

Herbert MARCUSE, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, Biblioteca Nueva: Madrid, 2016, 230 págs.

1 Contexto y antecedentes de los textos

Los textos que presentamos a continuación suponen la culminación del proyecto iniciado por José Manuel Romero en 2010 de traducir al castellano la producción filosófica del primer Marcuse (1928-1933), inédita y, por tanto, generalmente desconocida en el ámbito académico hispanohablante. El trabajo de José Manuel Romero nos ofrece la edición de los textos de Marcuse entre 1928 y 1933 más completa de las realizadas en cualquier idioma (incluyendo el alemán y el inglés).

Esta comienza con dos textos decisivos, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) y “Sobre filosofía concreta” (1929)¹, cuya originalidad reside en intentar articular una síntesis entre fenomenología y materialismo histórico a partir de los planteamientos de Martin Heidegger, de quien Marcuse era asistente en Friburgo por esa época, y Karl Marx, atendiendo, sobre todo, a las obras de juventud (*La ideología alemana*, *La sagrada familia* y *Miseria de la filosofía*). Este original intento de síntesis, no ya entre dos autores aislados, sino entre dos enfoques filosóficos hasta ahora enfrentados o sencillamente ignorados entre sí, establecerá el marco teórico fundamental desde el cual desarrollará Marcuse toda su producción filosófica hasta 1933. Se trata, por tanto, del *inicio* filosófico de Marcuse.

Así, los textos publicados inmediatamente después, entre 1929 y 1931², ofrecen una *continuación* y *profundización teórica* en este proyecto, artículos como “Sobre la problemática de la dialéctica I” (1929), “Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel” (1931) o “El problema de la realidad histórica” (1931), una interesantísima puesta en diálogo de Hegel, Marx y Dilthey a partir de los planteamientos de este último. Pero estos textos responden, sobre todo, a una profunda *motivación práctica*, y no es otra

¹ Herbert MARCUSE, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928); Sobre filosofía concreta (1929)*, Introducción y traducción de José Manuel Romero, Madrid: Plaza y Valdés, 2010. Me permito remitir al lector interesado a mi reseña de estos textos y de los que comentamos a continuación, que abarca la producción filosófica de Marcuse desde 1928 hasta 1931, en: Noé EXPÓSITO, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Número 4 (diciembre de 2012), disponible online: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/810/864>.

² Herbert MARCUSE, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, Barcelona: Herder, 2011.

que la tarea necesaria, piensa Marcuse, de revisar críticamente tanto las bases del marxismo tradicional como de la sociología de la época –sustentada en aquellas. Por este motivo entabla Marcuse en estos escritos un diálogo crítico y directo con los sociólogos marxistas más representativos del momento, tales como Karl Mannheim, Max Adler, Siegfried Landshut o Hans Freyer. Los textos en cuestión son “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim” (1929), “¿Un marxismo trascendental?” (1930), “Sobre la crítica de la sociología” (1931) y “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer” (1930), respectivamente.

Con este somero y esquemático resumen englobamos la producción teórica de Marcuse hasta 1931, marcada, insistimos, por la aplicación y puesta en *práctica* de las bases filosóficas ganadas en su primer artículo de 1928, si bien hay que señalar que tales bases nunca fueron sentadas y asumidas por Marcuse de un modo definitivo, sino que, por el contrario, estas son continuamente sometidas a revisión crítica en un intento de *completar* los dos enfoques centrales en los que se apoya (el ontológico-fenomenológico de Heidegger, por un lado, y dialéctico-materialista de Marx, por otro). Para esta tarea recurre a pensadores de ambas tradiciones, tales como Dilthey, Hegel o incluso Platón (cfr. el citado texto “El problema de la dialéctica I”). Sin embargo, el año 1932 supondrá un decisivo punto de inflexión en el desarrollo filosófico de Marcuse, marcado por la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx del año 1844, lo cual nos remite ya a los textos que aquí presentamos.

