en cada caso. Esta unidad inmediata del algo es el *primer modo concreto del ser como motilidad* (Cf. Marcuse, 1970, p. 54).

“El puro ‘ser-en-sí’ [inmediato] de este ente (el ser-casa) es ‘realidad’ sólo en cuanto es negado, sólo en cuanto es precisamente de otro modo [mediato] y no sólo ‘en-sí’, en cuanto es en el ‘Ser-otro’. El ente como *estante* [existente, ser-ahí] se encuentra ya inmediatamente en la diferencia de ‘ser-en-sí y estar’. Ahora bien: en su ser-otro el ente no está simplemente, no se encuentra simple y tranquilamente en su estar, sino que *lleva en sí y dirime la escisión interna de su estar*, y sólo es un algo ente y concreto en ese *acaecer*” (Marcuse, 1970, p. 54. Énfasis del autor, subrayado nuestro).

El concepto de motilidad es el centro de la ontología hegeliana, puesto que la motilidad inmanente es constitutiva de la unidad del ente. Esta negatividad ontológica es el fundamento del ente mismo. Por ella, llega a ser *capaz* de sí mismo (Cf. Marcuse, 1970, p. 55). “Motilidad” significa que el ser en sí mismo es capacidad¹⁹ que se autorrealiza.

“Sólo es posible captar el ente en su concreción si se conceptúa como un tal *acaecer* dentro de sí mismo y desde sí mismo, como mediación de sí mismo consigo mismo, como auto-devenir. Pero un *acaecer* así es necesariamente, por su carácter mismo, *acaecer* de un sujeto. ...Este es el lugar originario de la necesidad de *la posición de la sustancia como sujeto*, posición en la que todo desemboca. ...Ese punto de partida es exigido... por su base en el conocimiento del ser como motilidad: el ser-sujeto es el modo propio del permanecer consigo mismo en el ser-otro” (Marcuse, 1970, p. 56. Énfasis nuestro). Que la sustancia no tenga que ser entendida solamente como sustancia sino también y al mismo tiempo como sujeto no significa que los entes tengan cualidades o atributos que los caracterizan sino que el ser es motilidad, que el ente es el producto del devenir o de la acción (y no que la acción es un accidente de la sustancia).

En el *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel afirma que la sustancia viviente es el ser que en verdad es sujeto, es decir, que la realidad llega a ser tal solo como movimiento de producción de sí misma. En la *Enciclopedia* destaca la importancia del

¹⁸ Toda determinación niega el ‘Ser puro’ en ciertos y determinados respectos, pues lo opone a lo que no es ese ser.

¹⁹ Ser en sí = *capacidad* = δύναμις qua *potentia*. “Así, pues, incluso el estar más inmediato se tiene ya que concebir como una cierta capacidad” (Marcuse, 1970, p. 56).

concepto de movimiento del que dice que es “la verdadera alma del mundo” (Hegel, 2005, p. 184). Advierte allí también que se acostumbra a considerar el movimiento *como predicado*, como estado, pero que tiene que ser pensado como “el sujeto en cuanto sujeto”, “el permanecer mismo de la fugacidad”.

La finitud del ente

El concepto de sujeto alcanzado a partir de lo anterior tiene que ser considerado solo como un comienzo, es decir, como un movimiento todavía no desarrollado completamente porque “es un acaecer unidimensional, que discurre y procede apoyado externamente en el algo, pero sin estar todavía fundamentado en la esencia del ente que así *acaece*” (Marcuse, 1970, p. 58. Énfasis nuestro). Este desarrollo más allá del comienzo solo puede alcanzarse en un momento posterior y superior: en la esfera de la esencia. El ente inmediato se determina deviniendo otra cosa en un movimiento que nunca está consumado. Por ello, Hegel sostiene que el ente singular es lo finito. *La finitud²⁰ es una determinación ontológica del ente en general.*

“Lo finito –dice Hegel- no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que *perece*; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte” (Hegel, 1974, p. 115). En este contexto, Marcuse concluye: “El acaecer del ente finito (es) un acaecer pura y simplemente en sí mismo; es inmanente al ente. El ente finito no *tiene* historia, sino que es historia. Y la historia del ente es sólo *un modo* del acaecer universal en general, y sólo se puede conceptuar junto con éste” (Marcuse, 1970, p. 63. Énfasis en el original, subrayado nuestro). Ser = motilidad = acaecer = finitud = historicidad.

Lo finito se determina como *devenir otro*. Su *ser* mismo es *perecer* y *devenir otro*. No es solo perecer (negativo) sino también *pasar a otro* finito (afirmativo), y así sucesivamente hasta el infinito. Lo finito consiste por su naturaleza en *devenir* infinitud, la cual es su determinación afirmativa y lo que es verdaderamente en sí. Todo “lo finito lleva en sí su propia infinitud, *como infinitud de su acaecer*: lo infinito ‘es y está, presente, actual. Sólo el infinito malo es el *más-afuera*’ (Hegel, 1974, p. 131)” (Marcuse, 1970, p. 67. Énfasis en el original). Ya en la *Lógica* de Jena, Hegel definía la infinitud como “esa agitación absoluta” de lo finito, por “no ser lo que es”. La infinitud es un

²⁰ No se trata de la finitud contrapuesta a la infinitud. Hegel llama “mala infinitud” a la que está enfrentada con lo finito.

carácter del ser del ente finito en cuanto *motilidad*²¹, es “esencialmente sólo como *devenir*” (Hegel, 1974, p. 131).

