

# ENTRE FENOMENOLOGÍA Y MARXISMO. ESCRITOS FILOSÓFICOS 1928-1933

Between Phenomenology and Marxism. Philosophical Writings 1928-1933

Jordi Magnet Colomer

Universitat Oberta de Catalunya

jordi.magnet@gmail.com

Reseña de: MARCUSE, Herbert (2019). *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*. Compilación y traducción de José Manuel Romero Cuevas. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

En la presente obra publicada por la editorial de la Universidad de Antioquia se recogen en un único volumen los escritos juveniles de Herbert Marcuse compilados y traducidos por José Manuel Romero Cuevas en tres publicaciones previas: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (2010), *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos de 1929-1931* (2011) y *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)* (2016). Al conjunto de textos reunidos en estas obras, se añade además en el apéndice del libro aquí reseñado la traducción de dos recensiones publicadas por el autor berlinés en los años 1928 y 1929<sup>1</sup>, así como una carta dirigida a Maximilian Beck en mayo de 1929<sup>2</sup>. Teniendo en cuenta la unidad teórica de fondo que recorre los trabajos publicados por el joven Marcuse a lo largo de este período, constatable aun considerando la multiplicidad y riqueza de temáticas abordadas en ellos, supone una valiosa iniciativa editorial poner a disposición de los lectores latinoamericanos la totalidad de estos escritos en una sola publicación. La atención creciente que los textos del primer Marcuse han despertado en la obra de diversos autores anglosajones y

---

<sup>1</sup> Nos referimos a las recensiones de las obras *Historia y sistema de la filosofía. Investigaciones sobre el fundamento de su unidad en el concepto crítico-idealista de sistemática* (Hermann Noack, 1928) (pp. 260-265) y *Karl Marx. Su vida y su obra* (Karl Vorländer, 1929) (pp. 258-259).

<sup>2</sup> Sobre la importancia que ha de otorgarse a la correspondencia de H. Marcuse del período 1927-1947 para descifrar los vaivenes de su relación con M. Heidegger hasta su ruptura personal, véase, por ejemplo, la detallada aproximación a ese vínculo que P. E. Jansen lleva a cabo partiendo del análisis de esta correspondencia, en "Marcuse y Heidegger: notas biográficas a partir del epistolario", *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, nº 62, 2019, pp. 21-38. Junto a la carta de 1929 a M. Beck (pp. 255-257) -hasta ahora inédita en castellano- se incluyen en el presente volumen las dos cartas que Marcuse remitió a Heidegger y la réplica de este último a una de ellas, que ambos autores intercambiaron entre finales de agosto de 1947 y mediados de mayo de 1948, correspondencia ya recogida anteriormente en el libro *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)* (Marcuse, 2016: 207-214). Completa el apéndice una entrevista que Marcuse concedió en 1977 a F. Olafson, esclarecedora desde el punto de vista de su contacto temprano con la obra de Heidegger, así como de las razones teóricas y políticas que le llevaron a distanciarse de ella, y un último texto acerca del legado de Heidegger, igualmente revelador pese a su brevedad, que Marcuse escribió -con el título de "Decepción" (p. 282)- como colaboración a un volumen conmemorativo en el primer aniversario del fallecimiento de Heidegger.

Europeos, ya desde finales de la década de los sesenta del pasado siglo, y especialmente en los últimos años a raíz de las sucesivas traducciones al inglés y al español<sup>3</sup>, a lo que habría que agregar el interés adicional por otros autores que desarrollaron con posterioridad proyectos análogos al del joven Marcuse<sup>4</sup>, justifica más si cabe la tarea de difusión de estos materiales en el ámbito filosófico de América Latina, y en Colombia en particular<sup>5</sup>.