2 La lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx y la ruptura con Heidegger

Estos artículos, escritos entre 1932 y 1933, dan testigo tanto de la *culminación* como de la *interrupción* del proyecto filosófico del primer Marcuse. Ciertamente, como señala José Manuel Romero en su introducción, hay algo trágico en todo esto, como comentaremos después. Y es que, por un lado, nos encontramos aquí con dos textos centrales que vienen a *completar* satisfactoriamente la ansiada búsqueda de Marcuse de unos fundamentos teóricamente sólidos para su proyecto de articular una *ontología materialista de la existencia histórica*, fundamentos que encuentra, como se ha indicado ya, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx.

A ellos dedica el primer texto de los recopilados aquí, una larga reseña titulada “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” (1932)³, en la que Marcuse pone de manifiesto la importancia de las fuentes hegelianas de la crítica marxiana al capitalismo, lo cual traslada o reconduce la problemática económico-política a un ámbito más radical, a saber, el filosófico. Pero lo que Marcuse descubre en estos *Manuscritos* es, sobre todo, un *concepto ontológico de trabajo* (pág. 78) que le permite continuar y enriquecer su proyecto inicial de articular una síntesis entre un enfoque ontológico (Heidegger) y uno dialéctico-materialista (Marx). Ahora bien, si hasta este momento el núcleo rector del enfoque ontológico había sido la noción de *historicidad*, tal y como Heidegger la desarrolla en *Ser y tiempo*, ahora postula Marcuse, a partir de los *Manuscritos* de Marx, que la *historicidad* solo se cumple, se efectúa y se pone en práctica fácticamente en el *trabajo*. Es la *praxis* humana la que materializa, por así decir, la *historicidad*, de ahí que, en términos hegeliano-marxianos, afirme Marcuse:

“El trabajo es el «acto de autoproducción del hombre», es decir, la actividad mediante la cual y en la cual el hombre se convierte propiamente en aquello que él es en cuanto hombre, según su esencia –a saber, de tal modo que su devenir y su ser son *para él mismo*, que él se *sabe* y se ‘contempla’ tal como es (es el ‘devenir para sí’ del hombre) (pág. 79).

La tesis de fondo es, pues, que el *trabajo* no es una mera categoría económico-política, sino el rasgo fundamental que define la *esencia misma del hombre*. Es por ello que tanto la crítica como la fundamentación de la economía política tiene que conducir –concluye Marcuse– “más allá de la esfera económica, hacia aquella dimensión en la que el tema de investigación es la esencia humana en su totalidad” (pág. 80). Esto nos muestra cómo el enfoque ontológico inicial sigue vigente, si bien completado y concretizado por Marx, y esto en unos términos *antropológicos* que Heidegger difícilmente estaría dispuesto a aceptar. Será entonces la concepción ontológica del *trabajo* la que ofrezca a Marcuse el parámetro *crítico-normativo* para fundamentar la crítica del estado de cosas real y fácticamente existente, de las realizaciones y formas vigentes del trabajo, del plano *óntico* en términos heideggerianos. Y todo ello conduciría “necesariamente a una ontología del hombre, solo en el interior de la cual podrían experimentar su desarrollo los caracteres concretos

³ Herbert MARCUSE, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, págs. 65-122. En lo que sigue incluimos la paginación de las citas en el cuerpo textual para agilizar la lectura.

del trabajo” (pág. 147), tal y como insistirá Marcuse en el siguiente texto que comentaremos, titulado “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo”⁴, ya de 1933, el último publicado antes de exiliarse en Ginebra en enero de ese mismo año.

Con lo anterior hemos trazado el marco general del proyecto filosófico en el que se encuentra inmerso Marcuse hasta el año 1933, mostrando tanto la continuidad de fondo como las distintas reformulaciones o revisiones críticas de aquel planteamiento inaugural de “Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico” (1928). Esto nos muestra que, en última instancia, el intento de *síntesis* entre *fenomenología* y *marxismo* seguía vigente en 1933, si bien este no es abordado expresamente en ningún texto.

