

El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse

José Manuel Romero Cuevas

Universidad de Alcalá
josemanuel.romero@uah.es



Fecha de recepción: 6-4-2018
Fecha de aceptación: 13-12-2018

Resumen

El presente artículo realiza una presentación general del primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse, plasmado en sus textos publicados de 1928 a 1933. En estos textos Marcuse trató de poner en diálogo ideas procedentes de Heidegger y de Marx para articular una fenomenología dialéctica de la existencia histórica. Este intento, de gran originalidad y ambición filosóficas, se vio recorrido por tensiones procedentes del peculiar estatuto otorgado a la ontología de la historicidad en un marco de pensamiento que mantenía fuertes vínculos con Marx. En el primer proyecto filosófico de Marcuse pueden ponerse de manifiesto ya de esta forma tensiones teóricas que aclaran la deriva posterior de este pensador como miembro de la denominada Escuela de Frankfurt.

Palabras clave: Marcuse; fenomenología; dialéctica; teoría crítica

Abstract. *Herbert Marcuse's first philosophical project*

This paper presents the first philosophical project of Herbert Marcuse as expressed in his writings between 1928 and 1933. In these writings, Marcuse tried to put into dialogue ideas from Heidegger and Marx to articulate a dialectical phenomenology of historical existence. This original and philosophically ambitious attempt was full of tensions because of the particular statute given to the ontology of historicity within a frame of thinking strongly linked to Marx. In this way, Marcuse's first philosophical project evidences theoretical tensions which clear up the later development of this thinker as a member of the Frankfurt School.

Keywords: Marcuse; phenomenology; dialectics; critical theory

Sumario

1. Introducción
2. Heidegger y la historicidad
3. Necesidad de un nuevo enfoque filosófico sobre la historicidad
4. ¿Lo ontológico como normativo?
5. La fenomenología como ontología y como teoría y práctica: ¿dos modelos contrapuestos de filosofía?
6. La primera decepción con Heidegger
7. Continuidad del proyecto ontológico. La tensión no resuelta
8. Propuesta de periodización
9. A modo de conclusión
- Referencias bibliográficas

1. Introducción

El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse está plasmado sobre todo en sus artículos y reseñas publicados entre 1928 y 1933 (Marcuse, 1978: 347-594). Se trata de las primeras publicaciones filosóficas del pensador berlinés, previas a su incorporación en 1933 al Institut für Sozialforschung dirigido por Max Horkheimer. En su mayor parte, estos textos fueron redactados durante la estancia que realizó Marcuse en Friburgo para elaborar, bajo la tutela de Martin Heidegger, su tesis de habilitación sobre la ontología de la historicidad de Hegel¹.

Marcuse, que se había radicalizado políticamente hacia la izquierda al final de la Primera Guerra Mundial, se doctoró en 1922 en la Universidad de Friburgo con una tesis titulada *La novela alemana de artista* (Marcuse, 1978: 7-344). A continuación volvió a su ciudad natal y trabajó en una librería de anticuario y en una pequeña editorial. En 1927 leyó con fascinación *Ser y tiempo* junto a amigos de la misma orientación política y decidió en 1928 proponer a Heidegger (cuyas clases, al parecer, había visitado en su primera estancia en Friburgo) que fuera el tutor de su tesis de habilitación. Resulta un tanto difícil concretar las fechas, pero parece que Marcuse propuso a Heidegger que dirigiera su *Habilitationschrift* en el semestre de invierno de 1928-1929 y se instaló en Friburgo con toda su familia (su hijo Peter había nacido en noviembre en Berlín) a comienzos de mayo de 1929, cuando acababa de comenzar el semestre de verano. Residió en Friburgo hasta final de 1932, cuando, una vez fracasado su intento de habilitación y aceptada su incorporación en el Institut für Sozialforschung, abandona la ciudad y el país para salir al exilio junto a los demás investigadores del Institut en dirección a Ginebra².

2. Heidegger y la historicidad

Antes de marchar a Friburgo, Marcuse publicó en Berlín, en verano de 1928, en el primer número de una revista de filosofía dedicado monográficamente a *Ser y tiempo*, su primer artículo filosófico, el importante «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico». Este artículo fue elaborado bajo la influencia directa de *Ser y tiempo*, obra de la que hace en principio una valoración abiertamente positiva, aunque, como veremos, con reservas críticas decisivas. Para Marcuse, esta obra abre el camino hacia una filosofía concreta y lo hace a partir del modo en que afronta la cuestión de la *historicidad*, que constituye «la cuestión fundamental de la ciencia en general», y ha sido Heidegger finalmente el que

1. Como es sabido, Marcuse no llegó a presentar su trabajo sobre Hegel como tesis de habilitación, al parecer porque percibió falta de apoyo por parte de Heidegger. Ver Benhabib (1987) y Jansen (1990). El trabajo fue publicado en la editorial Vittorio Klostermann en 1932 con el título *Hegels Ontologie und die Grundlegung der Theorie der Geschichtlichkeit*, editada en castellano en Marcuse (1970).
2. Sobre la biografía de Marcuse, ver Kätz (1982).

[...] desde la fenomenología rigurosa, ha planteado y respondido la cuestión en toda su radical dificultad. Si nos demoramos en su obra (*Ser y tiempo*, Halle, 1927) más de lo que quizá sería necesario en nuestro contexto, eso ocurre porque nos parece que este libro significa un punto de inflexión 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». (Marcuse, 1928: 95-96)

Efectivamente, Marcuse piensa que la relevancia de *Ser y tiempo* se juega en el modo en que considera la historicidad: «la indicación de la historicidad como determinación fundamental de la existencia [*Dasein*] [...] es el punto decisivo de la fenomenología de Heidegger» y lo cierto es que «los análisis de Heidegger [...] han descubierto de la manera más originaria el fenómeno de la historicidad» (Marcuse, 1928: 99 y 114). Lo que Marcuse le reconoce en principio a *Ser y tiempo* es que dicha obra pretende afrontar la cuestión de la historicidad en términos *concretos*. Esto se comprueba al considerar el modo en que Marcuse expone en su artículo de 1928 el significado del concepto de historicidad de *Ser y tiempo*, a saber, defendiendo su aportación a una concepción rigurosa de la historicidad y valorando positivamente su atención al aspecto colectivo de la historicidad: Marcuse coincide con la tesis de Heidegger al considerar que la historicidad en sentido propio del *Dasein* se plasma en «el co-estar con los otros» (Marcuse, 1928: 100)³.

De modo que Marcuse atribuye a *Ser y tiempo* una pretensión de concreción que le confiere a la analítica de la existencia contenida en tal obra una relevancia filosófica excepcional, un lugar decisivo en la filosofía contemporánea: como giro hacia una nueva concepción de la filosofía como filosofía concreta. Y tal pretensión de concreción se pondría de manifiesto en la concepción de la historicidad del primer Heidegger. Pero ya en este primer artículo Marcuse va a dejar claro que el impulso hacia la concreción de *Ser y tiempo* se queda a medio camino, no es suficientemente radical (Marcuse, 1928: 102). El impulso de Heidegger a hacerse cargo de la existencia concreta es todo lo radical que la filosofía burguesa puede llegar a realizar. Pero el caso es que Heidegger permanece dentro de los límites de la filosofía burguesa, lo que lo incapacita para realizar una apropiación radical de la concreción de la existencia. Ahora bien, ¿en qué consisten tales límites?

