

Herbert Marcuse: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928); Sobre filosofía concreta (1929)*, Introd. y trad. de José Manuel Romero, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, 167 págs. y H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, edición de J. M. Romero Cuevas, Barcelona, Herder, 2011, 200 págs.¹

Entre los miembros de la denominada Escuela de Frankfurt, quizás sea la producción filosófica de Herbert Marcuse (1898-1979) la que menos ha atraído la atención de la academia. A pesar de que la mayoría de sus obras fundamentales (*Razón y revolución*, *Eros y civilización* o *El hombre unidimensional*) han sido traducidas al castellano, aún no se ha producido una confrontación rigurosa con la obra de Marcuse. Como es sabido, Marcuse se incorpora en 1933 al *Institut für Sozialforschung*, bajo la dirección de M. Horkheimer, pero su trabajo filosófico había comenzado ya varios años atrás, durante su estancia en la Universidad de Friburgo como asistente de M. Heidegger. Este período compone lo que podríamos denominar la producción filosófica del primer Marcuse, que durante 80 años ha sido prácticamente desatendida por los estudiosos en el ámbito hispanoamericano y que recientemente, por fin, ha sido recopilada y traducida al castellano en las obras aquí recensadas.

En lo que sigue voy a tratar de realizar una breve exposición de las ideas centrales de esos escritos² para mostrar que, más allá de su mero valor histórico, en ellos encontramos, en primer lugar, lo que podríamos llamar la “prehistoria” o los “orígenes” de la denominada teoría crítica de la sociedad elaborada a partir de los años 30 en el seno de la Escuela de Frankfurt; en segundo lugar, una arriesgada y original puesta en diálogo de Heidegger y Marx, que desemboca en la propuesta genuinamente marcusiana de una síntesis entre ambos, en una “fenomenología del materialismo histórico”.

Es precisamente este intento de síntesis el que da título al primero de los artículos de Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928). Este planteamiento puede resultar chocante a primera vista, pero la problemática que está detrás es, precisamente, el intento de una reformulación crítica de la teoría marxista o, lo que es lo mismo, la confrontación con las inter-

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación “La filosofía de Martin Heidegger analizada desde la perspectiva de la Escuela de Frankfurt” como becario del Programa 5 (Plan Propio de la Universidad de Granada): Beca a la Iniciación a la investigación (2011/2012).

² Para un análisis más extenso y detallado de las siguientes problemáticas véase los estudios introductorios de José Manuel ROMERO, “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”, en *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, ed. J.M. Romero, págs. 7-76 e “Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse”, en Herbert MARCUSE, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, págs. 9-35.

pretaciones marxistas “ortodoxas” dominantes en la época, las cuales estaban marcadas, según Marcuse (siguiendo en ello a K. Korsch y G. Lukács)³ por el cientifismo. Estas interpretaciones descuidaban los problemas filosóficos del marxismo, de modo que se desembocaba en una separación de teoría y praxis, siendo ésta última relegada a un segundo plano, incluso olvidada. En este contexto, y con el fin de recuperar la potencialidad crítica atribuida a la teoría marxista, Marcuse acude, no ya a la tradición hegeliano-marxista, sino a la hermenéutica fenomenológica de la existencia humana que Marcuse encuentra en la obra capital de M. Heidegger, *Ser y tiempo* (1927)⁴. La analítica existencial de Heidegger representa para Marcuse “un momento crucial en la historia de la filosofía: el punto en el que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre para una nueva ciencia concreta”.⁵ Además, Marcuse encuentra en *Ser y tiempo* una cuestión que va resultar clave en su planteamiento durante esta época: la problemática de la *historicidad*.