Dentro de este enfoque global, e insistiendo en la noción marxiana de trabajo como “la «actividad vital» humana, como la realización en sentido propia del hombre” (pág. 90), frente a Feuerbach, para quien, según Marcuse, “el comportamiento humano que posee propiamente la realidad es la «contemplación»” (Ibíd.), puede analizarse ahora, de un modo radical, el carácter necesario de la *objetivación* inherente al trabajo, pues, para Marx –escribe Marcuse– “en el objeto del trabajo el hombre se vuelve objeto *él mismo*, deviene ‘para sí’, se contempla a sí mismo como objeto” (pág. 91). Esta necesaria objetivación física y real del hombre en el trabajo –y no solo objetivación del intelecto o la conciencia– supone una “objetivación de la ‘vida genérica’”, ya que “en el trabajo se realiza precisamente la *universalidad* específica humana” (Ibíd.), de ahí que la objetivación sea “esencialmente actividad «social» y el hombre que se objetiva es esencialmente hombre «social»” (pág. 92). Este análisis del *fenómeno del trabajo* en términos de *actividad vital* permite a Marx conjugar dos conceptos históricamente contrapuestos en la tradición filosófica, a saber, “historia” y “naturaleza”. Marcuse se hace cargo de ello cuando, interpretando la famosa frase de Marx «la historia es la verdadera historia natural del hombre», escribe:

“Y en la historia «surge» no solo el hombre, sino también la «naturaleza», en tanto que ella no es algo ‘exterior’ separado del ser humano, sino que pertenece a la objetividad del hombre apropiada y superada por él: la ‘historia universal’ es ‘el devenir de la naturaleza para el hombre’” (pág. 93).

⁴ Marcuse, H.: *Ibíd.*, págs. 123-184.

Pues, ciertamente, según afirma Marcuse, solo después de esta consideración “se torna comprensible la definición del hombre como un ser genérico «universal» y ‘libre’” (Ibid.). Ahora bien, si este análisis –en términos ontológico-fenomenológicos– nos muestra al *trabajo* como “expresión real de la libertad humana”, hasta el punto que en “el trabajo el hombre deviene libre, en el objeto de su trabajo se realiza libremente a sí mismo” (pág. 94), como algo *esencial* al ser humano, y constatamos que, por el contrario, la sociedad capitalista y las condiciones de vida y de trabajo que esta efectivamente impone implica una “alienación” del ser humano, puesto que en ella “esencia y existencia se separan entre sí” (pág. 98), la conclusión de Marcuse no puede ser más que la siguiente:

“[L]a unificación de ambas como realización fáctica es la *tarea* propiamente libre de la praxis humana, entonces, donde la facticidad ha progresado hasta la completa *inversión* de la esencia humana, la *superación radical* de esa facticidad es la tarea por antonomasia” (Ibid.).

En esta *inversión* de la esencia humana residirá, prosigue Marcuse, “el impulso implacable de la fundamentación de la revolución radical”, dado que “en la situación fáctica del capitalismo no se trata solo de una crisis económica o política, sino justamente de una catástrofe del ser humano”, de ahí la necesidad de una “*revolución total*” y el rechazo, por principio, de “*toda reforma*” (págs. 98-99).

Sin poder entrar aquí más a fondo en los análisis que va desplegando Marcuse a lo largo de su recensión de los *Manuscritos*, baste señalar que ella nos ofrece una interesante reinterpretación de la noción de *alienación* y *trabajo alienado* (pág. 100 y págs. 107 y ss.), de las categorías de «dominio y servidumbre» (págs. 110 y ss.), de la comprensión del *ser social* en relación con el individuo (pág. 105), del auténtico significado de la “revolución comunista” (págs. 103-104) y la relación de esta con la *propiedad*, que no sería una mera negación de la misma, sino solo de la “propiedad privada” en pro de la “«propiedad verdaderamente humana»” entendida como “apropiación universal”, esto es, como “una categoría que comprende la relación libre y universal del hombre respecto al mundo objetivo”, no ya en términos *económico-jurídicos*, sino “«que emancipa» todos los sentidos humanos; el hombre *completo* se siente en el mundo objetivo *completo*, en cuanto «su obra y su realidad», en su casa” (Ibid.). Solo desde este enfoque podemos comprender, mantiene Marcuse, “el nuevo «método», que abre nuevos caminos, de la teoría marxiana” (pág. 106) y entender, en definitiva, cómo

“[L]a teoría que surge a partir de la crítica y fundamentación filosóficas de la economía política se muestra como una *teoría práctica*, como una teoría cuyo sentido inmanente (promovido por el carácter de su objeto) es una determinada praxis; solo una determinada praxis puede resolver las tareas más propias de la teoría” (págs. 111-112).