Tales iniciativas editoriales no responden a motivaciones meramente filológicas o escolásticas. La publicación de estos textos no sólo arroja nueva luz para comprender

---

<sup>3</sup> Por orden cronológico, algunos de los trabajos que desde distintos enfoques teóricos y en dispar grado de dedicación han procurado abordar la significación y el alcance de diversas problemáticas asociadas al proyecto filosófico del primer Marcuse, son: G. D. Neri, *Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología* (1966); A. Schmidt, "Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse" (1968); G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad* (1968); P. Piccone y A. Delfini, "Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism" (1970); J. Habermas et. al., *Conversaciones con Herbert Marcuse* (1978); M. Berciano, "Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano" (1980); G. Hoyos, "Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse" (1980); D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (1984); R. Pippin, "Marcuse on Hegel and Historicity" (1985); T. McCarthy, *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea* (1991); M. Hernández, "Marcuse, Heidegger y Dilthey. A propósito de la historicidad" (2002); R. Wolin, *Los hijos de Heidegger* (2003); J. Abromeit, "Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-33" (2004); A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History* (2005); R. Wolin y J. Abromeit (ed.), *Heideggerian Marxism* (2005); J. Abromeit, "The Vicissitudes of the Politics of 'Life': Max Horkheimer and Herbert Marcuse's Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany" (2006); J. M. Romero, "Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación" (2010); J. M. Romero, "¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse" (2011); J. M. Romero, "La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse" (2013); J. Magnet, "El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer" (2013); N. Expósito, "La dialéctica platónica en la fenomenología del materialismo histórico del primer Marcuse (1928-1933)" (2017); F. De Lara, "Marcuse lector de *Ser y tiempo*. Contexto y aspectos centrales de la recepción marcuseana de Heidegger en las *Contribuciones* de 1928" (2019). Véase también el reciente número monográfico de la revista *Enrahonar*, coordinado por F. de Lara, sobre "la fenomenología del materialismo histórico de Marcuse" (vol. 62, 2019, <https://revistes.uab.cat/enrahonar/issue/view/v62>)

<sup>4</sup> Como señala Habermas a este respecto, Marcuse fue el primer autor en llevar a cabo un intento de síntesis entre el marxismo heterodoxo y la fenomenología, adelantándose así a propuestas posteriores, como las de Tran-Duc-Thao, J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty o Kostas Axelos en Francia, Karel Kosík en Checoslovaquia, Antonio Banfi y Enzo Paci en Italia o Gajo Petrovic en Yugoslavia. "Los existencialistas de izquierda en París y los filósofos de la praxis de Zagreb pudieron después de la guerra sustituir los análisis heideggerianos del *Dasein* por los análisis del mundo de la vida del último Husserl, pero ambas 'escuelas' se apoyan en los fundamentos fenomenológicos de un marxismo que había sido ya peculiarmente anticipado por Herbert Marcuse" (Habermas, 1975: 229).

<sup>5</sup> Cabe destacar el meritorio estudio, ya citado, que el filósofo colombiano Guillermo Hoyos realizó sobre el proyecto filosófico del primer Marcuse -en la temprana fecha de 1980-, tomando como punto de partida el análisis del primer artículo publicado por el autor berlinés, las "Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico" (1928). Además, Hoyos vincula la interpretación de este escrito con otros estudios ulteriores, dedicando una atención especial a la problemática lectura de la fenomenología de Husserl que Marcuse lleva a cabo en "El concepto de esencia" (1936). (Hoyos, 1980).

con recursos renovados un período crucial de la filosofía continental de entreguerras, que en el caso del primer Marcuse se materializó en el original proyecto de elaboración de una fenomenología dialéctica, sino que el valor primordial que debe concederse a estos escritos en nuestros días radica sobre todo en la inestimable fuente de recursos que proporcionan para poder realizar un cuestionamiento de las derivas trascendentales y objetivantes en el seno de la teoría crítica contemporánea, iniciadas a partir del viraje de J. Habermas hacia una filosofía trascendental transformada a finales de los años sesenta del siglo XX, tendencia seguida, con matices de detalle, por otros autores cercanos como K. O. Apel. Baste aludir aquí a la pronunciada ascendencia trascendental-kantiana de sus respectivos modelos centrados en la construcción de una ‘ética discursiva’, o bien a la teoría de los sistemas autorregulados de la administración estatal y del mercado capitalista en la obra de Habermas, muy marcada por el funcionalismo de N. Luhmann.

