



Fenomenologia de la existencia y marxismo crítico. La recepción de Heidegger en Marcuse y Kosík.

Jordi Magnet Colomer



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 3.0. Spain License.**

Doctorado en Ciudadanía y Derechos Humanos

Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica

**Fenomenología de la existencia y marxismo crítico.
La recepción de Heidegger en Marcuse y Kosík.**

Tesis doctoral

Línea de investigación: Filosofías del Sujeto y de la Cultura

Doctorando: Jordi Magnet Colomer

Director: José Manuel Romero Cuevas

Tutora: Josefina Birulés Bertrán

Barcelona, 2015

Resumen

Los escritos juveniles de Herbert Marcuse (1898-1979) del período 1928-1933, previos a su incorporación como miembro del equipo de trabajo del *Institut für Sozialforschung*, se caracterizan por una puesta en diálogo de un marxismo heterodoxo, que en lo esencial prosigue la labor iniciada en 1923 por Karl Korsch (*Marxismo y filosofía*) y György Lukács (*Historia y conciencia de clase*), con la hermenéutica de la facticidad y la ontología fundamental heideggerianas. Durante esta breve pero determinante etapa, de significado crucial para comprender la génesis de la Teoría Crítica en la obra juvenil de uno de sus máximos exponentes, Marcuse entiende la filosofía como una ontología fundamental de la historicidad y pretende llevar a cabo el proyecto de elaboración de una fenomenología dialéctica. A partir de 1933 va a abandonar esta tentativa filosófica de juventud, orientándose decididamente hacia el desarrollo de una teoría materialista de la sociedad ópticamente ubicada. No obstante, la crítica de la sociedad unidimensional y de la racionalidad tecnológica del Marcuse maduro volverá a acusar una marcada influencia de Heidegger.

Así como el recurso a la fenomenología de impronta heideggeriana permitió al joven Marcuse poner en tela de juicio las versiones vulgares del marxismo predominantes en la Segunda Internacional y el objetivismo libremente flotante y axiológicamente desvinculado de las ciencias sociales de su época, el marxismo fenomenológico de Karel Kosík (1926-2003) se erigió como una de las contribuciones filosóficas más meritorias desarrolladas en Europa del Este en el intento de hacer frente a la hegemonía de la ortodoxia stalinista. Mientras en *Dialéctica de lo concreto* (1963), su obra principal, la exigencia de una inclusión de lo material-concreto en la analítica existencial de *Ser y tiempo* (1927) -una exigencia que el filósofo checo compartía junto a Marcuse- llevará a Kosík a realizar una crítica de la *Sorge* heideggeriana en términos mucho más duros que su homólogo berlinés, en su tardía descripción de la esencia de la época moderna mostrará, en cambio, una apertura mayor a la obra de Heidegger, sobre todo hacia algunos planteamientos del Heidegger posterior al “giro” (*Kehre*).

El objeto del presente trabajo es, pues, el estudio de esta recepción atípica de la obra de Martin Heidegger. Aunque la analítica del *Dasein* de *Ser y tiempo* determine las coordenadas fundamentales del influjo de la fenomenología existencial de Heidegger en las obras de dos de los autores más significativos del marxismo crítico, nos atenemos también a la apropiación en sus respectivos trabajos de temáticas procedentes de los escritos de Heidegger anteriores y posteriores a 1927, principalmente el despliegue originario de una hermenéutica de la facticidad y los análisis sobre la técnica moderna posteriores a la *Kehre*. El afrontamiento conjunto de ambos autores en un mismo estudio, en razón de los rasgos afines que comparten en su similar recepción de Heidegger, ayuda a iluminar de modo más claro y holístico los elementos decisivos que este particular marxismo fenomenológico ofrece para poder realizar en la actualidad un cuestionamiento profundo tanto de la obra de Heidegger como, con el recurso a los aspectos más virtuosos contenidos en ella, de las derivas trascendentales y objetivistas en el seno del materialismo histórico, muy acentuadas en determinados planteamientos de la Teoría Crítica contemporánea.

Agradecimientos

No es tarea fácil expresar en unas pocas líneas mi sentimiento de gratitud hacia aquellas personas que de un modo u otro y en distinto grado de implicación han sido partícipes en la elaboración de esta tesis doctoral. La autoría individual no excusa en este caso el reconocimiento de un apoyo colectivo que a menudo ha trascendido la esfera del empeño personal.

Quisiera agradecer sinceramente a José Manuel Romero su soporte incondicional durante todas las fases de la investigación. Sin su inestimable ayuda, que ha ido más allá de lo que suele esperarse tradicionalmente de un director de tesis, y sin el permanente estímulo intelectual que he recibido de él, este estudio no habría pasado de ser un mero proyecto. Tampoco habría llegado a buen puerto mi prematura labor investigadora si no hubiese contado con la ayuda desinteresada de Antonio Aguilera y Margarita Boladeras, que se prestaron a tutorizarme mis trabajos de investigación previos al doctorado haciéndome valiosas sugerencias y guiando mis primeros y vacilantes pasos. Igualmente agradezco a Josefina Birulés su entera disponibilidad y buen hacer en las diversas ocasiones en que me ha sido preciso recurrir a su intermediación. Estoy también en deuda con los compañeros del comité editorial de *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*. Junto a la reconfortante sensación de iniciar un proyecto en común ilusionante, la revista ha devenido un importante foco de discusión que sin duda ha enriquecido y diversificado mis perspectivas.

Por su inagotable comprensión -en la alegría y en la desdicha- a lo largo de todos estos años, por dar siempre sin esperar contrapartida alguna por mi parte, debo dar las gracias de forma especialmente enfática, incluso emotiva si se me permite emplear semejante locución aquí, a Franciso Javier García, Jordina Meya, Julia Nuño de la Rosa, Joan Ramón Pla, Jara Diotima Sánchez, Carles Sánchez y Roser Santamaría. Su amistad de *potlatch* es un regalo eterno.

Agradecimientos

INTRODUCCIÓN: Marxismo, fenomenología y hermenéutica: los casos distintivos de Marcuse y Kosík, p. 8