En el siguiente texto publicado en este volumen, el ya referido “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo” de 1933, profundiza Marcuse en el planteamiento anterior apropiándose de la noción ontológica de trabajo extraída de los *Manuscritos* de Marx, y recurriendo también a la noción de “*apuro vital*” [Lebensnot] expuesta por Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld para mostrar el carácter de “indigencia” [Bedürftigkeit] originario e insuperable del hombre, lo cual, de nuevo, retrotrae la problemática económica a la filosófica (cfr. págs. 144-147).

Se trata, en definitiva, de un análisis del *acontecer* humano como esencialmente histórico al hilo del *fenómeno del trabajo*, que nos muestra la praxis humana como “trabajo de y en lo presente mediante la «superación» transformadora del pasado en la preocupación anticipadora del futuro” (pág. 156). Quizás sea esta última frase donde mejor quede recogida la *reformulación* que Marcuse realiza tanto de la noción heideggeriana de *historicidad* como de *cuidado* [Sorge] a la luz del concepto marxiano de trabajo, puesto que coloca al hombre “dentro de la situación completamente concreta de la historia, se confronta con su presente, asume su pasado, trabaja en su futuro” (pág. 154).

A partir de aquí puede comprenderse también, continúa Marcuse, la “legalidad inmanente propia” del pasado (pág. 150), que se nos muestra en *objetividades* tales como el “paisaje abierto al tráfico, el campo cultivado, la mina abierta, la fábrica puesta en funcionamiento, la ley promulgada, la constitución puesta en vigor” (Ibíd.), y que constituyen el *mundo objetivo* que goza, desde esta perspectiva, de una cierta “independencia”, de “una legalidad del aparecer propia” (Ibíd.). Sin embargo, insiste Marcuse –en clave genuinamente fenomenológica– en que ese *mundo objetivo* solo acontece en el *mundo histórico*, en el “tiempo vital histórico” (pág. 155), pues: “El mundo objetivo del hombre es la realidad de la vida objetivada” (pág. 153). Sin poder ocuparnos aquí más detalladamente de ello, baste citar al menos el análisis que Marcuse realiza de la “división del trabajo” (págs. 163 y ss.) y la constitución de “la relación fundamental entre *dominio* y *servidumbre*” (págs. 167 y ss.)

que desemboca en una *alienación* no solo de la esfera laboral, sino también del “tiempo libre” y la vida humana en su conjunto (cfr. págs. 170 y ss.).

Hasta aquí la exposición de los dos textos centrales de este volumen que, como comentábamos al comienzo, suponen la *culminación* del proyecto de síntesis entre fenomenología y materialismo dialéctico –si bien aún pendiente, como señalaba Marcuse, del desarrollo de una *ontología del hombre* a partir del método logrado. Sin embargo, todo este proyecto filosófico queda *interrumpido* poco después, cuando Marcuse se ve obligado a abandonar Alemania en dirección a Ginebra huyendo del nazismo. Desde allí escribe, ese mismo año de 1933, los dos textos que completan este volumen, “Filosofía del fracaso. La obra de Karl Jaspers”⁵ y “La filosofía alemana entre 1871 y 1933”⁶.