Seguidamente, Hegel introduce la última categoría de la esfera de la inmediatez: *ser-para-sí-mismo*. “Cuando un ente es ser-para-sí mismo, se afirma y se preserva como tal unidad en todo ser-otro y en toda negatividad” (Marcuse, 1970, p. 68). Se trata de una unidad dinámica, *fluyente*, y no de una unidad estática o rígida. Es una unidad que se realiza *por la relación*. “Así, pues, la unidad de ser-para-sí no significa una disolución de la diferencia absoluta, sino sólo su ‘levantamiento’ (*Aufhebung*), en el cual se preserva y unifica precisamente como diferencia” (Marcuse, 1970, p. 68). De la primera parte de la *Ciencia de la lógica* resulta:

“La *negatividad* y la *motilidad* del ser se pueden considerar como las determinaciones centrales obtenidas por la doctrina del ser como inmediatez. Ambas constituyen una unidad estructural: la negatividad es el fundamento de la motilidad del ser, y esa negatividad no es sino como motilidad. Y esta unidad estructural del ser se puede ahora captar más concretamente... El ser del ente como puro estar [ser-ahí], como inmediatez, es precisamente ser negando constantemente toda determinación en la que es, hallándola incompatible consigo mismo, rechazándola, alejándose y manteniéndose a sí mismo en todo eso. El ser no es más que el estar, el resolver, el acaecer de esa escisión.... Ser es simple negatividad de sí mismo, es no ser lo que es, y ser lo que no es” (Marcuse, 1970, p. 74. Énfasis en el original, subrayados nuestros).

Esta contradicción inmanente “inquieta” y “perturba” a todo ser. Esta misma *inquietud* conduce a la realidad más allá de la inmediatez al ámbito de la esencia. ¿Qué significa “esencia” en el pensamiento de Hegel? Considérese un ejemplo que presenta el propio autor: Un *ser determinado*, un *algo concreto* como “esta planta”, en este momento se nos muestra como semilla, al momento siguiente como flor y después como fruto. Sin embargo, la planta no es ni semilla, ni flor, ni fruto, ni tampoco es todo eso junto. Su ser no se encuentra en la inmediatez de ninguno de sus momentos. Su *ser* consiste precisamente en *no ser semilla, no ser flor, no ser fruto*, y a pesar de ello *ser en eso que no es*. En el devenir de la semilla en flor y de la flor en fruto, lo permanente es la planta.

“Pero para poder ser presente en todas esas determinaciones, para poder ser planta como semilla, flor, fruto, la planta tiene que *haber sido ya siempre*, antes de todas

²¹ “El ente es ente finito, el ser del ente finito es *motilidad*, en esa *motilidad* el ente vuelve a sí mismo en cada perecer, se cumple sólo en esa *motilidad*” (Marcuse, 1970, p. 67).

esas determinaciones singulares.... El ser de la planta es pues una esencia: por de pronto no es determinable sino como *lo que el ser era (ya siempre)*" (Marcuse, 1970, p. 76).

No es lo que era y *ya no es*. La semilla era, pero dejó de ser lo que era para devenir flor. En cambio, la esencia, el ser-planta, está en todas las determinaciones, aunque hayan sido suprimidas o levantadas.

La historicidad es constitutiva de la esencia. La historicidad fundamenta al ser. *La historicidad es una fundamentación ontológica*²², que culmina la exposición del primer libro de la *Ciencia de la lógica* titulado *Doctrina del ser*.

La motilidad de la esencia en su bidimensionalidad: el fundamento y la unidad del ente

En el primer libro de la *Ciencia de la lógica*, el ser es caracterizado por la inmediatez de la existencia presente, razón por la cual sus rasgos se mantienen dentro de la unidimensionalidad fija, chata y quieta de lo no desarrollado o *en sí*. En cambio, el segundo libro, titulado *Doctrina de la esencia*, desde el comienzo anuncia en sus conceptos (reflexión, aparecer, revelar-se, etc.) la bidimensionalidad. Si el ser inmediato o *estar* se resuelve en su mera existencia presente, la esencia tiene como presupuesto y como consecuencia esa existencia.

La existencia en ese sentido es al mismo tiempo presupuesto y consecuencia de la esencia; la esencia deviene sólo en y desde la existencia; al mismo tiempo, la existencia es lo que es sólo en cuanto 'puesta' por la esencia; sólo por la esencia tiene subsistencia, fundamento y unidad (Marcuse, 1970, pp. 78-79).

La esencia es siempre *esencia de una existencia*: no es sino la existencia re-cordada, *vuelta a sí misma*, y *contiene por lo tanto un movimiento de desarrollo*. Lo inmediatamente existente *deviene lo que es solo mediante la negación y el rebasamiento de la inmediatez*.

²² "La doctrina de la esencia como *persencia* [sobre el significado de este término ver Infra nota 31] presente es el verdadero lugar sistemático en el cual ha encontrado su preservación en la «Lógica» el descubrimiento de la historicidad del ente. Es significativo que esta doctrina de la esencia no se encuentre todavía en la *Lógica* de Jena, sino que aparece después de la *Fenomenología del Espíritu*, primera obra de Hegel que recoge explícitamente la historicidad en la fundamentación ontológica" (Marcuse, 1970, p. 77).

“La esencia es el *ser superado* [por el movimiento]. Es la simple igualdad consigo misma, pero es tal por cuanto es en general la *negación* de la esfera del ser. De este modo la esencia tiene frente a sí la intermediación, como algo de donde se ha *originado*, y que se ha *conservado* y *mantenido* en esta superación. La esencia misma, en esta determinación, es esencia *existente*, inmediata y el ser es sólo un negativo *en relación* con la esencia, no en sí y por sí mismo. La esencia es por ende una *negación determinada*” (Hegel, 1974, p. 345).

Marcuse subraya en este punto que la esencia no es nada fuera de ese movimiento de rebasamiento. La esencia *no tiene* en sí ese movimiento (Hegel, 1974, p. 345) sino que es ese movimiento, “y el movimiento mismo se encuentra en vinculación ontológica con la existencia inmediata; también la immediatez es sólo ese movimiento mismo” (Marcuse, 1970, p. 82).

“La esencia lleva en sí misma la *contradicción absoluta*: sólo es frente a una determinación previamente hallada, negándola y levantándola en sí; pero al hacerlo levanta también siempre su propia posibilidad ontológica, *se niega a sí misma*. Se niega no como esencia en general, sino sólo como esencia ‘pura’, autónoma, diferente de lo estante en cuanto puesto. Mas esto significa que la esencia *se ha hecho real* gracias precisamente a esa negación. ¡Al hundirse hasta los fundamentos se ha cobrado precisamente como fundamento!” (Marcuse, 1970, pp. 83-84).

