

LA PROBLEMÁTICA DE LA HISTORICIDAD EN EL PRIMER H. MARCUSE*

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS
Universidad de Alcalá (Madrid)

RESUMEN: Entre 1928 y 1932, H. Marcuse intentó realizar su habilitación en la Universidad de Friburgo con M. Heidegger. En este período puso en diálogo de manera original determinadas ideas de Heidegger y Marx. En su aproximación a Heidegger, el primer Marcuse se centra en la concepción de la historicidad de *Ser y tiempo*, donde el autor berlinés creía encontrar elementos relevantes para una reconsideración de los fundamentos filosóficos del materialismo histórico. El presente trabajo expone el tenso juego de crítica y apropiación a través del cual se produjo la confrontación de Marcuse con el concepto heideggeriano de historicidad. Pone de manifiesto además el modo en que la evolución posterior de Marcuse en dirección de la teoría crítica de M. Horkheimer, si bien encontró en determinados aspectos de tal confrontación un punto de apoyo, sólo pudo llevarse a cabo en un distanciamiento expreso de la concepción ontológica de la historicidad de Heidegger.

PALABRAS CLAVE: historicidad, hermenéutica, teoría crítica, Heidegger, Marcuse.

The Problem of Historicity in Marcuse's early Work

ABSTRACT: Between 1928 and 1932, H. Marcuse tried to habilitate under M. Heidegger at the University of Freiburg. During these years Marcuse connected important ideas from Heidegger and Marx in his writings. In his approximation to Heidegger, the young Marcuse focused on the concept of historicity laid down in *Being and time*, where the Berliner thinker believed he had found a cause for rethinking the philosophical basis of historical materialism. This article exposes the tense process of critique and appropriation by which Marcuse realized his coming to terms with Heidegger's concept of historicity. It exposes how Marcuse's later evolution towards the Critical Theory of M. Horkheimer was based on determinate aspects of this consideration and also that Marcuse's evolution was only possible through his gradual estrangement from Heidegger's ontological conception of historicity.

KEY WORDS: historicity, hermeneutics, critical theory, Heidegger, Marcuse.

I. ¿CON HEIDEGGER CONTRA HEIDEGGER?

La publicación en 1927 de *Ser y tiempo* de Heidegger provocó una profunda impresión en Marcuse cuando estaba a punto de cumplir los 30 años. El joven berlinés, lector de Marx, Korsch y Lukács, que se había doctorado en Friburgo en 1922 con una tesis sobre la novela alemana de artista y trabajaba en su ciudad natal en una librería y en una pequeña editorial, decidió entonces volver a Friburgo para habilitarse con Heidegger¹. Poco antes de su retorno a Friburgo, en el verano de 1928, publicó en Berlín en una revista de filosofía que dedicaba su primer número monográficamente a *Ser y*

* Este artículo ha sido elaborado durante una estancia de investigación en 2011 en el Institut für Sozialforschung en Frankfurt a.M., como parte de las actividades del proyecto «Las bases filosófico-normativas de la crítica en un marco global y plural» (FFI2010-15065/FISO). Agradezco a Noé Expósito y Jordi Magnet sus observaciones y comentarios a una primera versión de este escrito.

¹ Ver KÄTZ, B., *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, Londres, Verso, 1982, pp. 58-86; MCCARTHY, TH., «Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro», en *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 92-106, y ABROMEIT, J., «Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger», en ABROMEIT, J. - COBB, W. M. (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, Nueva York y Londres, Routledge, 2004, pp. 131-151.

tiempo un artículo titulado «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico»², donde efectuaba su particular recepción de esta obra. En este artículo puede explicitarse una confrontación con la concepción de la historicidad de Heidegger que puede ser aún de interés para nosotros³. El punto de partida de esta confrontación es el reconocimiento por parte de Marcuse del significado central de la fenomenología de la existencia humana (o *Dasein*) expuesta en *Ser y tiempo*. El libro le parece a Marcuse en virtud de ello «un momento crucial en la historia de la filosofía: el punto en que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre para una nueva ciencia “concreta”»⁴. Para el primer Marcuse, lo original de *Ser y tiempo* es su adopción de la existencia humana como asunto de la ocupación filosófica y su propuesta de un acceso filosófico adecuado a la existencia, es decir, un acceso que no sea objetivante de la misma ni se mantenga en un plano de mera abstracción. Ello le pareció entonces relevante para repensar las bases filosóficas de un marxismo degradado por el «petrificado y enmohecido marxismo teórico y práctico de los partidos»⁵ a una forma de filosofía de la historia que desembocaba con presunta necesidad irrevocable en el establecimiento de las condiciones que darían lugar a la revolución, lo cual permitía eludir toda decisión política revolucionaria en el presente, postergándola a un futuro indefinido. Marcuse pensó que lo que pretendía realizar la analítica heideggeriana de la existencia (a saber, un acceso a la existencia humana concreta en su mundo circundante histórico que se hiciera cargo de su situación caída en la cosificación imperante e impulsara a través de la explicitación de tal situación la decisión capaz de trascenderla) debía ser asumido como programa propio por la teoría social de matriz marxiana, si quería recuperar una fuerza crítica dilapidada por el marxismo esclerotizado de los partidos.

En esta valoración de *Ser y tiempo* juega un importante papel la constatación de que «los análisis de Heidegger (...) han descubierto de la manera más originaria el fenómeno de la historicidad»⁶. Efectivamente, tal cuestión ocupa un lugar significativo en *Ser y tiempo*, pero a todas luces lo específico de esta obra es la concepción de la historicidad de la existencia como *ontológica*: «La pregunta por la historicidad es una pregunta *ontológica* por la constitución de ser del ente histórico»⁷. La historicidad no refiere aquí al hecho de que todo individuo vive en una situación histórica concreta y está esencialmente condicionado por las circunstancias que definen tal situación. La historicidad es en Heidegger más bien la condición de posibilidad ontológica de la historia y de su conocimiento:

² MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en *Philosophische Hefte*, n.º 1, Berlín, julio 1928, pp. 45-68. Este artículo fue reeditado en MARCUSE, H., *Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978, vol. 1, pp. 247-384 [traducción castellana: «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en ROMERO, J. M. (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdes, 2010, pp. 81-129].

³ Este es el parecer de R. Rodríguez en su iluminador comentario de este texto de Marcuse; ver su artículo «Exégesis y diatribas», en *Revista de libros*, n.º 168, Madrid, 2010, pp. 24-26.

⁴ MARCUSE, H., «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en ROMERO, J. M. (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, ed. cit., p. 96 (ver MARCUSE, H., *Schriften*, ed. cit., vol. 1, p. 358. A partir de ahora citaré abreviadamente esta edición de los escritos de Marcuse con la letra «S» seguida del número de volumen y de página).

⁵ Así lo afirma Marcuse en un diálogo con Habermas, ver HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 239.

⁶ MARCUSE, H., «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en *op. cit.*, p. 114 (S 1, 373).

⁷ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 417.

«La proposición “el Dasein es histórico” se acredita como un enunciado ontológico-existencial fundamental. No tiene el carácter de una mera constatación óptica del hecho de que el Dasein acontece dentro de una “historia universal”. Ahora bien, la historicidad del Dasein es el fundamento de la posibilidad del comprender histórico, y éste, por su parte, lleva en sí la posibilidad de desarrollar de manera expresa la historia como ciencia»⁸.

La historicidad es el «carácter ontológico» del *Dasein* en cuanto tal⁹, el modo de ser de su acontecer: «El carácter de la historicidad es previo a lo que llamamos historia (el acontecer de la historia universal). La historicidad es la constitución de ser del “acontecer” del *Dasein* en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la “historia universal”, y para la pertenencia histórica a la historia universal»¹⁰. Tal como aparece expuesto en *Ser y tiempo*, el «adelantarse hasta la muerte», la «resolución *precursora*», la «repetición del legado de posibilidades» transmitidas por la tradición, el «destino» y el «destino común» definirían la «historicidad propia», conformarían las determinaciones fundamentales de la historicidad del *Dasein* en cuanto tal¹¹. El modo en que Marcuse va confrontarse con este componente ontológico de la historicidad en Heidegger va a tener importantes consecuencias en la modulación del primer proyecto filosófico del pensador berlinés, tal como veremos luego.

Pero el primer Marcuse no es sin más un seguidor o un discípulo de Heidegger, pues piensa que, a pesar de que los análisis de éste abren el camino para un acceso concreto a la existencia, no son aún lo suficientemente concretos porque, en primer lugar, tales análisis se ocupan de la *existencia humana en cuanto tal*, lo cual implica para el pensador berlinés su abstracción respecto de su mundo histórico-social concreto. La *existencia humana en cuanto tal* sería una abstracción y el intento de tematizar su historicidad permanecería en el mismo plano de abstracción. En segundo lugar, la fenomenología de la historicidad de Heidegger concibe al *Dasein* según el modelo del individuo. En *Ser y tiempo* la categoría de *Dasein* remite al individuo que, en cada caso, es cada uno de nosotros: «El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *mío*»¹². Según Marcuse, el déficit de concreción de Heidegger se pone de manifiesto en la adopción del individuo como base para el análisis de la historicidad, pues así se pierde de vista el carácter propiamente social de la historicidad¹³. Por ello, aunque Marcuse valora positivamente el tránsito del plano individual al colectivo en la consideración de la historicidad en los párrafos 74 y 75 de *Ser y tiempo* (párrafos que paradójicamente poseen una coloración política patentemente conservadora y sobre los cuales Heidegger posteriormente quiso sustentar su pasaje a la acción a favor del nacionalsocialismo)¹⁴, sostiene que el enfoque fenomenológico de Heidegger no es lo suficientemente radical, es decir, lo suficientemente concreto para hacerse cargo adecuadamente de la historicidad de la existencia en su plasmación real en una sociedad marcada por antagonismos sociales y económicos. La existencia humana está ya siempre en un mundo socio-histórico concreto, marcado por escisiones y antagonismos determinados, por asimetrías políticas y socioeconómicas: si efectivamente hay que

⁸ Ibid., p. 349.