A estos añade José Manuel Romero, como apéndices, tres importantes documentos que no dejan lugar a dudas de la relación entre Marcuse y Heidegger, tanto filosófica como personal, después de hacerse pública la vinculación de este último con el régimen nazi. Se trata de un intercambio epistolar mantenido entre ambos en 1947-1948⁷, donde Marcuse reprocha duramente a Heidegger que “Usted no ha denunciado públicamente ni uno solo de los actos e ideología del régimen”, así como el “dejarse engañar sobre un régimen que ha asesinado a millones de judíos simplemente porque eran judíos” (pág. 208). Sin embargo, la respuesta de Heidegger no satisface a Marcuse, quien se lo hace saber en su última carta, fechada el 13 de mayo de 1948. Varios años después, en una entrevista titulada “La política de Heidegger. Una entrevista con Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson” (1977)⁸, Marcuse repasa y valora retrospectivamente su relación personal y filosófica con Heidegger, el alcance de su primer proyecto filosófico, su visión de la filosofía existencial entonces y ahora (en 1977), refiriéndose también a la figura de Jean Paul Sartre y, por supuesto, a la relación entre la filosofía de Heidegger y su intrínseca relación o no con el nacionalsocialismo, cuestión que para Marcuse se tornó más clara *ex post*, es decir, a partir de 1933 (cfr. págs. 220 y ss.). Finalmente, y como tercer apéndice, encontramos un breve texto, también de 1977, titulado significativamente “Decepción”⁹, que concluye con estas duras palabras en relación

⁵ Ibid., págs. 173-184.

⁶ Ibid., págs. 185-203.

⁷ Ibid., págs. 207-213.

⁸ Ibid., págs. 215-228.

⁹ Ibid., págs. 229-230.

con el apoyo de Heidegger al régimen de Hitler: “creo que un filósofo no se puede permitir un «error» tal sin desautorizar su propia y genuina filosofía” (pág. 230).

Una vez que poseemos el panorama completo, de principio a fin, de la relación tanto filosófica como personal entre Heidegger y Marcuse, resultan más comprensibles aún los dos textos que restan por comentar. El primero es la reseña de la obra de Karl Jaspers, *Filosofía* (1933), donde Marcuse, tras haber expuesto someramente la “fuerza de la obra de Jaspers” (pág. 179), pasa enseguida a criticar todo su planteamiento filosófico, crítica que alcanza también a Heidegger –si bien Marcuse advierte de los distintos sentidos que las categorías ontológicas poseen en uno y otro filósofo, a pesar de que ambos empleen los mismos conceptos, pues en Jaspers estos adquieren “un sentido «ético»” (pág. 181). En cualquier caso, y en línea con la crítica ya esbozada en su primer artículo de 1928, denuncia Marcuse que precisamente “en el concepto de historicidad se desvela la ahistoricidad de la filosofía de la existencia” (pág. 183)¹⁰. Finalmente, en el breve texto sobre “La filosofía alemana entre 1871 y 1933”, también de 1933, expone Marcuse de un modo casi esquemático las principales corrientes filosóficas configuradas entre las citadas fechas, así como sus más importantes representantes. Estas serían, a su juicio, el neokantismo (págs. 186 y ss.), el renacimiento del nuevo hegelianismo (págs. 192-193), la fenomenología (págs. 193-200), destacando las figuras de Edmund Husserl, Max Scheler y Heidegger y, finalmente, expone Marcuse lo que a su juicio acontece como “La disolución de la filosofía burguesa en un realismo heroico-racista” (págs. 200-203). Este proceso se resume para Marcuse como sigue: “las bases del idealismo trascendental restablecidas por el neokantismo y por la misma fenomenología de

