

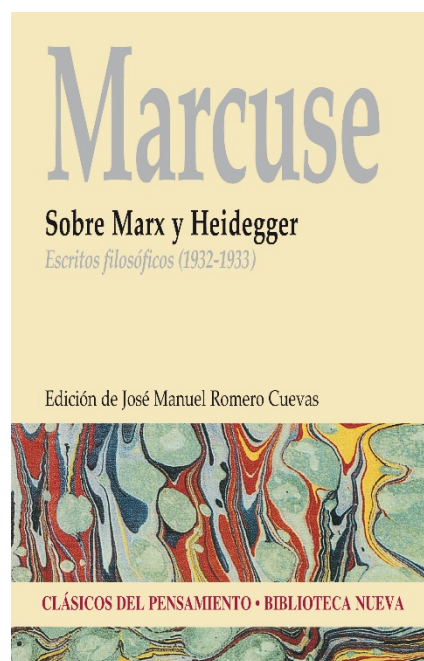
## H. Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos (1932-1933)*.

Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, 230 pp.

Por **Jordi Magnet Colomer**  
Universidad de Barcelona

Con la presente publicación de los textos de Herbert Marcuse del período 1932-1933, culmina la importante labor de edición y traducción que José Manuel Romero Cuevas iniciara en 2010 con la compilación de los artículos del joven Marcuse del período 1928-1929, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) y “Sobre filosofía concreta” (1929)<sup>1</sup>. A este primer volumen, le siguió en 2011 otro compendio de ensayos de juventud del autor berlinés de los años 1929-1931, los cuales, no menos relevantes que los precedentes, tampoco habían sido vertidos hasta la fecha al castellano<sup>2</sup>. A lo largo de esos significativos años de formación intelectual, anteriores a su ingreso en el *Institut für Sozialforschung*, Marcuse fue asistente personal de M. Heidegger en la Universidad de Freiburg y sus escritos estuvieron focalizados en la tentativa de desarrollar una fenomenología dialéctica tomando como punto de partida el concepto ontológico-heideggeriano de historicidad (*Geschichtlichkeit*), prosiguiendo asimismo en forma simultánea la lectura heterodoxa y filosófica de Marx inaugurada en 1923 con la publicación de *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács y de *Marxismo y filosofía* de K. Korsch.

Los dos ensayos medulares en la producción filosófica de Marcuse reunidos en *Sobre Marx y Heidegger*, “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico”



537

JULIO  
2016

<sup>1</sup> J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

<sup>2</sup> H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 2011. Pertenecen a esta etapa, fructífera en cuanto a productividad teórica se refiere, los siguientes artículos: “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 una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer” (1931).

(1932) y “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo” (1933), suponen un primer alejamiento, todavía no lo suficientemente concluyente, respecto al proyecto filosófico elaborado hasta entonces por el joven Marcuse, condicionado en lo esencial por el fuerte influjo que ejercían en él la hermenéutica de la facticidad y la ontología fundamental heideggerianas. Cuando aparecieron publicados por vez primera los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) de Marx en 1932, reseñados extensamente por Marcuse antes que cualquier otro autor de su generación en los dos ensayos mencionados de 1932-1933, se abrió la posibilidad de llevar a cabo una fundamentación ontológica del materialismo histórico recurriendo íntegramente a la obra de juventud del propio Marx, en lugar de buscar esa fundamentación -tal como lo había estado intentando previamente Marcuse- en la fenomenología existencial de Heidegger.

Si en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, el joven Marcuse otorgó atributos materialistas a la *Sorge* o preocupación heideggeriana, confiriéndole una función productiva y reproductiva con objeto de satisfacer las necesidades materiales y espirituales de la existencia humana o *Dasein*, ahora será el concepto de trabajo (*Arbeit*) esgrimido en los manuscritos parisinos de Marx, en cuanto modo de acontecer del ser humano en el mundo, el encargado de cumplir esa función productiva y reproductiva en el seno de la realidad humano-social. Por lo demás, Marcuse también toma cierta distancia respecto de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* (1927) con el recurso a la noción de sensibilidad entendida como objetivación práctico-social, una objetivación que en “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” es considerada como constitutiva a la esencia del ser humano (pp. 84-89). Como es sabido, en la obra de Heidegger la situacionalidad práctica del *Dasein* en el mundo circundante a través de la *Sorge* no tiene en consideración los procesos de objetivación de la especie humana, a todas luces centrales para la teoría materialista.