⁹ HEIDEGGER, M., *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, Barcelona, Herder, 2008, p. 12.

¹⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 43.

¹¹ Ibid., pp. 398-407.

¹² Ibid., p. 67.

¹³ Ver MARCUSE, H., «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en *op. cit.*, pp. 118 y ss. (S 1, 376 y ss.).

¹⁴ Ver LÖWITZ, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992, p. 79.

hablar de una historicidad de la existencia o *Dasein* hay que plantear la cuestión de la *constitución material de tal historicidad*. En relación a los conceptos heideggerianos de mundo circundante y mundo común, Marcuse contradice su pretensión de ser comunes para todas las existencias humanas que conviven en una formación social. El supuesto «carácter común» de tales categorías

«tiene sus límites ante todo en la situación histórica. (...) Pero, ¿dónde residen los límites de la propia situación histórica en cada caso? ¿Y es el mundo también “el mismo” sólo para toda existencia [*Dasein*] presente en una situación histórica concreta? Claramente no. No sólo el mundo de significado de los distintos círculos culturales coetáneos es diferente, también en el interior de tales círculos se abren abismos de sentido entre los mundos. Precisamente en los comportamientos esenciales no hay, por ejemplo, ningún entendimiento entre el mundo de los burgueses modernos del capitalismo desarrollado y el de los campesinos o el de los proletarios. Aquí se encuentra necesariamente la investigación con la cuestión de la constitución material de la historicidad, es decir, con una ruptura que Heidegger no realiza en ningún lugar o a la que sólo alude»¹⁵.

En un artículo de 1933, posterior al compromiso nacionalsocialista de Heidegger y donde realiza un primer distanciamiento total explícito respecto de su filosofía, sostiene Marcuse que la filosofía existencial pretendió devolver a la filosofía la vocación de concreción, asumiendo como asunto propio la historicidad de la existencia. Al concebir el filosofar como actividad del individuo en su situación histórica única y a partir de las posibilidades dadas en la misma, la filosofía existencial parecía asumir toda la emergencia y necesidad del instante histórico: la filosofía fue desvinculada de lo abstracto y llevada a la inmediatez del presente. Pero según Marcuse la filosofía existencial fracasa en su empeño, pues todo discurso sobre la historicidad permanece abstracto y no vinculante para los individuos en tanto que no se acentúe la situación completamente concreta y material en la que se encuentra la existencia, hasta que no sean consideradas, a partir de su situación fáctica, las posibilidades efectivas del existir propio¹⁶. A causa del nivel de abstracción en que se mantiene, para la filosofía existencial todas las situaciones históricas serían, respecto a la existencia propia o verdadera, equivalentes, pero en el sentido de indiferentes. Precisamente en su concepto de historicidad se revelaría la ahistoricidad profunda y velada de la filosofía existencial¹⁷.

En un texto algo posterior, de 1934, Marcuse afina su juicio sobre la concepción de la historicidad de Heidegger: sostiene que en *Ser y tiempo*, a pesar de su presunta vocación de concreción, puede explicitarse realmente una pretensión *transcendental*, coherente con la noción de fenomenología y de ontología asumidas en la obra. Por ello, la analítica existencial de Heidegger descuida al ser humano concreto y se orienta hacia la existencia humana en general, hacia su esencia ontológica, la cual poseería en Heidegger en consecuencia un carácter ético y político supuestamente neutral. La conciencia pura husserliana habría devenido en Heidegger la existencia humana en su carácter transcendental, con lo cual la aspiración original hacia la historicidad resulta paralizada¹⁸.

¹⁵ MARCUSE, H., «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en *op. cit.*, p. 104 (S 1, 364-5). En las citas de Marcuse traduzco los términos *Dasein* y *Existenz* por *existencia*. Entre corchetes indico cuándo emplea el término *Dasein*, tan relevante en el primer Heidegger.

¹⁶ Ver MARCUSE, H., «Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers' Werk», en SANER, H. (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Múnich, Piper Verlag, 1973, p. 131.

¹⁷ *Ibid.*, p. 132.

¹⁸ Ver MARCUSE, H., «German Philosophy, 1871-1933», en *Heideggerian Marxism*, Lincon y Londres, University of Nebraska Press, 2004, p. 161.

Frente al concepto pseudo-concreto de historicidad de Heidegger¹⁹, Marcuse defiende una concepción de la historicidad de la existencia que pretende hacerse cargo de las escisiones reales del mundo social y de la estructuración de la vida material. Habría, por tanto, diversos modos de ser histórico, siendo el modo propio, genuino, de historicidad en una situación como la actual (caracterizada por un capitalismo que genera una crisis general de la existencia, al sacudirla en sus fundamentos)²⁰ el consistente en ese acontecer específico que es la acción radical transformadora. La historicidad propia de la existencia se plasma, en la situación actual intolerable para la existencia, en la transformación de lo real, en la revolución. Marcuse concibe «la praxis revolucionaria como la existencia histórica propia»²¹. En concordancia con lo expuesto, Marcuse formula una noción de *filosofía concreta*, cuyo asunto es la existencia humana tal como se encuentra en sus condiciones materiales concretas.

«La filosofía concreta sólo puede por tanto acercarse a la existencia si busca a la existencia [*Dasein*] en la esfera a partir de la cual existe: en *acción* en su mundo conforme a su situación histórica. En su conversión en histórica, la filosofía concreta, en tanto que se hace cargo del verdadero destino de la existencia [*Dasein*], *deviene pública*. (...) Que la filosofía está en contemporaneidad con una existencia [*Dasein*] concreta significa que la filosofía tiene que ocuparse de las luchas y apuros completamente concretos de esa existencia [*Dasein*], que aquella tiene que asumir la "misma" preocupación [*Sorge*] que ésta por su vida existente así y no de otro modo»²².

Estamos ante una concepción de la filosofía que, en cuanto concreta, asume su carácter histórico, es decir, su estar posicionada en una sociedad escindida por antagonismos, y su estatuto de intervención pública en la situación crítica en que se encuentra el *Dasein*. El asunto de tal filosofía es la existencia humana en su cotidianidad, es decir, en sus miserias y sus luchas determinadas y está impulsada en su aproximación a la existencia por la misma preocupación por la vida concreta que caracteriza a ésta. Resulta patente que esta analítica materialista y políticamente orientada de la existencia concreta puede ser entendida como una original refuncionalización de la analítica del *Dasein* de *Ser y tiempo*. Como era el caso de Heidegger, también para Marcuse, en primer lugar, el *Dasein* está caído en un mundo definido por la cosificación, en segundo lugar, el acceso que la filosofía concreta realiza sobre el *Dasein* está interesado en que el *Dasein* logre salir de tal situación de caída y lo está porque la filosofía comparte con el *Dasein* la preocupación por la existencia. Pero Marcuse redefine profundamente el proyecto heideggeriano reinterpretándolo a partir de las categorías del primer Lukács: la cosificación en la que está caída la existencia no es la cosificación ontológica, definida por el imperio de lo uno impersonal, de lo pública y anónimamente interpretado y constitutiva del *Dasein*, sino la cosificación generada históricamente por una sociedad específica, la sociedad basa-

¹⁹ En 1977 llegó a afirmar Marcuse que, en Heidegger, «con la preocupación por la historicidad se evapora la historia», ver HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, ed. cit., p. 239. Cfr. las consideraciones críticas sobre el concepto heideggeriano de historicidad, convergentes con las de Marcuse, contenidas en ZAMORA, J. A., *Krise-Kritik-Erinnerung*, Münster y Hamburgo, Lit, 1995, pp. 21-26.

²⁰ Ver MARCUSE, H., «Sobre filosofía concreta», en ROMERO J. M. (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, ed. cit., p. 144 (S 1, 395).

²¹ Ver MARCUSE, H., «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en *op. cit.*, p. 127 (S 1, 383).

²² MARCUSE, H., «Sobre filosofía concreta», en *op. cit.*, p. 150 (S 1, 400). Sobre esto, ver también KELLNER, D., *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 63-68, y BRUNKHORST, H. - KOCH, G., *Herbert Marcuse. Eine Einführung*, Wiesbaden, Panorama Verlag, 1990, pp. 23-34.

da en la división del trabajo, escindida en sus necesidades e intereses, que desemboca históricamente en la sociedad productora de mercancías. Y la labor de salida de tal situación de caída no es una salida existencial meramente individual. Sí tiene un alcance existencial, en tanto que en el seno de los procesos vigentes de cosificación resulta engullida la totalidad de la existencia, pero la salida de la misma es política, implica una transformación de las reglas de juego social vigentes hasta la eliminación de las causas estructurales de la cosificación. O sea, en sus primeros textos, los explícitamente más heideggerianos²³, Marcuse efectúa una apropiación de la analítica del *Dasein*, previa crítica de sus aspectos abstractos, reinterpretándola en un marco teórico-político definido por Marx, Lukács y Korsch: como una analítica materialista e histórica de la existencia concreta, impulsada por un nervio político-moral. Este es el momento de mayor originalidad del primer Marcuse y el que de manera significativa va a poner las bases para su posterior convergencia con la teoría crítica de Horkheimer.