De esta conceptualización se deriva que *no hay fundamento ya dado para el ente*, sino que por fundamento hay que entender siempre un *acaecer* del ente mismo como *fundamentar*. La motilidad del ser pone un fundamento en y por la misma motilidad de su ser. “El ser no es en absoluto sino el devenir esencia. El fundamento es una determinación ontológica del ente, un hacer de la cosa misma: Hegel caracteriza con toda claridad la motilidad de la esencia, en todos sus caracteres, como *hacer*, [como] *actividad*” (Marcuse, 1970, pp. 85 y 86).

El ser en cuanto existencia o ser-mediado

Escribe Hegel en la *Ciencia de la lógica*: “La cosa surge del fundamento. No es fundada o puesta por él de manera tal que el fundamento *permanezca todavía por debajo* de ella, sino que *el poner* es el movimiento de extrinsecación [hacia afuera] del fundamento que vuelve hacia sí mismo, y su simple desaparición” (Hegel, 1974, p. 420). No hay ningún *sustrato* que permanezca *por debajo* del movimiento y que sostenga a la cosa. La esencia no tiene un ser separado, independiente, al lado de las

cosas existentes, sino que es siempre solo el movimiento de salida de la negatividad y la interioridad.

El ser se ha determinado como *existencia*, como *ser mediado*, y esta determinación pone al descubierto su verdad. “La verdad del ser no consiste en ser un primero inmediato, sino en ser la esencia surgida en la inmediatez”.

“El punto de gravedad propiamente dicho, el centro mantenedor y fundamentador del ente se encuentra en el pasado en la *persencia*²³: ‘la expresión *existencia* (derivada de *existere*) alude a un haber-salido’ (Encicl. I, 250, § 123, Zusatz). Para poder existir, esto es, para poder ser como ente fundamentado y mantenido en la unidad esencial fundamentada, el ente tiene que *haber sido ya*, tiene que *haber senciado*, tiene que *tener una esencia*; la verdad de su ser está ya siempre a su espalda; el ente se anticipa siempre a su propia verdad, la rebasa siempre: ‘la cosa es [está] antes de existir’ (Hegel, 1974, p. 419)” (Marcuse, 1970, p. 88).

La existencia contiene el movimiento mediador de la esencia o, mejor dicho, del “senciar”²⁴. Tal es la “*determinación ontológica de la historicidad en la esfera de las cosas entes*” (Marcuse, 1970, p. 88). Esta situación se expresa concretamente en el fenómeno de la *coseidad* misma o de la cosa en sí misma, tal como se la vive en la experiencia cotidiana. En ésta, las diversas cualidades que se observan en las cosas aparecen como sostenidas, como portadas o como propiedades de la cosa misma, que permanece por debajo de las variaciones y los cambios, como su base permanente e invariable. Lo que se concibe como cosa en sí no es más que una abstracción de esas múltiples determinaciones *tenidas* por la cosa oculta por detrás de las cualidades o propiedades. Pero se ha mostrado que *no hay nada* por detrás o por debajo de las cualidades o propiedades y que el fundamento es siempre y solo en cuanto “se arroja a la exterioridad del ser”, es decir, en cuanto existencia. “El ‘en-sí’ de la cosa es precisamente su aparición, esto es, su aparecer, su apariencia, el mostrarse, el salir. El “senciar” como *haber sido ya*, como pasado levantado y

²³ El traductor castellano aclara que “‘*persencia*’ y ‘*persencialidad*’ no son erratas por ‘*presencia*’ y ‘*presencialidad*’ sino que traducen “*Gewesenheit*” según los contextos. El prefijo ‘*per*’ se ha de entender en su significación de refuerzo y también, por asociación, como indicación de persistencia, hasta el extremo de la atemporalidad. La misma vaga arbitrariedad que el lector español se ve obligado a admitir impera en el léxico traducido” (Cf. Marcuse, 1970, p. 75, nota *).

²⁴ El traductor castellano aclara inexistente verbo alemán “*wesen*” (existe el sustantivo *Wesen* que se traduce como “esencia”) es un término inventado por Heidegger que ha castellanizado con el también inexistente verbo “*senciar*” (Cf. Marcuse, 1970, p. 84). Un comentario semejante hace el traductor inglés, quien crea el verbo “*it essences*” en la nota * de la página 77 de esa edición.

preservado, “es, él solo, la condición de la posibilidad de aquel sostener como *acaecer* desde el fundamento” ().

La cosa en sí se manifiesta, aparece. El concepto de la apariencia contiene un doble significado que hay que tener en cuenta aquí.

“Lo existente es apariencia, por de pronto, porque solo es mostrándose, revelándose, manifestándose, y, en segundo lugar, porque nunca tiene su fundamento en sí mismo, sino que, en cuanto existente, ha salido ya siempre de su fundamento, lo tiene a sus espaldas, en otro, y es por lo tanto nulo en cuanto tal particular existente. ... En ambas significaciones la apariencia es en todo caso *un carácter puramente ontológico de la existencia*; lo existente es apariencia *no* respecto de un sujeto conocedor, sino ya por sí mismo, en su *ser* (Marcuse, 1970, p. 90).

Marcuse señala que de aquí se deriva un resultado paradójico: la *nulidad* constituye precisamente la *subsistencia* de lo existente. Dicho de otro modo: lo existente se sostiene en la nulidad que resulta del movimiento del fundamentar. Esto es un hallazgo concreto realizado en el ente mismo: ninguna cosa existente tiene el fundamento y el suelo de su existencia sólo en sí misma, sino que se encuentra en mediación universal con otras cosas existentes que la fundamentan y mantienen, y cada una de las cuales remite a su vez a otra.

