

FENOMENOLOGÍA DIALÉCTICA Y FILOSOFÍA CONCRETA EN EL PRIMER MARCUSE

JORDI MAGNET COLOMER

Universitat Oberta de Catalunya

RESUMEN: En el particular contexto filosófico de la Alemania de entreguerras, el joven H. Marcuse llevó a cabo una original recepción en clave marxista de la fenomenología existencial y de la *Lebensphilosophie* (I). En sus primeros artículos, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» (1928) y «Sobre filosofía concreta» (1929), esa recepción se orientó al proyecto de elaboración de una fenomenología dialéctica y, vinculado con ello, al intento de fundamentar la acción radical en el concepto ontológico de historicidad (*Geschichtlichkeit*) sin descuidar su componente material (II, III, IV). Asimismo, en la situación de caída (*Verfallen*) del *Dasein*, Marcuse va a otorgar una misión primordial a la filosofía concreta (V).

PALABRAS CLAVE: Marcuse; Heidegger; teoría crítica; historicidad; fenomenología.

Dialectical Phenomenology and Concrete Philosophy in Early Marcuse

ABSTRACT: In the particular philosophical context of interwar Germany, the young H. Marcuse carried out an original Marxist reception of existential phenomenology and of *Lebensphilosophie* (I). In his first essays, «Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism» (1928) and «On Concrete Philosophy», this reception was oriented to the project of elaboration of a dialectical phenomenology and, linked with it, to the attempt to ground the radical action in the ontological concept of historicity (*Geschichtlichkeit*) without neglecting its material component (II, III, IV). Also, in the situation of *Dasein*'s falling (*Verfallen*), Marcuse will grant an essential mission to concrete philosophy (V).

KEY WORDS: Marcuse; Heidegger; Critical theory; Historicity; Phenomenology.

1. CONDICIONANTES DEL CONTEXTO FILOSÓFICO

El neokantismo y la filosofía vitalista dominaban enteramente la cultura intelectual alemana durante la fase tardía de la República de Weimar. Al término de la I Guerra Mundial, apenas podían contarse los escasos autores que no se vieron condicionados de un modo u otro por este particular clima filosófico del período de entreguerras¹. Neokantismo y vitalismo procuraban hacer valer su hegemonía bajo fórmulas bien disímiles. Los primeros reivindicaban un lugar más destacado para la filosofía, la cual había quedado rezagada ante el asombroso avance de las ciencias positivas acaecido a finales del siglo XIX y principios del XX. Gran parte de los autores neokantianos parecieron perseguir la restitución del estatuto perdido por la filosofía en el seno de la división social del trabajo subordinando la filosofía a la ciencia. Así pues, el recurso a

¹ Sobre esto véase, por ejemplo, DUBIEL, H., *La Teoría Crítica: Ayer y hoy*, México, Plaza y Valdés, 2000, p. 84, y ABROMEIT, J., «The Vicissitudes of the Politics of "Life": Max Horkheimer and Herbert Marcuse's Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany» en *Living Weimar: Between System and Self: An Interdisciplinary Workshop*, University of Indiana, Bloomington, September 22-23, 2006, p. 1.

Kant raramente tomaba la forma de una recepción en clave ética o estética, ni por supuesto metafísica, sino que el interés común que subyacía primordialmente a esa recepción era el de suministrar fundamentos epistemológicos fiables al método científico. Como contrapartida al imperio de esta «lógica de la razón», surgieron paulatinamente —en su caso desde una cierta «lógica del corazón»— las diversas tendencias vitalistas, que a menudo fueron agrupadas indistintamente en lo que se vino a denominar *Lebensphilosophie*, aun a riesgo de desvirtuar por completo su sentido originario.

Con la aparición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl en 1900 va a ser inaugurada con sobrada solvencia la primera tentativa de refundar la filosofía desde nuevas bases ajenas al neokantismo. Aquí la filosofía ya no buscaba un encaje más o menos forzado en el interior del sistema de las ciencias naturales, sino que reivindicaba para sí un espacio autónomo y digno. Tanto es así, que la pretensión de Husserl de instituir fundamentos lógicos para la filosofía, liberándola al mismo tiempo de cualquier atadura con cuestiones de naturaleza empírica, conducía a una subordinación, de signo inverso a la de los neokantianos, de la ciencia a la filosofía². Por su parte, Dilthey reivindicó la específica labor «comprensiva» de las «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*), así como el distintivo modo de ser histórico del ámbito objetual hacia el cual están orientadas estas ciencias, en contraposición, o al menos, en situación de complementariedad, a la tarea «explicativa» ofrecida por las «ciencias de la naturaleza» (*Naturwissenschaften*) y al ámbito de objetos ahistóricos de los que se ocupa. Particularmente, la aprehensión de la existencia humana habría de perderse lo decisivo, y tergiversarse en una dirección meramente positivista, que no hacía en absoluto justicia a la idiosincrasia de su problemática, si se inclinaba a adoptar el abstracto modelo científico-natural, y ello incluso en el supuesto de que éste fuera conscientemente reconvertido y asimilado por las ciencias del espíritu para dar cuenta de las temáticas que les son más propias. Resulta significativo a este efecto que la crítica al psicologismo y a la psicología científica fuera una preocupación compartida por Husserl, Dilthey y Bergson. Sin embargo, la filosofía de Bergson discurre ya por senderos ubicados allende sus antecesores, abriendo la veda a ulteriores propuestas que popularizarían el vitalismo en una dirección a todas luces conservadora e irracionalista.

La crítica de carácter radical a la racionalidad científica promovida por la *Lebensphilosophie* no llamó la atención solamente de aquellos autores que devendrían validadores ideológicos de la *Konservative Revolution*, como fue el caso, entre otros, de Oswald Spengler o Stefan George. La intelectualidad radical alemana de izquierdas de la época también encontraría en ella atrayentes parámetros analíticos para confeccionar sus respectivos trabajos en una orientación política totalmente distinta. Podría incluso decirse que los orígenes de lo que en *Les aventures de la dialectique* (1955) Merleau-Ponty designó con el

² ABROMEIT, J., «The Vicissitudes of the Politics of “Life”: Max Horkheimer and Herbert Marcuse’s Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany», *op. cit.*, p. 3

nombre de «marxismo occidental» son en cierto modo deudores de la fenomenología y del vitalismo. Así, en la todavía temprana y premarxista *Teoría de la novela* (1916) de Lukács se dan cita las tres grandes corrientes de pensamiento dominantes en la filosofía académica alemana de entreguerras: «el neokantismo de Heidelberg, la elucidación de los conceptos diltehyanos de significado y comprensión, y la fenomenología husserliana»³. No está de más recordar aquí que la obra de F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), influiría por igual, pasando por el filtro de la *Kulturkritik* en su conjunto, a los mandarines alemanes y al joven Lukács.

