

El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer.

Jordi Magnet Colomern
Universitat de Barcelona (UB)

El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer.
Jordi Magnet Colomern

1. Primeros pasos: literatura y “filosofía de la vida” en Friburgo

Habermas conoce a Marcuse el año 1956 en el marco de las conferencias organizadas en Frankfurt am Main con motivo del centenario del nacimiento de Sigmund Freud. El entonces joven ayudante de investigación de Adorno y Horkheimer en el *Institut für Sozialforschung* pudo apreciar en la figura de Marcuse “la encarnación y la expresión viva del espíritu político de la vieja Escuela de Frankfurt.”¹ En la siguiente década, ese “espíritu político”, inequívoco en toda la obra marcuseana ya desde sus comienzos, alcanzaría su cénit con la difusión e imbricación progresiva de su pensamiento en las revueltas que sacudieron el globo desde finales de los sesenta hasta bien entrados los años setenta del pasado siglo. Pese a la insistencia de la opinión pública y mediática del momento en encontrar instigadores intelectuales del movimiento de protesta, Marcuse nunca quiso prestarse a ser considerado gurú ni “Padre de la Nueva Izquierda”; sin embargo, ello no sería óbice para que la repercusión política de su obra eclipsara –y, de hecho, continúe eclipsando en la actualidad- la recepción de su rico legado filosófico²

Cierto es que cuando nos enfrentamos a las distintas aportaciones de los autores enmarcados dentro de la tradición de la Teoría Crítica, no debería establecerse una línea divisoria demasiado estricta entre lo que vendría a constituir propiamente el núcleo de sus reflexiones filosóficas y la posible traducción de las mismas en términos políticos. Pero en el caso de Marcuse, este proceder puede ayudarnos a restablecer el valor filosófico de su obra, haciendo justicia a su legado con la corrección del desajuste provocado por aquellas lecturas exclusivamente políticas.

No deja de resultar un tanto sorprendente que a día de hoy W. Benjamin, Th. W. Adorno e incluso M. Horkheimer gocen de una atención muy superior a Marcuse en el ámbito académico especializado, pues de entre todos los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt fue precisamente Marcuse quien a lo largo de toda su carrera guardó una mayor vinculación con la filosofía académica³. El rastro de este influjo marcadamente académico se pone incluso de manifiesto en el propio modo expositivo de sus razonamientos; la escritura de Marcuse tiene poco de fragmentaria y mucho de sistemática. En su caso, el academicismo no supuso una desatención a las cuestiones y tensiones prácticas que agitaban la esfera pública, de las que en cierto modo la teoría

¹ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, p.285.

² “El peso de la teoría filosófica es absorbido en el torbellino de la desvalorización del compromiso político”, J. Habermas, “Los diferentes ritmos de la filosofía y la política. Herbert Marcuse en el centenario de su nacimiento”, en *La constelación postnacional*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 200. Véase también J.M. Romero, “Razón y revolución y los fundamentos de la Teoría Crítica”, en R. Conti (comp.), *Teoría social y praxis emancipatoria*. Buenos Aires: Herramienta, 2011, pp. 15-16.

³ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 229.

debía ser expresión, ni una declinación a asumir compromisos personales con su época más allá de la teoría. Marcuse representa el contrapunto optimista frente a la desvinculación, algo derrotista, de Adorno y Horkheimer ante cualquier posibilidad de desarrollar, avivar o identificar praxis político-morales de tipo emancipatorio en las sociedades contemporáneas de capitalismo tardío⁴. Para expresarlo con palabras de Habermas, “(...) Marcuse no fue un pensador afirmativo y, sin embargo, fue el más afirmativo de todos aquellos que alabaron la negatividad”⁵. Si Adorno y Horkheimer apostaron siempre por una resistencia ubicada en el ámbito del pensamiento crítico del intelectual privilegiado, Marcuse, que en este aspecto se mostró menos autorreferencial que sus colegas, irá desplazando progresivamente su concepción inicial del proletariado como sujeto revolucionario a una esperanza dirigida hacia los desesperanzados⁶.

El itinerario intelectual del primer Marcuse tiene lugar en el contexto de una Alemania sacudida en sus cimientos, marcada irremediamente por una larga serie de acontecimientos socio-políticos, a menudo de trágicas consecuencias, en los que Marcuse no dejó de tomar parte activa. Nacido en Berlín el año 1898 en el seno de una familia judía acomodada, el joven Marcuse decide adherirse al Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) en 1917. Después de una breve experiencia como miembro del consejo de soldados de Berlín-Reinickendorf durante la Revolución de Noviembre de 1918, abandona el SPD en enero de 1919. Este abandono vendrá motivado por su desaprobación ante los asesinatos de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, perpetrados el 15 de enero de 1919 por los “cuerpos libres” (*Freikorps*) en connivencia con el Ministro de Defensa del SPD Gustav Noske, tras sofocar el Levantamiento Espartaquista (*Spartakusaufstand*) acontecido pocos días antes. El fracaso de la revolución alemana, y las funestas secuelas que traería consigo, no sólo para la historia del pueblo alemán, dejarán una profunda huella en él, al punto de condicionar palpablemente sus posteriores intereses filosóficos.

Marcuse inicia sus estudios en la Universidad de Humboldt de Berlín; allí cursa germanística hasta 1920, siguiendo, entre otros, los cursos de Carl Stumpf, un renombrado filósofo y psicólogo discípulo de Franz Brentano. Continúa su período de formación en Friburgo, donde finaliza su doctorado en 1922 con una tesis sobre *La novela de artista-alemana*⁷. No es arriesgado sostener que el bagaje intelectual del primer Marcuse, imbuido por el ambiente cultural de los años veinte en la Universidad de Friburgo, contribuirá, por una parte, a afianzar sólidamente sus aún tempranas convicciones teóricas y, por otra, determinará en sumo grado ese marcado acento académico que habría de distinguirlo de otros miembros del *Institut*.

Sin ceñirse estrictamente a los moldes intelectuales dominantes por aquellos años en Friburgo, *La novela de artista alemana* se sitúa aún por entero bajo sus diversas órbitas de influencia. La estética de Hegel, la filosofía del arte schellingiana, la tradición hermenéutica alemana encarnada en la *Lebensphilosophie* de Wilhelm Dilthey y,

⁴ La lectura de la correspondencia mantenida a principios de 1969 entre Marcuse y Adorno alrededor de sus desavenencias respecto el movimiento estudiantil alemán es quizás la muestra más representativa de ello. Cfr. “Correspondence on the German Student Movement”, *New Left Review*, nº 233, January-February, 1999.

⁵ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 284.

⁶ Marcuse no desarrolló suficientemente esta concepción en sus últimos escritos, se conformó más bien con apuntarla. No sabemos a ciencia cierta si esta referencia a los individuos situados al margen del sistema, a los *outsiders*, encajaría con el lumpenproletariado descrito por Marx – en términos muy despectivos- en la *Ideología alemana* y en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, con colectivos (como, por ejemplo, los estudiantes) que por su extracción y posición social están a menudo lejos de este lumpen, o bien con ambos.