“Así resulta una *totalidad* de las cosas existentes, cada una de las cuales es nula y que, sin embargo, tiene en cuanto totalidad una subsistencia esencial fundada en sí misma. Desde el punto de vista de esa totalidad, cada cosa singular vuelve a ser una independencia esencial; no en sí misma, pero sí en esa mediación y *relación* universal, la cosa es portada y sostenida. La independencia de las cosas existentes se constituye precisamente en su nulidad como cosas singulares, en su *contraposición*, en su ‘relación’ entre ellas, en su ‘proporción’ recíproca” (Marcuse, 1970, p. 91).

La comprensión del significado del ser progresa así con la incorporación de dos conceptos fundamentales: los conceptos de *totalidad* y *relación*.

La existencia, en cuanto ser de las cosas entes, se había determinado como relación y proporción en un doble sentido; como comportamiento del existente singular respecto de y en cada determinación fáctica de su estar (comportar-se) y como relación ontológica universal de los existentes singulares los unos con los otros, relación en la cual son por fin lo que son. La esencia de lo existente se situaba en el acaecer de esa proporción (Marcuse, 1970, p. 96).

Solo en la relación esencial entre las cosas existentes se constituye la unidad del ente. El resultado anterior, la existencia entendida como el ser salido de la esencia, se muestra en su incompletud e insuficiencia. “Esta relación es universal..., [es una] relación cerrada en sí, es totalidad.... El ser se determina y exige por sí mismo necesariamente totalidad, mundo; solo en esta totalidad y por ella puede haber ente, solo en ella y por ella es el ente portado, sostenido” (Marcuse, 1970, p. 92).

Según esta nueva comprensión alcanzada, el ser es siempre *acaecer* en una totalidad, *acaecer* en un mundo (mejor que “ser en el mundo” –Heidegger-). Acaecer en el mundo no significa moverse en el mundo, desplazarse en el espacio o cambiar de lugar. Significa que el ente se puede constituir como *unidad o identidad solo en la totalidad*, dentro de un mundo. El mundo determina el *acaecer* de la esencia de cada ente como “comportamiento respecto de” ese mundo. La esencia *acaecer* como relación esencial de las cosas entre ellas, es decir, como la ley que regula esas relaciones y pone así la existencia de las cosas singulares. Por consiguiente – como señala Marcuse- “el mundo existente es, él mismo, *el reino de las leyes*. El reino de las leyes no es sino la totalidad de las ‘proporciones esenciales’ en las cuales son unas con otras las cosas existentes” (Marcuse, 1970, p. 93). Todo ente es así solamente como parte de una totalidad o de un mundo, como manifestación de una fuerza o como exteriorización de una interioridad. Tiene su esencia dentro de sí pero *no* es él mismo *esencial*. “Lo esencial es siempre y precisamente aquello que el ente *no* es de modo inmediato en cuanto ente existente. Lo esencial es siempre algo más que no está recogido y expuesto en la existencia inmediata” (Marcuse, 1970, p. 96).

La realidad como consumación del ser es motilidad

Con el concepto del ser como “realidad”, la ontología hegeliana alcanza la dimensión del ser del ente “real” y con ello completa y consume el movimiento de la “lógica objetiva”. A partir de aquí, los movimientos y las transiciones son completamente diferentes, porque ya no hay un movimiento de la “realidad” a una estructura todavía más real sino, “por así decirlo, una ‘repetición’ de la explicación de la ‘realidad’ *desde el punto de vista del sentido* propio del ser real, y la exposición del ente que corresponde a ese *sentido de realidad*” (Marcuse, 1970, p. 95). De esta manera se pasa de la ‘realidad’ al ‘concepto’, de la lógica ‘objetiva’ a la lógica ‘subjetiva’. “En la lógica subjetiva se trata, pues, *del sentido* de ‘realidad’ y del modo ‘propio’ del ser; y también del modo ‘general’ del ser, porque se mostrará que *todos* los modos del ser

son solo sobre el fundamento de la 'realidad' y como modos del ser-real" (Marcuse, 1970, p. 95).

El *sentido* del ser, que es el objeto de la lógica subjetiva, no puede alcanzarse por una afirmación simple (juicio, proposición), como pretendía Kant, ni se deriva de la ontología antigua, como pretendía Spinoza, porque "lo esencial es *siempre algo más* que no está recogido y expuesto en la existencia inmediata" (Marcuse, 1970, p. 96). Todo el desarrollo anterior (doctrina del ser y doctrina de la esencia) conduce hacia este *sentido supremo*. La prueba de esto se sostiene sobre "el fenómeno básico del ser como motilidad. Y, a su vez, el ser como motilidad no es posible más que sobre la base de la negatividad absoluta y de la escisión absoluta del ser mismo, por lo cual todo ser acaece como motilidad entre el ser-en-sí y el estar, la esencia y la existencia, lo interno y lo externo, la posibilidad y la realidad" (Marcuse, 1970, p. 97).

La "realidad" significa, en este contexto, "la completa exposición de la interioridad en la exterioridad, de la esencia en la existencia.... Lo que hace real a lo real es precisamente que es algo 'en sí', que tiene algo 'en sí' que no resulta resoluble completamente en la situación fáctica de cada caso.... Lo real actúa su estar aunque esté completamente librado a él. Lo real es activamente capaz de su estar: no permite que le acaezca cualquier cosa, sino que se resiste por sí mismo a determinados acaeceres y se ofrece por sí mismo a otros" "Lo real se puede alterar sin dejar de ser ello mismo. También puede ser aniquilado, y en este caso es lo real lo aniquilado".

(Marcuse, 1970, pp. 98 y 99. Énfasis nuestro.).

Lo real singular es una entre muchas determinaciones posibles. Lo que es real es posible" (Hegel, 1974, p. 480).