En el convulso escenario histórico y político de los últimos años de la República de Weimar, el joven Marcuse consideró que el mayor peligro derivado de la inclusión de planteamientos trascendentales en la teoría marxista residía “en la interpretación modificada de la teoría de la revolución proletaria en términos de una sociología científica que aparte el marxismo del apuro concreto de la situación histórica, lo prive de influencia y desvalorice la praxis radical” (p. 84)<sup>6</sup>. Mientras el cientificismo y el positivismo dominantes en la II Internacional tergiversaban y depotenciaban la obra de Marx, transformándola en una teoría científica desvinculada de intereses prácticos o políticos, incluso en una metafísica especulativa de la naturaleza, a juicio de Marcuse el materialismo histórico no consistía en un “sistema de verdades, cuyo

---

<sup>6</sup> Especialmente ilustrativas en este sentido son las críticas que Marcuse dirige a Max Adler, destacado representante del austromarxismo, en su artículo “¿Un marxismo trascendental?” (1930) (pp. 64-84). Una parte significativa de los argumentos desarrollados en este escrito se encuentran conectados con la recensión de la obra de Hermann Noack (1930) (pp. 260-265). Ambos textos conforman una unidad, de ahí la conveniencia de abordarlos conjuntamente. Marcuse discute en ellos la idoneidad del método trascendental para un acceso adecuado a la experiencia social y al acontecer histórico, apostando en su lugar por el método dialéctico. Las categorías kantianas empleadas en el idealismo crítico de Noack y en el marxismo trascendental de Adler, no permiten una aproximación apropiada a la dimensión de la historicidad. La conciencia trascendental es suprahistórica y su procedimiento invierte la relación entre conciencia y ser social tal y como la entiende Marx. “El método trascendental significa en su enfoque una evitación consciente y sistemática de los objetos tal como nos los encontramos como realidad en la experiencia espacio-temporal” (p.67). La necesidad y el logro de universalidad en el formalismo de la filosofía kantiana es ajeno a toda experiencia material de la realidad. En consecuencia, no resulta posible una fundamentación de la experiencia social a partir de la filosofía trascendental, pues ella excluye la realidad material concreta en la cual se funda tal experiencia. Por el contrario, frente a la elevación por encima de la historicidad de las categorías kantianas, en *La ideología alemana* (1846) y en la “Introducción” a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) Marx habría concebido las categorías como “formas de existencia, determinaciones de la existencia” (*Daseinsformen*) (p. 68). Sobre esto, véase también “El problema de la realidad histórica”- p. 128- y “Sobre la crítica de la sociología” -p. 142-. En la reseña del libro de Noack, Marcuse señala, además, que Heidegger ha afrontado el problema de la historicidad “por su lado auténtico” (p. 265). Concluye su crítica a Adler con la siguiente sentencia: “La diferencia esencial entre el método trascendental y dialéctico reside en que aquél se dirige a posibilidades y este a realidades, aquel a un análisis del conocer y este a un análisis de la realidad, en que aquel apunta a una fundamentación teórica de la realidad y este a una transformación práctica de la realidad” (p. 82).

sentido resida únicamente en su corrección como conocimientos”, sino en “una teoría del actuar social, de la acción histórica” (p. 1).