⁷ H. Marcuse, “Der deutsche Künstlerroman”, en H. Marcuse, *Schriften. vol. I.* Frankfurt: Suhrkamp, 1978, pp.7-343.

sobre todo, la reactualización de éstas llevada a cabo por el joven Lukács en *El alma y las formas* y *La teoría de la novela*, condicionaron tanto la estructura formal como el contenido de la obra. En *La novela de artista alemana*, Marcuse muestra las contradicciones en las novelas y escritores sacados a colación, evidenciando con ello las tensiones generadas entre el arte (ideal) y la vida (realidad), lo que en cierto modo prefigura su ulterior apropiación de la dialéctica hegeliana. Por lo demás, el análisis empleado sigue en sus líneas directrices fundamentales las tipificaciones sugeridas en su día por Lukács. Así, como ya hiciera Lukács en *La teoría de la novela*, también Marcuse se encarga de resaltar el contraste existente entre la poesía épica y la novela. La primera hay que inscribirla en el seno de la totalidad armónica reinante en la cultura griega presocrática, donde aún prevalecía un nexo prácticamente inexpugnable entre la particularidad del autor y la colectividad. La segunda surge a raíz del sentimiento de alienación del artista respecto la vida social, esto es, de la imposibilidad para lograr integrar su “forma de vida” (*Lebensformen*) en ella. En la novela de artista, la realidad se le presenta al autor como carente de significación; una realidad prosaica dominada por la desarmonía. Ante tal escenario cabe la opción de recorrer a dos posturas, las cuales no siempre encontramos plasmadas en su tipo ideal dentro del corpus argumental de las novelas consideradas: el “subjetivismo romántico” y la “realística objetiva”. La propensión a huir de la realidad para crear mundos confortables o incómodos en la imaginación del autor, actuando a modo de refugios frente a la realidad, corresponde a la tendencia del “subjetivismo romántico”. Los ideales estéticos se anteponen aquí a la existencia empírica. En cambio, cuando existe una intención expresa del autor por superar la alienación artística intrínseca a su actividad, éste puede, en cambio, volverse hacia la historia e intentar afrontar la realidad modelándola según sus ideales⁸, logrando así una reconciliación con la vida cotidiana; es el caso de la corriente “realística objetiva”. Marcuse sitúa en el primer grupo la escuela romántica y antilustrada del *Sturm und Drang* y *l'art pour l'art*, en esta última, por ejemplo, existe una clara negativa del artista a que su obra, autoconsiderada “arte verdadero”, deba tener o ejercer función moral, política o social alguna. Las simpatías de Marcuse van dirigidas a la tendencia “realística objetiva”, mencionando favorablemente a Gottfried Keller (*Enrique el verde*), Thomas Mann (*Muerte en Venecia*) y Goethe (*Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*).

Tanto la tesis doctoral de Marcuse como las primeras obras de Lukács resultan en muchos aspectos insuficientes para llevar a cabo un análisis satisfactorio de las mediaciones entre arte y sociedad⁹. Sus estudios literarios, en ocasiones repletos de asociaciones precipitadas, tienden a ignorar potenciales revolucionarios presentes en importantes sectores del arte burgués. Si bien en *La novela de artista alemana* Marcuse aún no estaba familiarizado con el materialismo histórico, en concreto con el concepto de ideología, de gran utilidad para afrontar análisis de temática análoga, nos interesa resaltar, antes de dar por concluido este comentario sobre su disertación doctoral, dos cuestiones de gran envergadura para una correcta comprensión de ciertas temáticas tratadas con posterioridad por Marcuse. En primer lugar, expone aquí una teoría del arte como revelación de imágenes utópicas

⁸ Douglas Kellner cree hallar en este punto una anticipación de la posterior apropiación marcuseana del idealismo hegeliano: “His presentation of the demand that ideas should shape reality previews his later appropriation of Hegel’s idealism in his book *Reason and Revolution*.” Cfr. D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Los Angeles: University of California Press, 1984, p.27.

⁹ D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, op. cit., 1984, p. 31. De ahí que Kellner considere la autocritica redactada por Lukács en 1962, en forma de prefacio a *La teoría de la novela*, aplicable también al caso de Marcuse.

de realización y libertad; empieza a gestarse, pues, sin duda aún en forma embrionaria, su tardía concepción en torno la liberación y la utopía, plasmada en décadas posteriores, ya de modo más compacto, en obras como *Eros y civilización* (1955) o *La dimensión estética* (1977). Junto a ello, Marcuse manifiesta ya cierta inclinación hacia los no-integrados y *outsiders* como garantes del proceso de emancipación, lo que luego -no sin antes atravesar un breve período intermedio donde depositará al uso su confianza en el proletariado- caracterizaría como el “Gran Rechazo”. En segundo lugar, los análisis “comprensivos” desarrollados por Marcuse transcurren dentro de los parámetros hermenéuticos de la escuela de Dilthey, pudiendo entreverse en ellos la utilización del método “empático” (*Einfühlsam*) diltheyano. El hecho de considerar las formas-artísticas como formas-de-vida (*Lebensformen*), tal como hace Marcuse en *La novela de artista alemana*, sugiere que el joven autor conocía la obra del filósofo y psicólogo alemán E. Spranger, antiguo estudiante de Dilthey, quien en 1914 publicó un influyente libro de título homónimo¹⁰. A diferencia de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), centradas en explicar el universo sensible, la tarea de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) es comprender y examinar las estructuras del espíritu objetivo, en una preocupación dirigida al universo inteligible, “dando origen a formas y estructuras constitutivas de la humanidad histórica, las *Lebensformen*”, esto es, a “las formaciones transindividuales e intersubjetivas en las que se manifiesta la vida histórica”¹¹. Marcuse empieza a intuir algo que en pleno apogeo del influjo de Heidegger sobre su pensamiento, especialmente en la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932), habría de abordar con mayor rigurosidad filosófica, a saber: que una sólida fundamentación de la historicidad debe pasar necesariamente por un replanteo del problema del ser, con lo cual la problemática de la historicidad no puede siquiera plantearse al margen de los problemas concernientes a la “filosofía de la vida”.

2. Entre la fenomenología dialéctica y la antropología filosófica

Sentadas las bases para un proceso de maduración que con el tiempo daría valiosos frutos en el campo de la filosofía y la teoría social, el joven Marcuse emprende de nuevo la vuelta hacia Berlín al finalizar su tesis doctoral. Gracias al apoyo económico de su padre emplea su tiempo en un pequeño negocio editorial, ejerciendo al mismo tiempo de librero. Es una etapa de autoaprendizaje, de tanteo de posibilidades y también de asunción de fracasos. Daba la sensación que en las universidades alemanas el neokantismo y el neohegelianismo dominarían *ad eternum* los senderos venideros de la filosofía, y, en el terreno político-social, el panorama no era, si cabe, menos desalentador; los potenciales emancipatorios surgidos durante la Revolución de Noviembre y el Levantamiento Espartaquista se habían diluido sin dejar apenas rastro alguno tras de sí, dando alas, por otra parte, al rearme, todavía en la sombra, de la reacción totalitaria. No obstante, en 1923 aparecen dos obras de valor trascendental para el devenir de la Teoría Crítica, cuya honda repercusión estaba aún por calibrar; nos referimos a *Historia y*

¹⁰ E. Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. Haller: Max Niemeyer, 1914. En la bibliografía anotada por Marcuse al final de su disertación doctoral no consta esta obra de Spranger, sí, en cambio, *Das Erlebnis und die Dichtung* –la vivencia y la poesía– de Dilthey. Sin embargo, el uso continuado del concepto *Lebensformen* durante el desarrollo argumental de *La novela de artista alemana*, es sintomático de que Marcuse estaba habituado a ella. Cfr. H. Marcuse, “Der deutsche Künstlerroman”, *op. cit.*, pp. 82-83 y 332.