Recurriendo a la exposición de la filosofía moderna que Lukács realizó en su influyente *Historia y consciencia de clase*, podríamos responder que el aspecto del pensamiento moderno que *Ser y tiempo* fue incapaz de trascender y que sabotó su pretensión de radicalidad a la hora de acceder a lo concreto es el *formalismo* característico de la filosofía moderna. En la filosofía moderna este formalismo se plasmó en la contraposición, característica de la filosofía idealista alemana, entre forma y contenido, que condena a este último a ser algo

3. Puede resultar quizá sorprendente que, en su exposición del concepto de historicidad de *Ser y tiempo*, Marcuse no haga referencia alguna a sus posibles aspectos políticos problemáticos, sino que su tendencia sea interpretar esta dimensión colectiva de la historicidad en términos de una ontología de la revolución convergente con el planteamiento de Marx.

contingente e irracional y, en virtud de ello, no apropiable por la teoría (Lukács, 1985, II: 49-50). Con ello, la crítica a *Ser y tiempo* que se esboza en el primer Marcuse apunta a que su pregonada ruptura con la actitud teórica propia de la filosofía tradicional no es suficientemente radical, lo cual se constata en la permanencia de aspectos formalistas en su enfoque (De Lara, 2014). Podríamos anticipar que para Marcuse tal formalismo impide un acceso a lo que Lukács denominó «la diversidad del comportamiento subjetivo», acceso que exige, según el pensador húngaro, «una orientación a lo *cualitativamente* único y peculiar, al elemento de *contenido*, al *sustrato material* del objeto en cada caso» (Lukács, 1985, II: 59. Las cursivas son mías). Por el contrario, para Lukács, «la contemplación teórica aparta precisamente de este momento [...]. Ello se debe a que la depuración teórica, el dominio teórico del objeto, culmina precisamente en la explicitación cada vez más intensa de los elementos formales desprendidos de todo contenido (de toda “facticidad casual”)» (ibídem). Tomando como referente estas ideas de Lukács, muy presentes en la óptica del primer Marcuse, vamos a referir los tres momentos en los que Marcuse lleva a cabo su crítica a la analítica del *Dasein* de *Ser y tiempo*. Marcuse pretende efectuar una «crítica inmanente» de Heidegger, confrontando los resultados de la analítica heideggeriana de la existencia con su pretensión expresa de concreción.

- a) En primer lugar, Marcuse va a cuestionar la analítica existencial de Heidegger por adoptar como referente al *Dasein en cuanto tal*. Marcuse piensa que Heidegger plantea y responde las cuestiones últimas «¿qué es existencia concreta en sentido propio?, ¿cómo es posible en cuanto tal la existencia concreta en sentido propio? [...] respecto a la “existencia [*Dasein*] en cuanto tal”», con lo cual las vuelve «vacías, es decir, carentes de compromiso y de obligación, caracteres que les deben corresponder en tanto que preguntas existenciales» (Marcuse, 1928: 102-3). El *Dasein en cuanto tal* es una noción formal y abstracta que no se corresponde con la pretensión de concreción de la analítica existencial tal como es proyectada por Heidegger. Marcuse reivindica en consecuencia que la fenomenología debe ocuparse del *Dasein concreto* ya siempre ubicado en una situación histórico-social concreta, tal como va a defender explícitamente en su artículo siguiente, titulado «Sobre filosofía concreta».
- b) En segundo lugar, Marcuse cuestiona la caracterización de la acción transformadora (la resolución decisiva) como acción del individuo solitario. Rechaza la concepción de la acción transformadora como poseyendo un estatuto únicamente existencial, es decir, como teniendo como asunto y objeto la propia existencia del *Dasein*, pues con ello perdería de vista su carácter necesariamente político:

La apropiación del hoy y de su situación habría mostrado que la existencia en sentido propio, la cual sólo es posible en tanto «revocación de lo que en el hoy sigue actuando como “pasado”», sólo puede acontecer respecto al hoy como

acción concreta transformadora y que el destino del hoy es tener que atravesar el derrumbe de la existencia fáctica vigente. El intento de Heidegger de remitir, precisamente en este lugar, la resolución decisiva a la existencia [*Dasein*] solitaria, en lugar de abrirla a la resolución de la acción, debe ser contradicho. Esa acción es más que una «modificación» de la existencia pasada, es una nueva configuración de todas las esferas del espacio público. (Marcuse, 1928: 103)

La acción transformadora no puede pensarse como siendo realizable por un sujeto individual. Solo cabe ser pensada en términos *colectivos*, como acción de un grupo social, de una clase. Como marxista hegeliano, Marcuse va a considerar que la restricción del enfoque al individuo es abstracta. La concreción exige pensar lo singular en su esencial imbricación con lo social, con lo general. La asunción consecuente de esta óptica va a conducir a Marcuse a plantear una reformulación del concepto de *Dasein*. Una concepción radicalmente concreta del *Dasein* conduciría a entenderlo no como sujeto individual, sino como universalidad concreta, a saber, como sociedad (Marcuse, 1928: 118-120). El *Dasein* del que habría que tematizar la historicidad en sentido propio no es el individuo, sino la sociedad en cada caso. Marcuse apunta de este modo hacia un desplazamiento en la problemática de la historicidad desde la analítica existencial a la ontología social.

- c) En tercer lugar, Marcuse problematiza la concepción heideggeriana del *Umwelt* (mundo circundante) y del *Mitwelt* (mundo en común) como algo homogéneo y común, pues tal concepción no se hace cargo de la escisión social generada por la estructura económica, es decir, no tiene en cuenta la *constitución material de la historicidad*.

No sólo el mundo de significado de los distintos círculos culturales simultáneos es diferente, también en el interior de tales círculos se abren abismos de sentido entre los mundos. Precisamente en los comportamientos esenciales existenciales no hay, por ejemplo, ningún entendimiento entre el mundo de los burgueses modernos del capitalismo desarrollado y el de los pequeños campesinos o el de los proletarios. Aquí se topa necesariamente la investigación con la cuestión de la constitución material de la historicidad, con una ruptura que Heidegger no realiza en ningún lugar o a la que sólo alude. (Marcuse, 1928: 103-104)

En cambio, Dilthey llegó más lejos que Heidegger: «Es significativo que Dilthey haya avanzado más en esta dirección. Especialmente en los ensayos, publicados como volumen 7 de los escritos completos, sobre *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*, el análisis se topa siempre de nuevo con el contenido material de la historia, indisoluble de todo reconocimiento de la propia estructura de la historicidad» (Marcuse, 1928: 104-5). Pero, ¿a qué hace referencia la expresión de Marcuse «constitución» o «contenido material de la historicidad»? Con ella se caracteriza «el ámbito de condiciones históricas concretas bajo las cuales existe una existencia [*Dasein*] concreta, en las cuales están arraigados en cada caso la existencia [*Dasein*] y la

totalidad respeccional de su mundo. Marx definió este contenido material como la base natural y económica de la sociedad» (Marcuse, 1928: 105).