"Lo real no se reduce a su determinación inmediata de cada caso, es más que eso, tiene aún *otras posibilidades* en las que *puede ser* real. Y así, en cuanto tal o cual estante inmediato, está determinado como sólo posible. El que exista en esa determinación real es, en comparación con su ser-en-sí, con lo que en sí puede aún ser, sólo y por de pronto una 'casualidad': no tiene más que el 'valor' de una posibilidad entre muchas otras... 'posibilidad y casualidad son los momentos de la realidad' (Hegel, 2005, p. 234)" (Marcuse, 1970, pp. 99-100).

Como ya se dijo, todo lo real es posible, pero la inversa también es verdadera o incluso "más verdadera": todas las posibilidades de una realidad son a su vez reales. Un ente real *recorre entonces todas sus posibilidades como realidades*, se mueve en ellas como *el mismo* ente.

La realidad tiene que ser comprendida como *motilidad*. *Motilidad* significa que lo que constituye la esencia de la realidad es el “*ser siempre más y diferente de lo que es en cada caso*” (Marcuse, 1970, p. 102). El movimiento de lo real contiene como presupuesto el estar inmediato y casual. La casualidad de lo inmediato es asumida y superada “para hacerla condición de una nueva realidad”. De esa manera se muestra en su verdad: como *necesidad* del proceso. En su inmediatez todo proceso es casual, puesto que no contiene el movimiento de que proviene ni el movimiento al que da lugar. Desde el movimiento real, por el contrario, todo proceso es necesario, porque comprende la inmediatez como uno de sus momentos. “Por eso dice Hegel: ‘La posibilidad y la necesidad reales son por lo tanto sólo aparentemente distintas’. ... ¡La necesidad es así en sí misma casualidad del modo más profundo!” (Marcuse, 1970, pp. 102 y 103). La necesidad es casualidad *negada y superada*. “Lo que importa – agrega Marcuse– no es enfrentar [como en el discurso cotidiano y también en parte de la tradición filosófica] la casualidad esencial de toda realidad con la necesidad, sino conceptualarla precisamente como fundamento [negado, levantado] de la necesidad propia de la realidad. Esta casualidad es precisamente el carácter último y más profundo de todo ser” (Marcuse, 1970, p. 103). Dicho carácter está contenido y superado en el *comportamiento* de lo real consigo mismo, se cumple “en la existencia de lo real como sustancia”, el cual “es en sí ya el ser en cuanto concepto” (Marcuse, 1970, p. 104).

La “substancialidad” de lo real no debe ser entendida como lo fijo, lo quieto, lo inmóvil, sino al contrario hay que concebir el ser de lo real desde el primer momento como motilidad. “Substancia” no es el sustrato que sostiene la multiplicidad de los accidentes, sino la *capacidad semoviente* de cada existencia real, el movimiento que atraviesa todos los accidentes.

“Este movimiento de la accidentalidad es la *actuosidad*²⁵ de la sustancia como tranquilo surgir de sí misma. La sustancia no es activa *contra* un algo, sino sólo *contra sí misma* en cuanto simple elemento sin resistencia. Este carácter de la capacidad de la actuosidad, su capacidad de poner, se determina más precisamente como

²⁵ “*Actuosidad*” traduce el término alemán “*Aktuosität*” (“*actuality*” en la versión inglesa). Nuevamente, el traductor se ve en la necesidad de inventar un término para evitar el equívoco que resultaría de traducir por “actualidad” (en cualquiera de sus significados), sin poder dar cuenta del sentido que tiene en Hegel como “capacidad o poder-que-pone las determinaciones y las distingue (poder de lo negativo)”. Por lo demás esta buena opción del traductor evita traducir el término por “actualidad”, que es reservado por los traductores de Hegel para traducir el término alemán *Wirklichkeit*.

causalidad” (Marcuse, 1970, pp. 105 y 106. Las citas son de Hegel, G., *Lógica*, (sin especificación de la edición), p. 190).

La realidad o substancialidad de lo real como actuosidad consiste en su capacidad o en su poder-que-pone las determinaciones y las distingue (poder de lo negativo).

El desarrollo anterior puso de manifiesto con toda claridad que Hegel concibe el ser de la realidad como motilidad, pero “no en el sentido de que lo real se encuentre siempre en movimiento, como si fuera algo que se moviera *aparte [además] de ser*, sino en el sentido de que la realidad no se constituye sino en un modo peculiar de motilidad, es sólo en cuanto motilidad” (Marcuse, 1970, p. 109). Esto es lo que hay que desarrollar y aclarar en el próximo apartado.

“Ser” en el sentido más verdadero y propio es “existencia real”, es *manifestar-se, revelar-se*. Éste es el fundamento más profundo de la ontología hegeliana, un fundamento que deriva del desarrollo de la doctrina del ser como su resultado necesario. Lo “absoluto” es manifestación completa y transparente del ser de lo que es. El carácter básico del ser de lo real que sostiene esta manifestación, la mantiene y le da unidad es el “reflexionar en sí” o el “comportarse”. Esto es así porque “lo real es en cada caso en una determinación que *él no* es en sí, pero que le convierte en su realidad” (Marcuse, 1970, p. 113), ya que al no ser nada dado, al no ser estático, niega lo dado, levanta su determinación y va más allá de ella; y así también la convierte en necesidad y la presupone.

“Toda realidad está en cuanto unidad siempre y sólo en una determinación fáctica singular, pero sólo es real en esa determinación en cuanto la tiene como negatividad, la rebasa siempre por su puro estar, es más que ella, se comporta respecto de ella como respecto de una limitación o barrera. ... Así, pues, el ser de lo real se constituye sólo y siempre como resultado de una motilidad: como ser puesto; ser-puesto en la doble significación según la cual cada realidad es ya siempre ser-puesto (presuposición, puesta por otra realidad), y éste su ser-puesto ha de ponerse él mismo mediante el levantamiento del presupuesto” (Marcuse, 1970, p. 113).

El resultado de la interpretación general del ser como comportar-se y ser-reflejo-en-sí es el establecimiento del “conceptuar” como ser más propio de lo real y del “concepto” como consumación de la realidad. Con esta categoría alcanzada se ingresa en la *lógica subjetiva* o lógica del concepto.