II. LOS AVATARES DEL CONCEPTO DE «SORGE» (CUIDADO, PREOCUPACIÓN) O EL CAMINO DE HEIDEGGER A HORKHEIMER

Este proceso de apropiación y reinterpretación resulta patente si rastreamos el uso del término «Sorge» en los escritos de Marcuse de estos años y a continuación de su incorporación al Institut für Sozialforschung en 1933. En su primer artículo, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», el concepto es introducido en el contexto de la exposición del planteamiento de *Ser y tiempo*, como la categoría heideggeriana que refiere el sentido de ser del *Dasein*²⁴. Sin embargo, ya en este artículo se utiliza el término apuntando a su sentido habitual, aunque manteniendo la connotación heideggeriana: se nos habla del cuidado (o preocupación) originario del *Dasein*, el cual versa sobre sí mismo, sobre su producción y reproducción prácticas²⁵. En «Sobre filosofía concreta», a pesar de que la categoría de *Dasein* sigue ocupando una posición central y se le sigue atribuyendo al *Dasein* el concepto de *Sorge*, como cuando se hace referencia a «la preocupación [*Sorge*] rigurosa del individuo por la verdad de su existencia»²⁶, encontramos un desplazamiento en el empleo de tal concepto en el que se va a poner de manifiesto, como vamos a ver, la dirección de la trayectoria posterior de Marcuse. A partir de ahora, el sujeto de la *Sorge* no va a ser tanto el *Dasein* sino la propia filosofía. Como se ha comprobado en el texto anteriormente citado de «Sobre filosofía concreta», donde se sostiene que la filosofía, en relación a la existencia, «tiene que asumir la “misma” preocupación [*Sorge*] que ésta por su vida existente así y no de otro modo»²⁷, el *Dasein* pasa a ser ahora el objeto de la *Sorge* que define a la filosofía. En ese mismo artículo se sostiene: «La preocupación [*Sorge*] por la existencia humana y su verdad convierten a la filosofía, en el sentido más profundo, en “ciencia práctica”; tal preocupación introduce —y ello es lo decisivo, lo que nos importa aquí— a la filosofía en el apuro concreto de la existencia humana»²⁸. La preocupación por la existencia humana (*die Sorge um die menschliche Existenz*)

²³ Me refiero a «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» y «Sobre filosofía concreta».

²⁴ Ver MARCUSE, H., «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en *op. cit.*, pp. 98-99 (S 1, 360).

²⁵ *Ibid.*, p. 116 (S 1, 374). Ver también *ibid.*, p. 121 (S 1, 378).

²⁶ MARCUSE, H., «Sobre filosofía concreta», en *op. cit.*, pp. 155-156 (S 1, 404).

²⁷ *Ibid.*, p. 150 (S 1, 400).

²⁸ *Ibid.*, p. 134 (S 1, 387).

tiene para la filosofía no sólo relevancia práctica, sino también gnoseológica, pues el conocimiento de la situación contemporánea en su problematicidad sólo es posible si la filosofía está efectivamente impulsada por tal preocupación por el ser humano: tal conocimiento tiene que haber «sido ganado en una preocupación [*Sorge*] auténtica por la existencia»²⁹. La condición de que el conocimiento de la situación actual alcance su núcleo problemático y pueda ser efectivo prácticamente en esa situación es que tal conocimiento haya sido impulsado por la preocupación por la existencia, es decir, impulsado por un interés *moral* (pero con palpables implicaciones políticas).

Significativamente, esta formulación va a retornar en los textos de Marcuse elaborados como miembro del Institut für Sozialforschung en Nueva York en los años treinta del siglo pasado, textos que contribuyeron a la articulación de las bases filosóficas del concepto de teoría crítica. En «Acerca del carácter afirmativo de la cultura» (1937) se afirma que «la filosofía materialista (...) se toma en serio la preocupación [*Sorge*] por la felicidad y lucha por su realización en la historia»³⁰. En «El concepto de esencia» (1936) se sostiene por su parte que la dialéctica materialista está impulsada por «la preocupación por los seres humanos» (*die Sorge um den Menschen*)³¹. La atribución al materialismo (y a la dialéctica materialista) de una preocupación por el ser humano continúa la caracterización de la filosofía concreta de 1929, pero ha sido ahora en cierto modo desintelectualizada: si entonces se trataba de la preocupación de la filosofía por la existencia humana y su verdad, ahora se trata de la preocupación por el ser humano y, en concreto, por la felicidad del ser humano. En esta formulación se pone de manifiesto muy posiblemente la influencia de la concepción del materialismo esbozada por Horkheimer a principios de los años treinta, en la que la cuestión del interés en la felicidad terrenal humana ocupa un lugar preponderante³².

En «Observaciones sobre ciencia y crisis» (1932) sostiene Horkheimer que la teoría materialista afronta lo social impulsada por una problemática político-moral: la define «el intento de conocer las causas sociales de la atrofia y la aniquilación de la vida humana y de subordinar efectivamente la economía al hombre»³³. En su importante artículo «Materialismo y metafísica» (1933), Horkheimer define cuál es el «interés» que impulsa al materialismo: a éste «le importa (...) el cambio de las relaciones determinadas bajo las que los hombres sufren y su alma se atrofia»³⁴. De este modo, los «ideales» del materialismo «se determinan a partir de la totalidad de las necesidades de los seres humanos y se miden con lo que es posible en un futuro previsible, utilizando las fuerzas humanas existentes»³⁵. Resulta patente que en las reflexiones de Horkheimer en estos años sobre el materialismo y la teoría materialista se están prefigurando los parámetros que van a definir en 1937 a la teoría crítica. En un escrito de ese año sostiene Horkheimer que el «objetivo» de la teoría crítica es «la felicidad de todos los hombres»³⁶. Por ello, en tanto

²⁹ Ibid., pp. 157-8 (S 1, 406).

³⁰ MARCUSE, H., «Acerca del carácter afirmativo de la cultura», en *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1967, p. 54 (S 3, 197).

³¹ MARCUSE, H., «El concepto de esencia», en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza, 1971, pp. 44, 48 y 61 (S 3, 68, 71 y 79).

³² Ver, por ejemplo, HORKHEIMER, M., *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 94-95.

³³ HORKHEIMER, M., «Observaciones sobre ciencia y crisis», en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 21.

³⁴ HORKHEIMER, M., «Materialismo y metafísica», en *Materialismo, metafísica y moral*, ed. cit., p. 78.

³⁵ Ibid., p. 97. En otro lugar se sostiene también que de lo que se trata «en la teoría materialista» es «de mejorar la suerte de la totalidad de los seres humanos». HORKHEIMER, M., «Materialismo y moral», en *Materialismo, metafísica y moral*, ed. cit., p. 141.

³⁶ HORKHEIMER, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 83.

que Marcuse hace converger con tal concepción del materialismo sus reflexiones anteriores sobre filosofía concreta, no cabe sorprenderse de que en el artículo de Marcuse «Filosofía y teoría crítica» (1937) se encuentren afirmaciones que, en un texto explícitamente dedicado a los fundamentos filosóficos de la teoría crítica, conectan directamente con las formulaciones de 1929: se sostiene que lo que vincula «al materialismo con la teoría correcta de la sociedad» es «la preocupación [*Sorge*] por la felicidad del ser humano»³⁷. Más adelante se sostiene: «El interés de la filosofía: la preocupación [*Sorge*] por el ser humano, ha encontrado una nueva forma en el interés de la teoría»³⁸. La teoría de la que se habla aquí es naturalmente la teoría crítica. Según Marcuse, su interés constitutivo puede ser considerado como la apropiación del interés por el ser humano que definía a la vieja filosofía idealista. En la teoría crítica tal interés se pone de manifiesto en «su preocupación, contenida en todos sus análisis, por la posibilidad del ser humano, por la libertad, la felicidad y el derecho del individuo»³⁹.

Se comprueba que cuando Marcuse se embarca en el trabajo en común con Horkheimer de cara a articular las bases filosóficas, primero de lo que denominan teoría materialista (o dialéctica materialista) y luego de la propia teoría crítica, pone en juego los resultados a los que había llegado por su parte en su confrontación con Heidegger. La refuncionalización del concepto de *Sorge* desde un contexto ontológico-existencial a otro político-moral pone de manifiesto el tenso juego de reinterpretación y, en determinados casos, reutilización de sus planteamientos previos en el nuevo contexto definido por el proyecto teórico del Institut für Sozialforschung. En el tránsito de Friburgo a Nueva York, en su camino «de Heidegger a Horkheimer»⁴⁰, Marcuse logró hacer productivos, en el marco de la teoría crítica de la sociedad, aspectos significativos de su original refuncionalización de la analítica del *Dasein* esbozada por él a finales de los años veinte.

III. LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA SOCIOLOGÍA Y EL PROBLEMA DE LA HISTORICIDAD

Pero tanto la crítica de Marcuse a Heidegger como su explícita reivindicación de una historización de la filosofía no implican, sin embargo, su renuncia a una aproximación fenomenológico-ontológica a la historicidad en sus escritos del período de 1928-1933⁴¹. Para poner esto de manifiesto, quizá sea lo más indicado afrontar el modo en que Marcuse concibió la relación entre sociología y filosofía en sus discusiones con los teóricos sociales K. Mannheim, S. Landshut y H. Freyer. En la confrontación de Marcuse en 1931 con el libro de Hans Freyer *Sociología como ciencia de la realidad* podemos encontrar un cuestionamiento del modo en que este autor intenta articular una fundamentación filosófica de la sociología. La intención de Freyer es realizar «la «fundamentación filosófica» de un “sistema de sociología”»⁴². Pero en lugar de emprender una reflexión sobre el ámbito del que se ocupa la sociología, a saber, la realidad histórico-social, Freyer per-

³⁷ MARCUSE, H., «Filosofía y teoría crítica», en *Cultura y sociedad*, ed. cit., p. 79 (S 3, 227-8).