Los modos de acceso no contemplativos ni objetivantes a la existencia humana y a la realidad sociohistórica, puestos en juego en la obra de Heidegger a través del concepto de ‘cuidado’ (*Sorge*) y en Marx a través del concepto de trabajo, resultaban decisivos para poder llevar a cabo una renovación del materialismo histórico frente a los intentos del revisionismo y del austromarxismo neokantiano de su época por reducirlo a una sociología científica universalmente válida y libremente flotante. La restitución de la dimensión filosófica y praxiológica del marxismo, iniciada por G. Lukács y K. Korsch en 1923, y la aparición de *Ser y tiempo* de Heidegger en 1927, ejercieron una influencia determinante en la formación intelectual del joven Marcuse. Tanto es así que uno de los logros más meritorios de su proyecto filosófico de juventud, tal como se plasma en algunos de estos artículos, consiste en haber enlazado la crítica de Lukács a las ciencias sociales burguesas con la crítica de la actitud teórica del primer Heidegger -dirigida fundamentalmente a la fenomenología trascendental de Husserl y al neokantismo- (Romero, 2010: 63-64). La confrontación del primer Marcuse con la actitud epistemológica objetivante y no historizada en ciencias sociales, con esos accesos a su objeto desligados del contexto y elevados por encima de la historicidad, anticipa la distinción que M. Horkheimer estableció en 1937 entre la teoría crítica y la teoría tradicional, caracterizando a la primera, en claro contraste con la segunda, por su carácter socio-históricamente ubicado y su orientación a la praxis, esto es, por el hecho de asumir radicalmente, en términos históricos, su situación hermenéutica de partida.

Los escritos juveniles de Marcuse adelantan, pues, importantes enfoques y debates teóricos que serían asumidos posteriormente en el *Institut für Sozialforschung*<sup>7</sup>, constituyendo así una suerte de “prehistoria de la teoría crítica” (Romero, 2010: 12). Por otra parte, sin embargo, la orientación marcadamente ontológica de estos trabajos resulta en gran medida incompatible con el reclamo de una teoría materialista de la sociedad centrada en el análisis de la esfera óptica de la realidad y posicionada en el antagonismo de intereses que estructuran el marco social, en concreto con la modalidad de crítica inmanente adoptada y desplegada por los miembros del *Institut*, incluyendo también los escritos del propio Marcuse a partir de su ingreso en él en 1933. Tres factores precipitaron este giro fundamental en su trayectoria intelectual. En primer lugar, cabe mencionar la aversión mostrada por Horkheimer -director del *Institut* en aquellos años- hacia toda empresa ontológica, su implacable crítica a la función mistificante y consoladora de la ontología y a sus nocivas implicaciones políticas, por otro lado, Marcuse verá corroborada entonces con mayor fundamento si cabe una sospecha sobre la que ya advirtiera en su carta a M. Beck de 1929, a saber,

---

<sup>7</sup> Además de la célebre distinción entre teoría tradicional y teoría crítica instaurada por Horkheimer, cabría rastrear en qué medida en los escritos juveniles de Marcuse aparecen desarrollados determinados posicionamientos epistemológicos, principalmente en discusión con la sociología alemana más avanzada de su tiempo (Karl Mannheim, Siegfried Landshut y Hans Freyer), donde se anticipan también ciertas cuestiones metodológicas retomadas en la disputa que la primera Teoría Crítica mantuvo a finales de la década de 1930 con el empirismo lógico y a principios de la década de 1960 con el racionalismo crítico.

que la obra de Heidegger se estaba orientando “hacia una metafísica trascendental” (p. 257). Por último, aunque no menos relevante, el develamiento de los compromisos políticos de Heidegger con el nacionalsocialismo también tuvo un efecto disuasorio en la decisión de proseguir con este proyecto filosófico temprano de orientación ontológica influenciado por Heidegger.