El ser conceptuante: la sustancia como sujeto

La esfera de la lógica subjetiva debe poder explicar la subjetividad y la libertad, pero no como una realidad metafísica exterior e incognoscible sino desde las categorías desarrolladas en la lógica objetiva, que se corresponden con los modos de la motilidad. Tales son la “alteración”, la “transición a otra cosa”, el “mostrarse”, el “aparecer”, el “manifestar-se”, el “desarrollar-se”.

“Precisamente porque está radicalmente escindido y quebrado en esa dualidad, puede y tiene todo ser que *acaecer* como un constante y siempre nuevo dirimir y levantar esa escisión: como una relación de cada caso entre el estar y el ser-en-sí, como comportar-se respecto de lo que él mismo es en cada caso; por eso tiene necesariamente que ‘levantar’ siempre de nuevo su estar, para poder ser. Sobre la base de esa escisión intimísima, ningún ente puede permanecer consigo mismo si no es poniéndose él mismo en cada determinación; sobre esa base todo ente tiene su ser-en-sí-y-para-sí sólo en cuanto ser-puesto” (Marcuse, 1970, p. 117).

Es necesario aclarar que en este nivel lo objetivo y lo subjetivo no se oponen, como en las concepciones tradicionales de la ciencia.

El carácter ontológico de la objetividad abarca los conceptos tradicionales de subjetividad y objetividad. (...) Tanto una *res extensa* cuanto una *res cogitans* pueden ser “objetividad” en la medida en que ambas puedan ser en el modo del ser-en-y-para-sí. Objetividad es aquello que el ente es en y para sí; en y para sí mismo, no para otro (subjetividad cognoscitiva) (Marcuse, 1970, p. 118).

El “sujeto” entendido en su oposición con el “objeto” está incluido *dentro* de la lógica objetiva. Distinto es el caso de la lógica subjetiva, cuyas categorías suponen y superan las de la lógica objetiva. Marcuse señala que es precisamente “el sentido propio de la objetividad el que exige el establecimiento de la objetividad *como Sujeto*, como ente cuyo ser es comportar-se en el ser-en-y-para-sí. Sólo cuando el comportar-se se ha liberado hasta llegar a esa claridad existe el ente en el modo más propio del ser, como sujeto en el sentido más propio, como Yo. “Yo” se sitúa ahora, sólo como modo destacado del ser, en el centro de la ontología. “Yo” es por de pronto el pleno y real ser-consigo-mismo en el ser-otro, una unidad sustraída a toda transición, a todo pasar, una unidad esencial y fundada en sí misma; y ello no inmediatamente o sólo necesariamente, sino como comportar-se constante, transparente, libre, respecto de sí mismo, como constante retro-captarse desde la negatividad” (Marcuse, 1970, p. 119).

El “Yo” es, en primer lugar, la unidad pura que se refiere a sí misma, por medio de la abstracción de toda determinación y contenido particular. El yo es este movimiento

negativo, que a través de la separación de todo lo inmediato y dado, vuelve a “la libertad de la ilimitada igualdad consigo mismo”, en la que se resuelve en sí todo ser determinado. “Así es *universalidad*”. Pero el yo es también, en segundo lugar, *particularidad* inmediata, un ser determinado que, como tal, se contrapone a otro y lo excluye. “Es *personalidad individual*. Aquella absoluta *universalidad*, que es también, de inmediato, absoluta *individuación*, y un ser-en-sí y para-sí, que es en absoluto un ser-puesto, y es este *ser-en-sí y para-sí* sólo por medio de la unidad con el *ser-puesto*, constituye tanto la naturaleza del yo como la del *concepto*” (Hegel, 1974, Tomo II, pp. 516-517; Cf. Marcuse, 1970, p. 120). El desarrollo anterior tiene, sin dudas, un resultado sorprendente.

La identidad del yo y el concepto se fundamenta en la libertad que es la determinación esencial común a ambos. La “libertad es, pues, esencialmente un carácter de la subjetividad²⁶ (del ser-sujeto); el ser-libre se ha introducido como ‘existencia’ del Yo conceptuante. Y esta libertad del Yo ha de constituirse en la destacada razón entre ‘universalidad’ y ‘singularidad’, como un *estar* [ser-ahí, existencia] del concepto” (Marcuse, 1970, p. 121).

Marcuse reseña en este lugar algunos de los momentos característicos de la significación del concepto como sujeto del conceptuar (como lo conceptuante y lo activo): “El concepto es el ‘sujeto como tal’, ‘puramente lo activo’ (Encicl. 98 s.): ‘el principio de toda vida’, ‘actividad’ (Encicl. I, 319, 323). Es el ‘alma de lo concreto’, ‘lo configurador y creador’ (242), ‘poder creador’ (244 s.), ‘principio’ (246); ‘relación consigo mismo’ (241: ¡comportamiento!) y, por lo tanto, ‘en sí’ y ‘para sí’ (ibid., y 260). Precisamente en este ser como *sujeto*, en esta función activa, el concepto deviene principio, fundamento y verdad de todo ser: todo el tercer libro de la *Lógica* es la exposición de cómo el concepto ‘forma en y desde sí la realidad’ (229)” (Marcuse, 1970, p. 121).

Está claro que “concepto” no significa “abstracción” de lo común a todas las singularidades semejantes. El “concepto” no es el objeto del entendimiento que separa, clasifica y fija los significados. Por el contrario, *el concepto es el sujeto del conceptuar*. El concepto “conceptúa *el ser real, propio, del ente*; y, por otra parte, este ente es real y propiamente sólo en su concepto. El concepto, como naturaleza universal de un ente, menta *su ser propio*, aquello por lo que es, lo que en cada caso es, aquello que subyace (*subjectum*) a su singularidad de cada caso como lo siempre

²⁶ “La libertad es esencialmente una determinación ontológica del sujeto” (Marcuse, 1970, p. 121).

mismo, y que como tal subyacente es un comportar-se (sujeto *qua* Yo)” (Marcuse, 1970, p. 122).