³⁸ *Ibid.*, p. 84 (S 3, 234).

³⁹ *Ibid.*, p. 85 (*ibid.*).

⁴⁰ Esta expresión es usada por Habermas para caracterizar la trayectoria biográfico-intelectual de Marcuse y la suya propia, ver HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, ed. cit., p. 238.

⁴¹ Sobre esto, ver PIPPIN, R., «Marcuse on Hegel and Historicity», en *The Philosophical Forum*, 1985, vol. XVI, n.º 3, pp. 180-206, y BENHABIB, S., «Translator's Introduction», en MARCUSE, H., *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Cambridge, The MIT Press, 1987, pp. ix-lx.

⁴² MARCUSE, H., «Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer», en *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011, p. 173 (S 1, 488).

manece, frente a sus pretensiones originarias, en el plano de la teoría del conocimiento y concibe tal ámbito como mero objeto de conocimiento, es decir, como correlato de una aproximación científica. Explícitamente, el objetivo de Freyer es articular un sistema concreto de sociología, por lo que se posiciona «contra toda sociología abstracta, formal, que ignora la historicidad de las configuraciones y estructuras sociales»⁴³. Por ello Freyer encuentra estéril el intento de constituir un sistema de conceptos sociológicos a través de una reflexión trascendental, porque los resultados serían completamente abstractos y formales. En consecuencia, sólo queda para Freyer un camino libre: la formación de los conceptos de su sistema de sociología a partir de la historia acontecida. Él forma sus conceptos mediante la captación de «las estructuras fundamentales típicas de la realidad social a partir de la historia»⁴⁴. Así, la fundamentación filosófica que Freyer efectúa de la sociología se sostiene en la consideración de «las configuraciones sociales históricas existentes hasta el momento en cuanto “típicas”»⁴⁵. Freyer forma sus conceptos mediante una «generalización»⁴⁶ a partir de la historia acontecida. Esto va a tener, según Marcuse, problemáticas consecuencias para su sistema de sociología, pues los conceptos sociológicos resultan así impregnados de una determinada facticidad: la facticidad de la historia pasada. De este modo, piensa Marcuse, tenderán a proyectar lo sido sobre el porvenir como su horizonte de posibilidad.

Según Marcuse, la teoría de los conceptos en Freyer, que plantea la constitución de éstos a partir del material de la historia acontecida hasta ahora, provoca un efecto cognitivo distorsionante cargado de consecuencias prácticas: la incapacidad de captar con tales conceptos lo *nuevo*. Mientras los conceptos sean formados sobre la base de lo acontecido, la propuesta de un sistema de sociología se arriesga a que alguna vez surja una figura histórica *nueva* que no puede ser comprendida mediante ninguno de los conceptos de los que se dispone hasta ahora, una figura nueva que, «por lo tanto, desgarrar la conexión inmanente-objetiva del sistema y supera el sistema»⁴⁷. Los conceptos formados a partir de la facticidad de la historia acontecida limitan de una manera restrictiva la experiencia y la representación del proceso histórico en marcha y, en definitiva, la iluminación de las posibilidades históricas, con lo cual se imposibilita la representación y la producción de lo históricamente nuevo. La consecuencia principal de un procedimiento como el de Freyer consistiría en la restricción de nuestra experiencia de la historia posible a partir del canon de lo sido, es decir, practicaría un injustificado estrechamiento de nuestro horizonte de expectativas, el cual quedaría de alguna manera fagocitado por nuestro marco de experiencias pasadas. Esto tiene naturalmente consecuencias perjudiciales para nuestro estatuto como conocedores de la historia y, sobre todo, en cuanto agentes históricos⁴⁸.

Pero, ¿en qué consiste la propuesta teórica de Marcuse frente a la concepción insuficiente de Freyer de los conceptos socio-históricos y, en concordancia con ello, de la misma historia? Según Marcuse, la pretensión de Freyer de construir un sistema de sociología fracasa debido a una falta de reflexión sobre su ámbito objetual (la realidad histórico-social): tal sería la causa de su problemática noción de la construcción de los con-

⁴³ Ibid., p. 191 (S 1, 503).

⁴⁴ Ibid. (ibid.).

⁴⁵ Ibid. (ibid.).

⁴⁶ Ibid., p. 180 (S 1, 493).

⁴⁷ Ibid., p. 197 (S 1, 508).

⁴⁸ Esta crítica de Marcuse afectaría también, *avant la lettre*, a la concepción de los conceptos de la Histórica de R. Koselleck, tal como expongo en el artículo «Ontologie und Geschichtlichkeit beim jungen H. Marcuse», en *Zeitschrift für kritische Theorie*, n.º 34/35, Springe, zu Klampen Verlag, 2012.

ceptos. Marcuse reivindica, por tanto, una reflexión tal, la cual, para el autor berlinés, es indiscutiblemente tarea de la *filosofía*. Ahora bien, ¿de cuál concepción de filosofía? Para aproximarnos a ella resulta pertinente hacer referencia a su discusión con la teoría sociológica de S. Landshut, donde Marcuse critica la sociología como ciencia pura, neutral, y reivindica frente a ella el papel de la filosofía, la cual debe asegurar el fundamento de la sociología:

«Pero la crítica de la sociología “pura” necesita ahora de nuevo una base desde la cual pueda poner en cuestión lo que la sociología puede y quiere estipular sobre el ser social; una base que en verdad debe ser “fundamental”; por lo tanto, ya no coloca un punto de vista contra otro punto de vista, sino que fundamenta la posibilidad originaria de todos los enunciados sobre el ser social. Esa base solo puede ser asegurada y fijada por la *filosofía*. El ser social puede ser interrogado, como un modo fundamental del ser humano, por sus caracteres, leyes y formas conformes a su ser, solo por la filosofía»⁴⁹.

Marcuse parece defender aquí el papel de la filosofía en cuanto interrogación del *ser social*, es decir, del modo de ser del ámbito objetual de las ciencias sociales y sería capaz por ello de fundamentar el acceso de éstas a tal ámbito. En cuanto análisis fundamental del ser social, la filosofía está ubicada por encima de la confrontación de perspectivas que caracteriza al plano de lo óntico intrahistórico. Estamos ante una concepción de la filosofía que con Heidegger podríamos llamar ontología fundamental⁵⁰, aunque también cabría rastrear aquí el peso en el pensamiento de Marcuse, que se habría ido acrecentando de 1928 a 1931, de la crítica de Dilthey a la pretensión de la sociología de ser ciencia autosuficiente y su reivindicación de la filosofía como fundamentadora de las ciencias del ámbito histórico-social⁵¹. Ya en su primer artículo, en un contexto en que afirma frente a Heidegger una voluntad de concreción radical, Marcuse propuso una síntesis entre fenomenología y dialéctica, la cual, en cuanto «método de la continua y más extrema concreción, es capaz de hacer justicia a la historicidad de la existencia [*Dasein*] humana»⁵². Marcuse constató una doble deficiencia en los métodos fenomenológico y dialéctico: si el primero sufría una falta de concreción que le impedía acceder a la constitución material de la historicidad y a su carácter propiamente social, el segundo, absorbido en lo intrahistórico, era incapaz de captar una peculiar dimensión de sentido, inherente a lo

⁴⁹ MARCUSE, H., «Sobre la crítica de la sociología», en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., p. 161 (edición original en *Die Gesellschaft*, vol. 8, 1931, p. 274).

⁵⁰ Para una interpretación contrapuesta del papel y significado de la ontología en la obra del primer Marcuse, ver BEHRENS, R., «Falscher Zustand. Zur kritischen Theorie der Ontologie bei Herbert Marcuse» (<http://txt.rogerbehrens.net/falscherzustand.pdf>).

⁵¹ Cfr. MARCUSE, H., «El problema de la realidad histórica», en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., pp. 133-154 (S 1, 469-487). Ver sobre este punto el excelente trabajo de HERNÁNDEZ JORGE, M., «Marcuse, Heidegger y Dilthey: a propósito de la historicidad», en *Revista Laguna*, 2002, n.º 11, pp. 153-169.