Sin embargo, en su esfuerzo por contrarrestar el concepto económico y cotidiano comúnmente predominante asociado al trabajo, donde éste es emplazado exclusivamente en el ámbito de la praxis económica, Marcuse va a encomendar a la dimensión ontológica del trabajo unas propiedades análogas a las que atribuyó con anterioridad a la dimensión ontológica de la historicidad. Aun cuando Heidegger nunca concedió normatividad a las estructuras fundamentales de la vida histórica -ni por supuesto a los caracteres fundamentales

de la dimensión esencial del trabajo-, ambas dimensiones actúan en la interpretación marcuseana a modo de baremos ontológico-normativos desde los cuales enjuiciar sus correspondientes plasmaciones fácticas en la dimensión histórico-social respectiva. La elaboración de una ontología del hombre oscilante entre Marx y Heidegger en los escritos filosóficos de la etapa 1932-1933, debe entenderse como el último intento por parte de Marcuse de poner en juego productivamente para fines marxistas una versión modificada -en sentido materialista- de la analítica existencial de procedencia heideggeriana. A partir de su breve exilio en Ginebra durante 1933, y coincidiendo con su admisión como miembro del equipo de trabajo del *Institut für Sozialforschung* bajo la dirección de M. Horkheimer, este audaz pero problemático proyecto, enredado en múltiples tensiones entre los planos óntico y ontológico, que ocupó y preocupó al joven Marcuse desde 1928 a 1933, no tendrá continuidad en su obra.

Se constata cómo ya en su reseña de 1933 sobre la “filosofía del fracaso” de Karl Jaspers, tercer escrito recogido en este volumen, Marcuse decide poner en claro e impugnar ciertos aspectos de la filosofía existencial que habrían de motivar la ruptura definitiva con la fenomenología dialéctica de la historicidad desplegada en su juventud. Al no incluir la situación material concreta de la existencia fáctica del *Dasein* en sus respectivos análisis, Marcuse juzga el recurso al concepto ontológico de historicidad en las obras de Jaspers y Heidegger como una forma de huida frente a la historia real. Con el uso de un concepto abstracto y ontológico de la historicidad, referido no a la existencia humana real y concreta sino a la existencia humana en general del ser humano aislado y pseudoconcreto, “se desvela la ahistoricidad de la filosofía de la existencia” (p. 183). En consonancia con ello, durante una conversación mantenida con J. Habermas al final de su vida, Marcuse se reafirma más si cabe en estas apreciaciones, zanjando abruptamente cualquier empresa afín a la que él pudo emprender siendo todavía asistente de Heidegger en Freiburg: “con la preocupación por la historicidad se evapora la historia”<sup>3</sup>.

Doblemente defraudado por la deriva trascendental de la filosofía de Heidegger desde la aparición de *Ser y tiempo* en adelante, así como por la inesperada vinculación política de su antiguo maestro con el nacionalsocialismo, un Marcuse ya maduro dejará constancia de ese desengaño experimentado en su juventud en un escueto texto conmemorativo, incluido en una

<sup>3</sup> J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, p. 239.

obra colectiva aparecida el año siguiente a la muerte de Heidegger, que lleva por título “Decepción” (1977), y con el que concluye el libro que aquí reseñamos. Como señalara en el escrito de 1933 -publicado póstumamente- sobre “La filosofía alemana entre 1871 y 1933”, el planteamiento trascendental que en última instancia domina la concepción de la fenomenología y de la ontología en Heidegger coarta su inclinación originaria hacia la historicidad (p. 199). El movimiento filosófico del pensador alemán desde el reino de la facticidad al reino trascendental, visible ya en el proceso de ontologización de la hermenéutica iniciada en *Ser y tiempo*, aproxima su filosofía a la metafísica trascendental anterior. La enarbolada concreción heideggeriana es en realidad una falsa concreción, equiparable, según sostiene Marcuse en la entrevista que en 1977 concedió a F. Olafson, a las abstracciones del neohegelianismo y el neokantismo (p. 216).