En los últimos escritos incluidos en *Entre fenomenología y marxismo*, “La filosofía del fracaso. La obra de Karl Jaspers” (pp. 233-241) y “La filosofía alemana entre 1871 y 1933” (pp. 242-254), redactados ambos en 1933, se evidencian ya con claridad las razones filosóficas y políticas que motivaron este cambio de rumbo sustancial en la trayectoria de Marcuse<sup>8</sup>. Como consecuencia implícita se trasluce en ellos la renuncia a una parte significativa de su programa filosófico temprano, a la parte ontológica del mismo, cuyo andamiaje teórico se lo había proporcionado hasta ese momento el concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*) que, con ciertas reservas y necesarias enmiendas –principalmente con la exigencia marcuseana de tomar en consideración su contenido material, descuidado en el enfoque trascendental de Heidegger-, el primer Marcuse había tomado prestado de *Ser y tiempo*.

Conviene aludir en este punto el interludio que supuso en ese itinerario intelectual la primera publicación de los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) de Marx en 1932, que el joven Marcuse reseñó extensamente en los artículos “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” (1932) (pp. 164-200) y “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo” (1933) (pp. 201-232). Aunque en una conversación con Habermas asegurase que a partir de ese momento se decantó sin vacilaciones por Marx frente a Heidegger, sustituyendo su anterior tentativa de lograr una fundamentación ontológica del materialismo histórico con la ayuda del concepto de historicidad de Heidegger por otra vía de fundamentación, también ontológica, asentada íntegramente en el concepto de trabajo del joven Marx (Habermas et. al., 2018: 22), la mayoría de intérpretes consideran, sin embargo, que la presencia de Heidegger en estos trabajos es todavía muy notoria. Basándonos en la interpretación de Douglas Kellner (1984: 83 y 89), la alargada sombra de Heidegger se pondría de manifiesto no tanto en la pretensión de Marcuse de dar continuidad en estos dos artículos al intento de construcción de una ontología materialista del ser humano o de la existencia histórica (una “ontología del hombre” que otros autores, cuya lectura del joven Marx estaba en sintonía con la de Marcuse, también desarrollaron sin recurrir a la obra de Heidegger), sino que “es más bien en la *sobrestimación* de la dimensión ontológica en el proceso de trabajo donde puede apreciarse, con más nitidez, la supeditación de Marcuse a una generalización ontológica que recuerda a la de Heidegger en *Ser y tiempo*” (Magnet, 2016: 130).

Una lectura atenta de estos textos revela también una reorientación conceptual decisiva que parece confirmar la veracidad de su confesión a Habermas. Con anterioridad a la aparición de los Manuscritos, Marcuse llevó a cabo una

---

<sup>8</sup> Para una interpretación más detallada de la confrontación de Marcuse con las tendencias regresivas de la fenomenología y la *Lebensphilosophie* en sus escritos del período 1933-1936, especialmente enfocado a su análisis de las derivaciones políticas de la filosofía existencial de Heidegger, véase J. Magnet (2018).

interpretación materialista de la estructura del ser del *Dasein*, de la *Sorge* heideggeriana<sup>9</sup>. Pero al conferir a la *Sorge* un momento de objetivación, al interpretarla como producción y reproducción material y espiritual de la realidad, Marcuse era consciente de que estaba violentando el significado y el alcance preciso -ontológico- que le otorga Heidegger en la analítica existencial. Cuando constata que a través de la noción de “sensibilidad”, retomada del idealismo alemán, el concepto ontológico de trabajo del joven Marx sí hace suyo ese momento de objetivación, central para la teoría materialista, y lo integra en la estructura de la esencia humana, Marcuse abandona el recurso al concepto de *Sorge* -aun en su versión revisada en base a los esfuerzos por incorporarle una dimensión objetiva y material ausente en la obra de Heidegger- por el concepto óntico-ontológico de trabajo de Marx. Además, el sustento normativo de la teoría crítica, que en sus primeros artículos había derivado de las estructuras ontológicas de la historicidad para juzgar desde ese plano ontológico la verdad o falsedad de sus plasmaciones fácticas, pasa a sustentarse ahora en el concepto marxiano de trabajo en cuanto estructura ontológica fundamental de la esencia del ser humano. Este modelo de crítica, que pretende obtener su validez normativa remitiéndose a un plano ontológico o antropológico fundamental (ya sea al concepto de historicidad o de trabajo), se distancia, como ya hemos señalado, de la crítica inmanente, cuya validez normativa no se deriva de la dimensión ontológica, sino del análisis de las tensiones y contradicciones presentes en la propia realidad fáctica, esto es, de la dimensión óntica.