I. Herbert Marcuse: Construcción y abandono de una analítica existencial materialista, p. 23

1. El camino de Heidegger a Horkheimer, p. 24

1.1. Primeros pasos: literatura y 'filosofía de la vida' en Freiburg, p. 24

1.2. Entre la fenomenología y la ontología del hombre, p. 30

1.3. ¿Alejamiento del marco de referencia heideggeriano?, p. 35

1.4. El rescate de Hegel y la ruptura personal con Heidegger, p. 40

2. Fenomenología dialéctica y filosofía concreta, p. 46

2.1. Condicionantes del contexto filosófico, p. 46

2.2. La revitalización praxeológica de Marx a través de Heidegger, p. 49

2.3. Sobre la síntesis ontología existencial-marxismo, p. 51

2.4. Cosificación y carácter necesario de la acción radical, p. 57

2.5. La misión de la filosofía en la situación de caída del Dasein, p. 66

3. Controversias óntico-ontológicas sobre el concepto de historicidad, p. 72

3.1. ¿Un basamento vitalista u ontológico?, p. 72

3.2. El rol de la historicidad en la discusión con la sociología alemana de entreguerras, p. 78

3.3. De la 'Ontología de Hegel' a 'Razón y revolución', p. 86

4. Dialéctica, temporalidad e historicidad, p. 94

4.1. La defensa de la dialéctica hegeliana frente a las críticas de Heidegger, p. 94

4.2. Concepción hegeliana y heideggeriana de la temporalidad, p. 100

4.3. Detención y preservación de la historicidad en la ontología de Hegel, p.104

4.4. ¿Una tensión irresoluble?, p. 108

5. Entre la ontología heideggeriana y la marxiana, p. 115

5.1. La lectura marcuseana de los Manuscritos de París de Marx, p. 117

5.2. Sobre la historicidad del concepto de esencia humana, p. 121

5.3. El debate sobre la ontología del trabajo, p. 124

6. La transición del existencialismo filosófico a existencialismo político en el realismo heroico, p. 130

6.1. Tendencias irracionalistas en la filosofía alemana del siglo XX, p. 130

6.2. El movimiento filosófico de Heidegger desde el reino de la facticidad al reino transcendental, p. 136

6.3. Restituyendo la herencia del idealismo alemán, p. 142

7. Ontología de la sociedad unidimensional y crítica de la racionalidad tecnológica, p. 146

7.1. El reemplazo de Heidegger por Freud, p. 146

7.2. Unidimensionalidad e inautenticidad: la vuelta de Heidegger, p. 149

7.3. Las críticas de la izquierda husserliana al heideggerianismo de Marcuse, p. 152

7.4. Crítica de la técnica y de la tecnología en las sociedades industriales avanzadas, p. 158

II. Karel Kosík: Destrucción fenomenológico-marxista del mundo de la pseudoconcreción, p. 170

8. Marxismo y heideggerianismo en los albores de la Primavera de Praga, p. 171

8.1. El joven Kosík y la oposición checoslovaca durante el deshielo (1956-1968), p. 171

8.2. Hacia un marxismo antropocósmico, p. 177

8.3. Una filosofía de la historia en deuda con Marx y Heidegger, p. 187

9. ¿Mundo fenoménico de la *Sorge* o mundo de la praxis humana? , p. 194

9.1. Génesis del cuidado, p. 194

*9.2. La crítica de 'Dialéctica de lo concreto' al mundo práctico-utilitario de la *Zuhandenheit*, p. 198*

9.3. El tránsito del trabajo a la preocupación, p. 204

9.4. *Pseudoconcreción y cuidado, p. 205*

10. Crítica de la cotidianidad de ‘término medio’ de *Ser y tiempo*, p. 210

10.1. *La vida cotidiana como ámbito de lo banal, p. 210*

10.2. *Contra la dicotomización de la vivencia, p. 216*

10.3. *Modificación existencial, p. 220*

10.4. *Superación de la familiaridad y del encubrimiento en la cotidianidad, p. 230*

11. Historicidad y filosofía de la historia, p. 233

11.1. *Presupuestos fundamentales del saber histórico, p. 233*

11.2. *De la filosofía de la historia mistificada a la historicidad propia, p. 235*

12. Maquinación y sistema de manipulabilidad, p. 244

12.1. *La esencia de la época moderna, p. 244*

12.2. *Abandono de la primacía técnica y del pensamiento calculador, p. 250*

12.3. *Algunas consideraciones políticas, p. 255*

13. El ser humano como ente antropocósmico, p. 263

13.1. *Más allá de la antropología filosófica, p. 263*

13.2. *La búsqueda de una noción no antropocéntrica de la praxis, p. 268*

13.3. *Naturaleza e historia, p. 273*

CONCLUSIÓN: Balance de una recepción atípica de Heidegger, p. 278

Bibliografía, p. 292

INTRODUCCIÓN: Marxismo, fenomenología y hermenéutica: los casos distintivos de Marcuse y Kosík

Durante los últimos años ha resurgido el interés por la recepción de Heidegger entre los autores enmarcados dentro la tradición filosófica de la Teoría Crítica¹. Esta tesis doctoral se inscribe en dicha atmósfera de resurgimiento teórico y pretende aportar nuevos elementos de discusión a los debates actuales acerca del papel desempeñado por el pensamiento heideggeriano en la renovación del marco categorial del materialismo histórico. Contrariamente a la opinión sostenida por Heidegger en obras como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923) y *Ser y tiempo* (1927), acerca de la imposibilidad de una hipotética síntesis entre fenomenología y dialéctica², la viabilidad de una imbricación fructífera entre ambas tradiciones devino una realidad constatable en el seno de la filosofía continental a lo largo del siglo XX.

La tentativa de ensanchar y desarrollar en una dirección materialista la analítica de la existencia heideggeriana acercó las interpretaciones hermenéuticas y fenomenológicas de la existencia humana a las vertientes más heterodoxas del marxismo. Pero aquí el interés no responde únicamente a señalar el valor y la originalidad que tuvo esta recepción atípica de Heidegger, que tanto en Marcuse como en Kosík tomó la forma de una peculiar síntesis entre fenomenología existencial y dialéctica materialista, sino que responde también al propósito de contribuir a una reconsideración hermenéutico-fenomenológica del materialismo histórico en su totalidad. Los escritos del joven Marcuse y de Kosík corroboran, junto con todo el marxismo de tintes fenomenológicos en general, marginado u olvidado en el panorama filosófico de las últimas décadas -a excepción del permanente interés que despiertan

¹ Con la reciente traducción del alemán de los ensayos juveniles de Marcuse del período comprendido entre 1928 y 1931, de clara impronta heideggeriana, la discusión en torno a la hipotética posibilidad de un “marxismo heideggeriano” vuelve a resurgir en el panorama filosófico hispanoamericano. Dan testimonio de ello las siguientes publicaciones: J.M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010; H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona: Herder, 2011; R. Wolin y J. Abromeit (ed.), *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press, 2005; y A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. New York: Routledge, 2005. En cuanto a Kosík, destaca el reciente libro *Filosofía della verità e della giustizia. Il pensiero di Karel Kosik*. Pistoia: Petite Plaisance, 2012, donde los autortes C. Preve y L. Cesana abordan por primera vez la totalidad de su pensamiento en una única obra.

² Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009, pp. 43, 189 y 302 y *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 2011, pp. 62, 64-68, 82, 137-138.

autores como M. Merleau-Ponty-, la posibilidad de un debate mutuamente enriquecedor entre la fenomenología y el marxismo crítico.

Antes de ocuparnos de ciertas cuestiones referentes tanto a la forma como al contenido de esta tesis doctoral, que serán tratadas con la atención merecida en la parte final de la presente introducción, vamos a abordar brevemente, ya sea al menos en sus líneas básicas fundamentales, las relaciones históricas entre marxismo y fenomenología, hasta llegar a las propuestas más recientes de la “izquierda heideggeriana”, el “heideggerianismo de izquierdas” y/o el “marxismo heideggeriano”³. Esta clarificación previa deberá servir para ubicar al lector dentro de un marco de referencia de aportaciones más o menos afines a las de nuestros autores, con el objetivo de lograr una diferenciación y contextualización más apropiada de los casos que nos van a ocupar aquí.