Algunas de las figuras precursoras de la versión diferenciada del marxismo occidental, que tomaría cuerpo en la Teoría Crítica del *Institut für Sozialforschung*, no dejaron tampoco de incorporar en sus trabajos ciertas premisas derivadas de la crítica que la *Lebensphilosophie* dirige a la racionalidad científica, aunque simultáneamente se confrontaron también con sus tendencias vulgares y reaccionarias. Aun cuando en sus artículos elaborados durante los años veinte del pasado siglo M. Horkheimer concediera cierto ámbito de validez a la filosofía vitalista, en cuanto a la pertinencia histórica de su crítica y de sus reclamaciones, se mostró, ya desde un principio, prevenido ante el peligro que suponía la radicalización y la vulgarización del vitalismo⁴. La asimilación de la *Lebensphilosophie* y de la fenomenología existencial en la obra de H. Marcuse perduraría, en cambio, hasta al menos 1933, siendo por lo general hasta esa fecha mucho más receptivo e indulgente con ellas que Horkheimer. En efecto, Marcuse no llegará a conclusiones análogas a las que Horkheimer defendía

³ PICCONE, P., «Phenomenological Marxism», en: GRAHL, R. & PICCONE, P. (ed.), *Towards a New Marxism*, Ontario, Telos Press, 1973, p. 136.

⁴ Un detallado estudio sobre el desarrollo intelectual de Horkheimer en: ABROMEIT, J., *Max Horkheimer and the foundation of Frankfurt School*. New York, Cambridge University Press, 2011. En cuanto a la relación específica con Bergson, Horkheimer reconocía, por una parte, la relevancia de la crítica bergsoniana a la aplicación de métodos científicos importados de las ciencias de la naturaleza a la psique humana y, por la otra, señalaba la pertinencia de su crítica a la ciencia, donde se aboga por ubicar el conocimiento conceptual en el plexo histórico-social en el que es producido. Pero Horkheimer no podía aceptar el repudio de la Ilustración propugnado por la mayor parte de filósofos vitalistas. El planteamiento dialéctico de Horkheimer insistía todavía en rescatar los potenciales de racionalidad no instrumental inscritos en el proyecto ilustrado. Véase ABROMEIT, J., «The Vicissitudes of the Politics of "Life": Max Horkheimer and Herbert Marcuse's Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany». *op. cit.*, p. 5. Los escritos donde Horkheimer se ocupa propiamente de Bergson, Husserl y Dilthey son: HORKHEIMER, M., «Lebensphilosophie: Bergson, Simmel, Dilthey», en: *Gesammelte Schriften. Vol. 10. Schriften 1914-1931*, Frankfurt am Main, Fischer, 1988, pp. 267-298; «Husserls Logische Untersuchungen», en: *Gesammelte Schriften. Vol. 10. Schriften 1914-1931, op. cit.*, pp. 299-316; «Zu Henri Bergsons Les deux sources de la morale et de la religion», en: *Schriften. Vol. 3. Schriften 1931-1936, op. cit.*, pp. 106-109; y, por último, «Zu Bergsons Metaphysik der Zeit», en: *Gesammelte Schriften. Vol. 3. Schriften 1931-1936, op. cit.*, pp. 225-248. Su análisis de la escuela neokantiana se encuentra, principalmente, en HORKHEIMER, M., «Der Marburger Neukantianismus», en: *Gesammelte Schriften. Vol. 10. Schriften 1914-1921, op. cit.*, pp. 212-241; y «Die südwestdeutsche Schule des Neukantianismus», en: *Gesammelte Schriften. Vol. 10. Schriften 1914-1921, op. cit.*, pp. 241-256.

ya en los años veinte —en torno a los aspectos regresivos de las versiones vulgarizadas de la «filosofía de la vida» (H. Bergson, S. George, M. Scheler, E. Jünger), en contraste con su exégesis originaria en Dilthey⁵—, hasta su texto de 1933, publicado póstumamente, sobre «La filosofía alemana entre 1830-1933». Los interlocutores que despuntan en la obra de Marcuse durante esta breve pero determinante etapa, comprendida entre finales de los años veinte e inicios de la década siguiente, no son únicamente Hegel, Marx, Lukács o Korsch, esto es, la tradición hegeliano-marxista, sino también Heidegger, Dilthey o H. Freyer. Marcuse entabla durante su juventud un comprometido diálogo con ciertos autores que, en los años inmediatamente posteriores a la atención que les prodigó en sus escritos, se convertirían en adalides de la llamada «revolución desde la derecha» (pensamos, sobre todo, en los casos de Heidegger y Freyer). Sin duda, como veremos, fue ésta una evolución muy distinta de la que les auguraba inicialmente Marcuse.

2. LA REVITALIZACIÓN PRAXEOLÓGICA DE MARX A TRAVÉS DE HEIDEGGER

Cuando aparece *Ser y tiempo* (1927), el joven Marcuse experimenta una profunda liberación académica. Por vez primera emerge en el ámbito académico alemán un «intento radical de poner a la filosofía sobre bases realmente concretas, una filosofía que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no meramente de ideas y principios abstractos»⁶. Si bien Marcuse no será el único intelectual marxista en sentirse atraído por los detallados análisis fenomenológicos de la vida fáctica del primer Heidegger, sí fue al menos el primero de todos ellos. Se anticipó, pues, en más de treinta años a la segunda recepción explícitamente marxista de la fenomenología trascendental (Husserl) y de la analítica existencial (Heidegger), que tuvo lugar en Francia, Checoslovaquia o Yugoslavia, principalmente a través de las obras de Sartre, Kosík y Petrović, una segunda recepción tardía cuyo eco internacional, sobre todo en Italia y EE. UU., sobrepasó el interés que despertaron en su momento las primeras tentativas de Marcuse.

La fascinación que provocó en Marcuse la fenomenología existencial heideggeriana no era, sin embargo, un entusiasmo compartido por muchos de sus contemporáneos, en especial entre aquellos cuyas aspiraciones políticas tendían a coincidir en lo fundamental con las del propio Marcuse. El contenido

⁵ Marcuse reconoce en Dilthey al único representante de la *Lebensphilosophie*, no a sus continuadores: «entendemos por filosofía de la vida solo aquellas investigaciones filosóficas que han explorado y reconocido el ser de la vida humana como necesario para la fundamentación de la filosofía. Como único representante de esa filosofía vale para nosotros Wilhelm Dilthey (1833-1911)». MARCUSE, H., «Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», en: *Shriften Vol. 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, p. 474.

⁶ OLAFSON, F., «Heidegger's Politics: an Interview with Herbert Marcuse» en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, n° 1/vol. 6, 1977, p. 28.

reaccionario latente en la filosofía de Heidegger fue advertido por el círculo de B. Brecht y W. Benjamin, así como también lo fue en el círculo de Korsch, donde a menudo la obra de Heidegger era referida despectivamente como «Quatschosophie»⁷. Por el contrario, Marcuse estaba convencido de poder insertarse con mayor solidez teórica en el contexto de la recuperación de la dimensión subjetiva y revolucionaria del marxismo, iniciada por Lukács y Korsch en 1923, justamente con el recurso a la fenomenología de Heidegger.