3. Necesidad de un nuevo enfoque filosófico sobre la historicidad

La tesis de Marcuse es, por tanto, que la orientación hacia lo concreto se habría quedado en Heidegger a mitad de camino, no habría sido lo suficientemente radical, puesto que toma la forma de una fenomenología de la existencia (*Dasein*) en cuanto tal. Esto pone de manifiesto que tal fenomenología se mantiene en un problemático plano de abstracción. En virtud de ello, la existencia es afrontada por la fenomenología heideggeriana como ubicada en un mundo circundante y común concebidos igualmente de manera abstracta, sin que se tematizen las escisiones y los antagonismos del mundo circundante y común reales. Todo esto hace que la fenomenología heideggeriana de la existencia sea incapaz de hacerse cargo de la constitución material de la historicidad, algo que sí fue capaz de realizar explícitamente un pensador como Dilthey y, con los medios teóricos a su alcance, el propio Marx.

Marcuse, por tanto, constata una insuficiencia de concreción constitutiva de la fenomenología heideggeriana (y Marcuse piensa: de la fenomenología en general) para hacerse cargo de la historicidad concreta. En este momento, Marcuse no propugna el rechazo de la concepción ontológica de la historicidad como *modo de ser* del *Dasein*. Para Marcuse, en *Ser y tiempo* encontramos una concepción ontológico-formal de la historicidad. El déficit de concreción de la misma radicaría para Marcuse no en su carácter ontológico, sino en su carácter formal. Él va a pretender articular, en consecuencia, una concepción ontológico-concreta de historicidad.

Para Marcuse, el caso de Heidegger en *Ser y tiempo* pondría de manifiesto que el enfoque fenomenológico, aun en su articulación más orientada hacia la existencia concreta, como es para el pensador berlinés el caso de la heideggeriana, ha resultado hasta el momento incapaz de acceder a su tema en su concreción radical. Y ello a pesar de que su pretensión fundamental desde un principio es «orientar la pregunta y el acceso por los objetos mismos, traer por completo los objetos mismos ante la mirada» (Marcuse, 1928: 108). Si el lema de la fenomenología fue desde siempre *a las cosas mismas*, entonces siendo fieles con radicalidad a esta pretensión debe concluirse que la fenomenología debe mantener su objeto «en la más extrema concreción. Es decir, debe —como investigación, que permanece en la historicidad, de un objeto histórico— dejar entrar en el análisis de la situación histórica concreta su “contenido material” concreto» (Marcuse, 1928: 109). Marcuse no cree en este texto que la fenomenología pueda cumplir por sí misma esta pretensión de concreción que la anima. Y ello es así porque la fenomenología, en la versión que Marcuse considera más avanzada, afronta su objeto, la historicidad de la existencia humana, en términos ontológico-formales. Es decir, Heidegger concibe la historicidad como modo de ser del ser humano en cuanto tal, como modo de acontecer propio y constitutivo del ser humano, dejando de lado todo el ámbito de las

contingencias históricas, que definen precisamente la concreción de la existencia. Para Heidegger las condiciones histórico-sociales concretas son *indiferentes* respecto a la historicidad de la existencia (Marcuse, 1933b: 183).

De ahí que, para articular una forma de fenomenología capaz de hacerse cargo de la constitución material de la historicidad en su consideración de la existencia histórica, se necesite de un complemento externo proveniente de otra tradición teórica, una tradición que sí ha sido capaz de cumplir «la exigencia de concreción última» (Marcuse, 1928: 110), a saber, la *dialéctica*, sobre todo en la versión que le dio Marx. Ahora bien, la dialéctica sola no basta para una consideración adecuada de la complejidad de la historicidad, pues es un método histórico que adopta como asunto lo intrahistórico en su concreción económica y política, pero con ello no es capaz de captar en lo dado un significado inherente a él que, «aunque no sea extrahistórico, dura a través de toda historicidad» (ibídem). Es decir, si a la fenomenología, de suyo orientada a una consideración de los aspectos ontológico-formales de su ámbito de estudio, se le escapa necesariamente la constitución material de la historicidad, la dialéctica, apta para un acceso a lo radicalmente concreto, pierde de vista lo ontológico. Por ello, la comprensión de una realidad compleja como la historicidad va a exigir una síntesis entre ambos métodos: «Sólo una unión de ambos métodos, una fenomenología dialéctica, que es un método de la continua y más extrema concreción, es capaz de hacer justicia a la historicidad de la existencia [*Dasein*] humana» (Marcuse, 1928: 111).

4. ¿Lo ontológico como normativo?

A partir de lo expuesto sobre la caracterización de Marcuse de los métodos que son sintetizados en la fenomenología dialéctica, se puede anticipar cómo se va a concebir aquí el concepto de historicidad en contraste con Heidegger, pues este había concebido la historicidad en términos del modo de ser y acontecer del *Dasein*, descuidando su contenido material y perdiendo de vista con ello el plano de concreción real en que se encuentra el *Dasein* en cada caso (en el sentido de que la historicidad del *Dasein* no es relativa a la diversidad de condiciones sociohistóricas en las que el individuo existe en cada época y en cada posición social, es decir, como modo de ser constitutivo del *Dasein* no se ve afectado por las condiciones ópticas de su existencia). El concepto de historicidad que Marcuse alcanza en su confrontación con Heidegger va a incluir en cambio *ambas* dimensiones. El objeto de la fenomenología dialéctica sería, así, «la existencia humana histórica según su ser, es decir, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas» (ibídem)⁴. O sea, el concepto marcusiano de historicidad incluiría la componente ontológica de la histo-

4. La fenomenología dialéctica, que en este mismo pasaje es calificada de «ciencia fundamental dialéctica», versa en consecuencia sobre «la esencia de la historicidad como tal, de su estructura, de las leyes del movimiento y de las posibles formas de existencia de la existencia [*Dasein*] histórica» (ibídem).

ricidad tal como la había tematizado Heidegger, como modo de ser y de acontecer del *Dasein*, y su componente concreta material tal como puede ser pensada desde los parámetros de Marx, a saber, como los modos de realización histórica de tal acontecer en las condiciones materiales vigentes en cada época y en las diversas posiciones en la estructura social. De manera que el concepto de historicidad que Marcuse consigue articular a partir de su confrontación con Heidegger es *más amplio* que el que este había forjado en *Ser y tiempo*, pues Marcuse en su concepto incluye tanto las dimensiones ontológicas como ónticas de la historicidad, es decir, considera tanto el modo de acontecer del *Dasein*, que para Heidegger define propiamente a la historicidad en cuanto tal, como los modos de realización históricos de este acontecer en las diferentes situaciones históricas y sociales. Todo ello configura la historicidad, una historicidad ciertamente más compleja que la heideggeriana.