Es justo reconocer que los primeros intentos meritorios de síntesis en esta dirección fueron concretados a finales de la década de los años veinte del siglo pasado por A. Banfi en Italia y por H. Marcuse en Alemania. El primero trató de atender temáticas propiamente marxianas en el seno fenomenología husserliana⁴, el segundo, tal como veremos, intentó fusionar el marxismo antidogmático con la hermenéutica de la facticidad y con la ontología fundamental heideggerianas. Luego les seguirían, ya en otras direcciones, algunos autores eminentes del existencialismo francés, agrupados en torno a la revista *Les Temps Modernes*, como Tran-Duc-Thao, Merleau-Ponty y J.P. Sartre⁵. Al finalizar la II Guerra Mundial, el panorama filosófico francés también sería

³ Suele atribuirse la acuñación del término “izquierda heideggeriana” a G. Vattimo (especialmente a partir de *Más allá de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1995). A menudo el empleo del concepto “heideggerianismo de izquierdas” se usa indistintamente como sinónimo del primero en aquellas propuestas hermenéuticas afines a la de Vattimo (Cfr. O. Marchart, “Los contornos del heideggerianismo de izquierda: el posfundacionalismo y la contingencia necesaria” en *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009, pp.25-55), aunque también podemos hallarlo en contextos ya alejados del *pensamiento débil* (Cfr. Richard Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas.” en *Los hijos de Heidegger*. Madrid: Cátedra, 2003, pp. 201-251). En cambio, adjetivando otras aportaciones como “marxismo heideggeriano” -o incluso “marxismo existencial”-, se persigue remarcar enfáticamente la específica apropiación marxista de Heidegger (Cfr. R. Wolin y J. Abromeit (ed.), *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press, 2005).

⁴ Antonio Banfi no tuvo acceso a la obra del último Husserl, de valor trascendental para un diálogo fecundo con Marx; pensamos sobre todo en la *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936) y en los artículos sobre la renovación del hombre y la cultura que Husserl publicó en la revista japonesa *The Kaizo*. Sin embargo, Banfi llegó a conclusiones parecidas a la de otros autores que sí conocieron la obra del Husserl maduro. Una selección de sus escritos, con introducción de Rocío de la Villa, en *Filosofía y literatura*. Madrid: Tecnos, 1991.

⁵ Injustamente olvidada, o relegada a un segundo plano ante *L'Être et le Néant* (1943), la *Critique de la raison dialectique* (1960) sartreana debería considerarse un tratado de referencia para cualquier propuesta

testigo de una célebre disputa protagonizada por J. Domarchi y P. Naville en las páginas de la *Revue Internationale*, al escribir éste último una réplica a favor de Marx y en contra de Husserl en respuesta a la tentativa anterior de Domarchi por establecer puentes de unión entre la teoría del valor marxiana y la fenomenología de Husserl⁶. Dada la importancia que reviste para el tema de esta tesis, tampoco deberían subestimarse las contribuciones del filósofo griego Kostas Axelos, afincado en París, quien de modo análogo a Marcuse y Kosík optó decididamente por Heidegger, incluyendo al Heidegger posterior al giro o *Kehre*, en sus intentos de sintetizar la fenomenología con el marxismo, si bien, como han apuntado algunos críticos, con escaso éxito⁷. En Italia la cuestión de un “marxismo fenomenológico” obtuvo un eco comparable al de Francia, emergiendo un nutrido grupo de filósofos eminentemente husserlianos influenciados por los esfuerzos primerizos de Banfi (Enzo Paci, el joven Pier Aldo Rovatti⁸ etc.). En el bloque oriental, menos influenciado por las modas intelectuales europeas, la apropiación crítica de Heidegger en la obra de Kosík, de la cual vamos a ocuparnos detalladamente aquí, supuso un revulsivo para el renacer de una producción filosófica antidogmática, abortada durante décadas por la esclerosada ortodoxia stalinista. De forma parecida, el

decidida a combinar la fenomenología con el materialismo histórico. Tran-Duc-Thao emergió en el debate filosófico durante las décadas de los 50', 60' y 70' a causa del revuelo generado por su obra *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951), un compendio monumental de la problemática que culmina en un rechazo de la fenomenología husserliana en pro de un materialismo dialéctico concebido al modo ortodoxo. En cuanto a esta problemática en Merleau-Ponty, puede consultarse el excelente estudio de M^a Carmen López Sáenz, “Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty”, *Δαιμόνων. Revista Internacional de Filosofía*, nº 51, 2010, pp. 103-121.

⁶ Los artículos en cuestión son J. Domarchi, “La Thèorie de la valeur et la Phaenomenologie”, *Revue Internationale*, (1946), pp. 154-167 y P.Naville, “Marx ou Husserl”, *Revue Internationale*, (1946), pp. 227-243 y 445-454.

⁷ Destacan sus libros *Marx, penseur de la technique*. París: Les Éditions de Minuit, 1961 (trad. de E. Molina, *Marx, pensador de la técnica*. Barcelona: Fontanella, 1969) y también *Introducción a un pensar futuro: sobre Marx y Heidegger*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968. Sobre esta última obra, Alfred Schmidt escribió: “(...) el intento de reunir motivos del joven Marx con motivos del viejo Heidegger no puede acarrear más que el oscurantismo pseudo-líricamente hinchado que ejemplifica el libro de Kostas Axelos *Introducción a un pensar futuro. Sobre Marx y Heidegger* cuyo único mérito consiste en haber reunido las escasas declaraciones de Heidegger sobre Marx”. A. Schmidt, “Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse”, en J. Habermas (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse*. Barcelona: Anagrama, 1969, p. 32. Para una aproximación biográfica e intelectual a su obra consúltese S. Elden, “Kostas Axelos and the world of the *Arguments circle*”, en Bourg, J. (ed.), *After de deluge. New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France*. Oxford: Lexington, 2004, pp. 125-149.

⁸ La obra más relevante de E. Paci es *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963). En cuanto al primer P. A. Rovatti sobresale su *Critica e scientificità in Marx: per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser* (1973) y artículos como “A phenomenological analysis of marxism: the return to the subject and to the dialectic of totality”, *Telos*, nº 5, 1970, pp. 160-173 y “Critical theory and phenomenology”, *Telos*, nº 15, 1973, pp. 25-40.

influjo de Heidegger se dejó notar en la “Escuela de la Praxis” yugoslava, principalmente en la obra de Gajo Petrovic⁹. Uno de los discípulos aventajados de György Lukács en la “Escuela de Budapest”, Mihály Vajda, también eligió una senda donde marxismo, fenomenología y existencialismo convergían superando posibles fisuras, dando como resultado una filosofía viva que incluso se atrevía a comparar, probablemente en contra de la opinión de su maestro, la obra capital de Lukács con los análisis sobre la crisis de las ciencias europeas del último Husserl¹⁰.

No obstante, otras figuras renombradas del llamado marxismo crítico u occidental manifestaron en algunas de sus obras una actitud reacia hacia aventuras filosóficas de semejante calado. Huyendo de cualquier tipo de ontologismo, y especialmente crítico con toda la corriente fenomenológica en general, fue Th. W. Adorno; recuérdese en este sentido sus ataques a Husserl en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (1956) o la dura crítica de 1964 a la “jerga de la autenticidad” de la ontología existencial-heideggeriana, añadida como apéndice a la *Dialéctica negativa* de 1966. En un ensayo de 1948, que reúne algunos de los puntos básicos de la crítica marxista al pensamiento de Heidegger, Günther Anders también desentrañaba la pseudoconcreción inherente a los análisis ontológicos de *Ser y tiempo*, a pesar de la constante insistencia de Heidegger en estar ocupándose de lo concreto¹¹. Desde posiciones ya cercanas a un marxismo ortodoxo, G. Lukács arremetió violentamente contra la fenomenología y el existencialismo en obras como *Existentialisme ou Marxisme?* (1948) y *La destrucción de la razón* (1954), esgrimiendo argumentos prácticamente opuestos a los que pudiera haber desplegado en *El alma y las formas* (1911), *La teoría de la novela* (1916) y, en menor medida, en *Historia y consciencia de clase* (1923), en las que aún es palpable el influjo dominante que ejercían el neo-kantismo, la fenomenología y la *Lebensphilosophie* no sólo en el pensamiento del primer Lukács¹², sino en todo el ambiente filosófico alemán inmediatamente precedente

⁹ Véase por ejemplo G. Petrovic, “Der Spruch des Heideggers”, *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt: Klostermann, 1970 y *Filozofija I Marksizam* (1965) (trad. a cargo de Eduardo Subirats, *Marxismo contra Stalinismo*. Barcelona: Seix Barral, 1970).