¹¹ M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal, 2000, p.284.

conciencia de clase de G. Lukács y a *Marxismo y filosofía* de K. Korsch. Obras fundacionales del marxismo occidental, fuentes de inspiración y debate para toda una generación, fueron recibidas gratamente por Marcuse ya en el momento mismo de su publicación, apreciando en ellas un esfuerzo encomiable por revitalizar la dimensión filosófica del marxismo, hasta entonces vulgarizada al extremo o ignorada por el marxismo oficial de los partidos, dando cabida a interpretaciones de la obra de Marx en clave hegeliana y humanista. Será entonces cuando Marcuse tome plena conciencia de que una verdadera restitución del estatuto filosófico en la teoría marxista no puede lograrse circunscribiéndose a los límites de la tradición hegeliano-marxista¹², ni tampoco despachando de un plumazo las corrientes idealistas y burguesas de la filosofía, tal como venía haciendo el “Diamat” oficial bajo la tutela doctrinaria de la URSS, sino asumiendo su contenido de verdad y confrontándolas seriamente.

El otro hito fundamental de la década, causante de un revuelo sin igual en las plácidas aguas por las que transitaba la filosofía académica después de la I Guerra Mundial, será la aparición de la obra cumbre de Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (1927). La analítica existencial de *Ser y Tiempo* va a ser saludada por Marcuse como una “filosofía realmente concreta”¹³, al punto de aportarle el impulso necesario para regresar a Friburgo, esta vez con la intención de continuar trabajando bajo la supervisión de Heidegger. Entre 1928 y 1929, Marcuse publica, ya en Friburgo, dos artículos de alto rango teórico: “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) y “Sobre filosofía concreta” (1929). En ellos pretende sustentar filosóficamente el materialismo histórico recurriendo, por un lado, a la analítica ontológica del *Dasein* abordada en *Ser y Tiempo* y, por otro, a la minuciosa descripción fenomenológica de la vida fáctica iniciada por Heidegger en sus lecciones magistrales (*Vorlesungen*) anteriores a 1927¹⁴. Aquello que asemeja la obra de Heidegger a la de Marx es el énfasis en la dimensión ontológica y praxiológica del proceso de producción y reproducción de la vida, ya sea mediante *la ocupación práctica con el mundo circundante (ser-en-el-mundo)*, en el caso de Heidegger, o a través del *trabajo*, en el caso de Marx. Ambos autores rechazan el paradigma tradicional del sujeto-objeto que ha dominado la filosofía desde Descartes¹⁵ y, en particular, los distintos modos de acceso teórico-contemplativo a la existencia humana y a la realidad socio-histórica. Sólo un acceso hermenéutico¹⁶ es capaz de dar cuenta de la existencia humana en su plena concreción, logrando, a su vez, una explicitación de la historicidad como estructura constitutiva de la existencia conforme a su ser. Para el joven Marcuse, la filosofía es una ontología fundamental de la historicidad capaz de acceder al modo de ser de la realidad histórico-social y el materialismo histórico no es una metafísica especulativa de la naturaleza ni una teoría científica ajena a todo interés práctico o político, como sostiene el marxismo de corte científicista y

¹² J.M. Romero, “Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación” en J.M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2010, p. 21.

¹³ J. Habermas, “Diálogo con Herbert Marcuse”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 239.

¹⁴ Marcuse poseía transcripciones de algunas de estas lecciones. A partir de un manuscrito prestado, pasó a máquina las lecciones impartidas por Heidegger en el semestre de verano de 1923 (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*). Precisamente, la editora K. Bröcker-Oltmanns se sirvió de una copia de esta transcripción efectuada por Marcuse para la publicación de la obra. Cfr. K. Bröcker-Oltmanns, “Epílogo de la editora”, en M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza: Madrid, 2011, p. 146.

¹⁵ Cfr. T. McCarthy, “Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro”, en *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid: Tecnos, 1992, p. 98.

¹⁶ No escasean las propuestas teóricas que conciben hermenéuticamente la obra de Marx. Véase en este sentido, Yu Wu-jing, “Marx’s Philosophy as Hermeneutics of Praxis”, *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, vol.2, nº 2, 2009.

positivista –II Internacional, austromarxismo-, sino una “teoría del actuar social, de la acción histórica”¹⁷. El ámbito del marxismo es lo histórico en su carácter procesual, y este acontecer histórico del que se ocupa está en función de la praxis histórica de la humanidad. El punto de partida es, pues, el “trabajo”, incluyendo la elección consciente de valores y la praxis radical, no el “capital” y sus presuntas leyes objetivas.

No obstante, Marcuse alberga serias dudas acerca de que la historicidad, tal como la entiende Heidegger, pueda asumir el componente material de la realidad óntico-empírica, motivo por el cual postula la necesidad de una corrección de la fenomenología heideggeriana en sentido materialista. Paralelamente, también el marxismo demanda una clarificación de sus bases epistemológicas que sólo la hermenéutica fenomenológica parece poder proporcionarle. Para llevar a buen término tal empresa se requiere, piensa Marcuse, de una “fenomenología dialéctica”.

Su pensamiento empieza a tomar la forma de una antropología filosófica, donde la “dimensión ontológica sirve de baremo normativo para enjuiciar críticamente las diversas realizaciones históricas de la misma, como plasmaciones adecuadas o no de tal dimensión esencial”¹⁸, no muy alejada de la que propondrían, ya en los años sesenta, György Markus y Agnes Heller desde la “Escuela de Budapest”. La obra fundacional de la “Escuela de Budapest” fue *Marxismo y Antropología* de Markus, publicada originariamente en 1965. En ella aparece una sugestiva reelaboración del término marxiano de esencia genérica/genericidad, usado por Marx en sus juveniles *Manuscritos de economía y filosofía*. Markus, partiendo del joven Marx y de la “ontología del ser social” del viejo Lukács, entiende por esencia genérica aquellos rasgos humanos relacionados con el trabajo, la socialidad, la (auto)conciencia, la universalidad y la libertad¹⁹. De forma similar, aunque sin conocer todavía los *Manuscritos de economía y filosofía* marxianos, Marcuse aboga por un cumplimiento de la esencia humana (*menschlichen Wesen*) “allí donde la acción es comprendida como la realización decisiva de la esencia humana y, al mismo tiempo, precisamente donde esa realización aparece como imposibilidad fáctica (...)”²⁰, cuidándose de remarcar, empero, que “el sentido y la esencia del ser humano están contenidos en su existencia (*Dasein*) concreta”²¹. La esencia no es independiente de la existencia. Esto último nos da una idea aproximativa al modo como el primer Marcuse transita del plano ontológico al óntico y viceversa en el período comprendido entre 1928 y 1931²².

A raíz del descubrimiento de los *Manuscritos de economía y filosofía* en 1932, para Marcuse “el problema

¹⁷ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J.M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2010, p. 81 (H.Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, en H. Marcuse, *Schriften. vol.1*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, p. 347).

¹⁸ J.M. Romero “¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse” en H. Marcuse. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 20.

¹⁹ G. Markus, *Marxismo y antropología*. Barcelona: Grijalbo, 1974, p.53. Véase también a A. Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*. Barcelona: Grijalbo, 1973 y su compendio de la problemática en una obra de inestimable valía para todo intento de construir una antropología social de orientación marxista: *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 2002.

²⁰ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J.M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2010, p. 85 (H.Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, en H. Marcuse, *Schriften. vol.1*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, p. 350)

²¹ *Ibid.* p. 101. (H.Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, en H. Marcuse, *Schriften. vol.1. op. cit.*, p. 362)

²² Junto a los dos primeros artículos ya citados, pertenecen a este período, de gran productividad teórica, los siguientes ensayos: “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y Utopía* de Karl Mannheim” (1929); “¿Un marxismo trascendental?” (1930); “Sobre el problema de la dialéctica I” (1930); “Sobre el problema de la dialéctica II” (1931); “El problema de la realidad histórica” (1931), “Sobre la crítica de la sociología (1931) y, por último, “Por una confrontación con Sociología como ciencia de la realidad de Hans Freyer” (1931).