Como se ha indicado, Marcuse entiende la teoría marxista, no ya como un sistema de “verdades” al modo tradicional, sino como teoría de la revolución, de la praxis revolucionaria. La teoría marxista (como toda teoría) es histórica, en tanto que se constituye históricamente, pero, además, mantiene Marcuse, el objeto de la teoría marxista es la *historicidad*. Marcuse ve en el fenómeno de la *historicidad*, en tanto que constitutivo del ser humano (*Dasein*) y del ser social (acontecer histórico), la posibilidad (ontológica) y la necesidad inherente de la praxis transformadora (revolucionaria) del estado de cosas existente (la sociedad actual). Lo que se plantea Marcuse es el modo de ser del ámbito del que trata el marxismo para poder, así, plantear posteriormente el problema del acceso adecuado a dicho objeto, y todo ello en términos ontológico-fenomenológicos. De este modo, la tesis de Marcuse va a ser que la acción revolucionaria se basa en el reconocimiento del fenómeno de la historicidad (pág. 114).

³ Ver Karl KORSCH, *Marxismo y filosofía*, México, Ediciones Era, 1971; Georg LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969 (ambas publicadas en 1923).

⁴ Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003. Además de la influencia de esta obra, parece que Marcuse tuvo acceso a algunas transcripciones de las Vorlesungen que Heidegger impartió durante la década de los años 20, en las que se trató la problemática de un acceso a la vida fáctica no teórico-objetivante, a saber, una hermenéutica de la facticidad.

⁵ Herbert MARCUSE, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en *op. cit.*, pág. 96. Hasta que no se cite otra obra en nota a pie, las páginas entre paréntesis en el cuerpo del texto se refiere a este artículo de Marcuse.

No obstante, Marcuse critica a Heidegger su falta de concreción, ya que descuida algo clave para el primero: la “constitución material de la historicidad”, cuestión en la que, según Marcuse, el propio Dilthey había profundizado más (pág. 104). Esta cuestión es clave para Marcuse, de modo que, en esta puesta en diálogo de Marx y Heidegger, Marcuse va a tratar de mostrar que ya en Marx se puede encontrar un método fenomenológico (pág. 89), además de insistir en la idea de que el sentido del método dialéctico de Marx reside en culminar en la acción, en la praxis revolucionaria (pág. 110), de modo que Marcuse parece inclinarse por Marx más que por Heidegger. En todo caso, la originalidad del planteamiento de Marcuse consiste, como se ha indicado, en plantear una *síntesis* entre fenomenología y dialéctica que logre hacerse cargo de la historicidad incluyendo su carácter material. Lo problemático de este planteamiento radica en la exigencia, por un lado, de atención a la constitución material e histórica concreta y, por otro, en el mantenimiento de elementos trans-históricos, ontológicos, en palabras de Marcuse: “un sentido peculiar que, aunque no sea extrahistórico, dura a través de toda historicidad” (pág. 110).

En todo caso, la exigencia de Marcuse de atender a lo concreto toma cuerpo en su segundo artículo titulado “Sobre filosofía concreta” (1929),⁶ en el que los elementos ontológicos pasan a un segundo plano y se trata de profundizar, desde la hermenéutica heideggeriana del *Dasein*, en una concepción de la filosofía como praxis sociopolítica emancipadora. La filosofía es pensada aquí como cuidado (*Sorge*) por la existencia humana concreta, en contra de todo planteamiento meramente teórico. El sentido de la filosofía, afirma Marcuse, radica en “hacer visible la verdad” y “la verdad exige desde sí misma su apropiación por la existencia humana”, de modo que “la *apropiación* constituye el sentido de la verdad” (págs. 131-133). La verdad ha de cumplirse en el ámbito de la existencia (*Dasein*), ha de hacerse efectiva en la realidad concreta. Para Marcuse, en la situación histórica actual, determinada por la estructura de la sociedad capitalista, en la que el mundo se torna “empresa” y las cosas “mercancías”, la tarea que se le impone como “necesaria” al filosofar no puede ser otra que la de “llevar al *Dasein* a la verdad”, a una existencia verdadera. Por ello, la filosofía ha de devenir histórica y pública, de

⁶ En *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, op. cit., págs.131-158. Hasta que no se cite otra obra en nota a pie, las páginas entre paréntesis en el cuerpo del texto se refiere a este artículo de Marcuse.

modo que cumpla la “unidad de teoría y praxis” (págs. 142-146)⁷. Marcuse concluye el artículo con una fuerte exigencia: “el filósofo tiene la obligación de intervenir en los apuros completamente concretos de la existencia, porque sólo así puede cumplirse el sentido existencial de la filosofía verdadera”, de modo que “lo contrario es traicionar a su sentido” (pág. 158).