⁵² MARCUSE, H., «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en *op. cit.*, p. 111 (S 1, 370). La propuesta de Marcuse de una síntesis entre fenomenología y dialéctica puede ser considerada como una réplica a lo planteado por Heidegger en una Vorlesung de 1923 (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*), de la que Marcuse disponía de una transcripción mecanografiada, ver REGEHLY, TH., «Übersicht über die «Heideggeriana» im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt – und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main», en *Heidegger Studies*, 1991, vol. 7, pp. 179-209): ahí sostuvo Heidegger que «la dialéctica es insuficientemente radical (...) es fundamentalmente no filosófica». La dialéctica implicaría la corrupción de la filosofía, la pérdida de toda rigurosidad conceptual, la caída en la «charlatanería»: «contra eso (...) combate la fenomenología. (...) Cuando se pretende asociar a ambas [dialéctica y fenomenología, JMR], se toma la fenomenología de modo superficial. (...) la cuestión de la relación entre dialéctica y fenomenología debe decidirse teniendo a la vista el objeto de la filosofía». Ver HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 66-67. Marcuse afronta esta tarea efectivamente teniendo a la vista el objeto de la síntesis propuesta por él entre fenomenología y dialéctica, a saber, la *historicidad* del *Dasein*.

dado, que «aunque no sea extrahistórico, dura a través de toda historicidad»⁵³. La síntesis de ambos métodos es denominada por Marcuse como «fenomenología dialéctica»: «Abarca ante todo la existencia humana histórica según su ser, es decir, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas»⁵⁴. La fenomenología dialéctica considera, por tanto, la historicidad del *Dasein* tanto en el plano de sus estructuras fundamentales (es decir, atendiendo a su dimensión *ontológica*) como en el plano de sus realizaciones concretas (es decir, haciéndose cargo de su dimensión *óptica*). El primer Marcuse quiere mantener, *simultáneamente*, tanto la concreción histórica marxiana como la pretensión ontológica heideggeriana. En consecuencia, en su discusión con Freyer puede sostener Marcuse que sólo un «análisis filosófico de la vida humana en cuanto histórica»⁵⁵ está en condiciones de explicitar las estructuras fundamentales de la historicidad y de aportar así la fundamentación filosófica adecuada a un sistema de sociología o a una teoría de la sociedad. Esta fundamentación filosófica nos proporciona además una nueva visión de lo que son propiamente los conceptos históricos fundamentales:

«Los caracteres fundamentales de la historicidad se hallan (ontológicamente) *antes* de toda estructura social histórica determinada; deben ser puestos de relieve sin que sean reinterpretados como categorías abstractas y formales. Fenómenos como dominación y servidumbre, conservación y objetivación, trabajo y formación, auto-trascendencia y revolución son tales modos fundamentales de ser de la vida histórica»⁵⁶.

Los conceptos socio-históricos esenciales apuntan propiamente a modos de ser fundamentales de la vida histórica. Pero, ¿cómo hay que entender tales modos de ser fundamentales? Con Heidegger se podría sostener que tales estructuras fundamentales de la vida histórica son sus *posibilidades fundamentales*: «Las estructuras de la existencia [*Dasein*], la temporalidad misma, no son algo así como un almacén constantemente disponible para algo presente posible, sino que, según su ser más propio, son posibilidades de ser de la existencia [*Dasein*], y sólo eso»⁵⁷. La fenomenología, en tanto que ontología fundamental, es el acceso adecuado a los modos de ser de la vida histórica, entendiéndolo por ello sus posibilidades fundamentales, por lo cual está en condiciones de aprehender *todas* sus figuras y fenómenos posibles. A diferencia de la concepción restringida de los conceptos en Freyer, tal análisis fenomenológico podría realizar una explicitación completa de las categorías o conceptos fundamentales de la vida histórica, que abarcarían todos los modos de ser posibles de la misma, incluyendo aquellos para los que no existe todavía ningún precedente histórico. Según Marcuse, aportaría la fundamentación filosófica apropiada de las ciencias y teorías que se ocupan de la realidad histórica.

IV. ¿HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA HISTORICIDAD SOCIAL?

De este modo, en Marcuse la ontología fundamental no tiene como ámbito objetual sólo el modo de ser del *Dasein* que en cada caso es cada uno de nosotros (es decir el *Dasein* individual), pues ello significaría permanecer en un plano de abstracción que él

⁵³ MARCUSE, H., «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en *op. cit.*, p. 110 (S 1, 370).

⁵⁴ *Ibid.* (ibid.).

⁵⁵ MARCUSE, H., «Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer», en *op. cit.*, p. 192 (S 1, 503).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 191 (ibid.).

⁵⁷ HEIDEGGER, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004, p. 325.

cuestiona. La exigencia de concreción radical implica ampliar el ámbito objetual de la analítica filosófica. En sus textos de este período, cuando Marcuse trata del *Dasein*, se refiere en diversas ocasiones a la existencia humana y en virtud de ello permanece en el horizonte definido por Heidegger. Así, sostiene que «en sentido propio, solo puede ser denominada histórica la existencia [*Dasein*] humana»⁵⁸. En este sentido, es significativo que en sus artículos de 1930 y 1931 sobre el problema de la dialéctica delimite la validez de ésta circunscribiéndola al ámbito de la historicidad, entendida como la historicidad de la existencia humana⁵⁹, dejando de lado los intentos de ampliar el ámbito de aplicación de la dialéctica a la naturaleza, como fue el caso de Engels. Marcuse, de este modo, utilizando instrumental conceptual de la tradición hermenéutica, como es la categoría de historicidad, sustenta la delimitación de Lukács en *Historia y consciencia de clase*, muy polémica en el seno del marxismo de la época, de la validez de la dialéctica a la historia. En otros lugares, sin embargo, el concepto de *Dasein* parece referir a la existencia histórica, dejándose abierta la cuestión de si ésta remite a la existencia histórico-social. Siguiendo a Heidegger, Marcuse afirma que la existencia es estar-en-el-mundo, por lo que realmente hay que concebir al *Dasein* como unidad de ser humano y mundo histórico circundante:

«La existencia [*Dasein*] puesta por Marx como unidad de ser humano y mundo es, según su ser, histórica. El ser-qué y el ser-cómo del ser humano y el ser-qué y el ser-cómo de su “mundo” se constituyen primera y únicamente en la “historia”: en el acontecer concreto de la existencia [*Dasein*]. (...) Esta existencia [*Dasein*] es precisamente, en tanto que histórica, algo primariamente en transformación y por transformar. La historicidad, como su movilidad conforme a su ser, no acontece con ella o en ella, sino que ella misma es ese acontecer y solo ese acontecer. La existencia [*Dasein*] encuentra en cada caso su situación, tiene que asumirla, pero solo para transformarla, pues esta situación es ella misma “acontecer”, ella porta en sí misma la posibilidad y la necesidad de su transformación. La transformación es la categoría propia [*eigentliche*] de la historicidad de la existencia [*Dasein*]»⁶⁰.

De manera que a los existenciales del *Dasein* propuestos por Heidegger, Marcuse añade el existencial *transformación* como la categoría propia de la historicidad de la existencia histórica. Pero ya en «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», tal como hemos apuntado anteriormente, se sostiene que la historicidad pertenece propiamente al *Dasein*, mas no en cuanto individuo: «La persona individual no es la unidad histórica *Dasein*»⁶¹. En ese artículo se concibe al materialismo histórico como la ontología del marxismo: «El materialismo histórico señala el ámbito completo de acontecimientos que se refieren a la historicidad: al ser, a la estructura y a la movilidad del acontecer»⁶². Su ámbito es, pues, la historicidad del *Dasein* histórico-social. También la fenomenología dialéctica propuesta por Marcuse en este escrito, de la cual el materialismo histórico de Marx habría sido una prefiguración con los medios filosóficos que éste tuvo a su alcance en su tiempo (antes de que se hubiera desarrollado la fenomenología rigurosa de Husserl y Heidegger), adopta como objeto la historicidad de ese *Dasein* ver-

⁵⁸ MARCUSE, H., «Sobre el problema de la dialéctica I», en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., p. 101 (S 1, 418).

⁵⁹ Ver especialmente *ibid.*, pp. 102 y ss. (S 1, 419 y ss.).

⁶⁰ MARCUSE, H., «Sobre la crítica de la sociología», en *op. cit.*, p. 170 (edición original en *Die Gesellschaft*, vol. 8, 1931, p. 280).

⁶¹ MARCUSE, H., «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en *op. cit.*, p. 118 (S 1, 376).

⁶² *Ibid.*, p. 82 (S 1, 347).

daderamente concreto que es una sociedad: «En el curso del análisis de la historicidad resultó que el *Dasein* es siempre un *Dasein* histórico concreto, es decir, en cuanto una sociedad determinada de alguna manera que se ocupa de sí misma conforme al mundo en el que ha sido arrojada»⁶³. El objeto de la fenomenología dialéctica es la historicidad de la sociedad, atendiendo tanto a su modo de ser como a sus plasmaciones históricas concretas. En la fenomenología dialéctica que, como se ha visto, pretende sintetizar ontología y concreción dialéctica, la dimensión ontológica parece actuar como normativa respecto a sus realizaciones fácticas. Esta concepción de lo ontológico, no ya como ese plano de las posibilidades fundamentales de la existencia que hemos visto en la discusión de Marcuse con Freyer, sino como las posibilidades de realización de su ser propio, se pone claramente de manifiesto en la confrontación de Marcuse con Mannheim. En ese trabajo se sostiene:

«Ni la situación histórica respectiva en cuanto facticidad ni el desarrollo histórico continuo como serie causal sin huecos de tales facticidades constituyen la plena realidad del acontecer, sino que esas facticidades se constituyen a sí mismas primeramente en el seno de una realidad, cuyas estructuras fundamentales sirven de base a todas las realizaciones fácticas en la historia. Todas las situaciones históricas son, en cuanto realizaciones fácticas, solo modificaciones históricas de tales estructuras fundamentales, que son realizadas de manera diversa en cada orden de vida. El modo de realización de la vida humana en común en la sociedad capitalista, por ejemplo, es una realización completamente determinada de las estructuras fundamentales de la vida humana en común en cuanto tales y no acaso estructuras fundamentales cualesquiera formal-abstractas, sino estructuras altamente concretas. Verdad y falsedad residirían entonces en la relación de las realizaciones fácticas con tales estructuras fundamentales: un orden de vida sería verdadero si las satisface, falso si las oculta o encubre»⁶⁴.