La unidad de teoría y praxis, a la que a fin de cuentas aspiraba a llegar Marcuse, constituía en sí misma una crítica al marxismo contemplativo y reificante de la Segunda Internacional, que tomaba como modelo para la teoría marxista diversos métodos de acercamiento positivista a su objeto importados de la ciencia natural, y cuyo correlato era «una conjunción de metafísica de la naturaleza y de concepción evolucionista de la historia que dio lugar paradójicamente en el plano político a una forma de pragmatismo orientado por las necesidades políticas coyunturales»⁸. La analítica del *Dasein* de Heidegger podía ayudar, por una parte, a reactivar de una manera determinante el aspecto praxeológico del marxismo y, por otra, a cuestionar los modos de aproximación objetivantes que las ciencias sociales emplean problemáticamente en la aprehensión de su ámbito objetual. Pero para que pudiera ser empleado con estos fines por la filosofía marxista, el método fenomenológico, tanto el trascendental como el existencial, debía reorientarse en un sentido materialista. Todo este movimiento implicaba un espaciamento y una relajación de las fronteras teóricas de una y otra escuela que a menudo iba más allá de aquello que los intérpretes de los cánones tradicionales de ambos campos estaban dispuestos a admitir.

3. SOBRE LA SÍNTESIS ONTOLOGÍA EXISTENCIAL-MARXISMO

Enfrentándose a las numerosas interpretaciones en términos científicas de la teoría de Marx, Marcuse deja claro que para él el marxismo no es un «sistema de verdades, cuyo sentido resida únicamente en su corrección como conocimientos», sino «una teoría del actuar social, de la acción histórica»⁹. Le es ajena, por tanto, cualquier pretensión de validez de carácter intemporal o universal. «Las verdades del marxismo no son verdades del conocer, sino

⁷ KELLNER, D., *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, Los Angeles, University of California Press, 1984, pp. 35 y 385. Kellner llega a estas afirmaciones en base a la lectura de una carta que W. Benjamin remitió a su amigo G. Scholem en 1930 y por las conversaciones que pudo mantener con H. Pachter, un habitual del círculo de Korsch durante aquellos años.

⁸ ROMERO, J. M., «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*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, p. 19.

⁹ MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en: *Schriften Vol. 1, op. cit.*, p. 347.

del acontecer»¹⁰. Su punto de partida, lo que determina en esencia su «situación fundamental», es la «posibilidad histórica de una acción radical»¹¹. La fundamentación ontológica de esta posibilidad, que el joven Marcuse cree imprescindible, va a proporcionársela el concepto heideggeriano de historicidad (*Geschichtlichkeit*), que en *Ser y tiempo* aparece como el modo de ser constitutivo y propio de la existencia humana o *Dasein*. La culminación de la analítica del *Dasein* en un «acto resolutivo» (*Entschlossenheit*) de transformación de la existencia «caída» en el reino impersonal del *das Man* ofrece un modelo de acción radical al marxismo, siempre y cuando a lo que aspire su crítica sea no sólo a una transformación de las circunstancias, esto es, a un mero cambio en las dinámicas políticas o económicas de la sociedad, sino a una transformación de la existencia humana en su totalidad¹². Debe señalarse que el potencial crítico-práctico no le vendría dado al marxismo exclusivamente por su acercamiento materialista y dialéctico a la dimensión óptica, al cual debiera agregársele como por añadidura la aprehensión de la dimensión ontológica llevada a cabo por la fenomenología. Más bien, Marcuse confiere también una vocación claramente ontológica al materialismo histórico. Más tarde verá corroborada esta lectura ontológica de Marx cuando salgan a la luz los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), inéditos hasta 1932. Como es sabido, en ellos el concepto de «esencia genérica» (*Gattungswesen*) y la categoría ontológica de «trabajo» (*Arbeit*) sirven de contrapeso a Marx para condenar las condiciones de existencia dominantes dentro de las sociedades fundadas en la universalización del trabajo enajenado. Pero del mismo modo que el marxismo no queda confinado por Marcuse al análisis de la esfera óptica, esto es, de la historia fáctica, tampoco la fenomenología tiene a sus ojos un alcance que deba reducirse a poner de manifiesto las estructuras ontológicas del *Dasein* para conservarlas luego en abstracción del contexto histórico-social concreto en el que se desarrolla fácticamente ese *Dasein*.

Partiendo de la constatación acerca de la necesidad de una interdependencia mutua de ambas tradiciones, Marcuse esboza el proyecto de una fenomenología dialéctica, capaz de incorporar a la investigación fenomenológica de la situación fáctica del *Dasein* el contenido material concreto de la historicidad. De este modo, determinadas situaciones históricas van a aparecer a la luz de la investigación fenomenológico-dialéctica como encubriendo o pervirtiendo la historicidad constitutiva de la existencia humana, esto es, la estructura fundamental —y universalmente válida— del *Dasein*, y en vista a ello el *Dasein* se verá interpelado a revocar tales situaciones mediante la acción concreta exigida históricamente, para alcanzar así una existencia propia o auténtica. El marxismo, asumido no en su vertiente positiva y cientificista sino en la estela de Lukács y Korsch, incorpora al planteamiento fenomenológico la concreción

¹⁰ *Ibid.*, p. 347.

¹¹ *Ibid.*, p. 350.

¹² MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en: *Schriften Vol. 1, op. cit.*, p. 351.

dialéctica demandada para pasar de la esfera de la abstracción a la esfera de la acción, mientras que la fenomenología ofrece recursos analíticos al marxismo para una captación plena de las determinaciones fundamentales de su objeto, no dependiente de lo histórico-contingente.

El encargado de hacer cumplir esa función ontológica en el marxismo sería el materialismo histórico. Para Marcuse, el principal cometido del materialismo histórico es señalar «el ámbito completo de conocimientos que se refieren a la historicidad: al ser, a la estructura y a la movilidad del acontecer»¹³, dicho en otras palabras, el «ámbito de los conocimientos fundamentales de la estructura de la historicidad»¹⁴. Aquí es donde la fenomenología existencial puede hacer valiosas contribuciones al marxismo. Si, en efecto, el carácter constitutivo del *Dasein* no es estático sino dinámico, entonces esa específica movilidad de la existencia, que es el acontecer del *Dasein* como historicidad, tiene una estructura ontológica cuya comprensión pone al descubierto las condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales del *Dasein*¹⁵. La decisión de vivir una existencia propia constituye, en este sentido, la posibilidad más genuina del *Dasein*. El concepto de existencia histórico-universal, que Marx emplea en *La ideología alemana* (1845)¹⁶, hace referencia, según Marcuse, a la existencia propia del *Dasein*¹⁷. Pues bien, como esta existencia posee un carácter ontológico, que la hace ser «verdadera» «frente a todas las desviaciones fácticas»¹⁸, se vuelve prioritario para la crítica de estas desviaciones (es decir, para el marxismo) el desvelamiento de esa estructura fundamental con ayuda del análisis fenomenológico. No será, pues, tarea del saber histórico tradicional, ni de las interpretaciones vulgares de la historia, revelar la constitución ontológico-existencial de la historicidad, es decir, el modo de ser del *Dasein* humano en tanto que histórico, puesto que dicho conocimiento «subyace de antemano a una posible tematización por medio del saber histórico»¹⁹. Sólo la ontología fundamental tiene el privilegio de acceder a ese ámbito constitutivo del acontecer del *Dasein* que le está vetado por principio a la ciencia histórica. Marcuse arguye que en la propia estructura ontológica del acontecer del *Dasein* vendría ya dada la posibilidad histórica de una acción radical. Ahora bien, la analítica existencial de Heidegger presupone que las condiciones de posibilidad para la realización de una existencia propia o auténtica serían, por lo general, las mismas con independencia del marco social, político y económico en que ésta deba ser realizada.