Los dos textos anteriores anticipan de algún modo las ideas centrales del resto de artículos que pretendo comentar en lo que sigue. Más exactamente, podría decirse que es a partir de las ideas hasta aquí esbozadas desde donde Marcuse trata de establecer su particular formulación de una aproximación crítica a la realidad social y desde donde establece, por ejemplo, la confrontación con tres teóricos sociales de la época: K. Mannheim, S. Landshut y H. Freyer.⁸ La originalidad del planteamiento de Marcuse radica, como se ha apuntado antes, en la apropiación y reformulación de la confrontación de Heidegger con los modos de acceso teóricos y pretendidamente desinteresados a la vida fáctica, ya que éstos desatenderían el carácter situado, histórico e interesado que implica toda hermenéutica. En esta misma línea dirige Marcuse la crítica a las ciencias sociales de la época, que pretenden neutralidad valorativa desde una perspectiva científicista y objetivista. En lo referente al marxismo, como se ha indicado también, Marcuse lo va a entender como una teoría de la praxis revolucionaria, una praxis que ha de habérselas con las condiciones socio-históricas concretas. Pero, del mismo modo, Marcuse sigue recurriendo en estos textos al planteamiento ontológico heideggeriano para criticar las teorías y métodos sociológicos de la época, ya que, según Marcuse, éstos, fundamentados en una mera teoría del conocimiento o en un planteamiento psicologista, no pueden dar cuenta del carácter de ser del objeto de la sociología, esto es, “el ser social” y, por ende, tampoco del modo de acceso adecuado a su objeto. De

⁷ La noción de “necesidad” aquí no ha de ser entendida de modo teleológico, pues tal concepción de la *necesidad* mantenida por los teóricos del marxismo ortodoxo (científicista) fue precisamente el blanco de la crítica de Marcuse por implicar una desatención de la praxis, ya que si, *de modo necesario*, se producirá una transformación de la realidad histórica, los individuos no han de hacer nada, sólo esperar. La “necesidad” apunta aquí a la exigencia inmanente de la situación histórica concreta que ha devenido insoportable, de ahí que exija su transformación.

⁸ Los tres artículos se encuentran en Herbert MARCUSE, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*: “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim” (1929), págs. 37-54; “Sobre la crítica de la sociología” (1931), págs. 155-171; y “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer” (1930), págs. 173-198. Hay que señalar que los dos primeros textos no fueron recogidos en los *Schriften* de Marcuse cuando fueron publicados en 1978 por la editorial Suhrkamp (ni posteriormente en su reedición de 2004 en Zu Klampen), de modo que la recopilación y edición de estos textos en castellano representan la edición más completa aparecida hasta ahora de estos materiales de Marcuse.

ahí que Marcuse afirme como necesaria “una reflexión que quizá deba retrotraer la sociología a la filosofía”⁹, en tanto que la filosofía es pensada aquí en clave ontológica, capaz de explicitar el carácter (ontológico) de ser del ser social. Este acceso filosófico privilegiado proporcionaría el parámetro crítico a la sociología, en tanto que permitiría contraponer las distintas realizaciones históricas fácticas al ser de la realidad social (genuino y verdadero). Encontramos aquí, de nuevo, la compleja problemática que implica la adopción de un planteamiento ontológico así entendido en conjunción con la exigencia de atender al carácter situado y política y prácticamente interesado de la situación histórica concreta a comprender y transformar.¹⁰