¹⁰ M. Vajda, “Lukács’ and Husserl’s critique of science”, *Telos*, n° 38, 1978-79, pp. 104-118 y, entre otros, “Marxism, Existentialism, Phenomenology: A Dialogue”, *Telos*, 1971, pp. 3-29.

¹¹ G. Anders, “On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s philosophy”. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, 1948. Una traducción actualizada al español se encuentra en F. Volpi (ed.). *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 65-111.

¹² En su *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva* (Amorrortu: Buenos Aires, 1973), Lucien Goldmann sostuvo que el *El alma y las formas* de Lukács, publicada en 1910, anticipaba e inauguraba

a la I Guerra Mundial.

Conviene remarcar el hecho de que la mayoría de propuestas aludidas mostraban una preferencia casi exclusiva por la obra de Husserl, sobre todo por la perteneciente a su período de madurez, para una síntesis productiva con la obra de Marx¹³. Sólo en los casos de Marcuse, Kosík, Axelos y Petrovic hallamos una preferencia explícita por la obra de Heidegger, y no sin ciertas cautelas, para llevar a término un diálogo con el marxismo. Quizás influyera en ello, al margen de las ineludibles implicaciones filosófico-existenciales desprendidas de sus respectivas obras, la convulsa trayectoria política de Heidegger.

A día de hoy, los debates en torno a las distintas herencias del pensamiento heideggeriano, todavía condicionados por el progresivo desvelamiento de los compromisos políticos asumidos por Heidegger durante la década de los años treinta del pasado siglo, así como por el posterior silencio guardado por el autor en las décadas siguientes hasta su muerte¹⁴, continúan generando agrias discusiones y variadas controversias¹⁵. Ante la continua proliferación de disputas teóricas en torno al grado de implicación política de Heidegger con el régimen nacionalsocialista, se torna necesario adoptar un mínimo posicionamiento y, al mismo tiempo, en aquellos casos más

alguna de las temáticas más significativas que luego tomarían cuerpo de modo más doctrinario en el “existencialismo”; esa primera obra lukácsiana podría calificarse, por tanto, de “existencialista” *avant la lettre*. Aparte de la influencia innegable de Kierkegaard, Goldmann entrevió además un paralelismo entre el concepto de “forma” utilizado por el joven Lukács y la “intuición de las esencias” fenomenológica. Y, por si fuera poco, en su contraste con Heidegger, Goldmann resalta mayor número de puntos en común entre éste y Lukács que no diferencias. Al observar el uso relevante que Heidegger hace del concepto de cosificación en algunos fragmentos de *Ser y tiempo*, Godmann se aventuró a afirmar que Heidegger obtuvo una de sus mayores influencias del capítulo “La cosificación y la conciencia del proletariado”, perteneciente a *Historia y conciencia de clase* de Lukács, la cual, como es sabido, fue publicada en 1923, cuatro años antes que *Ser y tiempo*. Sin embargo, en declaraciones posteriores Heidegger negó haber leído a Lukács antes de 1927 (Cfr. F. Towarnicki & J.M. Palmier, “Entretien avec Heidegger”, *L'Express*, n° 954, octubre 1969, pp. 20-26; traducción castellana J. Díaz Báez. *Revista Palos de la Crítica*, n°4, abril-septiembre 1981).

¹³ Javier San Martín se encarga de romper tópicos ante esta problemática en un esclarecedor ensayo (“Fenomenología y marxismo”, en *La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED: Madrid, 1994) donde apunta magistralmente las posibles sendas de encuentro entre Marx y Husserl –y ello sin circunscribirse solamente al Husserl de la *Krisis*–.

¹⁴ Con la excepción de la entrevista concedida a *Der Spiegel*, “Sólo un Dios puede salvarnos”, publicada el 31 de mayo de 1976. La fecha original de la entrevista de Georg Wolff y Rudolf Augstein data de 1966.

¹⁵ Baste mencionar al respecto las obras de Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo* (México: FCE/Akal, 1998) y *Heidegger y su herencia. Los neonazis, el neofascismo y el fundamentalismo islámico*. (Madrid: Tecnos, 2010), el estudio de Emmanuel Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. (Madrid: Akal, 2009) o el más reciente *Heidegger y el nacionalsocialismo* de Ángel Xolocotzi (Madrid: Plaza y Valdés, 2013).

sensatos, un desapego prudencial ajeno a todo tipo de enjuiciamientos *a priori*.

Sin abandonar por completo este trasfondo de polémicas generadas por las lecturas específicamente políticas de la obra de Heidegger, es de suma importancia continuar desgranando aquellos elementos que permitan poner de relieve el caso distintivo de la recepción de Heidegger en Marcuse y Kosík, para poder diferenciarla de otras tentativas actuales que, a simple vista, podrían parecer similares. A lo largo de esta tesis se hará patente que en ambos casos la recepción tuvo lugar, ya desde un principio y al margen de las orientaciones políticas de Heidegger a las que se ha hecho referencia, de un modo crítico. Sin embargo, en las consideraciones ulteriores de Marcuse la deriva política tomada por Heidegger ejercerá un peso determinante, seguramente por los estrechos vínculos personales y temporales que existían entre ellos. En este sentido, a raíz de la toma de partido de Heidegger por el nacionalsocialismo, Marcuse releerá en clave política aquellas obras de Heidegger que hasta 1933 sólo había considerado críticamente en términos filosóficos.

¿Qué se entiende por “izquierda heideggeriana”?; ¿y por “Neo-Left Ontology”?; ¿podrían englobarse los casos de Marcuse y Kosík en alguna de esas corrientes? O, en caso contrario, ¿dónde deberíamos ubicarlos? G. Vattimo representa la versión arquetípica de la izquierda heideggeriana en conexión con el llamado “pensamiento débil”, donde “la emancipación en la sociedad actual pasa necesariamente por el nihilismo”¹⁶. Opuestos a las interpretaciones de la derecha heideggeriana de impronta gadameriana, propensas a caer en el misticismo y la teología negativa¹⁷, la izquierda heideggeriana a lo Vattimo defiende una ontología del declinar¹⁸ que en principio sería contraria a toda concepción mística de la obra de Heidegger. La “hermenéutica de la sospecha” de Vattimo parte de una constatación primordial de Heidegger según la cual la historia de la modernidad, que viene sustentada en la metafísica, sería también la historia del olvido del ser. Si frente a ello la “hermenéutica de la confianza” practicada por la derecha heideggerina persigue un hipotético retorno del ser, un hacer presente el ser equiparándolo a la mera presencia, y contribuyendo de este modo a perpetuar su olvido, la “hermenéutica de la sospecha” no apela a un retorno del ser como presencia,

¹⁶ J. Andrés Rojo, “Entrevista a Gianni Vattimo”, *El País*, 20 de enero de 2006.