En definitiva, Marcuse concibe la historicidad como un acontecer del *Dasein* plasmado en cada caso en unas condiciones sociohistóricas concretas que *posibilitan o impiden su plena y adecuada realización y cumplimiento*. Para aprehender adecuadamente la historicidad del *Dasein* se debe poder analizar ambos planos: dejar de lado uno de ellos significa caer o bien en la abstracción formalista que pierde de vista lo propiamente concreto, o bien en un historicismo capaz solo de atender a lo dado intrahistórico. Estamos, pues, ante una ampliación del concepto de historicidad de *Ser y tiempo* tendente a incluir lo excluido en aquel: la constitución material de la historicidad, lo cual implica la postulación de un método más complejo que el utilizado por aquel, la fenomenología dialéctica, un método capaz de hacerse cargo de esa componente de la historicidad invisible para Heidegger. En virtud de lo dicho, se tornan visibles los parámetros de la concepción marcusiana de la fenomenología en este primer momento: se trata de una fenomenología *ontológica*, que pone de manifiesto «la estructura esencial» de la existencia histórica⁵. En segundo lugar, se trata de una fenomenología corregida mediante la dialéctica, la cual aporta la orientación a lo material histórico concreto que estaría ausente en la fenomenología. El resultado es un enfoque que explicita estructuras fundamentales, ontológicas, de la existencia histórica, y analiza el modo de plasmación y realización de las mismas en las diversas situaciones históricas concretas, como es la representada por el capitalismo desarrollado. De este modo, la fenomenología dialéctica aporta con su remisión a la estructura fundamental de la existencia histórica el *criterio normativo* para enjuiciar las situaciones sociohistóricas concretas, posibilitando así una crítica de las mismas a partir del tipo de realización en ellas del modo de ser propio, en términos ontológicos, de la existencia histórica. Tenemos así en Marcuse un concepto ampliado de historicidad, que abarca tanto el afrontamiento ontológico de la existencia histórica (de su modo propio de ser y acontecer) como la atención a sus plasmaciones

5. En esto encontramos una continuidad manifiesta con Heidegger, el cual había sostenido en *Ser y tiempo* que «la ontología sólo es posible como fenomenología» y que «la fenomenología es la ciencia del ser del ente —ontología» (Heidegger, 1998: 58 y 60) —.

específicas en las situaciones concretas, obteniendo de esta manera la base normativa (el modo de ser propio del *Dasein*) para una crítica justificada de la situación histórica vigente. En su recensión de 1929 sobre Mannheim sostiene Marcuse:

El modo de realización de la vida humana en común en la sociedad capitalista [...] es una realización completamente determinada de las estructuras fundamentales de la vida humana en común en cuanto tales [...]. 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. (Marcuse, 1929b: 53)⁶

Cabe preguntarse qué motivó a un joven politizado hacia la izquierda (bajo la influencia de Rosa Luxemburg, Georg Lukács y Karl Korsch) a adoptar como interlocutor a un pensador como Heidegger, que en aquel entonces aún no se había decantado públicamente hacia la extrema derecha, pero tampoco parecía cercano en absoluto al horizonte de problemas de Marx. La respuesta puede ser un descontento por parte de Marcuse, compartido por otros intelectuales de izquierda de su generación, como es el caso paradigmático de Walter Benjamin, con el marxismo oficial en su tiempo, institucionalizado tanto en los partidos socialdemócratas como en la recién constituida Tercera Internacional (Kellner, 1984). Marcuse se posiciona críticamente respecto a una concepción evolucionista y mecanicista del marxismo, que descuida la dimensión subjetiva (tanto la conciencia, la decisión y la resolución como el sufrimiento subjetivo y la penuria existencial causados por las condiciones del capitalismo) del proceso de transformación revolucionaria de la sociedad y considera como decisiva la presunta legalidad objetiva y anónima propia del desarrollo del modo de producción. En contraste con ello, Marcuse busca en Heidegger el instrumental para afrontar filosóficamente la existencia humana en su situación concreta y en su apuro existencial y cree poder sustentar en la analítica existencial heideggeriana la concepción de la existencia humana como estando constitutivamente abierta a la posibilidad de una acción radical (Marcuse, 1928: 82 y 89). Es decir, el interés de Marcuse por *Ser y tiempo* y por la ontología fenomenológica de la historicidad es fundamentalmente político, aunque en una dirección inversa a la que tomará el posicionamiento político de Heidegger unos años después, supuestamente sobre la base de la noción de historicidad de *Ser y tiempo*. Podríamos sintetizar la posición filosófico-política de Marcuse en este primer momento sosteniendo que, frente al marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional y la Tercera Internacional, reclamó un retorno al Marx teórico de la revolución *mediado e impulsado* por la analítica existencial heideggeriana.

6. Sobre la concepción normativa de lo ontológico en el primer Marcuse, ver McCarthy (1992) y Piccone y Delfini (1970).

5. La fenomenología como ontología y como teoría y práctica: ¿dos modelos contrapuestos de filosofía?

El siguiente artículo publicado por Marcuse, «Sobre filosofía concreta», de 1929, supone un importante desplazamiento respecto a la concepción de la filosofía y a la fenomenología expuesta en «Contribuciones». También aquí la vinculación con *Ser y tiempo* es expresa⁷ y, efectivamente, se adopta como modelo de la filosofía concreta la fenomenología heideggeriana de la existencia. Pero, a pesar de que de este modo se prosigue la pretensión de concreción asumida en «Contribuciones», la manera en que resulta plasmada tal voluntad de concreción es claramente diferente, pues en «Contribuciones» la exigencia de una filosofía concreta frente al formalismo heideggeriano se plasmó en la defensa de una ontología fenomenológica que, a diferencia de Heidegger, pretendía hacerse cargo de la constitución material de la historicidad de la existencia, de manera que tal ontología fenomenológico-dialéctica abarcara tanto la «estructura esencial» de la «existencia humana histórica» como sus «formas y figuras concretas» (Marcuse, 1928: 111). O sea, en «Contribuciones» la pretensión de articular una filosofía concreta se plasmó en la propuesta de una ontología capaz de hacerse cargo del modo en que la estructura esencial de la historicidad humana se realiza o no en las situaciones sociohistóricas concretas en la que existe en cada caso el *Dasein*, bajo el supuesto de que para afrontar filosóficamente la historicidad debe analizarse cómo el acontecer ontológico que la define se realiza, de manera lograda o fallida, en las condiciones materiales concretas.

En «Sobre filosofía concreta» nos encontramos con una vuelta de tuerca a esta voluntad de concreción, porque, aunque en este texto se da por supuesto que puede hablarse de «la estructura ontológica del *Dasein*» y de «la historicidad, según su ser, del *Dasein*» (Marcuse, 1929a: 148 y 139) y, en este sentido, es perfectamente compatible con lo sostenido en «Contribuciones», lo cierto es que la filosofía concreta defendida aquí *no* consiste en una ontología fundamental. Es *otra* concepción de la filosofía la que se pone aquí en juego. De nuevo, se adopta a la fenomenología como referente para la caracterización de la filosofía, pero ya no como fenomenología ontológica, sino como fenomenología *histórica*. Marcuse rechaza aquí expresamente la reducción fenomenológica husserliana, no porque sea un procedimiento filosófico en sí improductivo, sino porque al practicar la reducción se pierde la posibilidad de acceder filosóficamente a lo histórico, se pierde la historia: «Aquí, de repente, se ha convertido en sentido todo discurso sobre la historicidad, pues acontecer e historia son esencialmente realidad (en el sentido de posición trascendente)» (Marcuse, 1929a: 137). Por ello, reclama dejar caer «los paréntesis de la reducción» (Marcuse, 1929a: 138). Con ello no se disuelve la posibilidad de la fenomenología, sino que se posibilita que la filosofía fenomenológica se vuelva *histórica*: «En el

7. Al comienzo de su artículo Marcuse sostiene que intenta demostrar «la posibilidad de una filosofía concreta [...] a partir de la posición que el libro de Heidegger *Ser y tiempo* ha alcanzado para la filosofía fenomenológica» (Marcuse, 1929a: 131).

instante en que caen los paréntesis de la reducción, lo que encontramos es el *Dasein* y su mundo en su concreción histórica» (ibídem).