Las «estructuras fundamentales de la vida humana en común» aparecen efectivamente aquí como constituyendo un plano *esencial, ontológico*, que cabe contraponer normativamente a las realizaciones fácticas del mismo en las diferentes formaciones socio-históricas. Esta es una de las concepciones de lo ontológico-esencial que Marcuse ensaya en estos años: como normativa frente a lo fáctico. De este modo converge con la concepción de la esencia humana del primer Marx y posibilita una interpretación de tal plano como poseyendo un significado y alcance antropológico⁶⁵. Lo que nos interesa de todo esto es que ya en los primeros textos de Marcuse de 1928-1929 aparece lo que hemos encontrado en los escritos de 1931, a saber, una concepción de la dimensión común, social, de la vida histórica como ámbito objetual del análisis filosófico. Tal como aparece en estos últimos escritos, el análisis filosófico sería capaz de poner de manifiesto las posibilidades fundamentales, ontológicas, de la vida histórica. En este punto habría una diferencia con lo planteado en la confrontación con Mannheim, en tanto que tales posibilidades fundamentales carecerían de estatuto normativo alguno, pues abarcan, como hemos visto, posibilidades contrapuestas como son la dominación y la revolución.

En el primer Marcuse la ontología deviene ontología histórico-social. El objetivo de la fenomenología de la vida histórica, tal como aparece en la confrontación con Freyer

⁶³ Ibid., p. 119 (S 1, 376).

⁶⁴ Ver MARCUSE, H., «Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim», en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., p. 53 (edición original en *Die Gesellschaft*, vol. 7, 1929, p. 369).

⁶⁵ Sobre el papel de la antropología filosófica en el primer Marcuse, ver BUNDSCHUH, S., «*Und weil der Mensch ein Mensch ist*». *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*, Lüneburg, zu Klampen, 1998.

y Landshut (pero ya puede explicitarse en «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico»), sería mostrar que la transformación, la revolución, es una de las posibilidades fundamentales de la existencia histórico-social. La ontología social de Marcuse quiere, por tanto, demostrar en el plano ontológico que la transformación constituye una de las posibilidades fundamentales de la vida social. Esto debería tener efectos en el plano político precisamente para los colectivos sociales interesados en una transformación profunda de la sociedad en una dirección justa, pues la demostración de tal posibilidad ontológica colaboraría en su apropiación como posibilidad real para su praxis política concreta: en «la situación fundamental del marxismo, (...) una nueva actitud fundamental revolucionaria consigue, a partir del reconocimiento de su historicidad, una nueva perspectiva sobre el conjunto del ser social, que culmina en el descubrimiento de la historicidad como determinación fundamental de la existencia [*Dasein*] humana y recibe, con una nueva comprensión de la realidad, la posibilidad de una acción transformadora»⁶⁶.

También la ocupación de Marcuse con el concepto de vida de Hegel y su idea de historicidad tiene un carácter ontológico-político. En su escrito de habilitación Marcuse quiere mostrar que la idea de historicidad de Hegel se fundamenta en su concepto de vida. Este concepto fue concebido por Hegel a la luz del modo de ser de la vida humana, cuyo acontecer consiste en «permanecer en sí mismo en el ser otro», es decir, en su «igualdad consigo mismo» en todas sus exteriorizaciones⁶⁷. En estas formulaciones Marcuse cree encontrar la determinación de una forma de *acontecer* en el que se manifestaría el carácter fundamental de la historicidad. Según Marcuse, esta relación interna entre acontecer de la vida e historicidad muestra la vinculación entre el pensamiento de Hegel y Dilthey⁶⁸ y también, en consecuencia, entre las tradiciones hegeliano-marxista y hermenéutica. Además, Marcuse encuentra en Hegel (tal como es igualmente el caso, piensa él, en Dilthey) un concepto de historicidad que no queda restringido al plano del individuo (como ocurría problemáticamente en *Ser y tiempo* de Heidegger), sino que remite al plano de lo colectivo: un plano determinado por la praxis productiva colectiva, por el «hacer de todos y cada uno» del que hablaba Hegel⁶⁹. De este modo, Marcuse está convencido en este momento de que una aproximación crítica a la sociedad sólo puede encontrar una fundamentación filosófica en una ontología de la historicidad que disuelva toda forma de objetivismo tanto en el acceso a la realidad social como en la realidad social misma, al mostrar ambos como caracterizados por una historicidad constitutiva, que los vincularía con el ámbito de la praxis social y política.

V. ENTRE ONTOLOGÍA Y TEORÍA CRÍTICA

Resulta evidente que la argumentación desarrollada por Marcuse contra Freyer, que hemos expuesto anteriormente, sólo puede ser aceptada como solución al problema diagnosticado en su planteamiento si su propuesta (una ontología fundamental de la vida

⁶⁶ MARCUSE, H., «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en *op. cit.*, p. 82 (S 1, 347-8). Para Marcuse, «en el reconocimiento de la historicidad despierta la decisión más extrema: a saber, la decisión entre la lucha por la necesidad reconocida, también contra la existencia recibida, y la persistencia en formas de existencia necesariamente caídas». *Ibid.*, p. 114 (S 1, 372).

⁶⁷ MARCUSE, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970 (S 2, 43).

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 310-314 (S 2, 363-368).

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 280 y ss. (S 2, 314 y ss.).

histórica) es como tal realizable desde sus propios posicionamientos teóricos. ¿Posibilita la posición filosófica de Marcuse en estos años (1928-1931)⁷⁰ su propuesta de una ontología de la historicidad? A partir de sus parámetros filosóficos en este momento, ¿puede pretender articular una ontología fenomenológica?⁷¹

Hemos comprobado que un hilo conductor en los primeros escritos de Marcuse es la idea de que el trabajo teórico y filosófico debe volverse concreto para hacerse cargo de la existencia humana en su penuria y apuro determinados: tal como hemos visto, esta es la tesis principal del artículo de Marcuse de 1929 «Sobre filosofía concreta» (aunque tal pretendida historicización de la filosofía no evita que en dicho texto se siga haciendo referencia a «la estructura ontológica de la existencia [*Dasein*] y del mundo»)⁷². Para poder hacerse cargo de la existencia en su situación problemática e impulsar la decisión que la trascienda, la filosofía debe apropiarse de su propia historicidad (a saber, de su historicidad concreta). Esto aparece ya claramente formulado en la elaboración del concepto de fenomenología por parte de Marcuse en su artículo de 1928 «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico». Ahí podemos leer:

«Fenomenología significa: dejar orientar la pregunta y el acceso por los objetos mismos, traer por completo los objetos mismos ante la mirada. Pero los objetos mismos *están durante el acceso ante todo en la historicidad*. Esta esfera de la historicidad comienza, en tanto que situación histórica concreta, ya en el enfoque de la pregunta por el objeto: abarca la persona única del que pregunta, la dirección de su preguntar y el modo de aparición primera del objeto»⁷³.

La apropiación exigida por Marcuse de la propia historicidad afecta también al marxismo: «El marxismo es una teoría histórica en un doble sentido: por un lado, porque su objeto es histórico y es tratado como histórico y, en segundo lugar, porque él mismo interviene en el movimiento histórico en una situación histórica concreta»⁷⁴. E igualmente afecta a la dialéctica que, para el autor berlinés, debe convertirse en dialéctica concreta: «En la medida en que la dialéctica concreta muestra la múltiple escisión, el carácter devenido y los límites de las formas y modos de existencia históricos, implica un tomar posición en cada caso respecto a tales formas y modos de existencia y su realidad»⁷⁵. Una tal «toma de posición dialéctica tiene que ser crítica», pues una «dialécti-

⁷⁰ Restringimos nuestra perspectiva a la etapa de Marcuse previa a sus escritos sobre los manuscritos parisiños de Marx de 1844 [se trata de sus artículos «Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico» (1932) y «Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo» (1933), en S 1, 509-594], pues aunque estos materiales de Marx no fueron determinantes para la ruptura de Marcuse con los parámetros de la ontología fundamental, sí supusieron una reorientación de su planteamiento (el lugar de la analítica heideggeriana del *Dasein* lo ocupa el análisis del joven Marx de la praxis del trabajador, el concepto de trabajo parece llenar de contenido la movilidad del acontecer de la existencia en que consiste la historicidad...) de la que no podemos ocuparnos aquí.

⁷¹ Sobre este problema, ver los comentarios críticos de SCHMIDT, A., «Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse», en HABERMAS, J. (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 18-49; PICCONE, P. - DELFINI, A., «Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism», en *Telos*, n.º 6, 1970, pp. 36-46, y PICCONE, P., «Phenomenological Marxism», en *Telos*, n.º 9, 1971, pp. 3-31.

⁷² MARCUSE, H., «Sobre filosofía concreta», en *op. cit.*, p. 148 (S 1, 398).

⁷³ MARCUSE, H., «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en *op. cit.*, pp. 108-109 (S 1, 368).

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 105-106 (S 1, 366). Es tal significado otorgado a la apropiación de la historicidad por parte del marxismo lo que orienta la polémica de Marcuse con la concepción del marxismo formal, transcendental, de M. Adler, ver MARCUSE, H., «¿Un marxismo transcendental?», en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., pp. 55-83 (S 1, 445-468).