¹⁷ Cfr. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Itaca, 2000, p. 100.

¹⁸ Cfr. G. Vattimo, “Hacia una ontología del declinar”, en *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1992, pp. 47-67.

sino a su recuerdo como ausencia¹⁹. La interpretación de Vattimo, fuertemente imbuida por el veredicto nihilista-nietzscheano acerca de la “muerte de Dios”, se inserta en el vínculo entre el ser y su ocaso. A su juicio, debe abandonarse por caduca la idea del “ser como fundamento” (*Grund*) metafísico y, siendo consecuente con el final de la metafísica o historia del nihilismo, orientarse hacia un pensamiento rememorador (*Andenken*) del “ser como evento” (*Ereignis*) inaugurado por el segundo Heidegger²⁰.

La plasmación política de estas interpretaciones hermenéuticas de Heidegger en clave de izquierdas parece tomar cuerpo en su reciente obra intitulada *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx* (2011), escrita en colaboración con S. Zabala. Vattimo y Zabala no sólo postulan la “naturaleza interpretativa de la verdad” o la necesidad de una “interpretación distinta”, temas por lo demás recurrentes en la hermenéutica en sus distintas versiones, sino también la urgencia de una resistencia frente a las desigualdades que logre poner en entredicho el estado objetivo de las cosas a nivel material. Un “pensamiento débil” para y de los débiles y oprimidos, de los deshechos del capitalismo: un “comunismo hermenéutico”. Así, mientras la metafísica sería una política de las descripciones del mundo tal-como-es, la política alentada por Heidegger tendría que ver con el pensamiento del ser, “donde el acontecimiento del ser se convierte en el ámbito infundado de la filosofía”²¹. En Heidegger ese “ser” haría referencia a los débiles. Sin embargo, habida cuenta de la insuficiencia del “ser” heideggeriano y de los “márgenes de la filosofía” derridianos para lograr un propósito de tal calibre que alcance a situarse más allá del plano filosófico en la atención a los débiles, los autores reclaman “la posibilidad de una teoría de la interpretación en la obra de Marx, así como el interés de Heidegger en permitir que una teoría tal encuentre acomodo en el pensamiento de Marx”²².

Realmente cuesta forjarse una idea concisa cuando nos enfrentamos al amplio abanico de versiones que conforman esta “izquierda heideggeriana”, en la que suelen

¹⁹ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p.51.

²⁰ Cfr. G. Vattimo, “An-Denken. El pensar y el fundamento”, en *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península, 1998.

²¹ G.Vattimo & S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder, 2012, p. 16.

²² Esto les lleva a reformular, de forma tergiversada y poco convincente, la XI tesis marxiana sobre Feuerbach del siguiente modo: “los filósofos solo han descrito el mundo de maneras diversas, ha llegado el momento de interpretarlo” (*Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, op. cit, p. 15).

incluirse autores en apariencia tan dispares como el propio Vattimo, A. Badiou, J. L. Nancy, G. Agamben o S. Žižek²³. Por otra parte, la obra de A. Negri también sigue la estela ontológica, a pesar de que su vinculación con Heidegger queda velada frente a la influencia decisiva de G. Deleuze, y lo que se persigue no es tanto una versión depurada de la ontología fundamental y la analítica existencial como la construcción de una nueva “ontología revolucionaria”; anhelo compartido, con matices de detalle, por otros autores enmarcados en la “Neo-Left Ontology”²⁴. Siguiendo las enseñanzas de M. Foucault y G. Deleuze, estos discursos filosóficos emancipatorios de estirpe ontológica-afirmativa se presentan vaciados de toda dialéctica y negatividad, rompiendo por ello los lazos que todavía unían la crítica de la sociedad con el idealismo alemán, tal como sucede en la tradición precedente del marxismo occidental. Pues si bien las fronteras entre la izquierda heideggeriana y la nueva izquierda ontológica son muy tenues, y a menudo se confunden entremezclándose entre sí, no sucede lo mismo si las comparamos con otras apropiaciones de Heidegger más específicamente marxistas, que se distinguen de las primeras justamente en este punto decisivo. En estos últimos casos, la recepción de Heidegger, con vistas a articular un discurso crítico con el modelo societario de la modernidad capitalista, tiene lugar en el marco de la asimilación crítica del idealismo alemán, y particularmente de Hegel, llevada a cabo primero por la izquierda hegeliana y seguida luego por Marx. Aquí se insertan los casos de Marcuse y Kosík, aunque, como ya se ha recalado, no fueron los únicos autores dentro del marxismo crítico en optar por dicha alternativa. No obstante, ambos autores comparten ciertos rasgos comunes que justifican una aproximación conjunta a sus obras en relación a su similar recepción crítica de Heidegger.

Cuando surge la tentación de comparar el reciente “comunismo hermenéutico” y la “Neo-Left Ontology” con las propuestas de Marcuse y Kosík no podemos dejar pasar por alto algunas advertencias fundamentales. En primer lugar, la herencia posmoderna de Heidegger asume sin ambages la sentencia del pensador alemán sobre la historia de la filosofía occidental. De Platón a Nietzsche esa historia sería la historia del “olvido del ser”. El gran estímulo intelectual recibido de la filosofía clásica alemana debería bastar

²³ Aunque se eche en falta una perspectiva más crítica y menos expositiva, remitimos al lector interesado al estudio ya eludido de O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009.

²⁴ Una crítica a sus postulados en C. Strathausen, “A critique of neo-left ontology”, *Postmodern Culture*, 16.3, (Fall 2003).

para poner en duda la supuesta aprobación de este juicio en nuestros autores, y en ningún caso atribuirían a tal postulado un motivo suficientemente relevante como para emprender desde él el desarrollo de todo un pensamiento. Sí compartirían, empero, la renuncia de Heidegger a construir una “filosofía primera” donde la existencia humana (*Dasein*) pudiera fundamentarse a sí misma. Pero en Marcuse y Kosík la renuncia al ser como fundamento no es equivalente -como ocurre en el “pensamiento débil”- al abandono de toda pretensión en la búsqueda de la verdad. Si es cierto que la verdad no puede tener un fundamento ontológico-existencial, como creía el primer Heidegger todavía demasiado condicionado por Kierkegaard, de ahí no se sigue necesariamente que la filosofía deba desestimar su *telos* hacia ella o bien que deba tender, cada vez más, a encontrar su origen en terrenos ajenos no tan sólo a sus propias fronteras -como en la poesía- sino incluso al contexto social concreto en que se encuentra inmersa.

Marcuse y Kosík juzgarían severamente los senderos teóricos por lo que transitan alegremente los discípulos posmodernos de Heidegger. El “pensamiento débil” confirma y avala a todos los niveles, ya sea de modo directo o indirecto, la descomposición reinante en la época moderna. Ambos autores suscribirían la ya clásica definición del posmodernismo aportada por Fredric Jameson como “lógica cultural del capitalismo tardío”²⁵. El posmodernismo es tanto la forma intelectual del capitalismo avanzado como su (mala) conciencia crítica²⁶.