Heidegger versus Marx dejó de ser un problema (...)»²³, optando, según parece, por el segundo. Sin embargo, en los ensayos de 1932-33, esto es, en los comentarios sobre los *Manuscritos* de Marx, “Nuevas fuentes *para fundamentar el materialismo histórico*” (1932), y en “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo” (1933), el trabajo de Marcuse prosigue orientándose hacia una antropología filosófica focalizada en la dimensión ontológica que “sigue pensando siempre en cómo apropiarse en términos marxistas las perspectivas de la ontología fundamental”²⁴. Ya venga sustentada en los *Existenzialien* de Heidegger, en el plano ontológico de la esencia y/o en la estructura libidinal, esta crítica en términos filosófico-antropológicos, iniciada con su llegada a Friburgo, será una constante a lo largo de toda su carrera. Así, según Habermas, “quien en las categorías de la teoría freudiana de las pulsiones (...) en su antropología (...) ni tan siquiera sea capaz de vislumbrar las categorías, ya sepultadas, de *Ser y Tiempo*, se expone a cometer errores de bulto”²⁵.

En Friburgo Marcuse prepara simultáneamente su tesis de habilitación con Heidegger sobre la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932). Si no fuera por la presencia de una breve mención dedicatoria en la introducción, donde Marcuse declara que “todo lo que este trabajo pueda contribuir al despliegue y la clarificación de los problemas se debe al trabajo filosófico de Martin Heidegger”²⁶, pareciera no tener cabida en ella el heideggerianismo, el cual es relegado a una segunda posición frente al influjo determinante de la ontología hegeliana y la “filosofía de la vida” diltheyana. Recordemos que Heidegger rechaza explícitamente en *Ser y tiempo* la utilización del concepto de “vida”, criticando en varias ocasiones la *Lebensphilosophie* de procedencia diltheyana²⁷. Distanciándose de su maestro, Marcuse va a apoyarse precisamente en este concepto para articular su *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. No obstante, no es difícil advertir que el lenguaje hegeliano empleado por Marcuse, así como el propósito último de la obra, están aún empapados de heideggerianismo, mas persiste su interés por determinar los caracteres fundamentales de la historicidad, aunque en esta ocasión el autor persiga la consecución de tan ambicioso proyecto a través del concepto de “vida” (*Leben*). Marcuse estima inadecuados los intentos de explicar la filosofía de la historia de Hegel en base a sus tardías *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* en lugar de hacerlo recurriendo al concepto de “ser” de la *Ciencia de la Lógica* y a la fundamentación ontológica del concepto de vida tal como es abordado en la *Fenomenología del Espíritu*. En la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* marcuseana, la dialéctica entre lo factual y lo posible recibe una historización ontológica. La realidad histórico-social es concebida por Marcuse, siguiendo a Hegel, como movimiento de la “potencialidad” (deber-ser, esencia) hacia la “realidad” (ser, existencia). La temática de la “vida” encierra un problemática antropológica y social de gran alcance en las obras de Dilthey y Hegel; baste recordar la relevancia que adquiere dicho concepto, junto al de “muerte” y “reconocimiento”, en la dialéctica amo-esclavo,

²³ J. Habermas, “Diálogo con Herbert Marcuse”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*. op. cit., p. 239.

²⁴ *Ibid.*, p. 250.

²⁵ J. Habermas, “Introducción a un antihomenaje”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*. op. cit., p.228.

²⁶ H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, op. cit., p. 14. (H.Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, op. cit., p. 8)

²⁷ En concreto, Heidegger comenta que no es “un capricho terminológico el que nos lleva a evitar (...) las expresiones “vida” y “hombre”, para designar al ente que somos nosotros mismos” (...) “Lo que resulta sorprendente, y en esto estriba su fundamental deficiencia, es que la “vida” misma, en cuanto modo de ser, no se convierte en problema ontológico”. Para Heidegger los aportes de Dilthey y Bergson, como las distintas corrientes del “personalismo” y de la antropología filosófica inspiradas en ellos, adolecen de importantes limitaciones. Véase, M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009, pp.67-68 (*Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1972, pp. 46, 47).

núcleo y base para la comprensión de toda la filosofía hegeliana.

Situados en otro orden de prioridades, lo cierto es que el joven Marcuse cada vez tiene menos dudas acerca de la dificultad de habilitarse en Friburgo con Heidegger; es tarea casi imposible, por la delicada situación política del momento en Alemania, con una inminente llegada al poder del nacionalsocialismo, y por la falta de interés mostrada por Heidegger hacia ella. Al parecer, Rolf Wiggershaus tuvo acceso en los archivos de Marcuse en Frankfurt a una carta de Husserl dirigida a su amigo Kurt Riezler, entonces secretario de la Universidad de Frankfurt, donde “menciona que Heidegger había bloqueado la habilitación de Marcuse”²⁸. La opinión expresada por el propio Heidegger en una conversación mantenida en 1969 en la que, entre otras cuestiones, se refiere con un tono positivo a la tesis de habilitación de Marcuse -“Es un buen trabajo”, dice²⁹- contrastaría con esta afirmación de Husserl o al menos mostraría que su desinterés podría deberse más bien a motivos extraacadémicos. Lo cierto es que a finales de 1932 se consuma la primera ruptura de las relaciones entre Heidegger y Marcuse; no volverían a restablecer el contacto, y sólo por un breve lapso de tiempo, hasta 1947, momento en el cual rompen de manera definitiva cualquier vínculo a nivel personal.

3. ¿Abandono del marco de referencia heideggeriano?

Por mediación de Husserl, quien sugiere a Riezler la idoneidad de Marcuse para un posible ingreso en el recién creado *Institut für Sozialforschung*, entra en contacto con Horkheimer vía Riezler ya antes de concluir 1932, pasando a formar parte del *Institut* de modo casi inmediato en el exilio de éste en Ginebra, donde Marcuse se traslada también junto a su familia poco antes de la ascensión al poder del nacionalsocialismo. En el exilio en Suiza, redacta un breve comentario sobre la obra de K. Jaspers, “Filosofía del fracaso: el trabajo de Karl Jaspers” (1933), un artículo crítico con la filosofía alemana del período 1871-1933, “*La filosofía alemana en el siglo XX*” (1934), y un valioso ensayo, desde el punto de vista filosófico-político, en torno los vínculos, a menudo velados o ignorados, entre el liberalismo y el fascismo con la ontología existencial heideggeriana como telón de fondo, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado” (1934). La reseña sobre el trabajo de Jaspers marca un punto de inflexión en la carrera de Marcuse. Allí critica por primera vez el uso del concepto de historicidad, tan frecuentado en su juventud, en la filosofía existencial. Aunque a favor de Jaspers admita que los existenciales adquieren en su obra un sentido ético, mientras en Heidegger desempeñan un cometido meramente ontológico³⁰, Marcuse considera el recurso a la historicidad en ambas filosofías como un modo de huida frente a la historia real³¹.

²⁸ T. McCarthy, “Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro”, en *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, op. cit., p. 102. Cfr. R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001, p.122.

²⁹ Cfr. F. Towarnicki & J.M. Palmier, “Entretien avec Heidegger”, *L'Express*, nº 954, octubre 1969, pp.20-26. (traducción castellana J. Díaz Báez. *Revista Palos de la Crítica*, nº4, abril-septiembre 1981).