De este modo, la fenomenología histórica, que constituye para Marcuse el prototipo de lo que entiende por filosofía concreta, toma como asunto no ya la historicidad del *Dasein* en cuanto estructura ontológica de la existencia, sino el *Dasein* en su situación histórica concreta. Impulsada por la *preocupación* por la existencia humana (Marcuse, 1929a: 134 y 158), la filosofía concreta la afronta en su caída en la dinámica de cosificación generada por el capitalismo desarrollado, con objeto de llevarla a la verdad, es decir, de que se apropie de su historicidad y logre salir de tal estado de caída. Para ello, la filosofía debe devenir pública, debe culminar en la «acción pública», puesto que su vocación es «la unidad de teoría y práctica» (Marcuse, 1929a: 157 y 146).

Ciertamente, esta fenomenología concreta, histórica, pública, preocupada por la existencia concreta, interesada en la salida de la existencia de su caída en la cosificación socioeconómica, orientada al impulso de una práctica que acabe con la cosificación, efectúa una autorreflexión acerca de sus tareas y su función sociopolítica que confiere a su pretensión de concreción un alcance muy diferente al conseguido por la fenomenología dialéctica, puesto que esta asume que su concreción se alcanza con su pretensión de ser una ontología materialista de la historicidad. Sin embargo, para la filosofía concreta, su concreción se plasma en su carácter interesado, en la motivación político-moral que la sustenta, en la explicitación de su lugar sociopolítico. Esta filosofía concreta no es una ontología, su asunto no es la ontología del *Dasein*. Es verdad que la supone, pero su asunto explícito es la existencia concreta tal como existe caída en las condiciones del capitalismo desarrollado, afrontada desde el interés en su salida de la cosificación.

Tenemos aquí dos concepciones *juxtapuestas* de la fenomenología y de la propia filosofía, que van a convivir en el proyecto filosófico de Marcuse hasta 1933 y en la que se manifiesta una tensión interna a su planteamiento. Si la crítica immanente de la ontología fundamental heideggeriana condujo, en «Contribuciones», a formular una fenomenología orientada a lo concreto en la forma de una ontología materialista del *Dasein* sin que hubiera una ruptura con el proyecto heideggeriano de una ontología fundamental del *Dasein*, ahora esta voluntad de concreción da lugar a una fenomenología histórica, impulsada por un interés de carácter moral en la liberación de la existencia de su estado de caída, que parece dejar a un lado lo ontológico para volcarse en lo político. Tenemos aquí esbozada una tensión entre dos concepciones de la filosofía que implican actitudes abiertamente divergentes en relación con su tema, tensión que va a permanecer latente en la producción teórica de Marcuse hasta su salida de Friburgo en 1933.

6. La primera decepción con Heidegger

Por el modo en que es apreciado el pensamiento de Heidegger, es muy posible que «Sobre filosofía concreta» (e incluso el artículo sobre Mannheim) fuera

escrito *antes* de la llegada definitiva de Marcuse a Friburgo en mayo de 1929. Porque resulta claro, a partir de una carta enviada por Marcuse a unos amigos a principios de mayo de ese año, que su retorno a Friburgo estuvo marcado por una cierta decepción con Heidegger. En el plano filosófico, tal decepción estuvo ligada a la constatación, a partir de sus clases y de sus publicaciones ese año (*Kant y el problema de la metafísica* y *De la esencia del fundamento*), de que Heidegger se había embarcado en el proyecto de una «metafísica trascendental»⁸. Esta decepción se expresa con claridad en sus textos publicados en 1930, como es el caso de «Sobre el problema de la dialéctica I», donde se sostiene que la pregunta decisiva de

[...] si el sentido intrínseco del filosofar se orienta a la historia y a la historicidad [...] también debe ser respondida negativamente quizá en relación con Heidegger, si se interpreta toda la analítica existencial de la primera parte de *Ser y tiempo* sólo como punto de partida para la elaboración de la ontología fundamental y de la metafísica (una interpretación que parece realizar el propio Heidegger según sus nuevas publicaciones). (Marcuse, 1930b: 104)

También se trasluce este distanciamiento en el artículo «¿Un marxismo trascendental?», donde la crítica al intento de Max Adler de fundar el marxismo en una teoría trascendental del conocimiento de la sociedad alcanza directamente al proyecto de la fenomenología trascendental husserliana y a la propia metafísica trascendental de Heidegger en aquellos momentos. En ese artículo se afirma como inherente al enfoque trascendental toda una serie de desconexiones (*Ausschaltungen*) teóricas que conducen a que la filosofía pierda la capacidad de afrontar adecuadamente la *realidad*, enfocando solo sus *condiciones de posibilidad* (Marcuse, 1930a)⁹.

Por lo tanto, podemos decir que los textos de 1930 y 1931¹⁰ presentan cierta unidad. Son fruto de un cierto distanciamiento con la deriva trascendental de Heidegger en aquellos años, aunque Marcuse sigue siendo fiel en este periodo al proyecto de una *ontología fenomenológica de la existencia histórica*, la cual define los parámetros filosóficos dentro de los que se moverá Marcuse *hasta su integración en el Institut für Sozialforschung en 1933*.

7. Continuidad del proyecto ontológico. La tensión no resuelta

Las críticas a Heidegger no implican el rechazo de Marcuse en estos momentos del proyecto filosófico de una ontología de la existencia histórica. Solo

8. Cito por extenso la carta de Marcuse a M. Beck del 9-5-1929 en Romero (2016: 20-23).

9. El distanciamiento respecto al enfoque trascendental de la fenomenología de Husserl se pone de manifiesto en la carta a Beck de mayo de 1929, donde leemos: «Con Husserl tenemos el seminario sobre la empatía. Desgraciadamente es evidente aquí una completa decadencia. Él pone continuamente entre paréntesis, solo conoce todavía la fenomenología trascendental, el Yo puro como “mónada originaria” y ¡naturalmente le inquieta mucho cómo llegar desde esa mónada originaria a los otros yoes!».

10. Me refiero a los textos de Marcuse (1930a, 1930b, 1931a, 1931b, 1931c y 1931d).

conlleva la pretensión de corregir tal proyecto en la dirección de un hacerse cargo de la historia real, en el modo, tal como hemos visto en la reseña sobre Mannheim, de tener presente la manera en que la componente ontológica de la historicidad logra o no realizarse adecuadamente en el plano de lo óntico-histórico.