En segundo lugar, el nexo entre Heidegger y Marx desarrollado por nuestros autores no se basa en una mera yuxtaposición de marcos teóricos, donde se pretendiera encajar de un modo acrítico la fenomenología heideggeriana, por un lado, y la crítica de la economía política, del trabajo alienado y del fetichismo de la mercancía marxianos, por el otro. Es por dicho motivo que la utilización de la etiqueta “marxismo heideggeriano”, aun en las ocasiones que venga a referirse a los textos de Marcuse y Kosík donde el influjo de Heidegger parece más evidente, no puede sino ser usada con reservas. La atención a la fenomenología se vincula en nuestros autores al rescate del factor subjetivo dentro de la filosofía marxista, iniciado en 1923 con la publicación de *Marxismo y filosofía* de K. Korsch y de *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács. Este fue el eje central a partir del cual un renombrado grupo de autores enmarcados en

²⁵ F. Jameson, “Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism”, *New Left Review*, n° 146 (July-August), 1984, pp. 59-92.

²⁶ Cfr. N. Kohan, “La filosofía militante de Karel Kosík”, *Utopía y praxis latinoamericana*, año 9, n° 27 (2004), p. 94.

la tradición filosófica del “humanismo marxista” y/o del “marxismo occidental” - exceptuando a Althusser y sus discípulos- construyeron sus respectivas propuestas teóricas. La fenomenología de la vida fáctica abordada por Heidegger representará para Marcuse y Kosík un soplo de aire fresco, además de una oportunidad de afianzar con mayor firmeza la “filosofía de la praxis” marxiana frente a las versiones objetivistas del marxismo vulgar imperante. Sin embargo, ni Marcuse ni Kosík fueron nunca unos heideggerianos convencidos. Por otra parte, hay que señalar, una vez más, que las propuestas de la “izquierda heideggeriana” y de la “Neo-Left Ontology”, al igual que sucede con el actual “marxismo heideggeriano” a la francesa²⁷, en ningún momento se pretenden herederos de la tradición idealista alemana. Asimismo, Marcuse y Kosík son reticentes a recrearse en cualquier terminología oscurantista propiciada por el último Heidegger, como suele ocurrir en los casos de Axelos o Vattimo, y el influjo más determinante lo constituye la analítica ontológica del *Dasein* desarrollada por el primer Heidegger en *Ser y tiempo*.

Por esta razón, el alcance del presente estudio se centra principalmente -aunque no exclusivamente- en la recepción de *Ser y tiempo* en las obras de Marcuse y Kosík, sin impedir, en aquellos lugares en los que se haga necesario clarificar o complementar ciertas ideas, hacer referencia a otras obras de Heidegger. Se incluyen, además, capítulos específicos, sobre todo en el caso de Kosík, donde el peso de la recepción recae en los escritos posteriores a *Ser y tiempo*. Ciertamente, las ideas concernientes a la técnica del Heidegger tardío también ejercieron una influencia notable en las obras de madurez de Marcuse, sin embargo abordar esta temática con la profundidad que merecería, atendiendo, por ejemplo, a la contraposición entre la *techné* griega y la tecnología moderna²⁸, sobrepasa con mucho los límites y propósitos de esta tesis y

²⁷ Dos ensayistas franceses contemporáneos, C. Karnoouh y R. de Herte, asiduos a las revistas *Éléments* y *Krisis*, pertenecientes al grupo editorial de la “Nueva Derecha Francesa” GRECE emplean un marco teórico típicamente heideggeriano-marxista que no impide, al menos a uno de ellos (Karnoouh) sostener paralelamente, aunque no en forma simultánea, argumentos negacionistas del Holocausto. Ambos centran la atención de V. Farías en *Heidegger y su herencia*, por pretender usar a “Heidegger como salvavidas de Marx” a través de un “maridazgo entre cripto-fascismo heideggeriano y neomarxismo militante” (V. Farías, *Heidegger y su herencia*, op. cit., p.139-143).

²⁸ Andrew Feenberg insiste repetidas veces en la importancia de la temprana lectura de la *Metafísica* de Aristóteles realizada por Heidegger en 1921-22 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*) en base a la contraposición aludida entre la *techné* griega y la tecnología moderna. A su parecer, esa lectura de Aristóteles ejerció una honda influencia tanto en el joven Marcuse como en el Marcuse maduro. Por tanto, sería precipitado atribuir toda recepción en Marcuse de la concepción heideggeriana sobre la técnica teniendo en mente sólo al segundo Heidegger de *La pregunta por la técnica* (1954), pues esa influencia, según Feenberg, no se limitaría a esa obra sino también a la lectura en torno a la *techné*

habremos de contentarnos con perfilar sus rasgos fundamentales en el último capítulo, dedicado íntegramente a la recepción de Heidegger en la obra madura de Marcuse.

La estructura formal de la tesis viene dividida en dos bloques, consagrados respectivamente a la recepción de la obra de Heidegger en Marcuse (I) y Kosík (II). Cada una de las partes se compone de diversos capítulos, que pretenden abordar la totalidad de temáticas específicas de esa recepción en vista a adquirir una comprensión, a su vez diferenciada y global, de las mismas.

Los capítulos que dan comienzo a cada bloque (1. El camino de Heidegger a Horkheimer y 2. Marxismo y heideggerianismo en los albores de la Primavera de Praga) deberían ayudar a forjarse un esquema general, a modo de contextualización previa, antes de proseguir concretando y profundizando con mayor detalle en los siguientes puntos. Empezamos, pues, ocupándonos de las trayectorias biográficas e intelectuales de ambos autores, enfatizando en ellas sus respectivas aproximaciones a la filosofía de Heidegger. Hasta 1933 el acercamiento de Marcuse a la obra de Heidegger es coetáneo a la labor desempeñada por su maestro y, en cuanto existía un vínculo personal y académico, no supone un gran esfuerzo deslindar detalladamente los diversos momentos en que se va generando esa recepción. En cambio, la aproximación de Kosík a la filosofía de Heidegger no acontece en el mismo período histórico ni ambiente cultural compartido por Heidegger y Marcuse; tampoco consta en fuentes escritas ni orales contacto personal alguno entre ellos²⁹. De ahí que no sea plausible trazar el camino de la recepción de Heidegger en Kosík de un modo tan claro y directo como sucede en el caso de Marcuse. En cierto modo, esa disparidad de contextos históricos, aunque también de temáticas afrontadas por uno y otro, ha condicionado un tratamiento por separado de los autores, no en forma tajante, pues en momentos puntuales de la exposición se recurre a Marcuse para esclarecer o complementar a Kosík y viceversa.

Los siguientes capítulos de cada bloque penetran ya en el *corpus* propiamente filosófico de esa recepción. Siendo asistente personal de Heidegger en la Universidad de

aristotélica del primer Heidegger. Cfr. A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, *op. cit.*, pp. 1-6.

²⁹ No obstante, Kosík y Marcuse sí mantuvieron contacto, al menos por correspondencia. La lectura de su intercambio postal revela que Kosík conocía y valoraba positivamente el ensayo de impronta heideggeriana publicado por Marcuse en 1928: “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”. Lo que no puede determinarse, ni siquiera deducirse, es si Marcuse había leído a Kosík en alguna ocasión. (Marcuse-Nachlass, Archivzentrum de la Universitätsbibliothek, Francfort del Meno, citado por J.M. Romero en “Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación” en *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010, p. 10.)