³⁰ H. Marcuse, “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”, en *Karl Jaspers in der Diskussion*. München: Piper, 1973, p. 130.

³¹ Así dice: “Cualquier teoría sobre la historicidad será abstracta e inconexa hasta que no acentúe la situación material concreta, en la que vive, de hecho, la existencia filosofante de manera fáctica, hasta que no se contemplen las posibilidades y realidades del verdadero existir desde su estructura fáctica” (*Ibid.*, p.131) o, más adelante, “Para el existencialismo todas las situaciones históricas son equivalentes en relación a la verdadera existencia, es decir, en el doble sentido de la palabra: indiferentes. Es justamente en el concepto de historicidad que queda al descubierto la inhistoricidad del existencialismo”. (*Ibid.* p.132.).

A decir verdad, Marcuse pretende dejar de lado, sin conseguirlo del todo, cualquier reminiscencia antropológico-filosófica en su filosofía, renunciando, a su vez, a la concepción de ésta como ontología fundamental de la historicidad. Tal como escribe Martin Jay,

“Una vez que Marcuse se hubo sumado al *Institut*, la influencia de Horkheimer sobre su obra se hizo pronunciada. Abandonó el vocabulario de Heidegger, a medida que el impacto de la fenomenología sobre su pensamiento comenzaba a desaparecer. Al descender de algún modo del nivel de abstracción filosófica, empezó a ocuparse de temas históricos y sociales más concretos. Dejó de usar el marxismo como una filosofía positiva que respondiera a la interrogación de Heidegger sobre el “ser auténtico” y comenzó a emplearlo más como una metodología dialéctica, crítica, útil para explicar la historia, no la historicidad.”³²

En 1934 el *Institut* y sus miembros emigran a EEUU estableciendo su sede en una casa cedida por la Universidad de Columbia en la calle 117 de Nueva York. Ya desde los inicios del exilio americano, Horkheimer ejerce férreamente el papel de director y viene a insistir a los demás miembros del *Institut* sobre la necesidad de no inmiscuirse bajo ningún concepto en la praxis política. Se entiende con ello que lo perseguido con tal actitud era no “poner en peligro la precaria base administrativa del Instituto”³³ mediante comprometedoras vinculaciones con cualquier tipo de organizaciones políticas de carácter radical. Vemos, pues, como la fractura entre teoría y praxis no afectaba sólo a aquellas tendencias del materialismo histórico que aceptaban por principio tal dicotomía en tanto que ámbitos separados de la realidad, sino que la relación entre ambas era también descuidada, en pro de la primera, en el seno de una tradición que siendo heredera y agente del marxismo crítico pretendía esclarecer la unidad de pensamiento y acción como uno de los ejes centrales de su actividad crítica.

Por otra parte, también existía una división del trabajo en las funciones desempeñadas por los integrantes del propio *Institut*. Esta división, instaurada por Horkheimer, “otorgaba a Marcuse un afrontamiento de los problemas desde el enfoque de la historia de las ideas”³⁴.

Una primera confirmación de que Marcuse asume sin ambages la labor que se le ha confiado desde el *Institut* será el ensayo de 1936 sobre “El concepto de esencia”. Marcuse retrocede aquí a las fuentes de la tradición metafísica occidental, en cuyo origen percibe Heidegger los gérmenes de la extensión total del olvido del ser en la época moderna, y lo hace con el objetivo de apropiarse ciertos elementos que juzga positivos en la filosofía platónica, tomista y hegeliana. Por ello, junto a la crítica al limitado y estático uso de este concepto en la filosofía de Descartes y Husserl³⁵, puede apreciarse también una toma de distancia cada vez mayor en relación a

³² M. Jay, *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1974, p. 136.

³³ J. Habermas, “Diálogo con Herbert Marcuse”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*. op. cit., p. 246.

³⁴ J.M. Romero, “Razón y revolución y los fundamentos de la Teoría Crítica”, en R. Conti (comp.), *Teoría social y praxis emancipatoria*. op. cit., p. 17.

³⁵ En este artículo es criticada la reducción del concepto de “esencia” a una problemática lógico-trascendental en la filosofía de Descartes y Husserl. Marcuse considera que la concepción dinámica de la esencia queda abortada en Husserl al ceñirse a un apriorismo trascendental referido a la pura subjetividad. Asimismo, en este mismo ensayo, escribe: “La fenomenología de Husserl puede ser considerada como un intento retardado de devolver el vigor a la teoría burguesa con las fuerzas y conceptos básicos del Idealismo Alemán (en el que la doctrina de la esencia había encontrado su forma clásica). Aun eliminando su orientación crítica (kantiana), la filosofía de Husserl pertenece así todavía al período

determinados postulados de Heidegger sobre la historia de la filosofía occidental. El ser como Idea (*agathon*) platónico, argumenta Marcuse, llega hasta la teoría de la esencia de Hegel a través de la ontología aristotélica. El concepto aristotélico de *dynamis* no hace otra cosa que poner en conexión el concepto de esencia con el de potencialidad³⁶. Es innegable la pertinencia de esta noción en el esfuerzo por llevar a término una dialéctica materialista entre “posibilidad” (contenido, esencia, potencialidad) y “realidad” (forma, apariencia, actualidad) al estilo de Marcuse. En cambio, Heidegger, tal como se ha apuntado, no confía en absoluto en la teoría del ser platónico ni tampoco en sus herederas, al considerar que la “idea del bien”, ubicada en el ámbito de la esencia o ser, actúa en ellas, con toda su connotación valorativa, como condición de posibilidad del conocimiento de todo ente³⁷. Una teoría que no es sino un correlato necesario de la errónea concepción griega “del ser del ente como presencia y consistencia”³⁸.

La argumentación de Marcuse parece guardar algunos puntos de continuidad con los razonamientos expuestos en la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932), y nos remite ciertamente a la idea del “ser como motilidad” o como “unidad en la multiplicidad”, pero ahora ya no pretende fundamentar ontológicamente este movimiento en el concepto de vida o de historicidad. De hecho, considera que en la *Lebensphilosophie* y el existencialismo “el lugar la razón abstracta” del cartesianismo “fue ocupado por una ‘historicidad’ igualmente abstracta, que llegó como mucho a un relativismo dirigido indiferentemente frente a todos los grupos y estructuras sociales”³⁹. Sin embargo, el acercamiento definitivo a Horkheimer no va a completarse hasta el año siguiente, con la publicación de “Filosofía y teoría crítica” (1937); en efecto, en “El concepto de esencia” Marcuse no se desmarca todavía de la tradición filosófica en dirección a una teoría dialéctica de la sociedad -no hace mención a la controvertida tesis de “la abolición de la filosofía mediante su realización” o a su conversión en teoría de la sociedad - ni aparece referencia alguna a los motivos eudemónicos que en lo sucesivo van a impulsar el cometido de la Teoría Crítica. Por lo demás, el modo como Marcuse plantea el desarrollo de la dialéctica materialista en relación al concepto de esencia, a saber, como un movimiento de la potencialidad a la realidad, que logra penetrar en las cuestiones de contenido (proceso de producción) antes que en las de la forma de un modelo social particular (proceso de realización del capital) con el propósito de hacer saltar esta última por los aires, sólo es comprensible partiendo de una dialéctica de connotaciones hegeliano-marxistas, donde la “negación de la negación”, la *Aufhebung* hegeliana, sigue actuando como una posibilidad certera a nivel crítico-práctico. Por el contrario, en la dialéctica negativa adorniana es suprimido todo momento afirmativo de trascendencia que vaya encauzado a una hipotética reconciliación con lo real a través de la realización de la esencia en la facticidad. No obstante, lo negativo, en un universo cerrado y exento de alternativas que actúan como positividad, no va a ser un carácter exclusivo y diferencial de la crítica de Adorno a la lógica identitaria y a la filosofía de la historia hegeliana, también

liberal.” H. Marcuse, “El concepto de esencia” en H. Marcuse, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza, 1971, p.11. Algunos de los argumentos marcuseanos contra Husserl son rebatidos por G. Hoyos Vázquez en “Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse”, en *Ideas y valores*, Universidad Nacional de Colombia, vol.29, nº57-58, 1980, pp.3-22.