¹³ *Ibid.*, p. 347.

¹⁴ *Ibid.*, p. 371.

¹⁵ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009, p. 389.

¹⁶ MARX, K., *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 38.

¹⁷ MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en: *Schriften Vol. 1, op. cit.*, p. 352

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 389.

La fenomenología existencial admitiría, pues, la viabilidad de una existencia auténtica al margen de los poderes fácticos realmente existentes en cada caso. En última instancia, esta visión cae presa de un pseudo-radicalismo que pretende transformar la existencia (*Dasein*) sin transformar las circunstancias. Ya en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel caracterizó con duros términos todo cambio subjetivo que, prescindiendo de la mediación de la praxis objetiva, deja intacto el mundo histórico objetivo²⁰. Sin embargo, desde el instante en que el análisis fenomenológico toma en consideración las «condiciones históricas concretas bajo las cuales existe un *Dasein* concreto»²¹, el contenido material de la historicidad adquiere el protagonismo que le es negado en la obra de Heidegger. En este punto, Marcuse encuentra en Marx y Dilthey un complemento idóneo para suplir el déficit materialista del que adolece la analítica heideggeriana del *Dasein*. Siguiendo a Marx, por contenido material de la historicidad entiende Marcuse el modo de producción, la base económica de la sociedad: «Como expresión de las necesidades existenciales de una sociedad, su modo de producción es el fundamento histórico constitutivo sobre el que ella descansa, y el suelo sobre el que se desarrolla el movimiento histórico»²².

Bajo estos supuestos, Marcuse va incluso a interpretar la estructura del ser del *Dasein*, esto es, la *Sorge* heideggeriana, como una preocupación orientada, en primer término, a la producción y reproducción material y espiritual de la realidad a fin de satisfacer las necesidades existenciales. El decurso histórico descansa sobre el modo de producción, que es tanto el fundamento histórico constitutivo de una sociedad como el vehículo de expresión de esas necesidades. Previamente a la instauración de la división social del trabajo, las sociedades eran las unidades portadoras del movimiento histórico, ya que en ellas la ocupación con el espacio vital era todavía unitaria. No obstante, la división del trabajo instituye una ocupación con el espacio vital regulada coercitivamente. Entonces se diferencian en el interior de la sociedad las necesidades existenciales y surgen estratos diferentes dentro del mismo espacio vital. Son ahora estos estratos, es decir, las «clases», las unidades propiamente históricas. Y lo son porque «existen en y por el modo primario del *Dasein* histórico y sólo son determinados por él: por el modo de producción»²³. Por lo tanto, ese «mundo común» al que hace mención Heidegger en *Ser y tiempo*²⁴ no existe como tal. Lo que tenemos es más bien una pluralidad de mundos dentro de un mismo sistema societario, escindidos y diferenciados material y simbólicamente.

Aquellos cuyas necesidades existenciales se encuentran obstaculizadas o en contradicción con el actual modo de producción, que son obligados a vender

²⁰ Nos referimos a sus análisis sobre la «conciencia desgraciada» y la «libertad absoluta». Cfr. HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 2007, pp. 128-139 y 348-350.

²¹ MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en: *Schriften Vol. 1, op. cit.*, p. 365.

²² *Ibid.*, pp. 378-379.

²³ *Ibid.*, p. 380.

²⁴ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 86.

su fuerza de trabajo para poder sobrevivir, son los auténticos portadores del movimiento histórico. Es, pues, el proletariado, quien por su propio modo de existencia y condición de arrojado está llamado *necesariamente* a la acción histórica, a ejercer de elemento catalizador en el acontecer. Para recuperar el dominio de una existencia que no le pertenece «la clase propiamente productora tiene que quebrantar, a través de su pura existencia, la cosificación y superar la contradicción»²⁵.

4. COSIFICACIÓN Y CARÁCTER NECESARIO DE LA ACCIÓN RADICAL

La propia situación histórica del capitalismo desarrollado, que es en ese momento —hablamos de los años 1928-1929—, una situación de «crisis», es la que haría «necesaria» la «acción radical» (o el «acto resolutivo» de Heidegger). La praxis radical aparece, pues, como necesaria cuando «es comprendida como la realización decisiva de la esencia humana y, al mismo tiempo, precisamente donde esa realización aparece como imposibilidad fáctica, es decir, en una situación revolucionaria»²⁶. Dónde deba fundamentarse específicamente el carácter «necesario» de la acción radical es una de las cuestiones que más controversias ha suscitado en la literatura secundaria que ha venido ocupándose de los textos juveniles de Marcuse.

Por una parte, parece como si para el primer Marcuse la necesidad de la acción radical viniera dada por la estructura ontológica del *Dasein*, a saber, por la motilidad inherente a su modo de ser como historicidad. De este modo, lo que impulsaría necesariamente al *Dasein* a la acción histórica concreta sería una historicidad ligada a su esencia. Pero, por otra parte, sin embargo, dicha necesidad aparece también como inmanente a una realidad social que, juzgada como intolerable, demandaría con carácter necesario y urgente la praxis radical²⁷. Si en la primera acepción Marcuse está aludiendo a los «factores subjetivos» (ontologizados), en la segunda acepción está haciendo referencia a los «factores objetivos». En todo caso, al afrontar el concepto de «necesidad» de la acción hay que tomar en consideración lo que Marcuse sostuvo el año 1929 en una reseña de la biografía de K. Vorländer sobre Marx:

El materialismo histórico no ha negado nunca que la personalidad sea una fuerza histórica. Pero le ha dado, frente a la veneración burguesa de los héroes, un sentido completamente nuevo, al colocarla bajo dos poderes decisivos: el tiempo y la necesidad. Estos dos conceptos, para que no lleguen a ser un cliché trivial, deben ser desvestidos del significado transmitido por la filosofía crítica idealista y tomados en su originariedad plena. *Tiempo* quiere

²⁵ MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en: *Schriften Vol. 1, op. cit.*, p. 382.

²⁶ *Ibid.*, p. 350.

²⁷ ROMERO, J. M., «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, op. cit.*, p. 19.

decir aquí la situación concreta «interior y exterior» de la existencia (*Dasein*) humana social, a partir de la cual ésta existe y deviene «historia»; —*Necesidad* quiere decir el ser y actuar «destinal» exigido por esa situación y puesto con ella²⁸.

La acción radical es necesaria no porque esté determinada causalmente por las condiciones previas, sino porque es la acción exigida por la situación intolerable. Pero si la situación puede ser juzgada como intolerable es a partir del análisis de las condiciones objetivas del modo de producción capitalista. La realización de las más propias posibilidades de existencia es, pues, ontológicamente necesaria porque en una formación económica y social concreta — como la capitalista— la existencia de amplios colectivos se ve profundamente degradada, generando una situación de enorme sufrimiento a los individuos. Lo que en última instancia condiciona la necesidad y la posibilidad de una acción radical es el contenido material concreto de esta historicidad ontológica: un modo de producción que sacude y conmueve la existencia. Sin considerar los factores materiales y objetivos, la acción radical trueca en mero posibilismo y pseudo-radicalidad (Heidegger), sin considerar los factores subjetivos la revolución pasa a depender de un proceso histórico autonomizado de la praxis y supeditado a un determinismo causal (Segunda Internacional). En Marcuse, pues, la «necesidad» de la acción radical responde a una imbricación dialéctica entre factores subjetivos y objetivos.