⁷⁵ MARCUSE, H., «Sobre el problema de la dialéctica I», en *op. cit.*, p. 103 (S 1, 420).

ca concreta en cuanto ciencia objetiva carente de punto de vista es un contrasentido»⁷⁶. En definitiva, para Marcuse constituye la tarea de la filosofía devenida concreta romper con la abstracción y la universalidad formal de la filosofía y teoría tradicionales. El asunto de la filosofía debe ser la existencia humana en su situación histórica, en su penuria concreta y sus necesidades. Lo que impulsa a la filosofía es la preocupación por la existencia, por ello debe desembocar en una praxis que pueda invertir la situación intolerable en la que ésta se encuentra: para Marcuse, tal sería la acción radical, que debe superar el actual capitalismo en crisis, que provoca una crisis completa de la existencia⁷⁷.

Si Marcuse tiene efectivamente razón, si la filosofía ya no puede permanecer meramente teórica, si tiene que asumir su situación histórica definida por una específica problemática socio-política, si tiene que convertirse en concreta e histórica, ¿cómo puede efectuar una filosofía tal un análisis ontológico del ser de la vida humana histórica? ¿Cómo puede una filosofía concreta poner de relieve las estructuras fundamentales o las posibilidades fundamentales de la vida histórica? ¿Cómo puede pretender explicitar algo que no posee carácter histórico pero que sería condición de posibilidad del acontecer histórico?

Aquí encontramos la tensión más importante en la obra del primer Marcuse: la exigencia de una asunción de la propia historicidad concreta (y con ello, la toma de conciencia de la necesidad del carácter posicionado de la filosofía y de la teoría social en una situación definida por conflictos socio-políticos) y al mismo tiempo la pretensión de un análisis ontológico de la vida histórica, es decir, de la historicidad en cuanto tal, un análisis más allá del antagonismo entre las diversas perspectivas ideológicas enfrentadas⁷⁸. Si aquella exigencia converge con la forma de teoría crítica propuesta en los artículos de los años treinta de Max Horkheimer⁷⁹, esta pretensión en cambio permanece problemáticamente en la cercanía de la ontología fundamental de Heidegger⁸⁰.

Esta tensión central en los escritos del primer Marcuse no fue disuelta con su recepción de los manuscritos parisinos de 1844 de Marx, publicados por primera vez en 1931. Es cierto que los manuscritos de Marx posibilitaron una primera reorientación del planteamiento de Marcuse, al colocar en el centro de su reflexión la categoría filosófica de trabajo (cumpliendo así con la tendencia ya expuesta en «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico»), como la categoría que llena de contenido la noción de movilidad que define al acontecer propio de la existencia humana (es decir, la historicidad) y, en líneas generales, al mostrarle un Marx en el que cabe encontrar esa preocupación explícita por la existencia humana concreta que le había llevado a interesarse por la obra de Heidegger. Ahora bien, los dos artículos que Marcuse escribió sobre los Manuscritos parisinos de Marx muestran que percibió estos materiales

⁷⁶ Ibid. (ibid.).

⁷⁷ Ver MARCUSE, H., «Sobre filosofía concreta», en *op. cit.*, pp. 131-158 (S 1, 385-406).

⁷⁸ Sostengo esta tesis en mis trabajos «Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación», en ROMERO, J. M. (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, ed. cit., pp. 7-69, y «¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse», en MARCUSE, H., *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, ed. cit., pp. 9-29.

⁷⁹ Ver HONNETH, A., «Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule», en *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n.º 4, Berlín, 2003, pp. 496-504.

⁸⁰ Ver SCHMIDT, A., «Heidegger und die Frankfurter Schule – Herbert Marcuses Heidegger-Marxismus», en KEMPER, P. (ed.), *Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie*, Frankfurt a.M. y Nueva York, 1990, pp. 153-177; BERCIANO, M., «Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano», en *Pensamiento*, vol. 36, 1980, pp. 131-164, y WOLLIN, R., «Introduction: What is Heideggerian Marxism», en MARCUSE, H., *Heideggerian Marxism*, Lincon and Londres, University of Nebraska Press, 2005, pp. xi-xxx.

como confirmación de la adecuación de su intento de emprender, en una especie de síntesis de *Ser y tiempo* y de Marx, una fenomenología dialéctica o materialista de la historicidad. Pues de hecho encontramos en estos artículos una interpretación del joven Marx como proponiendo, por un lado, una concepción *ontológica* del trabajo (el trabajo en cuanto praxis de la autorrealización del ser humano y por ello como el modo propio de acontecer humano), que Marcuse se apropia como válida y, al mismo tiempo, por otro, una consideración de las plasmaciones *históricas concretas* del trabajo en los diferentes órdenes socio-económicos (y también en esta doble consideración el plano ontológico serviría de baremo normativo para enjuiciar las formaciones socio-históricas fácticas).

La cesura en la actividad filosófica de Marcuse, su renuncia al proyecto de una ontología fundamental de la existencia histórica, fue provocada muy posiblemente por factores externos, extrateóricos: a comienzos de 1933, tras el fracaso de su intento de habilitación con Heidegger en Friburgo⁸¹, Marcuse abandonó Alemania en dirección a Suiza como nuevo colaborador del Institut für Sozialforschung, acompañando a éste en su salida al exilio. En este nuevo contexto, en el estrecho trabajo en común con Horkheimer, entonces muy crítico con la ontología y la antropología filosófica⁸², Marcuse reorientó su trabajo teórico en la dirección de una teoría crítica de la sociedad en el sentido de Horkheimer: y en esta nueva dirección no había ya margen alguno para pretensiones ontológico-fenomenológicas. También en 1933 se produjo un acontecimiento que tendría consecuencias para la trayectoria teórica posterior de Marcuse: en marzo de 1933 Heidegger fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo por el nuevo régimen nazi. Su discurso de toma de posesión del cargo de rector fue un acto de abierto compromiso con el nuevo régimen y el comienzo de un período en que Heidegger va a reinterpretar su propia filosofía como fundamentación de su vinculación personal al nacionalsocialismo⁸³. Para Marcuse esto constituyó un shock personal y sobre todo filosófico⁸⁴, que modificó para siempre su valoración de Heidegger. En 1963 Marcuse escribió en una carta al filósofo checoslovaco Karel Kosík: «La actitud positiva de Heidegger frente al nazismo es, según mi opinión, la expresión de los rasgos esenciales profundamente antihumanos, enemigos del espíritu y de la vida e históricamente reaccionarios de su filosofía»⁸⁵. Ambos factores dejaron el camino libre a Marcuse para una historización plena de la filosofía, para una conversión radical de la filosofía en concreta, que conducía en dirección de una teoría crítica de la sociedad que ya no dejaba ningún lugar para escarceos con forma alguna de ontología de la historicidad.

⁸¹ Sobre este fracaso, ver JANSEN, P.-E., «Marcuses Habilitationverfahren – eine Odyssee», en JANSEN, P.-E. (ed.), *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ*, Offenbach, Verlag 2000, 1990, pp. 141-150.

⁸² Esta posición crítica aparece plasmada en diversos textos de Horkheimer de los años treinta. Ver, por ejemplo, HORKHEIMER, M., «Materialismo y metafísica», en *Materialismo, metafísica y moral*, ed. cit., pp. 43-98, y del mismo autor, «Observaciones sobre la antropología filosófica», en *Teoría crítica*, ed. cit., pp. 50-75.

⁸³ Esta reinterpretación de su filosofía como fundamentadora del significado histórico-filosófico del nacionalsocialismo comienza ya con su discurso de toma de posesión del rectorado y continúa en sus lecciones universitarias de los años treinta, incluso después de haber abandonado el puesto de rector en la primavera de 1934 por presuntas desavenencias con el régimen nazi. Ver HEIDEGGER, M., *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano de 1934) en el legado de Helene Weiss*, Barcelona, Anthropos, 1991 y, del mismo autor, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1995.

⁸⁴ Ver MARCUSE, H., «Enttäuschung», en NESKE, G. (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, pp. 162-163.

⁸⁵ Carta de H. Marcuse a K. Kosík, 22 de marzo de 1963, en Marcuse-Nachlass, Archivzentrum de la Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.

VI. TEORÍA CRÍTICA E HISTORICIDAD

En su artículo filosófico más importante de los años treinta, «El concepto de esencia» (1936), Marcuse realiza su aportación personal más consistente a la reflexión de los parámetros filosófico-normativos de una teoría crítica. Antes de la articulación de este concepto en 1937 en dos artículos publicados simultáneamente en la *Zeitschrift für Sozialforschung*⁸⁶, las aportaciones tanto de Horkheimer como de Marcuse en los años treinta se orientaron, como ya hemos apuntado, a la explicitación del significado filosófico-político del materialismo, de la teoría materialista o de la dialéctica materialista: las tres nociones prefiguran la posterior teoría crítica. Pues bien, en «El concepto de esencia» Marcuse considera que la teoría materialista cumpliría lo que la hermenéutica (Dilthey y Heidegger) habrían pretendido y no habrían logrado en el marco de la filosofía tradicional (o teoría tradicional, en la terminología de Horkheimer): la superación del sujeto epistemológico abstracto en favor de una concepción del sujeto de conocimiento como ser humano histórico concreto ubicado en su proceso vital real. La teoría materialista habría logrado hacer reflexiva y realizar en ella «la “historicidad” concreta de la teoría» reivindicada por la hermenéutica y que, sin embargo, a causa de sus presupuestos filosóficos abstractos, ésta habría realizado sólo como «“historicidad” igualmente abstracta»⁸⁷. La historicidad concreta asumida por la teoría materialista ya no es la historicidad teorizada por la filosofía existencial (de ahí que Marcuse coloque el término entre comillas), no consiste en la asunción de un supuesto *modo de ser* constitutivo de la existencia, de un presunto acontecer ontológico condición de posibilidad de la historia óptica, sino que se pondría de manifiesto en su vinculación «con aquellas fuerzas sociales que la situación histórica revela como progresivas y verdaderamente “universales”»⁸⁸. Con Horkheimer, Marcuse sostiene que hay que considerar «toda teoría como un elemento del proceso social de la vida, que es sostenido por intereses históricos particulares. Hasta ahora estos intereses han gobernado la teoría “a sus espaldas”, inconscientemente»⁸⁹. A partir de ahora tal vinculación de la teoría con determinados intereses debe tornarse consciente y redefinir en consecuencia el estatuto mismo de la teoría.