En los artículos de 1930-1931 resulta significativo que se caracterice a la ontología de la existencia histórica en términos más bien tradicionales. En primer lugar, se la considera como filosofía capaz de fundamentar la sociología en cuanto aporta, adoptando una posición por encima del conflicto entre los puntos de vista ideológicos contrapuestos sobre lo social, la base ontológica «que fundamenta la posibilidad originaria de todos los enunciados sobre el ser social» (Marcuse, 1931c: 161). En segundo lugar, ahora se le atribuye la capacidad de explicitar los modos fundamentales de ser de la existencia histórica, sus posibilidades ontológicas 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. (Marcuse, 1931d: 191)

Ahora la ontología no solo explicita el modo de ser propio, normativo, de la existencia histórica, que posibilita la realización de juicios críticos sobre las situaciones sociohistóricas concretas, sino también el conjunto de posibilidades ontológicas de la existencia histórica que, como tal, deja de presentar carácter normativo alguno al incluir *todos* los modos de ser fundamentales de la existencia histórica. O sea, la ontología de la historicidad en este momento posterior se desvincula de toda pretensión normativa. De este modo, el contraste entre ontología y filosofía concreta se acentúa. Su estatuto diverge abiertamente: la primera aparece como ontología fundamental ubicada por encima de los antagonismos políticos y la segunda, como necesariamente ubicada en el seno de tales antagonismos, como interesada, en virtud de ello, en la salida de su situación de caída de las existencias víctimas de la cosificación capitalista¹¹. El mantenimiento hasta su salida de Friburgo de tal contraposición entre concepciones abiertamente divergentes de la filosofía dentro de un mismo proyecto teórico constituye la tensión central no resuelta por Marcuse.

11. Algo análogo ocurre respecto a la concepción de la dialéctica en «Sobre el problema de la dialéctica I»: por un lado, se defiende el origen de la dialéctica en Platón como dialéctica *ontológica* (en virtud de la tesis platónica acerca del no-ser inherente a todo ente). Pero, por otro, lo que acaba reivindicando el texto es una concepción de la dialéctica como «dialéctica concreta» que, en la medida en que «muestra la múltiple escisión, el carácter devenido y los límites de las formas y modos de existencia [*Dasein*] históricos, implica un tomar posición en cada caso respecto a tales formas y modos de existencia [*Dasein*] y su realidad. [...] la toma de posición dialéctica tiene que ser crítica [...]. La dialéctica concreta como ciencia objetiva carente de punto de vista es un contrasentido» (Marcuse, 1930b: 103).

se en este primer periodo suyo, su aporía fundamental, que se resolverá solo cuando su salida al exilio deje fuera de juego uno de los miembros de este particular dilema.

Aunque el Heidegger de *Ser y tiempo* continúa definiendo la problemática en la que se mueve Marcuse, lo cierto es que en estos artículos asistimos a una acentuación de la relevancia de Dilthey¹², que ya fue importante en «Contribuciones» como contrapunto materialista (junto a Marx) respecto a Heidegger. Ahora Dilthey se convierte en el interlocutor explícito fundamental, hasta el punto de dedicarle un artículo en el que se reivindica sin sombra de crítica su pensamiento («Sobre el problema de la realidad histórica», de 1931) y hacer de él la figura que, junto con Hegel, determina explícitamente la argumentación de su tesis de habilitación¹³. En todo caso, hay que hacer hincapié en que esta recuperación expresa de Dilthey se realiza en el marco definido por el proyecto de una ontología de la existencia histórica que Marcuse hace suyo a partir de su particular lectura de *Ser y tiempo*.

La publicación de los «Manuscritos de economía y filosofía» de Marx, en 1932, no va a marcar una cesura en la producción teórica de Marcuse en Friburgo, pues, significativamente, Marcuse encontró en ellos lo que había buscado primero con el instrumental filosófico de Heidegger y luego de Dilthey, a saber, una analítica concreta de la existencia histórica bajo el capitalismo capaz de criticar de manera fundada su caída en la cosificación (Marcuse, 1933a). Los «Manuscritos» de Marx van a ofrecer a Marcuse un concepto ontológico de trabajo sobre el que va a girar la reflexión del autor berlinés hasta el momento de su exilio a comienzos de 1933, de manera que la publicación de los «Manuscritos» de Marx no va a hacer abandonar a Marcuse su proyecto, asumido de *Ser y tiempo*, de una ontología de la existencia histórica, sino que le va a llevar a impulsar ese proyecto haciéndolo pivotar sobre el concepto ontológico de trabajo extraído del primer Marx. Efectivamente, para Marcuse, a final de 1932, la adecuada explicitación del significado ontológico del trabajo exigiría una «ontología del hombre» aun por realizar (Marcuse, 1933a: 147).

No serán tanto cuestionamientos internos al campo teórico (aunque la tensión entre ontología y filosofía concreta permanece en todo este periodo), sino factores históricos que podríamos calificar de contingentes, como su incorporación al Institut für Sozialforschung, su salida al exilio y la noticia, recibida en Suiza, de la afiliación de Heidegger al partido nacionalsocialista y su nombramiento como primer rector nacionalsocialista de una universidad alemana en marzo de 1933, los que provocarán una conmoción personal y teórica en la trayectoria de Marcuse que le hará dejar atrás definitivamente el proyecto de una crítica del capitalismo sustentado sobre bases ontológicas.

12. Ver Abromeit (2004).

13. Ver Marcuse (1931b) y Marcuse (1970: 9 s. y 310 s.).

8. Propuesta de periodización

En virtud de lo expuesto, puede proponerse la siguiente periodización de la producción teórica del primer Marcuse¹⁴:

- a) Una primera etapa abarcaría los textos publicados por Marcuse en 1928 y 1929, que, según todos los indicios, fueron escritos en Berlín antes del retorno de Marcuse a Friburgo para realizar la habilitación con Heidegger. Aquí se incluyen dos artículos en sentido estricto y la larga recensión sobre Mannheim. En los dos artículos resulta patente que se adopta la estrategia de una crítica inmanente de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, que, poniendo en cuestión la abstracción y la formalidad en las que se mantiene el enfoque de Heidegger, pretende desarrollar con coherencia y consecuencia sus aportaciones en la dirección de una filosofía que trata de hacerse cargo de la existencia humana concreta, dirección que convergería con el planteamiento de Marx. En estos primeros textos se cuestiona la abstracción de la analítica de la existencia heideggeriana (inconsecuente con su pretensión de concreción), pero no su pretensión de elaborar una ontología de la existencia histórica. En «Contribuciones» la fenomenología es ontológica, la cuestión que se plantea es si cabe una fenomenología dialéctica, materialista y concreta, capaz de hacerse cargo, a la vez, de las dimensiones ontológica (es decir, esencial) y óntica (es decir, material) de la existencia histórica. En «Sobre filosofía concreta», en cambio, se esboza una fenomenología histórica, concreta y politizada, sin vocación ontológica, que parece apuntar en una dirección que solo fructificará cuando Marcuse, como miembro del Institut für Sozialforschung, se embarque junto a Horkheimer en la elaboración de los fundamentos filosóficos de la teoría crítica.
- b) Una segunda etapa comenzaría con el retorno de Marcuse a Friburgo en la primavera de 1929 y se plasmaría en los textos que publicó en 1930 y 1931, más la tesis de habilitación sobre la ontología de la historicidad de Hegel (publicada en 1932 pero finalizada un año antes). Este periodo vendría caracterizado por un distanciamiento respecto a la deriva hacia una metafísica trascendental que Marcuse detectó en Heidegger en aquel momento. Esto constituye para Marcuse una novedad y un desplazamiento que no comparte. El artículo contra el marxismo trascendental de Max Adler, de 1930, lo deja claramente de manifiesto. En este periodo encontramos un peso mayor de Dilthey, al que se le dedica un artículo completo y es uno de los interlocutores fundamentales en la tesis de habilitación. También hay que reseñar la irrupción en los textos de Marcuse de la figura de Hegel, al hilo de la preparación de la investigación académica sobre su pensamiento. Respecto a Heidegger, el gesto es complejo: se produce un distanciamiento respecto de su deriva trascendental, *pero* se mantiene la fidelidad respecto del proyecto ontológico que Marcuse había explicita-