El marxismo crítico y la hermenéutica del *Dasein* tendrían como fin la superación de la reificación. En el célebre capítulo «La cosificación y la conciencia del proletariado» de *Historia y conciencia de clase* (1923), Lukács criticó con vehemencia el pensamiento económico clásico y burgués por naturalizar y cosificar las formaciones socio-económicas²⁹. Desde el momento en que las aproximaciones teóricas independizan la realidad social de toda praxis mediadora y constitutiva, estas formaciones se presentan a la conciencia como inmutables y transhistóricas. El conocimiento disocia entonces la realidad objetiva de la totalidad social en movimiento mediada por la praxis humana. Y la desvinculación práctica del sujeto de conocimiento respecto a su objeto de estudio conduce finalmente al desarrollo de una ciencia social contemplativa y objetivante que tiende a cosificar la realidad social. Habida cuenta de que la existencia humana y las formaciones sociales no son cosas sino formas de existencia histórico-sociales³⁰, los modos de acceso teóricos, objetivantes y contemplativos, donde el objeto es abstraído de toda historicidad, son inapropiados para abordar adecuadamente estas formas de existencia históricas³¹. La validez de un acercamiento tal debería estar restringido a la física-matemática.

²⁸ MARCUSE, H., «Karl Vorländer: *Karl Marx. Sein Leben und sein Werk*» en *Die Gesellschaft*, vol. 6, 1929, pp. 186-189.

²⁹ LUKÁCS, G., «La cosificación y la conciencia del proletariado», en: LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase. vol. II*, Barcelona, Orbis, 1985, pp. 30-31.

³⁰ MARCUSE, H., «Über konkrete Philosophie», en: *Shriften Vol. 1, op. cit.*, p. 391.

³¹ *Ibid.*

«Pero es completamente equivocado este salto sobre la esfera de la historicidad en todas aquellas ciencias en las que se trata de la existencia humana, de los modos de esta existencia y de los ámbitos de sentido aprehendidos por ella como “significatividades”»³². Los modos de aproximación no teóricos ni contemplativos, que entran en juego a través del acceso hermenéutico (Heidegger) y dialéctico (Lukács), sí están plenamente capacitados para aprehender la historicidad constitutiva de las ciencias del espíritu, de su ámbito objetual y del sujeto de conocimiento. La hermenéutica y la dialéctica disuelven las objetividades autónomas, aparentemente independientes de la praxis humana, que la falsa conciencia toma como inmutables y transhistóricas.

Prescindiendo de la valoración acerca de la idoneidad del desvío ontológico del marxismo llevado a cabo por el joven Marcuse, el diálogo que el autor berlinés establece en estos textos juveniles entre Heidegger y Lukács puede considerarse con razón como uno de los mayores logros de sus tanteos filosóficos de juventud. La síntesis entre los planteamientos de ambos autores acaece del siguiente modo:

Marcuse adopta el cuestionamiento de Heidegger de las formas de acceso teórico a la existencia para completar y conferir mayor consistencia filosófica a la crítica de Lukács a las ciencias sociales burguesas y, al mismo tiempo, extrae a las reflexiones de Heidegger del ámbito de la mera crítica a la teoría (crítica que apunta en definitiva a la fenomenología de Husserl) para ponerlas en juego en el plano epistemológico-político de discusión con las ciencias sociales y con determinadas formas de marxismo (como resulta patente en su discusión con Adler)³³.

En *Ser y tiempo* Heidegger hace alusión en un par de ocasiones a la teoría de la cosificación³⁴. El *Dasein* es incapaz de hacerse cargo del ser propio y de las posibilidades de existencia si se autoentiende a sí mismo como una «cosa». Pero para Marcuse, a diferencia de Heidegger, esta cosificación no es ontológica sino óptica. Tan pronto como son reconocidos y examinados los orígenes sociales de la alienación —la división social del trabajo, la conversión de los seres humanos en capital variable, en meros instrumentos del sistema productivo, etc.— la cosificación deja de ser un fenómeno ontológico que perdura transhistóricamente para ser concebida como resultado de dinámicas históricas

³² MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en: *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 368¹.

³³ ROMERO, J. M., «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, op. cit.*, pp. 63-64.

³⁴ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo. op. cit.*, pp. 67 y 449. Ahora bien, deducir a partir de estas escasas referencias que Heidegger tenía en mente el fenómeno de la cosificación analizado por Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923) es dar un paso demasiado largo. Lucien Goldmann —y Richard Wolin le sigue también aquí—, sostuvo esta arriesgada tesis en su *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva* (1973). Véase también WOLIN, R., «Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas», en: WOLIN, R., *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 214.

específicas. Son estas dinámicas las que en todo caso deben ser revertidas colectivamente a fin de abolir la cosificación. En Heidegger, sin embargo, la salida de la situación de caída cosificante del *Dasein* en la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), cuyos orígenes sociales le pasan totalmente inadvertidos, solamente está al alcance de una élite espiritual capaz de alcanzar el estado de resolución. En la asunción del legado recibido por la tradición la existencia puede retornar resueltamente a sí misma. Este retorno es tanto una «repetición de una posibilidad de existencia recibida por tradición» como una «revocación de lo que hoy sigue actuando como pasado» inauténtico³⁵. Anticipándose a la muerte, el *Dasein* adquiere la comprensión de sí mismo requerida para la realización de las posibilidades heredadas. «Sólo el ser libre para la muerte le confiere al *Dasein* su finalidad primaria, y lanza a la existencia a su finitud»³⁶. La realización de la existencia propia aparece entrelazada en *Ser y tiempo* con la anticipación de la muerte como la posibilidad más propia del *Dasein*. Aun a sabiendas que los fenómenos de la nulidad y la muerte impregnan por entero la analítica existencial, la asimilación marxista de la acción resolutive (*Entschlossenheit*) llevada a cabo por el joven Marcuse no toma en consideración estas temáticas. La razón es obvia: «¿Qué sentido tendrán para Marcuse la acción radical y la revolución para realizar una “existencia auténtica” para la muerte?»³⁷. La supeditación finalista de la analítica existencial a este finitismo ontológico —que procede de Kierkegaard— no se aviene en absoluto con las pretensiones emancipatorias de Marcuse³⁸. Retrospectivamente, en su ensayo tardío sobre la «La ideología de la muerte», Marcuse llegará a escribir que el *Sein zum Tode* de Heidegger ejemplifica «la última y más apropiada exhortación ideológica a la muerte, lanzada en el momento mismo en que se preparaba la base política para la mortífera

³⁵ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, op. cit., p. 399.

³⁶ *Ibid.*, p. 397.

³⁷ BERCIANO, M., «Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano» en *Pensamiento*, n° 36, 1980, p. 148.