³⁶H.Marcuse, “El concepto de esencia”, en H. Marcuse, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada. op. cit.*, p.62.

³⁷ Ilustrativa de su postura al respecto son los subapartados de “El ser como Idea, como Agathón, como condición” y “La interpretación del ser como Idea y el pensamiento de valor” en M. Heidegger, *Nietzsche tomo 2*, Barcelona: Ediciones Destino, 2000, pp.181-191.

³⁸ M. Heidegger, “El ser como Idea, como Agathón, como condición”, en M. Heidegger, *Nietzsche tomo 2, op. cit.*, p. 181.

³⁹ H.Marcuse, “El concepto de esencia”, en H. Marcuse, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada. op. cit.*, p.58.

es rastreable en el Marcuse de *El hombre unidimensional* (1964).

El magma interpretativo predominante en el seno de la Teoría Crítica desde finales de los años treinta hasta mediados de la década de los cuarenta del siglo pasado, cuyo fin lo marcará la aparición de *Dialéctica de la Ilustración*, se caracteriza por una conjunción de intereses más o menos comunes entre la obra de Horkheimer y Marcuse. No hay que olvidar que dos de los escritos de mayor relevancia y, en gran parte, fundacionales de la Escuela de la Frankfurt son publicados de forma simultánea en 1937: “Filosofía y Teoría Crítica” (Marcuse) y “Teoría tradicional y Teoría Crítica” (Horkheimer). Será entonces cuando el concepto de teoría crítica reciba fundamentación filosófica. Marcuse empieza a sopesar los daños colaterales del progreso de la razón en la historia. A su juicio, el sueño de la razón no sólo produce monstruos sino también infelicidad. Hegel es partidario del progreso de la razón aún admitiendo que éste acarree desdicha; esta premisa, asumible desde un hegelianismo ortodoxo, no es aceptable para una teoría crítica preocupada “en todos sus análisis por la felicidad del hombre, por la libertad, felicidad y derecho del individuo”⁴⁰. Hallamos aseveraciones análogas sobre la preocupación por la felicidad terrenal del ser humano, las cuales enlazan con la tradición del eudemonismo aristotélico, en su ensayo “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” (1937), así como en los escritos de Horkheimer de esa misma época. Como ha señalado J. M. Romero, puede apreciarse un viraje substancial respecto la función atribuida precedentemente por Marcuse al sujeto y al objeto de la “preocupación” o *Sorge* heideggeriana⁴¹. Siguiendo casi al pie de la letra el emplazamiento que le atribuye Heidegger en *Ser y tiempo*, para el primer Marcuse de “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928), la *Sorge* es el modo de ser del *Dasein*, es decir, un existenciario, y el objeto de su preocupación es la propia existencia. Aun manteniendo el objeto de la preocupación en la vida concreta o existencia humana (*die Sorge um die menschliche Existenz*), “Sobre filosofía concreta” (1929) supone un desplazamiento en el ámbito del sujeto; ahora el sujeto de la *Sorge* no es el *Dasein* sino la filosofía históricamente ubicada y animada por un interés político-moral. Finalmente, la dialéctica materialista, tal como la entiende Marcuse en “El concepto de esencia” (1936), recibe su impulso de la “preocupación por los seres humanos” (*die Sorge um den Menschen*), sin mentar aún el concepto de felicidad, que no hace acto de presencia hasta “Filosofía y Teoría Crítica” (1937) y “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” (1937). La totalidad de este proceso conlleva consigo una desintelectualización de la “preocupación”⁴², pues, por una parte, el “objeto” de ésta se traslada desde la “preocupación por la existencia humana” (*die Sorge um die menschliche Existenz*) a la “preocupación por los seres humanos” (*die Sorge um den Menschen*) y su felicidad y, por otro, el “sujeto” es también desplazado desde el *Dasein* a la filosofía concreta y, ya por último, a la dialéctica materialista.

⁴⁰ H. Marcuse, “Filosofía y teoría crítica”, en H. Marcuse, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires: Sur, 1981, p.85.

⁴¹ Para esta discusión acerca del papel de la *Sorge* en el pensamiento de Marcuse me baso en: J.M. Romero, “La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse”, artículo elaborado durante una estancia de investigación en 2011 en el *Institut für Sozialforschung* en Frankfurt a.M., como parte de las actividades del proyecto “Las bases filosófico-normativas de la crítica en un marco global y plural” (FFI2010-15065) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

⁴² *Ibid.*, pp.8-9.

4. Del rescate de Hegel a la ruptura con Heidegger

Con toda probabilidad, *Razón y revolución* (1941) constituye el esfuerzo más notorio en el intento de rehabilitar y apropiarse de la obra de Hegel desde el materialismo histórico. Con frecuencia Hegel era tergiversado con objeto de legitimar las estructuras de poder existentes en el bloque occidental u oriental, o bien, en la mayoría de casos, era tratado sin miramientos como un “perro muerto”. Al margen de las referencias puntuales a Hegel, o del recurso implícito o explícito a su dialéctica en las obras de numerosos autores vinculados las “corrientes cálidas” del marxismo, no será hasta la década de los cuarenta del siglo XX cuando se lleve a cabo una sistemática urbanización de la provincia hegeliana desde el ámbito del marxismo crítico⁴³.

Como ya hiciera en “El concepto de esencia”, Marcuse sigue indagando en la concepción dinámica del ser tal como ésta se ha gestado en la tradición filosófica occidental anterior a Hegel. Así, al referirse a la culminación de la filosofía hegeliana en la *Ciencia de la lógica*, escribe: “Lo que hizo Hegel fue reinterpretar las categorías básicas de la *Metafísica* de Aristóteles, y no inventó categorías nuevas”⁴⁴. Lo novedoso respecto anteriores trabajos de Marcuse sobre Hegel es el énfasis en el carácter negativo de la razón dialéctica. Como nunca antes Hegel es presentado como “pensador de la negatividad”.