El ente (solo) es en su concepto. Todos los rasgos de lo que es (ente) están “puestos” y son mantenidos por su concepto.

“De este modo –dice Marcuse- se ha abierto en el concepto por vez primera ‘el reino de la libertad’: es *libre de ser lo que propiamente es*. Y semejante estar es sólo posible para un *ser conceptuante*: solo lo que se ha conceptuado a sí mismo puede existir en la verdad y libertad de su concepto: solo la vida como autoconsciencia” (Marcuse, 1970, p. 122).

El concepto no solo es real sino que es *el ser mismo de la realidad de lo que es*. Este resultado no puede sorprender puesto que desde el comienzo se ha advertido que la lógica se identifica con la ontología, que el pensamiento y el ser son *lo mismo*. Lo que resulta sorprendente es que *el ser de lo que es se identifica con la libertad del sujeto* y no con la causalidad necesaria en la relación entre los entes o con la deducción necesaria de los conceptos del entendimiento.

Este resultado exige una aclaración: ¿qué tiene que ver el “concepto” hegeliano con lo que la lógica tradicional, desde Aristóteles hasta Kant, ha llamado “concepto”? Hegel mismo se ha ocupado de responder esta pregunta, apelando a la deducción kantiana de las categorías en la *Crítica de la razón pura*, la cual le permite poner de manifiesto la identidad de la naturaleza del Yo y del concepto. “*El entendimiento* es –dice Kant-, hablando en general, la facultad de los *conocimientos*. Éstos consisten en la determinada referencia de las representaciones dadas a un objeto. *Objeto* empero es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es *reunido*” (Kant, 1979, p. 261). Según esto, la objetividad y la validez de los conocimientos se determinan mediante el concepto por la síntesis que realiza el Yo conceptuante en el concepto.

“El *concebir* un objeto –dice Hegel-, en realidad no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo *apropia*, lo penetra, y lo lleva a su *propia forma*... tal como el objeto está en el pensar, así solamente *está en sí y para sí*; como está en la intuición o en la representación es *apariencia*; el pensar elimina su *inmediación*, con que él se presenta primeramente a nosotros, y lo convierte así en un *ser-puesto*; pero este *ser-puesto* suyo es su *ser-en-sí y para-sí*, o sea su *objetividad*. *El objeto por lo tanto tiene esta objetividad en el concepto*, y éste es la *unidad de la autoconsciencia*, en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconsciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el yo mismo” (Hegel, 1974, Tomo II, pp. 517-518. Énfasis nuestro).

La “objetividad” no es más que la síntesis del Yo, que constituye la esencia del concepto y en ella, la objetividad. Hegel insiste en que no se trata de la síntesis de la intuición ni la de la representación, sino de la “unidad de la autoconciencia”, o sea, de la síntesis trascendental de la imaginación o apercepción, que hace posible aquellas síntesis. El concepto, entonces, no se reduce a una determinación de la intuición sensible ni a una representación que conjuga lo sensible y lo inteligible, sino que es “objeto”. “Kant ha superado –dice Hegel- esta relación extrínseca²⁷ del entendimiento como facultad de los conceptos y del concepto mismo y ha llegado hasta el yo” (Hegel, 1974, Tomo II, p. 517), advirtiendo que el *concepto* es “*el ser del Yo mismo*; la unidad sintético-originaria de la apercepción, en la cual arraiga y acaece el concepto” (Marcuse, 1970, p. 123), esto es: “la unidad del Yo consigo mismo” (Hegel, 1974, Tomo II, p. 517). En la interpretación hegeliana, Kant identifica “cosa y concepto”, “concepto y yo” (Marcuse, 1970, p. 123). “Es evidente –agrega Marcuse- que esa interpretación de Kant presupone ya *la transformación de la apercepción trascendental en ‘principio ontológico’*” (Marcuse, 1970, p. 123), aunque Kant no se atreve a dar este paso.

Después de reconocer el logro de Kant, Hegel toma distancia del “idealismo subjetivo” que contrapone la subjetividad a la objetividad, ya que esa subjetividad pertenece a la objetividad misma.

“Y de este modo el concepto no ha de contemplarse aquí como acto del entendimiento autoconsciente, no hay que contemplar el entendimiento subjetivo, sino el concepto en sí y para sí, que constituye tanto un estadio de la naturaleza cuanto del espíritu” (Hegel, 1974, Tomo II, p. 519).

Marcuse lo expresa de forma paradójica: “no se trata de que la consciencia humana, ni siquiera en su forma trascendental, conceptúe la objetividad, sino que *el conceptuar es acción y esencia propias de la objetividad misma*” () y el conceptuar puede aferrar la esencia de la objetividad porque la constituye. El objeto solo alcanza su verdad y llega a ser en y para sí gracias al concepto.

Como Marcuse muestra a partir de lo que Hegel dice en la *Enciclopedia*, “objetividad” significa “lo que las cosas son en sí mismas tanto como el ámbito de las cosas como tales”, mientras que “objetivo” significa “las determinaciones de las cosas”, que no se confunden con el pensamiento subjetivo. Hegel, a diferencia de Kant, no concibe la

²⁷ Cuando se dice que el entendimiento “tiene” conceptos o que el sujeto “tiene” facultades o propiedades, se está suponiendo una relación extrínseca, es decir, no esencial, entre el sujeto y los objetos.

lógica como una ciencia formal subjetiva sino como ontología. Los presupuestos de la lógica no son los estadios gnoseológico-psicológicos del sentimiento, la intuición y la representación, sino los estadios ontológicos del ser y la esencia, cuyo fundamento y verdad se encuentran en el concepto. Para una perspectiva ontológica como la de Hegel, el fundamento y la verdad se manifiestan al final, en el resultado del proceso que ha seguido la génesis concreta (desarrollada en los dos primeros libros de la *Ciencia de la Lógica*). El concepto no es una mera forma del pensamiento, ni una determinación mental. El concepto es sujeto del acaecer; es actividad. Como tal es el resultado del proceso real; el concepto es lo concreto²⁸ *como tal*. El concepto concreto es la unidad de *la universalidad y la particularidad*

(“universal concreto”, lo llama Hegel). Ésta es la determinación fundamental de su ser.