³⁸ Sin embargo, en discusión directa con la ontologización de la muerte llevada a cabo por Heidegger, en *Eros y civilización* (1955) Marcuse va a tomar en cuenta el significado de la muerte para un proyecto emancipador: «Hoy, la teología y la filosofía compiten entre sí en la celebración de la muerte como una categoría existencial: pervirtiendo un hecho biológico al convertirlo en una esencia ontológica le dan la bendición trascendental a la culpa de la humanidad que ayudan a perpetuar —traicionan la esperanza de la utopía—. En contraste, una filosofía que no trabaja como la servidora de la represión responde al hecho de la muerte con el Gran Rechazo —la negativa de Orfeo, el libertador—. La muerte puede llegar a ser un signo de libertad. La necesidad de la muerte no niega la posibilidad de una liberación final. Como las otras necesidades, puede ser hecha racional —sin dolor—. El hombre puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de la miseria y el olvido. Después de una vida plena puede aceptar para sí mismo el morir —en un momento elegido por él mismo—». MARCUSE, H., «Triebstruktur und Gesellschaft», en: *Schriften Vol. 5*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 201-202.

realidad correspondiente: las cámaras de gas y los campos de concentración de Auschwitz, Buchenwald, Dachau y Bergen-Belsen»³⁹.

A pesar de estas divergencias, a juicio de Marcuse *Ser y tiempo* constituye 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”»⁴⁰. Sin embargo, en lugar de tomar como unidad de análisis al *Dasein überhaupt*, Marcuse va a ensanchar su objeto de análisis más allá del *Dasein* aislado y solitario hasta las unidades propiamente históricas, esto es, «la sociedad actualmente existente»⁴¹. Así la revocación deviene explícitamente política, a saber, una transformación colectiva de las condiciones socioeconómicas de existencia que «sólo puede ser realizada en reacción contra lo fácticamente existente hoy»⁴². Ciertamente es que la postura aristocrática de Heidegger se ve aminorada con la introducción del co-acontecer del destino común en el párrafo 74 de *Ser y tiempo*. En esta historicidad que co-acontece vio Marcuse una orientación colectiva del acto resolutorio y la interpretó «en términos políticos revolucionarios de izquierda»; no obstante «el propio Heidegger sostuvo en los años treinta que tal concepción de la historicidad constituyó la base de su paso a la acción a favor del nacionalsocialismo»⁴³.

Diversos intérpretes han tendido a focalizar gran parte de sus críticas al joven Marcuse partiendo del supuesto de que al autor berlinés deriva la «necesidad» de la acción radical únicamente a partir de las estructuras ontológicas de la historicidad, tal como éstas son ganadas en la discusión con *Ser y tiempo*. Guardan entonces razón los intérpretes de Heidegger al sostener que «no se puede pedir a la filosofía de Heidegger de *Ser y tiempo* que llegue a fundar la necesidad de una acción concreta radical en una determinada situación conocida y analizada»⁴⁴. A lo sumo, la filosofía del primer Heidegger nos aporta la justificación —según parámetros ontológicos— de un *Dasein* que, por ser histórico-temporal conforme a su ser, tiene necesariamente que actuar y estar referido a posibilidades. Pero esa apertura praxeológica, que es intrínseca al ser del *Dasein*, no va en la dirección de una acción concreta exigida históricamente. Ya hemos aclarado a este respecto que las posibilidades de realización de una existencia propia a través del acto resolutorio son en *Ser y tiempo* indiferentes

³⁹ MARCUSE, H., «La ideología de la muerte», en: *Ensayos sobre política y cultura*, Buenos Aires, Planeta de Agostini, 1986, p. 158.

⁴⁰ MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en: *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 358.

⁴¹ ROMERO, J. M., «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, op. cit.*, p. 37.

⁴² MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en: *Schriften Vol. 1, op. cit.*, p. 361.

⁴³ ROMERO, J. M., «¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse», en: MARCUSE, H., *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011, p. 20.

⁴⁴ BERCIANO, M., «Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano», *op. cit.*, p. 153.

al marco social⁴⁵. Al ser, pues, siempre las mismas en cualquier circunstancia histórica, no son en ningún caso necesarias, en el sentido de exigidas por la situación histórica. Marcuse es plenamente consciente de ello, razón por la cual su interpretación del carácter necesario de la acción radical obedece a una conjunción de motivos ontológicos y ónticos. Es cierto que concentra la mayoría de sus esfuerzos teóricos en fundar ontológicamente la acción necesaria del *Dasein* histórico, pero sabe que eso sólo es viable dentro de un nexo dialéctico donde no se descuiden tampoco los factores objetivos ni el contenido material concreto de la historicidad. A menudo se pasa por alto que el joven Marcuse no era un heideggeriano en sentido estricto, sino un fenomenólogo marxista. Desconfiaba, por tanto, de cualquier forma de anticapitalismo romántico que estuviera en la estela de un heideggerianismo de izquierdas o de derechas. Su proyecto filosófico de juventud no surge tampoco de una yuxtaposición abstracta de fenomenología y marxismo, en la cual ambos marcos interpretativos conservarían sus propias limitaciones internas, sino que descansa en la pretensión de una síntesis concreta de sendas tradiciones. Como afirma Alfred Schmidt, el planteamiento del primer Marcuse conduce a una ontologización de la dialéctica marxista y a una materialización de la fenomenología⁴⁶. Sin embargo, en tanto que Marcuse las entreteje dialécticamente, en lugar de conservarlas en compartimentos diferenciados, Schmidt se equivoca al considerar que en esa operación la dialéctica «queda aguada y reducida de nuevo, hegelianamente, a la quintaesencia de “las formas más generales del movimiento” (Marx)» y que la «fenomenología “materializada” se convierte en una sucesión de descripciones que no rebasan lo empírico»⁴⁷. Lo que emerge no es, por una parte, una dialéctica ontologizada y, por la otra, una fenomenología materializada, sino una tercera figura; una fenomenología dialéctica.

Si nosotros exigimos, por una parte, que la fenomenología del *Dasein* humano comenzada por Heidegger avance hacia la concreción dialéctica y culmine en una fenomenología del *Dasein* concreto y de la acción concreta exigida históricamente en cada ocasión, así también, por otra parte, debe convertirse el método dialéctico del conocimiento en fenomenológico y apropiarse de la concreción como completa captación de su objeto también en la otra dirección⁴⁸.

Por lo demás, que Marcuse conciba la crisis del capitalismo como provocando una crisis de la existencia⁴⁹, no significa que la crisis del capitalismo sea sólo

⁴⁵ MARCUSE, H., «Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers' Werk», en: SANER, H., (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München, Piper, 1973, p. 131.

⁴⁶ SCHMIDT, A., «Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse», en: HABERMAS, J., (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969, p. 42.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en: *Schriften Vol. 1, op. cit.*, p. 369

⁴⁹ MARCUSE, H., «Über konkrete Philosophie», en: *Schriften Vol. 1, op. cit.*, p. 395.

descifrada en términos existenciales. Las formas económicas e ideológicas de la sociedad capitalista, que el análisis marxista tradicional pone al descubierto, influyen decisivamente en el predominio de los modos inauténticos de existir y en un sufrimiento social asimétricamente distribuido. Por ello, la acción que deba poner fin a la crisis simultánea de capitalismo y existencia no acontece en Marcuse —como opina erróneamente Schmidt— «al margen de todo análisis económico material»⁵⁰. Su insistencia en no desatender el contenido material concreto de la historicidad es ya una prueba suficientemente fehaciente en este sentido.