Freiburg, Marcuse escribió un compendio de artículos donde la presencia de Heidegger sobresale con igual fuerza a la de Marx; esos escritos están vertebrados en el intento por desarrollar una fenomenología dialéctica tomando como punto de partida el concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*) (de ello dan cuenta los capítulos 2. Fenomenología dialéctica y filosofía concreta, 3. Controversias óntico-ontológicas del concepto de historicidad y 4. Dialéctica, temporalidad e historicidad). Pero a partir de la aparición de los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) de Marx en 1932, desconocidos hasta entonces, Marcuse, el primer autor de su generación en publicar un estudio de gran repercusión sobre los mismos, empezará a distanciarse con mayor firmeza de la herencia de Heidegger (5. Entre la ontología heideggeriana y la marxiana). Ya incorporado al equipo de trabajo del *Institut für Sozialforschung*, bajo la estricta supervisión de Horkheimer, Marcuse va a saldar las cuentas con su pasado reciente arremetiendo duramente contra la ontología existencial en su conjunto y contra las tendencias vulgarizadas de la *Lebensphilosophie* (6. La transición del existencialismo filosófico a existencialismo político en el realismo heroico). Sin embargo, la inclusión de temas propiamente heideggerianos reaparece con nitidez en dos obras de madurez del autor, quizás las más conocidas por el gran público: *Eros y civilización* (1955) y *El hombre unidimensional* (1964) (7. Ontología de la sociedad unidimensional y crítica de la racionalidad tecnológica).

Todas las materias tratadas en el siguiente bloque (II) poseen un único denominador común: el análisis de la asimilación crítica de la filosofía de Heidegger en la obra de Kosík. En *Dialéctica de lo concreto* (1963) se encuentra condensado el núcleo esencial de esta problemática, y a ella vienen remitidas la práctica totalidad de referencias, sin dejar de abarcar otros textos ineludibles de Kosík donde la remisión a Heidegger, ya sea velada o explícita, perdura como una variable constante. Aunque la producción filosófica de Kosík sea considerablemente menor a la de Marcuse, y así lo atestigua también la abundante literatura secundaria existente sobre el primero y la escasa sobre el segundo, sus respectivas recepciones de Heidegger son comparables en nivel de profundidad.

En los comentarios de las diversas temáticas reseñadas a lo largo del segundo bloque destaca la primera de ellas, a saber, la crítica de Kosík al mundo fenoménico de lo práctico-utilitario, el mundo de la *Zuhandenheit*, el cual actúa en Heidegger como sostén en el desarrollo de la analítica ontológica del *Dasein*, y en la que la *Sorge*, en tanto que estructura del ser del *Dasein* mismo, adquiere un papel preponderante (9.

¿Mundo fenoménico de la *Sorge* o mundo de la praxis humana?). De la reflexión acerca de la génesis del mundo fenoménico de lo práctico-utilitario, pueden derivarse otras inectivas de Kosík dirigidas contra la ontología existencial de Heidegger, tales como el análisis de la cotidianidad de “término medio” o “medianía” (*Durchschnittlichkeit*) (10. Crítica a la cotidianidad de ‘término medio’ en *Ser y tiempo*). A continuación, nos ocupamos de la recepción del concepto heideggeriano de historicidad en la obra de Kosík, así como de los planteamientos filosófico-históricos que de ahí se derivan (11. Historicidad y filosofía de la historia). Si bien las referencias a *Ser y tiempo* se mantienen a lo largo de los siguientes capítulos, esta obra deja de tener la relevancia que tuviera en los capítulos precedentes y en su lugar nos centramos en la elucidación del influjo de temáticas posteriores a *Ser y tiempo* -esto es, del Heidegger posterior a la *Kehre*- en determinados planteamientos tempranos y tardíos de Kosík, tales como el análisis del “sistema de manipulabilidad”, en conexión explícita con la crítica heideggeriana de la “maquinación” (*Machenschaft*) (12. Maquinación y sistema de manipulabilidad), o el vínculo existente entre las tesis antiantropocéntricas de Kosík y el distanciamiento de Heidegger respecto a todo humanismo y a toda antropología filosófica (13. El ser humano como ente antropocósmico).

Todas las citas de *Ser y Tiempo* recogidas en la presente tesis corresponden a la traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera C. publicada en la editorial Trotta³⁰. El criterio seguido en la remisión a otros escritos de Heidegger se ha basado en la elección de las traducciones más accesibles disponibles al castellano. Un patrón distinto se ha aplicado en la citación de las obras de Marcuse. El núcleo de la recepción marcuseana de Heidegger lo constituyen sus ensayos juveniles de 1928 a 1931; se ha juzgado oportuno remitir a la traducción al castellano de los mismos realizada en los últimos años por José Manuel Romero Cuevas³¹, y a continuación, también entre paréntesis, su correspondencia con el volumen de los *Schriften* de Marcuse³². En aquellos artículos no editados en los *Schriften* hemos recurrido a la fuente alemana original. Para los ensayos del período 1932 a 1934, que incluyen, entre otros, la reseña sobre los *Manuscritos* parisinos de Marx o el artículo sobre los fundamentos filosóficos del concepto

³⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.

³¹ J.M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010 y H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona: Herder, 2011.

³² H. Marcuse, *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

científico-económico de trabajo, nos hemos remitido igualmente a la versión disponible en castellano, seguido de su correspondencia con los *Schriften*³³. No obstante, en aquellos textos aún no traducidos al castellano, como el relevante escrito sobre la “filosofía del fracaso” de K. Jaspers³⁴, se ha citado únicamente la versión alemana original, sin tener en cuenta posibles traducciones a otras lenguas. En cuanto a la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932) se ha procedido de igual modo, es decir, empleando la traducción vertida al castellano por Manuel Sacristán y acompañándola de la correspondencia con la versión alemana original en Vittorio Klostermann³⁵. En las demás obras de Marcuse utilizadas, especialmente en aquellas publicadas en EE.UU., tales como *Eros y civilización* o *El hombre unidimensional*, se ha preferido seguir refiriendo la correspondencia, luego de la remisión a las ediciones más accesibles en castellano, con la traducción alemana de los *Schriften* en lugar de las ediciones originales en inglés.

Respecto a las citas de las obras de Kosík el criterio varía ostensiblemente. La práctica totalidad de sus libros y ensayos, escritos originalmente en checo y francés, se encuentran descatalogados desde hace décadas, y paradójicamente la dificultad de acceder a ellos es mayor en el checo original que en las traducciones realizadas al castellano. Afortunadamente, los lectores italianos, alemanes y españoles pudieron tener un acceso temprano a su obra; pues la primera traducción de *Dialéctica de lo concreto*, publicada inicialmente en checo en 1963³⁶, data de 1965, y fue vertida al italiano por la editorial Bompiani, aunque los primeros capítulos de la misma ya aparecieron traducidos el año 1961 en la revista italiana *Aut Aut*. Dos años más tarde, en 1967, aparecerían las traducciones al alemán (Suhrkamp) y al castellano (Grijablo). Ésta última, llevada a cabo por Adolfo Sánchez Vázquez³⁷, es la que se ha empleado a lo largo de esta tesis. Aparte de esta obra, central en la producción filosófica de Kosík, celebramos que la mayoría de sus ensayos hayan sido vertidos bien al inglés bien al

³³ H. Marcuse, “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1., op. cit.*, pp. 509-555 y H. Marcuse, “Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs”, *Schriften Vol. 1., op. cit.*, pp. 556-594.

³⁴ “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”, en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion*. München: Piper, 1973, pp. 125-132.