¹⁰ José Manuel Romero señala en su Introducción que Marcuse, al calificar la problemática de Heidegger como «ontológico-trascendental» está lanzando contra su enfoque una doble crítica: en primer lugar, por su carácter *trascendental* (crítica expuesta ya en 1929) y, en segundo lugar “se añade ahora la objeción de tener un carácter *ontológico*. Esto constituye una clara novedad para la que no hay precedentes en los textos anteriores de Marcuse” (pág. 38). Esta aguda e interesante observación de José Manuel Romero nos plantearía, a mi juicio, la siguiente cuestión: ¿está rechazando Marcuse *todo* planteamiento ontológico –en general– o solo el enfoque ontológico tal y como es articulado por Heidegger, Jaspers y la “filosofía de la existencia” tal y como la entiende Marcuse? La importancia de la cuestión reside, según me parece, en que si nos decantamos por la primera opción, Marcuse estaría rechazando no solo su vinculación y afinidad con el enfoque ontológico de Heidegger –lo cual es comprensible a estas alturas–, sino que estaría desactivando también toda la fuerza de su argumentación expuesta en su interpretación de los *Manuscritos* de Marx (el artículo de 1932) y, del mismo modo, de su último texto, escrito poco antes en Friburgo, sobre el *concepto ontológico de trabajo*. En cualquier caso, sea cual fuere la posición de Marcuse al respecto, tanto el texto de 1932 como el citado de 1933 conservaría –en mi opinión– toda su fuerza, vigencia y validez, si bien entendido desde la fenomenología de Husserl, y no ya desde el énfasis *ontológico* en términos heideggerianos. Diremos algo sobre esto más adelante.

Edmund Husserl –hablaremos de ello más tarde– son minadas por las corrientes antirracionalistas: la filosofía vitalista, el existencialismo, el historicismo, la metafísica intuicionista” (págs. 185-186).

De este modo establece Marcuse –según el esquema expuesto– una estrecha relación entre algunas de estas corrientes filosóficas y el ascenso de “la nueva ideología del capitalismo monopolista” (pág. 195) o, en otros términos, de “la ideología racista” (Ibíd.). En definitiva, y retomando nuestro hilo conductor en relación con Heidegger, la ontología y la fenomenología, concluye Marcuse:

“Pero a este impulso de la filosofía hacia la historicidad se opone la tendencia trascendental exigida por la idea de la fenomenología y de la ontología: la analítica «existencial» de Heidegger se desvía del hombre concreto y se orienta hacia la existencia humana *en general*, en la neutralidad de su esencia ontológica” (pág. 199).

Con estas palabras, y tras haberse incorporado en 1933 al *Institut für Sozialforschung* bajo la dirección de Max Horkheimer –recomendado precisamente por Husserl–, Marcuse interrumpe sus proyectos filosóficos iniciados en 1928 y concluye así su primera etapa filosófica.

3 Algunas breves consideraciones

Para completar mi exposición de los textos del primer Marcuse me gustaría finalizar expresando dos breves consideraciones, que no pueden ser aquí más que prácticamente mencionadas, pues ambas requerirían por sí mismas un amplísimo y profundo estudio. Pero creo conveniente, insisto, enunciarlas al menos brevemente.

La primera tiene que ver con la noción de *fenomenología* que maneja Marcuse en todo este primer período, y esta no es otra que la *hermenéutica fenomenológica de la existencia* expuesta por Heidegger tanto en *Ser y tiempo* (1927) como en las lecciones que impartió durante la década de los años 20¹¹. Como bien advierte Marcuse, ya desde 1928, el enfoque ontológico heideggeriano sienta las bases, a partir del fenómeno de la *historicidad*, en tanto que constitutivo del ser humano (*Dasein*) y del *ser social* (el *acontecer histórico*), para fundamentar la posibilidad ontológica y la necesidad inherente de la praxis transformadora (revolucionaria) de la sociedad vigente

¹¹ Martín HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza: Madrid, 1999.

(cfr. “Contribuciones...”, ed. cit. p. 114). Ahora bien, para Marcuse, este enfoque no podía más que resultar insuficiente, pues, como reprochará después a Heidegger –y a toda la filosofía existencial– desatiende la *histórica concreta*, la *facticidad constitutiva* del ser humano, que queda relegada a un segundo plano (óntico). En esta situación *dilemática* encuentra Marcuse en la noción de *trabajo*, comprendida originariamente como «actividad vital» humana, el *punte necesario* entre lo ontológico y lo óntico o, como lo encuentra expresado en los *Manuscritos* de Marx, entre *naturaleza* e *historia*. Y es que, como no puede ser de otra manera, insiste Marcuse en que el *Dasein* que *trabaja* es necesariamente un *ser corpóreo*, pero no solo *cósico* –entendido como *mero cuerpo físico*–, sino un *cuerpo viviente intencional* que, justamente por serlo, *constituye intencionalmente ámbitos de sentido* en la *naturaleza*, esto es, *instaura* configuraciones históricas concretas que se van *sedimentando* en Instituciones, hábitos, formas de vida, etc. El *trabajo humano*, efectivamente, hace al ser humano *histórico*. Todo esto, sin embargo, es lo que Marcuse echa en falta en Heidegger, y lo encuentra en Marx. Esta crítica profunda, como hemos expuesto, se extiende tanto a Jaspers –figura más representativa de la filosofía de la existencia– como a Edmund Husserl, fundador de la fenomenología. Ya hemos citado las duras palabras de Marcuse contra estas corrientes.