5. LA MISIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LA SITUACIÓN DE CAÍDA DEL DASEIN

Aunque en «Sobre filosofía concreta» (1929) se advierta una notoria disminución de la problemática ontológica, el joven Marcuse sigue insistiendo en resaltar que aquello que debe servir de «hilo conductor» a la investigación no es una concepción fáctica de la historicidad sino la historicidad encontrada fenomenológicamente, es decir, la historicidad ontológica⁵¹. Al mantener todavía vivas ciertas pretensiones ontológicas, «Sobre filosofía concreta» no parece ajustarse en este sentido —aunque sí se adelanta en otros, especialmente, como veremos, en su llamada a la interdisciplinariedad en la investigación— a los fundamentos conceptuales de la Teoría Crítica tal como fueron expuestos posteriormente en los escritos programáticos que dieron sustento a la labor crítica del *Institut für Sozialforschung*. Nos referimos a «Teoría tradicional y teoría crítica» (1937) de Horkheimer y a «Filosofía y teoría crítica» (1937), con cuyo título apareció un texto de Horkheimer y otro de Marcuse⁵².

La meta de la filosofía concreta es ayudar a la realización de esa «nueva configuración de todas las esferas del espacio público» que en «Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico» (1928) aparece, en claro contraste con la resolución del *Dasein* solitario en Heidegger, como el fin último y deseable de la acción resolutive o radical⁵³. Filosofar es un modo de

⁵⁰ SCHMIDT, A., «Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse», en: HABERMAS, J. (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse*, op. cit., p. 37.

⁵¹ MARCUSE, H., «Über konkrete Philosophie», *Schriften Vol. 1*, op. cit., p. 389.

⁵² Los estudios publicados por el *Institut* durante sus primeros años de funcionamiento solían consagrarse a estudios históricos y empíricos sobre el movimiento obrero —sobre todo en los casos de Carl Grünberg y Felix Weil—. Esta orientación daría un vuelco hacia posiciones más heterodoxas con la entrada de Horkheimer como director del *Institut* en 1930. Entre otros aspectos, cabe destacar aquí que la oposición frontal de Horkheimer frente a la dedicación de la filosofía tradicional a cuestiones inmateriales e intemporales se traducía en una antipatía manifiesta hacia toda forma de antropología filosófica y de ontología, por lo que ésta, aun en el caso de que se intentara corregir en un sentido materialista —como fue el caso de los intentos del joven Marcuse—, no podía tener cabida alguna en el seno del *Institut*.

⁵³ MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en: *Schriften Vol. 1*, op. cit., p. 364.

existencia humana cuyo sentido reside en hacer visible la verdad. La pregunta por la «validez» de esta verdad remite a la existencia humana y, por consiguiente, dicha remisión demanda una apropiación de la verdad por parte del *Dasein*. El conocimiento de la verdad se encuentra, pues, entrelazado con la exigencia de su apropiación humana. La verdad no puede entonces permanecer abstracta, sino que debe volverse concreta, es decir, el *Dasein* debe poder orientarse según la verdad⁵⁴. La verdad tiene, por tanto, un carácter existencial. «En la fenomenología marcuseana el momento normativo de la esencia, de la “verdad”, es mucho más importante que el momento genético. Es decir, el problema no estriba en “qué” es la verdad o “cómo” se origina, sino en cómo “adecuarse a la verdad”»⁵⁵. Y esta verdad tiende a coincidir, en el estadio actual caracterizado por la existencia caída del *Dasein*, con la crítica de la sociedad. Para el joven Marcuse, la filosofía es ciencia práctica puesta «en relación a la existencia humana concreta»⁵⁶. Esta existencia acontece en una situación histórica determinada. Por ello, si quiere devenir realmente concreta, la filosofía ha de volverse histórica dirigiéndose al *Dasein* y a su mundo en su plena concreción. La situación actual del *Dasein* se caracteriza por ser una situación de «apuro existencial»⁵⁷ y exige, por esta razón, un modo de filosofar que contribuya a revertir esta situación histórica «determinada en su estructura por la estructura de la sociedad capitalista en el estado del capitalismo desarrollado (capitalismo organizado, imperialismo)»⁵⁸.

La sociedad capitalista condiciona a todos los niveles el modo del existir humano porque el proceso de cosificación derivado del sistema económico coloniza ya todos los ámbitos de la existencia. El mundo se convierte en una gran «empresa» donde las cosas son tomadas como mercancías a utilizar, «no para satisfacer mediante ellas las necesidades del *Dasein*»⁵⁹. Como conocimiento de la crisis de la existencia y del capitalismo, y en tanto que ciencia práctica, la filosofía se vuelve necesaria para el *Dasein* contemporáneo. Ella puede ayudar a construir otra existencia desde nuevas premisas. Pero para que tal tarea sea efectiva, la filosofía debe concebir sus verdades existencialmente como vinculantes, señalando las posibilidades históricas de apropiación de la verdad por parte de la existencia actual⁶⁰. Cuando la situación histórica impide esta apropiación de la verdad, la misión de la filosofía es sustraer al *Dasein* de esta situación de existencia caída (*Verfallen*) y llevarlo a un modo de existencia verdadero.

Si bien en el análisis del *Dasein* contemporáneo y de su situación histórica la filosofía puede servirse de las investigaciones de otras disciplinas (sociología,

⁵⁴ MARCUSE, H., «Über konkrete Philosophie», en: *Shriften Vol. 1, op. cit.*, p. 387.

⁵⁵ RUSCONI, G. E., *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, p. 255.

⁵⁶ MARCUSE, H., «Über konkrete Philosophie», en: *Shriften Vol. 1, op. cit.*, p. 388.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 394 y 396.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 394.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 395.

⁶⁰ *Ibid.*

economía, historia, etc.) va más allá de los modos fácticos del existir del *Dasein* en los cuales se basan las teorías y los análisis de estas ciencias y se dirige también a la existencia humana en cuanto tal⁶¹. Aunque la llamada del joven Marcuse a la interdisciplinariedad en la investigación anticipe la forma de trabajo que acabaría predominando en el *Institut*, donde los estudios filosóficos entrarían a menudo en contacto con los materiales proporcionados por la psicología y la sociología empírica, ese nivel más elemental y no fáctico del existir, del que se supone debe ocuparse la filosofía, lo ubica Marcuse en el nivel ontológico. «La destrucción del *Dasein* contemporáneo tiene que ser llevada a cabo remitiéndose a su historicidad, en permanente consideración de la estructura ontológica del *Dasein* y del mundo»⁶². Es esta pretensión ontológica la que no se ajusta a la teoría materialista reivindicada y desarrollada con posterioridad en el *Institut*.