Si bien en sus dos primeros artículos, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) (pp. 1-33) y “Sobre filosofía concreta” (1929) (pp. 34-51), Marcuse va a cuestionar la concepción formal y abstracta del *Dasein* en la obra de Heidegger, reivindicando en su lugar al *Dasein* concreto como asunto propio de la filosofía (p. 24), esta crítica dirigida al formalismo del enfoque de Heidegger no se hará extensible a la concepción ontológica de la historicidad de *Ser y tiempo*. Como sostiene José Manuel Romero, frente a la orientación ontológico-formal de la historicidad en Heidegger, el joven Marcuse se limitará a reivindicar una concepción ontológico-concreta de la misma<sup>10</sup>. “El déficit de concreción [del concepto de

<sup>9</sup> Concretamente, en el apartado V de su artículo “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (pp. 24, 25, 27 y 28).

<sup>10</sup> Contrastando el contenido de ambos artículos, y siguiendo también en este punto los argumentos de J. M. Romero, es preciso señalar que aun cuando en ellos se ponga de relieve un influjo similar por lo que atañe a su recepción –y ‘asimilación estilístico-conceptual’ (De Lara, 2019: 12)- de la ontología fundamental de Heidegger, el modo como el joven Marcuse concibe la filosofía concreta, así como el asunto del que debe ocuparse tal filosofía, varía ostensiblemente del primer artículo al segundo. Mientras en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” la filosofía concreta se entiende bajo la forma de una fenomenología ontológica, cuyo asunto sería la estructura ontológica del *Dasein*, en “Sobre filosofía concreta” Marcuse equipara la filosofía concreta a una fenomenología histórica cuyo asunto sería el *Dasein* en su situación histórica concreta (Romero, 2019: 68). Sin embargo, esta tímida disminución de las pretensiones ontológicas de la filosofía no tendrá continuidad en sus artículos inmediatamente posteriores del período 1929-31, donde Marcuse seguirá encomendando a la filosofía una tarea de esclarecimiento fundamentalmente ontológica.

historicidad, J. M.] radicaría para Marcuse no en su carácter ontológico, sino en su carácter formal. (Romero, 2019: 64)<sup>11</sup>.

Los tres artículos en los que centra su foco de atención en el análisis de la metodología de la ciencias sociales -“Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim” (1929) (pp. 52-63), “Sobre la crítica de la sociología” (1931) (pp. 134-145) y “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer” (1931) (pp.146-163)- pretenden ofrecer una fundamentación filosófica de la sociología asentada en el concepto ontológico de historicidad. Incidiendo en el carácter de ser del campo objetual de las ciencias sociales como historicidad, el principal propósito de Marcuse en estos escritos es llevar cabo una discusión con la presunta ahistoricidad y neutralidad valorativa del cientificismo de la sociología ‘pura’ o ‘general’. Marcuse reconoce importantes méritos teóricos en las obras de K. Mannheim, S. Landshut y H. Freyer, pero advierte también limitaciones que les impiden continuar productivamente en esa dirección<sup>12</sup>. Lo que interesa resaltar aquí es que en su intento por lograr una fundamentación de la sociología en la filosofía, Marcuse sigue considerando a esta última como una ontología fundamental capaz de acceder al ser de la vida histórica. Con este emplazamiento ontológico de la filosofía, emerge el riesgo de una eventual recaída en

<sup>11</sup> Aunque Marcuse valorase positivamente la introducción de la dimensión colectiva de la historicidad como co-acontecer del destino común en el párrafo 74 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger parece revertir ese formalismo y su falta de concreción socio-política, corrigiendo también el punto de vista aristocrático según el cual el acceso a la existencia auténtica estaría reservado a una reducida élite espiritual, y en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” interpretase ese párrafo desde una óptica revolucionaria de izquierdas (pp. 13-14), Heidegger afirmó años más tarde a K. Löwith que esta concepción de la historicidad “era la base de su ‘entrada en acción’”, de su adscripción al nacionalsocialismo (Löwith, 1992: 79).