Sin embargo, en lo que a Husserl respecta, las palabras de Marcuse solo resultan comprensibles en el marco de su contexto histórico-filosófico, esto es, pronunciadas desde un total desconocimiento de la obra de Husserl. Si Marcuse hubiese conocido, por ejemplo, las lecciones de Husserl de 1910, *Problemas fundamentales de la fenomenología*¹², o el segundo tomo de *Ideas*¹³, donde se aborda el problema de la *intersubjetividad* al hilo de la *corporalidad*, y se concibe al ser humano como “sujeto de hábitos”, como “persona”, como “constituyente” de sentido en la historia, entonces, los *Manuscritos* de Marx no le hubiesen obligado a renunciar a la *fenomenología*, sino que, por el contrario, le hubiesen permitido constatar y justificar su intuición filosófica inicial, a saber, la intrínseca relación entre ambos enfoques. Pero todos estos escritos permanecieron inéditos hasta hace unas décadas, al igual que se desconoce que Husserl se encontraba desde 1917 en Friburgo impartiendo con-

¹² *Husserliana* XIII (1973), págs. 111-235. Existe traducción al castellano de estas *Lecciones* a cargo de Javier San Martín y César Moreno: Edmund HUSSERL, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza: Madrid, 1994.

¹³ *Husserliana* IV (1952). Existe una traducción al castellano de Antonio Ziriñ: Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

ferencias sobre ética y el ideal del ser humano en Fichte, es decir, mucho antes de los años treinta. Para esta vertiente ético-práctica de la fenomenología de Husserl resultan decisivos tanto estos textos como los escritos en 1922-1924, traducidos al castellano bajo el título *Renovación del hombre y de la cultura*¹⁴, donde se afronta la Historia –y no solo la historicidad– sacudida por la Primera Guerra Mundial. Esta motivación ético-práctica recorre la fenomenología de Husserl de principio a fin, y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) no es más que la última expresión de la misma.

Afortunadamente, la tarea abandonada por Marcuse fue continuada posteriormente por otros fenomenólogos, pero no ya desde la óptica *ontológica* de Heidegger, sino desde los textos inéditos de Husserl –su legado, como es sabido, está conformado por alrededor de cincuenta mil manuscritos¹⁵. Uno de los discípulos de Husserl, Ludwig Landgrebe, escribió el siguiente texto en 1977 poniendo en relación ambos enfoques, y remitiéndose precisamente a los *Manuscritos* de Marx: “El problema de la teleología y de la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo”¹⁶. En esta misma línea cabe mencionar los trabajos de Tran Duc Thao (1951)¹⁷ o, posteriormente, de Javier San Martín (1994)¹⁸, de modo que no estamos en absoluto ante un proyecto extemporáneo.

Sin querer especular aquí sobre qué hubiese sucedido si Marcuse se hubiese acercado *al otro filósofo de la Selva Negra* –pues los tres estaban en Friburgo por esas fechas–, sí debemos empero situar la crítica de Marcuse a la *fenomenología* en su debido lugar y contexto histórico. No olvidemos, además, que desde 1925, tras su marcha a Marburgo, Heidegger se distancia expresamente de Husserl y critica abier-

¹⁴ *Husserliana* XXVII (1988). Existe traducción al castellano de Agustín Serrano de Haro: Edmund HUSSERL, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthopos: Madrid, 2012.