14. Para una periodización alternativa, convergente con la que propongo aquí en cuanto a los tiempos, pero con un contenido y fundamentación diferentes, ver Abromeit (2004: 143-144).

do en su primer artículo a partir de *Ser y tiempo*: una analítica fenomenológica de la existencia histórica que se reivindica como ontología. Esta defensa de una filosofía fenomenológica que se entiende a sí misma como ontología de la existencia histórica va a constituir la continuidad fundamental entre el primer periodo que hemos determinado, ese segundo y el que vamos a introducir a continuación. Es desde tal ontología fenomenológica de la historicidad que Marcuse va a afrontar las propuestas de fundamentación de la sociología de S. Landshut y H. Freyer, va a confrontarse con el marxismo trascendental de Adler y, en términos de tal ontología de la historicidad, va a entender las aportaciones de Dilthey y del propio Hegel en su trabajo de habilitación.

- c) Una tercera etapa vendría definida por la publicación de los «Manuscritos» de 1844, de Marx. Abarca dos textos, muy amplios, publicados en 1932 y 1933: la recensión de los «Manuscritos» de 1844 de Marx y el artículo sobre el concepto ontológico de trabajo. En ellos, Marcuse integra el concepto (ontológico) de trabajo que cree haber encontrado en los «Manuscritos» de Marx a su proyecto de una ontología del *Dasein* histórico. El resultado es un enriquecimiento y un reforzamiento de su proyecto ontológico sobre bases conceptuales más complejas, concretas y rigurosas. Su proyecto de una ontología fenomenológica de la existencia histórica encuentra, por así decirlo, suelo firme y el impulso para el proyecto de una ontología materialista del hombre. Marcuse puede sentir ahora que puede cumplir con su intención originaria de desarrollar el enfoque de la fenomenología dialéctica en una dirección radicalmente concreta (haciendo realidad de este modo el contenido de verdad de la analítica heideggeriana de la existencia), que no solo converge con Marx, sino que también es capaz de realizar una aportación a la fundamentación filosófica (ontológica) del marxismo.
- d) Una etapa posterior abarcaría desde la incorporación de Marcuse al Institut für Sozialforschung en enero de 1933 hasta la publicación de *Razón y revolución* en 1941 (que coincide prácticamente con su salida del Institut por los problemas financieros del mismo). El profundo cambio geográfico e institucional, las transformaciones históricas y políticas de fondo, el impacto ante el nombramiento de Heidegger como rector nacionalsocialista y sus proclamas político-filosóficas a favor del régimen nazi, el trabajo como colaborador de Horkheimer..., todos estos factores determinaron un contexto transformado (profundamente transformado) para la producción teórica de Marcuse. Es entonces, ya en 1933, cuando problematiza, *a la vez*, el proyecto filosófico de Heidegger en cuanto proyecto *ontológico* (y ello es una novedad sin precedentes en la producción teórica de Marcuse hasta ese momento) y en cuanto tendente a un posicionamiento *político* que emerge o comulga con la ideología nacionalsocialista¹⁵. Lo que la investigación debe aún aclarar son las posibles continuidades entre el tra-

15. Ver Marcuse (1933b y 1933c).

bajo teórico de Marcuse en este nuevo contexto y sus escritos anteriores, abiertamente marcados por la influencia de *Ser y tiempo*. Habría que mostrar si el tipo de fundamentación y de caracterización que Marcuse dio durante los años treinta en Nueva York de la teoría crítica continúa en algún sentido algunas de sus ideas anteriores. De ser así, su concepción de la teoría crítica tendría como sustento su confrontación previa con la hermenéutica fenomenológica heideggeriana.

9. A modo de conclusión

El potencial crítico del enfoque esbozado por Marcuse en «Contribuciones» respecto al planteamiento de Heidegger reside en que está configurado a partir (o en el modo) de una crítica inmanente de la analítica de la existencia heideggeriana. Marcuse reconoce y celebra los logros de la aproximación de Heidegger a la existencia humana, a saber, su pretensión de concreción, el haber mostrado que la existencia es histórica según su ser, la determinación de la praxis como comportamiento originario del *Dasein* y, a consecuencia de ello, la mostración de la teoría y de la actitud teórica como derivadas, como no originarias. Marcuse muestra así que las aportaciones filosóficas fundamentales de la analítica heideggeriana del *Dasein* apuntan en una dirección convergente con las tesis fundamentales del materialismo histórico. Pero, más relevante que esto, los trabajos de Marcuse entre 1928 y 1933 hacen patente que el desarrollo coherente, hasta sus últimas consecuencias, de estos logros de la analítica existencial según sus pretensiones propias, sobre todo su pretensión de *concreción*, implicaría poner en cuestión, socavar, poner en crisis, el proyecto mismo de una hermenéutica fenomenológica del *Dasein* entendida como ontología, es decir, como teniendo como asunto la constitución de ser del *Dasein*. Que este es el alcance de la crítica inmanente realizada a Heidegger y del desarrollo consecuente de sus aportaciones filosóficas fundamentales lo muestra precisamente la tensión que recorre la producción teórica de Marcuse durante estos años, de 1928 a 1933, una tensión entre concepciones yuxtapuestas de la filosofía que ni la nueva orientación proporcionada por el concepto ontológico de trabajo extraído de los «Manuscritos» de Marx posibilitó superar.

Los escritos del primer Marcuse permiten mostrar los efectos profundamente desestructuradores sobre el enfoque fenomenológico-ontológico de un desarrollo consecuente de las aportaciones de tal enfoque en la dirección de una apropiación de la concreción y de la historicidad de la existencia. Significativamente, fue tal desarrollo consecuente lo que abrió en la producción teórica del primer Marcuse la puerta a una concepción de la filosofía divergente del intento de mantener un enfoque ontológico sobre la existencia histórica corregido en términos dialécticos y materialistas, y apuntó, lo sabemos ahora, a una reformulación profunda del enfoque teórico que alcanzaría plasmación en la posterior concepción marcusiana, elaborada junto a Horkheimer, de la teoría crítica. Efectivamente, en su confrontación con el enfoque heideggeriano, Marcuse esbozó una serie de elementos distintivos de un enfoque

teórico nuevo (esbozado sobre todo en «Sobre filosofía concreta», pero también explicitable en otros textos, como en «Sobre el problema de la dialéctica I» y en las reseñas sobre Mannheim y Freyer) que ya no podía encontrar lugar en el seno de la filosofía tradicional y exigían una renovada autorreflexión de la teoría. Por su fidelidad a un enfoque ontológico (todo lo corregido que queramos en términos dialécticos y materialistas), Marcuse no fue capaz de culminar hasta sus últimas consecuencias tal autorreflexión. Se requería para ello un abandono completo de todo proyecto ontológico, lo cual fue proporcionado por el nuevo contexto personal, institucional y teórico representado por el Institut für Sozialforschung exiliado en los Estados Unidos.