<sup>12</sup> Según Marcuse, la vinculación entre conciencia y ser social que se establece en *Ideología y utopía* (1929) permite concebir la teoría marxista no como una sociología científica universalmente válida y libremente flotante, característica del revisionismo y del marxismo neokantiano, sino en función de la unidad teoría y praxis (p. 54). Sin embargo, no le convence el concepto de verdad que propone Mannheim como correspondencia (*Entsprechung*) entre conciencia y fase dada del ser histórico, pues al tomar esta fase dada como “dato último” se detiene la historicidad. Marcuse percibe en su obra un retroceso hacia la teoría tradicional y una “falta de reflexión sobre el ser de la propia fase del ser histórico” (p. 57). Tal reflexión debe llevarla a cabo la filosofía; filosofía que Marcuse asimila a una ontología fundamental de la historicidad. Por otra parte, la *Crítica de la sociología* (1929) de Landshut se encamina a mostrar la historicidad como carácter de ser del ámbito objetual de la sociología, pero lo hace en el marco de una interpretación metodológica-sociológica desde la teoría del conocimiento. Respecto a esta vía de interpretación, Marcuse considera que el carácter de ser de la realidad social como historicidad no puede captarse en toda su profundidad con el recurso a conceptos-guía propios de la teoría del conocimiento (p. 139). En el último artículo sobre *La sociología como ciencia de la realidad* (1930) de Freyer, Marcuse valora que el autor persiga la fundamentación filosófica de un “sistema de sociología” sobre la base de la historicidad. Ahora bien, de modo parecido a Mannheim, en Freyer tal fundamentación se detiene “en las configuraciones sociales históricas existentes hasta el momento en cuanto ‘típicas’”(p. 159). Además, argumenta que los caracteres ontológicos de la historicidad no pueden dilucidarse en un “sistema de sociología”. El análisis filosófico del ser de la vida histórica puede concebir nuevas figuras de configuración social, en cambio el “sistema de sociología” de Freyer se ciñe exclusivamente al examen de las estructuras sociales actuales o ya acontecidas (p. 163).

axiomas propios de la teoría tradicional y la asunción de un formalismo análogo del que pretendía alejarse. No cabe duda de que la deriva ontológica de la hermenéutica, iniciada por Heidegger ya desde la publicación de *Ser y tiempo*, recorre también el conjunto de la producción teórica del primer Marcuse. En lugar de un acceso hermenéutico a la vida histórica se opta por un acceso -ontológico- al ser de la vida histórica (Romero, 2011: 24). Junto al proceso de ontologización de la hermenéutica, en “Sobre el problema de la dialéctica I y II” (1930-1931) (pp. 85-117), la dialéctica es objeto de un proceso similar de ontologización. Sin menoscabo del valioso aporte de estos escritos en su indagación en torno a las fuentes de la dialéctica en los diálogos de Platón (*Filebo*, *Teeteto* y *Sofista*), así como al influjo en la dialéctica de Hegel de la concepción aristotélica de la motilidad en cuanto carácter fundamental del ser y de la síntesis trascendental kantiana, en estos dos trabajos Marcuse define la dialéctica “como una capacidad del conocimiento humano encaminada a la comprensión de la estructura ontológica del ser, esto es, de la historicidad de lo ente” (Magnet, 2019: 84). La dialéctica constituiría el modo de acceso adecuado a la negatividad ontológica intrínseca a todo ente, al modo de ser constitutivo de la realidad como historicidad.