Conclusión

Heidegger no ha dejado de plantear obsesivamente a lo largo de toda su obra una sola pregunta: la que interroga por el ser de lo que es. Ha insistido una y otra vez en esta cuestión “olvidada” por la historia de la filosofía desde Sócrates hasta Hegel y Nietzsche. La inclusión de estos últimos dentro del “olvido” metafísico ha sido objeto de la crítica de diversos autores (Cf. Deleuze, Gilles (1971)), pero Heidegger nunca admitió la posibilidad de que algún pensador anterior haya podido replantear la pregunta por el ser abierta por los filósofos presocráticos. La investigación realizada por Marcuse en su tesis de habilitación tiene que ser considerada como una respuesta concreta a la pregunta que interroga por el ser, aunque el mismo Heidegger no la haya considerado así. Esto es sumamente curioso si se tiene en cuenta que dicha investigación se desarrolló bajo la dirección del autor de *Ser y Tiempo*. Por esta razón, no sería descabellado suponer que este ha sido un motivo decisivo de la ruptura entre ellos, incluso más importante que la adhesión de Heidegger al nazismo (Cf. Romero Cuevas, J. M. 2013), la que por otra parte había sido previa a la solicitud de tutoría por parte de Marcuse.

Este artículo se ha propuesto, en primer lugar, desarrollar la interpretación marcusiana de la ontología de Hegel a través de las principales categorías “onto-lógicas” construidas con el objeto de responder a la pregunta fundamental. Con este propósito

²⁸ “Concreto” no hace referencia a “lo que se puede ver y tocar”, “lo presente inmediato frente a un sujeto”. En relación con este significado, el concepto es “abstracto”, porque requiere un movimiento de separación de lo inmediato. En este contexto, “concreto” quiere decir “proceso desarrollado”, “movimiento completado o cumplido”, lo cual implica el movimiento de separación, abstracto.

hemos creído necesario abusar de las citas textuales, ya que Marcuse se ha caracterizado por su academicismo y por la rigurosidad de su escritura, como señala en su artículo Jordi Magnet Colomer (Magnet Colomer, J. 2013). Ese trabajo hermenéutico permitió determinar y desarrollar categorías ontológicas que hacen posible pensar la realidad actual de un modo radicalmente nuevo, como son las de motilidad como automovimiento del ser, acaecer, negatividad, devenir, ser determinado, finitud, razón, síntesis originaria, existenciar, esenciar o senciar, historicidad, realidad efectiva, conceptuar y sujeto. No se trata de categorías abstractas, separadas de la realidad o ajenas a las cosas, sino que expresan el movimiento concreto de la realidad, el ser como devenir. Tampoco se trata de una recuperación del mito o de la metáfora o de un pensamiento “rememorante” (al decir de Heidegger) o “rumiante” (al decir de Nietzsche). Se trata de responder a la pregunta por el ser de lo que es, es decir, responder a la pregunta por la motilidad.

En segundo lugar, este trabajo abre el camino hacia una filosofía de la diferencia cuyo objetivo principal es comprender el ser de lo que es como escisión, quebrazón, motilidad y acaecer, es decir, de un ser atravesado por el no ser, escindido por la negatividad. En este sentido, el desarrollo anterior ha mostrado el tránsito hacia una forma de pensamiento y de lenguaje que ya no pone el acento en lo fijo e inmóvil sino en el devenir, que ya no se centra en los nombres sustantivos ni en las sustancias permanentes sino en los verbos, en las acciones y en los flujos.

En tercer lugar, por último, los avances de la investigación de Marcuse abren el camino para, por un lado, responder a la pregunta ontológica sin caer en las aporías y en las “vueltas” derivadas del pensar heideggeriano posterior y, por otro lado, señalan hacia una dimensión del problema de la diferencia, que recién en los últimos años ha comenzado a transitarse: la cuestión de la diferencia política.

Bibliografía:

- DELEUZE, G. (1971) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- ESPERÓN, J.P. (2016) *Nietzsche ¿pensador metafísico?* Buenos Aires: Prometeo-Unlam.
- GADAMER, H. G., (1981) *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- HEGEL, G. W. F. (1966) *Fenomenología del espíritu*. México: F. C. E.
- HEGEL, G. W. F. (1974) *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- HEGEL, G. W. F. (1994) *Creer y saber*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- HEGEL, G. W. F. (2005) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEGEL, G. W. F., (1989) *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, traducción de Juan Antonio Rodríguez Tous, Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M., (1927) *El ser y el tiempo*. México: F. C. E., 1988.
- KANT, I. (1979) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- KIRK, C. S., RAVEN, J. E. Y SCHOFIELD, M., (1970) Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos, Parte II, versión española de Jesús García Fernández, segunda edición, Madrid: Editorial Gredos.
- MAGNET COLOMER, J. (2013), "El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer", *Eikasia. Revista de Filosofía*, Mayo de 2013, p. 215, en: <http://www.revistadefilosofia.org/49-10.pdf>
- MARCUSE, H. (1970) *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- MARCUSE, H. (1987) *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, translated by Seyla Benhabib. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press.
- MUÑOZ, B., "La recepción de la filosofía de Hegel en la primera generación de la Teoría Crítica", *Revista Arxius*, Núm. 22, JUN 2010, p. 10, en: <http://www.uv.es/~sociolog/arxius/ARXIUS%2022/Blanca%20Munoz.pdf>
- ROMERO CUEVAS, J. M. (2013), "La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse", *Revista Pensamiento*, vol. 69, núm. 259, pp. 331-350, en: <https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/2000/1734>
- VALS PLANA, R. (1981) *La dialéctica. Un debate histórico*. Barcelona: Montesinos.
- ŽIŽEK, S. (2001) *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.