La incapacidad para completar la autorreflexión teórica a la que él mismo apeló condujo al primer Marcuse a una posición que podríamos calificar de «bipolar», en la que convivían, al parecer sin tensiones, la propuesta de una fenomenología dialéctica, de pretensión ontológica, y de una filosofía concreta, una concepción ontológica de la dialéctica y otra concreta, crítica, una defensa de la filosofía como fundamentadora de la sociología en cuanto ontología de la existencia histórica y una reivindicación de la ciencia social como disciplina que aspira a ser autoconsciente de su lugar y de su función social. No estamos en condiciones de decidir si una síntesis entre esos dos términos es o no teóricamente posible. Lo significativo es que Marcuse no fue capaz de alcanzarla en sus primeros años y solo pudo desarrollar productivamente su labor teórica posterior al abandonar uno de los términos de la oposición teórica en la que se encontraba literalmente enredado.

Puede extraerse una segunda enseñanza de los esfuerzos teóricos del primer Marcuse por afrontar la problemática de la historicidad a partir de una puesta en diálogo entre Marx y Heidegger: quizá la clave para pensar en términos concretos la historicidad (o, en otras palabras, para pensar una historicidad concreta) no la aporta Heidegger, ni siquiera Dilthey, sino *Marx*. Este sería un tema fructífero para una investigación filosófica específica: mostrar el modo en que en Marx existe una conciencia reflexiva de la historicidad, tanto del ámbito objetual del que se ocupa como de las categorías (y del enfoque teórico mismo) con las que lo afronta (cfr. Marx, 1977: 5-36). Y en ambos casos hablaríamos de una historicidad concreta, no de un modo de ser (ontológico) de la existencia en cuanto tal. Una historicidad cuyo papel en el seno de la teoría es fundamentalmente *político*: su significación es abiertamente polémica contra la concepción de la economía y de la teoría de la sociedad como disciplinas que hacen abstracción de la historicidad de sus categorías y toman la realidad de la sociedad capitalista como base para la elaboración de tesis sobre la economía y la sociedad en cuanto tales, es decir, con pretensión de validez y verdad transhistóricas, lo cual tiene como efecto la presentación del capitalismo como un régimen económico que *ha tenido historia pero ya no la tiene* (Marx, 1979: 177).

Referencias bibliográficas

- ABROMEIT, John (2004). «Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933». En: ABROMEIT, John y COBB, Mark (eds.). *Herbert Marcuse: A Critical Reader*. Nueva York y Londres: Routledge, 131-151.
- BENHABIB, Seyla (1987). «Translator's Introduction». En: MARCUSE, Herbert. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge: The MIT Press, IX-LX.
- HEIDEGGER, Martin (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- JANSEN, Peter-Erwin (1990). «Marcuses Habilitationsverfahren – eine Odysee». En: JANSEN, Peter-Erwin (ed.). *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ*. Offenbach: Verlag 2000, 141-150.
- KÄTZ, Barry (1982). *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. Londres: Verso.
- KELLNER, Douglas (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley: University of California Press.
- LARA, Francisco de (2014). «¿Ciencia originaria o ciencia del origen?: Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921». *Revista de Humanidades*, 30, 55-75.
- LUKÁCS, Georg (1985). *Historia y consciencia de clase*. Barcelona: Orbis, 2 vols.
- MARCUSE, Herbert (1928). «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico». En: ROMERO, José Manuel (ed.) (2010). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés, 81-129.
- (1929a). «Sobre filosofía concreta». En: ROMERO, José Manuel (ed.) (2010). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés, 131-158.
- (1929b). «Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim». En: MARCUSE, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona: Herder, 37-54.
- (1930a). «¿Un marxismo trascendental?». En: MARCUSE, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona: Herder, 55-83.
- (1930b). «Sobre el problema de la dialéctica I». En: MARCUSE, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona: Herder, 85-105.
- (1931a). «Sobre el problema de la dialéctica II». En: MARCUSE, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona: Herder, 107-132.
- (1931b). «Sobre el problema de la realidad histórica». En: MARCUSE, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona: Herder, 133-154.
- (1931c). «Sobre la crítica de la sociología». En: MARCUSE, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona: Herder, 155-171.
- (1931d). «Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer». En: MARCUSE, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona: Herder, 173-198.
- (1932). «Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico». En: MARCUSE, Herbert (2016). *Sobre Marx y Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva, 65-122.

- (1933a). «Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo». En: MARCUSE, Herbert (2016). *Sobre Marx y Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva, 123-172.
- (1933b). «Filosofía del fracaso: La obra de Karl Jaspers». En: MARCUSE, Herbert (2016). *Sobre Marx y Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva, 173-184.
- (1933c). «La filosofía alemana entre 1871 y 1933». En: MARCUSE, Herbert (2016). *Sobre Marx y Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva, 185-203.
- (1970). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca.
- (1978). *Schriften*. Frankfurt del Main: Suhrkamp, vol. 1.
- MARX, Karl (1977). *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Barcelona: Grijalbo.
- (1979). *Miseria de la filosofía*. Madrid: Aguilar.
- MCCARTHY, Thomas (1992). «Heidegger y la teoría crítica: El primer encuentro». En: *Ideales e ilusiones*. Madrid: Tecnos, 92-106.
- PICCONE, Paul y DELFINI, Alexander (1970). «Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism». *Telos*, 6, 36-46.
- ROMERO, José Manuel (2016). «La *Kehre* (o viraje) en la trayectoria filosófica de H. Marcuse». En: MARCUSE, Herbert (2016). *Sobre Marx y Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva, 13-45.

José Manuel Romero Cuevas es profesor titular de Filosofía del Departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá. Se doctoró en la Universidad de Granada con una investigación sobre la teoría del conocimiento de Friedrich Nietzsche (publicada como *El caos y las formas*, Granada, 2001). A continuación, se ha ocupado fundamentalmente de pensadores alemanes contemporáneos, de Walter Benjamin a Axel Honneth. Es miembro de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC) y forma parte del consejo de redacción de la revista *Constelaciones*. Es traductor y editor de los artículos publicados por Herbert Marcuse entre 1928 y 1933. Entre sus libros destacan *Hacia una hermenéutica dialéctica* (Madrid, 2005) y *El lugar de la crítica* (Madrid, 2016). Es editor del volumen *Immanente Kritik heute* (Bielefeld, 2014).

José Manuel Romero Cuevas is Associate Professor of Philosophy at the Department of History and Philosophy of the University of Alcalá, Spain. He received his PhD from the University of Granada with a dissertation on the theory of knowledge of F. Nietzsche (published as *El caos y las formas*, Granada, 2001). Since then he has dealt primarily with contemporary German thinkers, from W. Benjamin to A. Honneth. He is member of the Society of Critical Theory Studies (SETC) and serves on the editorial board of *Constelaciones*. He is the translator and editor of the articles published by H. Marcuse between 1928 and 1933. His books include *Hacia una hermenéutica dialéctica* (Madrid, 2005) and *El lugar de la crítica* (Madrid, 2016). He is editor of the volume *Immanente Kritik heute* (Bielefeld, 2014).