A medida que el análisis fenomenológico de la vida fáctica de la existencia concreta deja paso a una ontología de la existencia humana en general, el trabajo de Heidegger pierde gradualmente el contacto con el mundo histórico real. Esa pérdida fue también el coste que tuvo que pagar el idealismo trascendental por su confinamiento en la esfera de la razón pura. De otra parte, la vulgarización de la fenomenología y de la *Lebensphilosophie* entre los epígonos de E. Husserl y W. Dilthey (piénsese, por ejemplo, en el mismo Heidegger o en L. Klages y E. Jünger), evidenciada en la supresión de las tendencias racionalistas y de los momentos progresivos que aún vinculaban a los fundadores de ambas escuelas con la herencia del idealismo alemán, tuvo como corolario la subordinación de la razón “a una realidad metafísica (esencialmente emocional e irracional)” (p. 195) que sirvió de basamento filosófico a las políticas económicas y sociales del estado total-autoritario. Tanto es así que en “La filosofía alemana entre 1871 y 1933”, Marcuse enlaza el trascendentalismo de Heidegger con la ideología política de la Alemania racista, señalando además que con la transición del existencialismo filosófico a existencialismo político, legitimador del realismo heroico, Heidegger pasó a convertirse en “uno de los anunciadores del Tercer Reich” (p. 197). Los existencialistas ontológicos de la analítica del *Dasein* (la *Sorge*, el ser-para-la-muerte, la angustia, etc.) son relacionados por Marcuse con la conformación de estructuras de carácter sumiso-autoritarias en las sociedades represivas (pp. 221-224). Tampoco la tardía preocupación de Heidegger por la esencia de la técnica y la tecnología queda liberada del proceso de abstracción antes expuesto, teniendo en cuenta que ambas se presentan en su obra

como potencias en sí mismas, depuradas de las relaciones de poder que condicionan ineludiblemente sus usos y funciones (p. 219).

El intercambio epistolar que Marcuse y Heidegger mantuvieron entre 1947 y 1948, poco después de que Marcuse le visitara en su residencia de Todtnauberg para esclarecer las motivaciones que condujeron a Heidegger a identificarse con el régimen nacionalsocialista en 1933, supuso el último contacto que ambos autores establecieron antes de romper definitivamente cualquier vinculación personal. La reiterada negativa de Heidegger a retractarse públicamente, afirmando incluso en una de las misivas que el trato que los aliados dispensaron a los alemanes orientales fue equiparable al trato que la población judía sufrió a manos del nazismo, precipitó la ruptura hasta un punto de no retorno. Mientras el nacionalsocialismo llegaría a representar para Heidegger una oportunidad de poner a salvo al *Dasein* occidental frente a las supuestas amenazas que se cernían sobre él (léase, el comunismo), para Marcuse no fue sino una forma de aniquilarlo. La lectura de esta correspondencia incluida en *Sobre Marx y Heidegger* testimonia los conflictos de una época y constituye un relevante documento desde el punto de vista histórico y filosófico-político.

Cabe sostener que la publicación de esta obra merece especial consideración por muy diversas razones. Nos permite en primer término acceder a una serie de escritos decisivos en la trayectoria filosófica de Marcuse, que o bien habían sido pobremente traducidos al castellano en obras ya descatalogadas de difícil obtención, o bien esa traducción todavía no había tenido lugar y su acceso en el alemán o inglés original era igualmente complicado. Con respecto al contenido filosófico de la misma, ya esbozado someramente en sus líneas básicas, ofrece al lector la ocasión de inmiscuirse con detalle en el proceso de maduración teórica de Marcuse, el cual finalizaría con el abandono de todo proyecto ontológico en dirección al desarrollo de una teoría crítica de la sociedad ópticamente ubicada. Todo aquel interesado en los orígenes de la Teoría Crítica haría bien en no dejar pasar por alto estos textos formativos de uno de sus más sólidos representantes. El completo y riguroso estudio introductorio de José Manuel Romero Cuevas facilita sin duda al lector la contextualización de los mismos y la comprensión de los avatares de ese proceso de maduración. Soslayar el diálogo del marxismo heterodoxo de Marcuse con la tradición hermenéutica y fenomenológica sería tanto como plegarse al dominio de los planteamientos cuasi-trascendentales en la Teoría Crítica, sin ser capaz de advertir la vigencia de un diálogo tal para la formulación de una crítica realmente

inmanente que, distanciándose de toda propuesta trascendental, asuma con radicalidad su carácter histórico y antagonista orientado a la praxis.