Esta formulación es compartida por Horkheimer en estos años. En «Sobre el problema de la verdad» (1935) reivindica el concepto de una «teoría del conjunto de la sociedad que sólo es pensable en conexión con determinados intereses y tareas, con una actividad y toma de posición propias»⁹⁰. En 1937 esta temática alcanza una sintética formulación: «la teoría crítica persigue de forma plenamente consciente, en la formación de sus categorías y en todas las fases de su desarrollo, el interés en la organización racional de la actividad humana»⁹¹. En «Observaciones sobre la antropología filosófica» (1935) reivindica para la teoría materialista lo que puede calificarse de auténtica reflexión hermenéutica, a saber, una reflexión sobre lo que cabe denominar con rigurosidad como su situación

⁸⁶ Se trata del artículo de Horkheimer «Teoría tradicional y teoría crítica» y dos textos, uno de Horkheimer y otro de Marcuse, publicados bajo el título común de «Filosofía y teoría crítica»; ver HORKHEIMER, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, ed. cit., y MARCUSE, H., *Cultura y sociedad*, ed. cit. (el texto de Marcuse ha sido reeditado recientemente en MARCUSE, H., *La tolerancia represiva y otros ensayos*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2010, pp. 109-132).

⁸⁷ MARCUSE, H., «El concepto de esencia», en *op. cit.*, pp. 57-58 (S 3, 77).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 58 (*ibid.*).

⁸⁹ *Ibid.* (*ibid.*).

⁹⁰ HORKHEIMER, M., «Zum Problem der Wahrheit», en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Fischer, 1988, vol. 3, p. 307.

⁹¹ HORKHEIMER, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, ed. cit., p. 80.

hermenéutica de partida: «El materialismo entiende la estructura de toda teoría, sobre todo de la suya propia, como dependiente de determinados intereses y valoraciones. (...) Forma parte de la autocomprensión de una doctrina el reflexionar sobre lo siguiente: aun en los actos de generalización que la condujeron a sus conceptos fundamentales (...) se expresa la situación de vida, es decir, ciertos intereses, y estos determinan la dirección de los pensamientos»⁹². Aquí hace referencia Horkheimer a lo que califica de «exigencia dialéctica», a saber, la exigencia de que «en los pensamientos tenga su lugar la conciencia del papel social que le es propio», es decir, «la conciencia de la propia historicidad»: el «tomar conciencia en detalle del respectivo nexo de teoría y praxis»⁹³.

Nos encontramos pues con una clara convergencia, no sólo evidentemente entre el trabajo intelectual de Marcuse en los años treinta y el desarrollado por Horkheimer en el mismo período (cosa esperable, en tanto estaban embarcados en un proyecto común), sino entre la producción teórica de ambos autores en este período y, tal como se ha mostrado, importantes tesis defendidas por Marcuse ya en sus primeros artículos entre 1928 y 1931. Al final de su discusión con Freyer, sostiene Marcuse, con una terminología heideggeriana no libre de problematicidad y que luego va a desaparecer de sus formulaciones, que la científicidad de la investigación sociológica «pasa por la renuncia al conocimiento libre de decisión, “puro”, interesado solo “teóricamente” en la situación concreta de la sociedad actual y por la asunción de la responsabilidad para una decisión que aprehenda esa situación, decisión que es la única que puede “fundar” el conocimiento de la misma y probar su verdad»⁹⁴. Marcuse anticipa aquí la distinción posterior de Horkheimer entre un conocimiento de la sociedad presuntamente libre de intereses y valores, meramente teórico, y un acceso impulsado por una responsabilidad moral y política con la problemática de la propia formación social, que aquí aparece caracterizada (en unos términos que Marcuse va a abandonar muy pronto) como responsabilidad para una decisión (*Entscheidung*). El término *decisión* parece recoger en términos voluntaristas y, puede pensarse, irracionalistas, lo que podríamos entender como toma de posición, como un posicionamiento moral y político respecto a la realidad vigente. Frente a la esterilidad del conocimiento desinteresado, meramente teórico, se reivindica aquí la relevancia epistemológica de la toma de posición político-moral para poder aprehender la situación vigente en su verdad. La toma de posición es lo que funda el conocimiento de la situación actual, es lo que posibilita aprehender propiamente la situación, es decir, aprehenderla en su significación político-moral para la praxis. Es lo que alumbraría el ámbito objetual de la investigación social: la realidad social resultaría así cognoscible en su problematicidad y en sus virtualidades, a partir de su iluminación previa por parte de un posicionamiento interesado en la abolición práctica de su carácter intolerable.

Marcuse logró posteriormente hacer productivas en su colaboración con Horkheimer sus reflexiones de su período en Friburgo acerca de la necesidad para el conocimiento crítico de lo socio-histórico y para la analítica materialista de la existencia de asumir con radicalidad la propia historicidad. En ello se jugaría la vinculación del conocimiento con la problemática concreta y real de la existencia y la posibilidad de devenir instancia colaboradora en los procesos de transformación exigidos por la situación crítica en la que existe el ser humano en un capitalismo que produce un continuo estado de crisis social para la

⁹² HORKHEIMER, M., «Observaciones sobre la antropología filosófica», en *Teoría crítica*, ed. cit., pp. 57-58.

⁹³ *Ibid.*, p. 58.

⁹⁴ MARCUSE, H., «Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer», en *op. cit.*, pp. 197-198 (S 1, 508).

mayoría. Determinadas reflexiones del primer Marcuse en torno a la historicidad constituyen por tanto una refiguración de lo que luego va a ser coherente y reflexivamente articulado en sus artículos de los años treinta en el concepto de teoría materialista y de teoría crítica. Todo ello va a ser posible, en cambio, sacrificando la pretensión de pensar la historicidad en términos ontológicos y de acceder a tal dimensión ontológica mediante una filosofía ubicada al modo de la filosofía tradicional por encima de toda historicidad concreta. A tal filosofía supra-histórica y presuntamente supra-política, ubicada por encima de la facticidad de la escisión de los intereses sociales, la teoría crítica, esa teoría que ha asumido con radicalidad su historicidad concreta, no puede reconocerle ninguna validez.

VII. CONCLUSIÓN

Del modo en que es planteada la problemática de la historicidad durante la trayectoria filosófica del primer Marcuse puede extraerse una conclusión relevante respecto a las bases filosóficas de una teoría crítica de la sociedad. La tensión teórica central de sus textos de esta época pone de manifiesto dos modos contrapuestos de afrontar y de asumir la historicidad⁹⁵. El primero de ellos consiste en concebir la historicidad como un modo de ser constitutivo del ser humano o de la vida en común (o de la sociedad) que actúa como condición de posibilidad de la historia efectiva, real. Tal modo de ser constitutivo no sería pues histórico él mismo, en el sentido de relativo a cada época histórica o a las condiciones históricas de cada momento. Tal modo de ser, en el que pueden explicitarse estructuras o categorías fundamentales, sería condición de posibilidad de lo histórico sin ser él mismo histórico. Por ello sólo resulta accesible a una disciplina teórica especial, no sometida a la relatividad histórica ni al conflicto entre perspectivas ideológicas que define a la sociedad escindida fácticamente existente. Tal disciplina no puede ser otra que la filosofía, pero la filosofía en sentido tradicional, como ontología: en este caso, como saber acerca de la historicidad entendida como *ser* de la existencia, condición de posibilidad de lo histórico-óntico. Este modo de concebir la historicidad se diferencia del modo en que ésta es relevante y es reformulada y asumida por lo que Marcuse en 1929 denominó filosofía concreta. Para ésta apropiarse de la historicidad significa ser consciente de su papel social en una sociedad marcada por antagonismos e injusticias coaguladas, es devenir consciente de su formar parte de los procesos de comprensión crítica de la realidad social y de los esfuerzos por transformarla llevados a cabo por los que sufren y se indignan ante el orden actual de cosas, allá donde tales procesos se den. Asumir la historicidad en este segundo sentido significa para la teoría explicitar su carácter *interesado*, político y orientado a la praxis. Es precisamente esto lo que Horkheimer recogerá luego en su concepción, que claramente ha marcado época, de *teoría crítica*.

Universidad de Alcalá (Madrid)
josemanuel.romero@uah.es

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]

⁹⁵ Cabría otro modo, apuntado por R. Pippin: la apropiación de la historicidad en términos del proceso, que definiría a la modernidad, de explicitación, desarrollo y plasmación histórica de las estructuras normativas sobre las que se sostendría en el presente la teoría crítica de la sociedad; ver PIPPIN, R., «Marcuse on Hegel and Historicity», en *The Philosophical Forum*, vol. XVI, n.º 3, pp. 201-202. Este sería el caso de los posicionamientos de J. Habermas (ver sobre todo su *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987) y A. Honneth (ver especialmente su reciente obra *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011).