Más allá de la detallada y sistemática exposición de la obra de Hegel, que convierte a *Razón y revolución* en un trabajo insustituible desde el punto de vista de la “historia de la filosofía”, lo que quisiera resaltar ahora, para poner de relieve el progresivo alejamiento marcuseano respecto la ontología existencial de procedencia heideggeriana, es la atención prestada a la categoría hegeliana de actualidad (*Wichklikhet*)⁴⁵. Heidegger, cuya obra es sin duda de signo opuesto a la filosofía griega desde Platón y al idealismo alemán, pronunció una conferencia en Heidelberg el 26 de julio de 1958 donde vincula el concepto aristotélico de *Energeia* con la *Wirklichkeit* hegeliana⁴⁶. La *Wirklichkeit* llega a Marcuse desde Aristóteles a través de Hegel y va a introducir un elemento de mediación, hasta el momento ausente en el pensamiento del primer Marcuse, entre las categorías de “posibilidad” (*Möglichkeit*) y “realidad” (*Realität*). Tal como sucede en las obras de la mayoría de autores enmarcados en la tradición fenomenológica-existencial, la carencia de instrumentos mediadores con la realidad óptica da lugar a planteamientos subjetivistas al extremo, a todas luces problemáticos. Con razón algunos autores, particularmente escépticos con el marxismo de orientación heideggeriana del joven Marcuse, se han encargado de advertir que:

⁴³ Además del estudio de Marcuse, deben aludirse también los relevantes trabajos de G. Lukács y E. Bloch; *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* de Lukács es publicado en 1948⁴³ y *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel* de E. Bloch aparece en 1949. Si bien, en *El joven Hegel* Lukács hace malabarismos para compatibilizar la justificación de la *Realpolitik* staliniana con el empleo de la dialéctica hegeliana. Conviene señalar, además, que entre 1933 y 1939, A. Kojève ya empezó a erigirse como uno de los más reputados intérpretes marxistas de Hegel en Francia, no hay que olvidar que en sus concurridos seminarios de la “Ecole de Hautes Etudes” de París se dieron cita figuras como Sartre o Lacan.

⁴⁴ H. Marcuse, *Razón y revolución*. Barcelona: Alianza, 2003, p.125.

⁴⁵ Sobre esto véase: R.Conti, La “semilla de dragón”. Marcuse y el concepto hegeliano de actualidad”, en R. Conti (comp.) *Teoría social y praxis emancipatoria. op. cit.*, pp. 99-124.

⁴⁶ M. Heidegger, “Hegel y los griegos”, en M. Heidegger, *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001. Añade, además, otros tres conceptos de procedencia griega que Hegel toma prestados para llevar a cabo una reformulación de los mismos en su sistema. Éstos son: *En*, *Logos*, *Idea* que corresponden, en este mismo orden, a el Universo, la Razón y el Concepto en la filosofía de Hegel.

“En la teoría existencial encontramos la eliminación de una de las categorías cruciales en la *Lógica* hegeliana, que sirve de guía en la teoría marxista –la categoría de actualidad (*Wirklichkeit*). La “actualidad” es la categoría que une las dos categorías abstractas de realidad (*Realität*) y posibilidad (*Möglichkeit*) (...) el existencialismo tiende a eliminar esta categoría y recurre a las dos abstracciones –esto es, realidad y posibilidad-. El pasado y el presente se vuelven determinados y el futuro un campo abierto de alternativas sustentadas sobre este presente muerto. Romper con el presente no es en sí mismo necesario sino un acto de libre elección”.⁴⁷

En los prólogos a la edición española y alemana de *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Lukács también va a enjuiciar de modo muy crítico la apropiación de Hegel en términos diltheyanos y existencialistas, en clara alusión indirecta a la *Ontología de Hegel* del primer Marcuse, situándola en el mismo horizonte teórico que la interpretación en clave irracionalista llevada a cabo por Jean Hyppolite en su estudio sobre la *Fenomenología del espíritu* hegeliana⁴⁸. Gracias en buena medida al rescate del concepto de “actualidad” (*Wirklichkeit*) en *Razón y revolución* van a ser corregidos algunos sesgos y lagunas que aún persistían en la filosofía de Marcuse como herencia del fuerte influjo de la *Lebensphilosophie* y de ontología heideggeriana.

Dada la delicada situación económica del *Institut*, luego de la publicación de esta obra Marcuse acepta un empleo en la sección política de la *Office of Strategic Services* (OSS) del servicio de inteligencia de EEUU. Otros miembros, como Adorno, deciden centralizar sus esfuerzos en la elaboración de estudios desde el campo de la sociología empírica. Marcuse colabora en un programa de desnazificación de la OSS encargándose de “(...) la identificación de grupos en Alemania con los que después de la guerra se pudiera colaborar para la reconstrucción; y en la identificación de grupos a los que debiera pedirse responsabilidades como nazis”⁴⁹. Coincidiendo con la misión desempeñada en el seno de la OSS entre 1942 y 1950, Marcuse retorna a Alemania en diversas ocasiones. A principios de 1947 se reúne con Heidegger en la residencia de éste en Todtnauberg, una pequeña localidad situada en la Selva Negra. Por lo que se deduce de la conversación postal que mantuvieron meses más tarde, Marcuse fue a su encuentro con el propósito de obtener aclaraciones de primera mano sobre los motivos que habían llevado a Heidegger a identificarse con el régimen nacionalsocialista durante 1933. En una carta de finales de agosto de 1947, Marcuse insiste sobre la necesidad de que Heidegger acceda a retractarse públicamente:

“Muchos de nosotros hemos esperado desde hace mucho tiempo una declaración tuya, una frase que de manera clara y contundente te liberara de tal identificación, una frase que expresa con honradez tu actitud

⁴⁷ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *Telos*, nº 6, 1970, p. 44.

⁴⁸ G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1976, pp.. La obra de Hyppolite a la que se refiere Lukács es *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel* (Barcelona: Península, 1974). No es extraño, pues, que también se haya escrito en torno los nexos entre Marcuse y Hyppolite, véase N. Levine, “Jean Hyppolite and Herbert Marcuse”, en N. Levine, *Divergent Paths. Hegel in Marxism and Engelsism. Volume 1: The Hegelian foundations of Marx’s method*. Oxford: Lexington, 2006, pp.50-64.

⁴⁹ J. Habermas, “Diálogo con Herbert Marcuse”, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 248. Este episodio en la biografía de Marcuse ha sido objeto de cierta polémica. Se llegó a insinuar que Marcuse había sido un agente de la CIA. La OSS suele considerarse como antecesora de la CIA, si bien Marcuse comenta que ambas están enfrentadas y “se combatieron como enemigos”. *Ibid.* p. 248.

actual sobre los acontecimientos que han ocurrido. Pero nunca la pronunciaste –al menos nunca salió de la esfera privada-. Yo –y muchos otros- te hemos admirado como filósofo; de ti hemos aprendido muchísimo. Pero no podemos hacer la separación entre Heidegger el filósofo y Heidegger el hombre porque contradice tu propia filosofía”⁵⁰.

Por su parte, la réplica de Heidegger revela que en esa época el nacionalsocialismo representaba para él “una renovación espiritual de la vida en su completitud, una reconciliación de los antagonismos y un redimir el *Dasein* occidental de los peligros del comunismo”, pero añade de forma inmediata que a partir de 1934 se alejó ya del NSDAP reconociendo su “error político”⁵¹. No obstante, Heidegger persevera en su negativa a realizar ningún tipo de retractación pública y arguye que los aliados cometieron también atrocidades con los alemanes orientales, comparables, según su criterio, a los abusos del nazismo con la población judía. En una tercera carta, la última que Marcuse mandaría a su viejo maestro, su antiguo discípulo considera desafortunado tanto ese símil fuera de lugar como el hecho de que Heidegger pudiera llegar a abrigar alguna esperanza en el nacionalsocialismo como un modo de salvación del *Dasein* occidental, en lugar de comprenderlo como su aniquilación efectiva. Es en este contexto de sinceramiento, mezclado de reproches y justificaciones insuficientes, cuando se produce el cese del trato personal entre ambos pensadores, y ahora, a diferencia de 1932, sin ninguna expectativa de retomarlo en un futuro.