¹⁵ Cfr. por ejemplo la web del Archivo Husserl de Lovaina, que ofrece una amplia información al respecto, así como de los materiales aún inéditos: <https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications>.

¹⁶ Ludwig LANDGREBE, “Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus”, en *Phänomenologie und Marxismus*, vol. 1, ed. B. Waldenfels, J. M. Broekman & A. Pazanin, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, págs. 71-104. Próximamente aparecerá una traducción al castellano a cargo de Noé Expósito Roperó y revisada por Javier San Martín en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica* (2016).

¹⁷ Tran DUC THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris: Minh-Tan, 1951. Existe traducción al castellano de Raúl Sciarretta: Tran Duc Thao: *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires: Lautaro, 1959.

¹⁸ Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1994.

tamente tanto su filosofía como su método fenomenológico –aunque esto es ya otra cuestión¹⁹.

La segunda breve consideración atañe al papel de la *Antropología filosófica* en la actualidad. Sin poder profundizar en ello, baste únicamente señalar que estos textos de Marcuse nos muestran, según me parece, la intrínseca y necesaria relación entre filosofía y antropología filosófica o, en palabras de Marcuse, la necesaria “ontología del hombre” (pág. 147) tanto para articular la crítica como la fundamentación de las demás ciencias particulares. Esta tesis, defendida actualmente por autores como Ernst Tugendhat o Javier San Martín (2015)²⁰, postula la necesidad de concebir, en palabras del primero, la “Antropología como Filosofía Primera” (2006)²¹, pero no ya desde un planteamiento relativista cultural, sino desde un enfoque fenomenológico al hilo de pensadores como Husserl, José Ortega y Gasset o Eugen Fink, según nos muestra el segundo. Esta necesidad de confrontar las ciencias particulares, y su posible pretensión de legitimar e instaurar su dominio metodológico e ideológico más allá de su ámbito de validez, es lo que Marcuse comprendió desde muy temprano al entablar un diálogo crítico con la sociología de la época y, posteriormente, con la economía política. De ahí la necesidad de *reconducir fenomenológicamente* las realidades históricas, es decir, las ciencias particulares, las Instituciones y Leyes vigentes, a la “*actividad vital humana*” decía Marcuse o, en palabras de Husserl, al *mundo de la vida*.

De este modo, la tarea de una antropología filosófica tal no sería otra que abordar y legitimar filosóficamente este *ámbito fenomenológico trascendental* para poder articular, frente a otras *explicaciones* y concepciones reduccionistas del ser humano, una visión de este como *realidad personal* –no como mera existencia *físico-corpórea* ni como conjunto de *categorías formales vacías*–, sino como *ser cultural* que vive, trabaja, actúa y sufre *corporalmente* en una situación histórica concreta. Esta preocupación y motivación ético-práctica es la que guía, según hemos visto, todos los escritos de Marcuse desde 1928 hasta 1933. No es otro el caso de Marx, como tampoco lo es el de Husserl. Entiéndase, pues, estas breves consideraciones, no como una

¹⁹ Me permito remitir al lector interesado a mi trabajo “El método fenomenológico en los *Seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger” en *Differenz, Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, Número 2, 2016, págs. 35-49, disponible en:

<http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero-2/exposito.pdf>.

²⁰ Javier San Martín, *Antropología Filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, Madrid, UNED, 2015.

²¹ Tugendhat, E.: “Antropología como Filosofía Primera” en: *Thémata. Revista de Filosofía*, Número 39, 2007, págs. 39-47. Disponible en: <http://institucional.us.es/revistas/themata/39/art3.pdf>.

crítica contra Marcuse y su limitado conocimiento de la fenomenología de Husserl –lo cual resulta ya poco interesante–, sino justamente todo lo contrario: como una incitación, en la cual me incluyo, a repensar y recuperar su proyecto filosófico a la luz de los desarrollos teóricos logrados desde entonces, tanto por parte de la corriente fenomenológica como por la marxista.

Noé Expósito Roper
nexposito@fsof.uned.es