En otro de estos artículos, en el que Marcuse se enfrenta a la pretensión de Max Adler¹¹ de fundamentar la teoría sociológica de un modo formal-trascendental, Marcuse contrapone a tal pretensión el método dialéctico esbozado en los artículos anteriores, y afirma que “la diferencia esencial entre el método trascendental y el dialéctico reside en que aquél se dirige a posibilidades y este a realidades; aquél, a un análisis del conocer y este, a un análisis de la realidad; en que aquél apunta a una fundamentación teórica de la realidad y este, a una transformación práctica de la realidad”.¹² No se trata, pues, de formular formal-trascendentalmente fundamentaciones de teorías o conceptos, sino de atender de un modo radical al “ser social del ser humano” y este “exige, dado que sólo es posible esencialmente como “acontecer” en la “historia”, un acceso metódico que lo capte como realidad esencialmente histórica”. Pues ya advierte Marcuse las problemáticas “consecuencias de los conceptos trascendentales de derecho, Estado, libertad, etc.”, que, en última instancia, “formalizados hasta el extremo son indiferentes frente a su contenido histórico propio y verdadero y no se acercan en absoluto al acontecer social”.¹³

También bajo la influencia heideggeriana escribe Marcuse dos artículos dedicados al problema de la dialéctica.¹⁴ Allí, al tratar de recuperar la problemática

⁹ “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim”, pág. 44.

¹⁰ En mi opinión, este paradójico y problemático planteamiento no debe, sin embargo, ser sin más rechazado o tachado de *acritico* o *tradicional*, sino que, más bien, habría que pensar y profundizar en qué sentido (o sentidos) se está apelando aquí a *lo ontológico*. Este tema, sin embargo, desborda las pretensiones de esta recensión.

¹¹ Se trata del artículo “¿Un marxismo trascendental?” (1930), en *Ibid.*, págs. 55-83.

¹² *Op.cit.*, pág. 81.

¹³ *Op.cit.*, pág. 65.

¹⁴ Los artículos son “Sobre el problema de la dialéctica I” (1930), en: *Ibid.* págs. 85-105 y “Sobre el problema de la dialéctica II” (1931), en *Ibid.*, págs.107-132.

filosófica concerniente a las bases normativas de la teoría marxista (abandonada en el marxismo institucionalizado de la época), se plantea el significado originario de la dialéctica, pero no ya desde Hegel, sino desde Platón. En los textos platónicos encuentra Marcuse un concepto ontológico de dialéctica: “la dialéctica consigue su significado decisivo en Platón simultáneamente con una orientación hacia la problemática del devenir como género de ser de la realidad”, puesto que “a todo ente pertenece necesariamente su Otro, Diferente, No-ente, sólo a través del cual puede ser determinado y delimitado”.¹⁵ Por tanto, es el propio movimiento, movilidad o negatividad de la realidad la que fundamentaría el método dialéctico como el adecuado para acceder a ella. Se trata, en todo caso, de una fundamentación ontológica. Frente a Hegel, Marcuse no atribuye aquí la historicidad a la totalidad de lo ente, sino que “en sentido propio, sólo puede ser denominada histórica la existencia (*Dasein*) humana, porque al ser-histórico pertenece el saber sobre la propia existencia y un comportamiento sapiente (y no acaso cognoscente) respecto a la realidad”,¹⁶ siguiendo en esto a Heidegger y Dilthey.

La influencia heideggeriana en los planteamientos de Marcuse y la central importancia que éstos van a tener en la formulación posterior de la teoría crítica, tal y como ésta es elaborada posteriormente en Nueva York por los miembros del *Institut* (Marcuse entre ellos) y formulada en el escrito programático de M. Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937),¹⁷ nos permitirían (o exigirían) plantearnos la cuestión de la importancia real de ellos en la configuración posterior de la teoría crítica. Es decir, hay motivos más que suficientes para pensar que existen vasos comunicantes importantes entre la tradición hermenéutica-fenomenológica (Heidegger y Husserl) y la teoría crítica, de modo que quizás debería ser replanteada la cuestión de la relación entre ambas tradiciones filosóficas a la luz de estos textos.