Sin embargo, la tarea ontológica que Marcuse encomienda a la filosofía no mantiene a ésta en un nivel de abstracción o retenida, por así decirlo, en una reducción fenomenológica perpetua. Todo lo contrario; paralelamente a esa función ontológica, cuyo provecho pondría en duda toda teoría materialista, la filosofía debe abordar la esfera de la acción y ofrecer al *Dasein* directrices concretas en lugar de «normas abstractas» o «imperativos vacíos»⁶³. Sólo cuando la filosofía se introduce en el destino concreto del *Dasein* puede ayudar a transformar efectivamente la estructura de la existencia histórica y su mundo⁶⁴. Y dado que ese destino es un destino común, es preciso que la filosofía devenga pública. La toma de partido en la esfera pública, esto es, la adhesión práctica a la contemporaneidad, confiere a la auténtica filosofía la capacidad de impulsar el movimiento de la existencia humana hacia su verdad. A este respecto, Marcuse cita favorablemente la trayectoria del último Kierkegaard, que «escribe

⁶¹ *Ibid.*, p. 398.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 399.

⁶⁴ Sintomático del cambio operado en la obra de Marcuse a partir de su entrada el *Institut für Sozialforschung* en 1932 es el hecho de que en «Filosofía y teoría crítica» (1937) la razón sea considerada como «la categoría central del pensamiento filosófico» y lo que «mantiene vinculado» a este pensamiento «con el destino del hombre» (MARCUSE, H., «Filosofía y teoría crítica», en: *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1981, p. 80). Por su parte, Horkheimer establece como interés principal y regulativo de la teoría crítica —no de la filosofía ni de la teoría tradicional— la instauración de «un estado de cosas racional» (HORKHEIMER, M., «Teoría tradicional y teoría crítica», en: *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 232). En cambio, la categoría de «razón» brilla por su ausencia en «Sobre filosofía concreta» (1929). Por lo demás, el segundo Marcuse atribuye a la teoría crítica una fijación de «sus objetivos a partir de las tendencias existentes en el proceso social», y contrapone dicha tarea a la de la filosofía, particularmente al quietismo de la filosofía idealista de la razón (MARCUSE, H., «Filosofía y teoría crítica», en: *Cultura y sociedad*, op. cit., p. 85). No obstante, el lector/a tiene la sensación de que en «Sobre filosofía concreta» Marcuse todavía otorga a la filosofía como tal esta función —junto a la ontológica— que luego asignará específicamente a la teoría crítica de la sociedad.

artículo tras artículo en un periódico», «edita libelos» y, en definitiva, «lucha en el espacio público»⁶⁵.

En una línea por cierto muy diferente a la de Kierkegaard, Heidegger no escondía la aversión que le generaba el proceso de devenir pública la filosofía. Ese proceso era incluido por él dentro del fenómeno de la publicidad (*die Öffentlichkeit*), que en *Ser y tiempo* es presentada como la forma de «regular primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*» «insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad»⁶⁶. Alguna de las cartas que remitió a amigos y colegas durante la década de los años veinte pone de manifiesto un «desprecio por las prácticas sociales e institucionales, incluyendo congresos de filosofía, la proliferación de revistas de filosofía, el estudio de las culturas extranjeras, y la “agitación y la cháchara” de los temas de actualidad»⁶⁷. Sin duda, la actitud despreciativa de Heidegger hacia el espacio público está en consonancia con el radicalismo aristocrático de su filosofía, concretamente con el «elitismo cultural», el «pesimismo» y el «antimodernismo» de los mandarines alemanes⁶⁸. Sin embargo, con el advenimiento del nacionalsocialismo una parte significativa de la intelectualidad alemana que durante el período de la República de Weimar había mantenido una actitud distante o resignada, apartándose de la esfera pública y negándose a intervenir o a tomar posición en los acontecimientos políticos y sociales que tenían lugar en ella, no dudó en dejar a un lado este alejamiento privatista del mundo social y político para dar a conocer su posicionamiento en relación al nuevo régimen. En el caso de Heidegger, esa toma de postura fue más que favorable, y así se encargó de manifestarlo en sus discursos como rector de la Universidad de Freiburg. Frente a la magnificencia del *Führer* y de la doctrina nacionalsocialista, toda filosofía, también la suya, no tenía más remedio que capitular. Así, el filósofo, en lugar de desempeñarse como funcionario de la humanidad, por emplear la conocida expresión de Husserl, se convertía en un agente al servicio de la deshumanización. El servilismo filosófico de Heidegger se asemeja aquí a la de aquellos filósofos del bloque soviético que, bien fuera por su deseo de reconocimiento o por su temor a ser perseguidos y expulsados del Partido —y, por ende, del espacio público—, renunciaban *de facto* a su filosofía, reconvirtiéndola en poco más que una ideología funcional al poder estatal. El alegato de Marcuse en favor de la vocación pública de la filosofía no se traduce, como en los casos anteriores, en una claudicación o reconciliación con los poderes fácticos existentes.

⁶⁵ MARCUSE, H., «Über konkrete Philosophie», en: *Shriften Vol. 1, op. cit.*, p. 401.

⁶⁶ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 147.

⁶⁷ KELLNER, D., *Herbert Marcuse and the crisis of marxism, op. cit.*, p. 49. Véase también LÖWITZ, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992, pp. 49-50.

⁶⁸ MCCARTHY, T., «Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro», en: *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 106. Véase también HABERMAS, J., *Autonomy and solidarity*, New York/London, Verso, 1986, p. 159.

Lo que distingue a la auténtica filosofía de la ideología es el potencial de negatividad inherente a la primera. El valor que el joven Marcuse concede al conocimiento filosófico surge a partir de la constatación negativa de una situación de crisis y de apuro existencial, y es desde esa negatividad crítica originaria que la filosofía puede hacer una inestimable contribución a la modificación de las condiciones dadas de existencia. El despliegue soberano de un filosofar autónomo y negativo, no devaluado por la jerarquía ni por la subordinación, que se niega a cosificar su autoconciencia y que evade todo intento de conversión del pensamiento en ideología heterónoma y legitimadora del dominio, deberá enfrentarse a los poderes fácticos existentes. La negativa del filósofo a ser asimilado para fines de dominio, aun cuando sea condenado, calumniado o relegado al silencio por ello, le otorga el mayor de los poderes: la independencia y la libertad de raciocinio, sin los cuales ni siquiera podría aspirar a formular lo negativo con vistas a la emancipación individual y colectiva. Cuando la filosofía renuncia al ejercicio de esta negatividad, corre el riesgo —a veces buscado y aceptado de buen grado— de legitimar en pensamientos el *statu quo*. Se comprende, pues, que el aspecto praxeológico y revolucionario del marxismo no pudiera ser rehabilitado sin conferir al mismo tiempo un importante valor filosófico, es decir, no ideológico, a la teoría de Marx. La filosofía académica y el marxismo ortodoxo tendían a negarle al marxismo cualquier impronta filosófica. Vaciado de todo contenido filosófico y dialéctico, el marxismo de la Segunda y la Tercera Internacional devenía una ideología de Estado, y la teoría marxista era desarrollada, sin demasiadas complicaciones, totalmente escindida de la praxis. Puede afirmarse entonces a modo de conclusión que la defensa de una filosofía concreta en el primer Marcuse se sustenta en la creencia según la cual cuanto menos puedan acomodarse los postulados de una determinada filosofía a las estructuras de dominio interno y externo instituidas, mayor será su capacidad de incidir eficazmente en el curso real de la transformación práctica del estado de cosas actual.

Universitat Oberta de Catalunya (UOC)
jordi.magnet@gmail.com

JORDI MAGNET COLOMER

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]