Conviene subrayar que la quiebra del lazo personal no va a comportar *per se* un completo distanciamiento de Marcuse respecto los modos heideggerianos de pensar. Éstos son perceptibles, como ya indicara Habermas, en su interpretación de la teoría de las pulsiones freudiana abordada poco tiempo después en *Eros y civilización* (1953). Heidegger reaparece nuevamente, en esta ocasión de manera más explícita, en *El hombre unidimensional* (1964), donde Marcuse recorre en momentos puntuales de su exposición a la pregunta heideggeriana por la técnica y, en menor medida, a la lectura de la *Metafísica* de Aristóteles afrontada por el primer Heidegger en 1921-22⁵².

Ya en los últimos años de su vida, Marcuse decide conceder una entrevista en la que reflexiona en torno las resonancias políticas detectables en la obra filosófica de Heidegger. Se ha afirmado que a juicio de Marcuse la toma de partido de Heidegger por el nacionalsocialismo siempre fue considerada como “un acto de traición a sí mismo y no una extensión lógica de su esquema filosófico”⁵³. Sin embargo, aquí Marcuse no vacila en relacionar el rol desempeñado por los existencialistas ontológicos de Heidegger, tales como la preocupación o *Sorge*, la curiosidad, el ser-para-la-muerte o la ansiedad, en la conformación de actitudes y estructuras de carácter sumiso-

⁵⁰ “Heidegger y Marcuse. Un diálogo epistolar”, traducción de Eva de Aguirre, *Revista Universidad de Antioquia*, Colombia, 2001, n° 263, enero-marzo, p.91.

⁵¹ *Ibid.*, p.93.

⁵² Andrew Feenberg insiste repetidas veces en la importancia de la temprana lectura de la *Metafísica* de Aristóteles realizada por Heidegger en 1921-22 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*) en base a la contraposición aludida entre la *techné* griega y la tecnología moderna. A su parecer, esa lectura de Aristóteles ejerció una honda influencia tanto en el joven Marcuse como en el Marcuse maduro. Por tanto, sería precipitado atribuir toda recepción en Marcuse de la concepción heideggeriana sobre la técnica teniendo en mente sólo al segundo Heidegger de *La pregunta por la técnica*, pues esa influencia, según Feenberg, no se limitaría a esa obra sino también a la lectura en torno la *techné* aristotélica del primer Heidegger. Cfr. A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, New York: Routledge, 2005. pp. 1-6.

⁵³ R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en R. Wolin, *Los hijos de Heidegger*. Madrid: Cátedra, 2003, p.241.

autoritarias en las sociedades represivas⁵⁴. La crítica del culto al sacrificio y a la muerte en Heidegger, con claras resonancias a la tétrica proclama “¡Viva la muerte!” del futurismo fascista a lo Marinetti, viene acompañada de una denuncia a la falsa concreción heideggeriana en su conjunto, que Marcuse equipara a las abstracciones del neokantismo y el neohegelianismo, incluyendo también el interés tardío de Heidegger por la esencia de la técnica y por la tecnología, las cuales, según Marcuse, son tratadas por Heidegger como fuerzas en sí mismas, al margen de las relaciones de poder que determinan su función y uso⁵⁵. También el concepto ontológico de historicidad, otrora central en la argumentación del joven Marcuse, es juzgado como inadecuado para proveer “una base conceptual para la teoría social y política”⁵⁶. Parece que con esta última sentencia, Marcuse desestima, dos años antes de su muerte, de forma taxativa cualquier tentativa similar a la que emprendiera en su juventud. Una teoría social crítica e históricamente ubicada en el ámbito óntico no requiere el recurso a una fundamentación ontológica en la historicidad, pues ello hace peligrar necesariamente la concreción de sus análisis. Que esta incompatibilidad sea inevitable, por la propia naturaleza dispar de sus intereses, y que con la preocupación por la historicidad se descuide sin remedio la dimensión histórica, o que este proceso responda, más bien, a un determinado uso filosófico de la ontología, más preocupado por la permanencia que por la transformación de determinadas estructuras socio-económicas, las cuales a nivel óntico sirven de sustento los autores para desarrollar sus respectivas investigaciones ontológicas, es algo sujeto, muy a menudo, a criterios de tipo subjetivo. En todo caso, ello no debería ser condición necesaria ni suficiente para desechar en bloc la pertinencia del pensamiento antropológico–filosófico de corte existencial del primer Marcuse, u otras tentativas similares del humanismo marxista sobre la ontología del ser social, para una corrección o complementación de ciertas problemáticas apremiantes en el estadio actual de la crítica marxista a la sociedad.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor. W. & Marcuse, Herbert (1999): “Correspondence on the German Student Movement”, *New Left Review*, nº 233, January-February.
- Conti, Romina (comp.) (2011): *Teoría social y praxis emancipatoria*. Buenos Aires: Herramienta.
- De Aguirre, Eva (trad.) (2001): “Heidegger y Marcuse. Un diálogo epistolar”, *Revista Universidad de Antioquia*, Colombia, nº 263, enero-marzo.
- Feenberg, Andrew (2005): *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, New York: Routledge.
- Ferraris, Mauricio (2000): *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.
- Habermas, Jürgen (1975): *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- (2000): “Los diferentes ritmos de la filosofía y la política. Herbert Marcuse en el centenario de su nacimiento”, en *La constelación postnacional*. Barcelona: Paidós.

⁵⁴ F. Olafson, “Heidegger’s politics: an interview with Herbert Marcuse”, nº 1/vol.6, 1977, pp.33.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 31-32.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 31.

- Heidegger, Martin (2000): *Nietzsche tomo 2*, Barcelona: Ediciones Destino.
- (2001): *Hitos*. Madrid: Alianza.
- (2009): *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta
- (2011): *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Hoyos, Guillermo (1980): “Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse”, en *Ideas y valores*, Universidad Nacional de Colombia, vol.29, nº57-58, 1980, pp.3-22.
- Jay, Martin (1974): *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Kellner, Douglas (1984): *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Los Angeles: University of Carolina Press.
- Levine, Norman (2006): *Divergent Paths. Hegel in Marxism and Engelsism. Volume 1: The Hegelian foundations of Marx's method*. Oxford: Lexington.
- Lukács, György (1976): *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo.
- Marcuse, Herbert 1971 (1936) “El concepto de esencia” en H. Marcuse, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza, 1971.
- 1978 (1922): “Der deutsche Künstlerroman”, en MARCUSE, H. *Schriften.vol.1*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1973 (1933): “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers' Werk”, en *Karl Jaspers in der Diskussion*. München: Piper.
- 1974 (1932): *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca.
- 1981 (1937): “Filosofía y teoría crítica”, en H. Marcuse, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires: Sur.
- 2003 (1941): *Razón y revolución*. Barcelona: Alianza.
- 2010 (1928): “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en Romero, José Manuel (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2010.
- Markus, György (1974): *Marxismo y antropología*. Barcelona: Grijalbo.
- McCarthy, Thomas (1992): “Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro”, en *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid: Tecnos.
- Olafson, Frederick (1977): “Heidegger's politics: an interview with Herbert Marcuse”, nº 1/vol.6.
- Piccone, Paul. & Delfini, Alex (1970): “Herbert's Marcuse Heideggerian Marxism”, *Telos*, nº 6.
- Romero, José Manuel (ed.). 2010: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid: Plaza y Valdés.
- 2011: “¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse” en Marcuse, Herbert. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder.
- Towarnicki, Frédéric & Palmier, Jean Michel (1969): “Entretien avec Heidegger”, *L'Express*, nº 954, octubre.
- Wolin, Richard (2003): “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger*. Madrid: Cátedra.
- Wu-Jing,Yu (2009): “Marx's Philosophy as Hermeneutics of Praxis”, *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, vol.2, nº 2.