A pesar de estos elementos problemáticos y de las tensiones detectables en los escritos filosóficos de Marcuse del período 1928-1933, sus virtualidades son también manifiestas. Considerados en su globalidad, estos textos abren sendas todavía poco exploradas para continuar de manera fructífera la comunicación entre fenomenología, hermenéutica y teoría crítica. Constituyen, además, por sí mismos, una sólida crítica de los “aspectos problemáticos de la primera filosofía heideggeriana, tales como la primacía del individuo, una formalidad tan ambigua como ética y políticamente peligrosa, el heroísmo existencial y, en el fondo, el radicalismo conservador propio del filósofo elitista” (De Lara, 2019: 7)<sup>13</sup>. Es preciso preguntarse si el concepto de historicidad que Marcuse terminó abandonando a partir de 1933, por considerarlo demasiado supeditado al desarrollo de una ontología fundamental en la que había dejado de creer, puede seguir mostrándose eficaz para pensar la realidad histórica de nuestro presente y sus contradicciones, sobre todo cuando tal concepto es considerado íntegramente desde su vertiente óptica, o incluso, retomando una demanda de S. Benhabib (1987: xxxiii), desde su dimensión intersubjetiva y simbólica.

## BIBLIOGRAFÍA

BENHABIB, Seyla. (1987). “Translator’s Introduction”, en MARCUSE, Herbert. *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge: The Mit Press, pp. ix-lx.

<sup>13</sup> En este sentido, examinando exhaustivamente los cursos y escritos de Heidegger a los que Marcuse tuvo acceso durante sus años de estudiante en Freiburg como alumno suyo -1929-1932-, Francisco de Lara concluye que era “uno de los pensadores de la época que mejor conocimiento directo poseía de la filosofía heideggeriana.” (2019: 11). Sin embargo, también es cierto que “su prisma de lectura le lleva a no considerar los aspectos que más claramente singularizan al *Dasein* (2019:15)”, particularmente el rol central de la angustia o el ser-para-la-muerte en la analítica existencial. Sobre esto véase también M. Berciano (1980: 148).

- BERCIANO, Modesto. (1980). "Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano". *Pensamiento*, nº 36, pp. 131-164.
- HABERMAS, Jürgen. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen et al. (2018). *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*. Barcelona: Gedisa.
- HOYOS, Guillermo. (1980). "Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse". *Ideas y valores*, vol. 29, nº 57-58, pp. 3-22.
- JANSEN, Peter-Erwin. (2019). "Marcuse y Heidegger: notas biográficas a partir del epistolario". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, nº 62, pp. 21-38.
- KELLNER, Douglas. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Los Angeles: University of Carolina Press.
- LARA, Francisco de. (2019). "El diálogo con Heidegger en el primer proyecto filosófico de Marcuse". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, nº 62, pp. 5-18.
- LÖWITH, Karl. (1992). *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: Visor.
- MAGNET, Jordi. (2016). "Entre la ontología marxiana y la heideggeriana. H. Marcuse y su interpretación de los manuscritos parisinos de Marx". *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, nº 8, pp. 123-144.
- MAGNET, Jordi. (2018). "El análisis de H. Marcuse en torno a la transición del existencialismo filosófico a existencialismo político en el realismo heroico". *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 21, nº 2, pp. 321-332.
- MAGNET, Jordi. (2019). "Dialéctica, temporalidad e historicidad en los escritos tempranos de H. Marcuse". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, nº 62, pp. 79-97.
- MARCUSE, Herbert. (2016). *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ROMERO, José Manuel. (2010). "Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación" en ROMERO, José Manuel (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- ROMERO, José Manuel. (2011). "¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse", en MARCUSE, Herbert. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder.
- ROMERO, José Manuel. (2019). "El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, nº 62, pp. 59-78.