Del mismo modo, queda hacer referencia al artículo sobre Dilthey,¹⁸ en el que Marcuse se ocupa del planteamiento de la *Lebensphilosophie* o “filosofía de la vida”, cuyo único representante sería W. Dilthey. Para Marcuse, Dilthey, leído desde una clave heideggeriana, representa una superación de la filosofía tradicional. Marcuse resalta la “enorme concreción del enfoque diltheano”¹⁹, así como la superación por

¹⁵ “Sobre el problema de la dialéctica I”, pp. 92-93.

¹⁶ *Op.cit.* pág. 101.

¹⁷ Max HORKHEIMER, “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), en: id.: *Teoría crítica*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu Editores, 2003, págs. 223-271.

¹⁸ Se trata de “El problema de la realidad histórica” (1931), en: *Ibid.* pp. 133-154.

¹⁹ *Op.cit.*, pág. 143.

el método de Dilthey del problema de la “relación”, ya que en la “concepción radical de la unidad, conforme al ser, de ser humano y mundo, naturaleza e historia, ya no es posible, para Dilthey, plantear el problema en cuanto pregunta por la relación (causal o funcional) entre ser humano y mundo, naturaleza e historia”, ya que “toda problemática de este tipo (...) presupone ya una separación y una independización abstractas en ambos miembros de la relación, que Dilthey ya ha superado”.²⁰ Se trata de la “realización” que “supera” a la filosofía abstracta; y “lo que aparece aquí como concepto de filosofía ya no tiene que ver con lo que uno se presenta en general (y en la teoría marxista vulgar) como filosofía”.²¹ Así, la “vida” es para Dilthey un “nexo de efectos” (*Wirkungszusammenhang*), determinado por la categoría de “significado”, de modo que “el mundo de sentido cotidiano” nunca puede ser aislado, desarraigado de la historia, sino que, más bien, ha de ser entendido como “producto de la historia”: “Estados, constituciones, sistemas de derecho y económicos, formas artísticas y culturales, etcétera, son “exteriorizaciones históricas de la vida” (...) y portan por ello el “carácter de la historicidad”.²² Dilthey es leído aquí, como se ha indicado, desde Heidegger, pero también desde Marx, en tanto que autorreflexión orientada a la historia, a la praxis histórica concreta.

Lo que encontramos, pues, en estos textos del primer Marcuse es una primera aproximación o formulación de algunas de las ideas centrales de la posterior teoría crítica de la sociedad, y ello desde una reapropiación crítica no ya sólo de autores marxistas, sino de la tradición hermenéutica y de la *Lebensphilosophie*. Además de ello, encontramos la original propuesta de Marcuse de una síntesis entre motivos provenientes de ambas tradiciones con el fin de proporcionar una base teórica sólida a un acercamiento crítico a la realidad social que no se detenga en lo teórico y se piense ingenuamente como ajeno a la historicidad, sino que se entienda a él mismo y a su objeto como históricamente situados en el seno de una lucha de intereses socio-políticos, y cuyo fin es la praxis social concreta emancipadora. Por ello, finalmente, estos textos son valiosos para nosotros, no ya sólo para comprender la génesis y orígenes de la teoría crítica, sino también para repensar desde ellos las bases filosófico-normativas de un acercamiento crítico a la realidad social y para poner de relieve la problematicidad de conjugar elementos críticos no historizados

²⁰ *Op.cit.*, pág. 149.

²¹ *Op.cit.*, pág. 153.

²² *Op.cit.*, pág. 147.

u ontológicos con la exigencia radical de atender al carácter histórico y situado de toda teoría, y más aún cuando ésta tiene como objeto la realidad social existente concreta definida por la lucha socio-política de intereses.

Noé Expósito Roperó
noe.filo@hotmail.com