³⁵ H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca, 1970. (*Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1968).

³⁶ K. Kosík, *Dialektika konkrétního*. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1963.

³⁷ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo, 1967.

castellano y, en algunos casos, a ambas lenguas. Aquí nos hemos servido indistintamente de esas traducciones según su nivel de disponibilidad. La atención prestada a su obra por parte de la revista norteamericana *Telos*, enmarcada en la *New-Left*, y de órbita análoga a su hermana italiana *Aut Aut*, posibilitó la traducción al inglés de importantes escritos y correspondencia de Kosík, tanto del período anterior como posterior a *Dialéctica de lo concreto*, generando, su vez, una cantidad considerable de bibliografía secundaria. Por lo demás, la incidencia de su obra en los países latinoamericanos no ha sido, en lo esencial, de menor envergadura; se remonta a finales de los años sesenta con la traducción de Sánchez Vázquez y termina, no sin ciertas intermitencias, con la reciente traducción del checo de los últimos escritos de Kosík -de la década de los '90- a cargo de Fernando Valenzuela³⁸.

³⁸ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas*. México: Itaca, 2012.

I. Herbert Marcuse: Construcción y abandono de una analítica existencial materialista

1. El camino de Heidegger a Horkheimer

1.1. Primeros pasos: literatura y “filosofía de la vida” en Freiburg

Habermas conoce a Marcuse el año 1956 en el marco de las conferencias organizadas en Frankfurt am Main con motivo del centenario del nacimiento de Sigmund Freud. El entonces joven ayudante de investigación de Adorno y Horkheimer en el *Institut für Sozialforschung* pudo apreciar en la figura de Marcuse “la encarnación y la expresión viva del espíritu político de la vieja Escuela de Frankfurt”³⁹. En la siguiente década, ese “espíritu político”, inequívoco en toda la obra marcuseana ya desde sus comienzos, alcanzaría su cénit con la difusión e imbricación progresiva de su pensamiento en las revueltas que agitaron el globo desde finales de los sesenta hasta bien entrados los años setenta del pasado siglo. Pese a la insistencia de la opinión pública y mediática del momento en encontrar instigadores intelectuales del movimiento de protesta, Marcuse nunca quiso prestarse a ser considerado gurú ni “Padre de la Nueva Izquierda”; sin embargo, ello no sería óbice para que la repercusión política de su obra eclipsara -y, de hecho, continúe eclipsando en la actualidad- la recepción de su rico legado filosófico⁴⁰.

A un amplio sector del *establishment* académico postsesentaochista, seducido por la micronarrativa particularista de lo posmoderno, o por las siempre tentadoras propuestas de la teoría liberal, la figura de Marcuse les evoca algo así como su crédulo idealismo juvenil; la mera mención a su obra parece ser motivo suficiente para generar en ellos un desapego abrupto, forjado estoicamente en el arduo desengaño de los tiempos. Y aunque quizás nunca llegaran a profundizar realmente en su obra, limitándose a hojear *El hombre unidimensional* (1964) o a observar algunas de sus fotografías junto a la activista afroamericana Angela Davis, el inmutable veredicto *ex post*, construido en base a tópicos fuertemente arraigados, fue emitido casi por unanimidad. En lo que sigue esperamos contribuir a desmontar este acervo simbólico conformado alrededor del autor y su obra.

³⁹ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, p. 285.

⁴⁰ “El peso de la teoría filosófica es absorbido en el torbellino de la desvalorización del compromiso político”, J. Habermas, “Los diferentes ritmos de la filosofía y la política. Herbert Marcuse en el centenario de su nacimiento”, en *La constelación postnacional*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 200. Véase también J.M. Romero, “Razón y revolución y los fundamentos de la Teoría Crítica”, en R. Conti (comp.), *Teoría social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de Razón y revolución*. Buenos Aires: Herramienta, 2011, pp. 15-16.

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

No deja de resultar un tanto sorprendente que a día de hoy W. Benjamin o Th. W. Adorno gocen de una atención muy superior a Marcuse en el ámbito académico especializado, pues a lo largo de toda su carrera Marcuse guardó una fuerte vinculación con la filosofía académica⁴¹. El rastro de este influjo marcadamente académico se pone incluso de relieve en el propio modo expositivo de sus razonamientos; la escritura de Marcuse tiene poco de fragmentaria y mucho de sistemática. En su caso, el academicismo no supuso, empero, una desatención a las cuestiones y tensiones prácticas que agitaban la esfera pública, de las que en cierto modo la teoría debía ser expresión, ni una declinación a asumir compromisos personales con su época más allá de la teoría. Marcuse representa el contrapunto frente a la desvinculación, algo derrotista, de Adorno y Horkheimer ante cualquier posibilidad de desarrollar, avivar o identificar praxis político-morales de tipo emancipatorio en las sociedades contemporáneas de capitalismo tardío⁴². Para expresarlo con palabras de Habermas, “Marcuse no fue un pensador afirmativo y, sin embargo, fue el más afirmativo de todos aquellos que alabaron la negatividad”⁴³. Si Adorno y Horkheimer apostaron por una resistencia ubicada en el ámbito del pensamiento crítico del intelectual privilegiado, Marcuse, que en este aspecto se mostró menos autorreferencial que sus colegas, irá desplazando progresivamente su concepción inicial del proletariado como sujeto revolucionario a una esperanza dirigida hacia los desesperanzados.

El itinerario intelectual del primer Marcuse tiene lugar en el contexto de una

⁴¹ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 229.

⁴² La lectura de la correspondencia mantenida a principios de 1969 entre Marcuse y Adorno alrededor de sus desavenencias respecto a la valoración del movimiento estudiantil alemán es quizás la muestra más representativa de ello. Cfr. “Correspondence on the German Student Movement”, *New Left Review*, n° 233, January-February, 1999.

⁴³ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 284.

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

Marcuse inicia sus estudios en la Universidad de Humboldt de Berlín; allí cursa germanística hasta 1920, siguiendo, entre otros, los cursos de Carl Stumpf, un renombrado filósofo y psicólogo discípulo de Franz Brentano. Continúa su período de formación en Freiburg, donde finaliza su doctorado en 1922 con una tesis sobre *La novela alemana de artista*⁴⁴. Entre los miembros del tribunal de evaluación se encuentra Husserl. El padre de la fenomenología va a desempeñar un rol destacado en un momento decisivo de la carrera de Marcuse, tal como podremos ver a continuación. Sin ser un conocedor profundo de la obra husserliana, Marcuse introduce pequeños guiños a Husserl, no exentos de anotaciones críticas⁴⁵, donde puede translucirse cierta estima o respeto hacia su persona. Todavía en 1977, al ser interpelado por Habermas con objeto de conocer su opinión en torno a los distintos aportes de los fenomenólogos marxistas,

⁴⁴ H. Marcuse, “Der deutsche Künstlerroman”, *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp. 7-343.

⁴⁵ La reducción del concepto de “esencia” a una problemática lógico-trascendental en la filosofía de Descartes y Husserl es criticada en su artículo “El concepto de esencia” (1936). Marcuse considera que la concepción dinámica de la esencia queda abortada en Husserl al ceñirse a un apriorismo trascendental referido a la pura subjetividad. Asimismo, en este mismo ensayo, escribe: “La fenomenología de Husserl puede ser considerada como un intento retardado de devolver el vigor a la teoría burguesa con las fuerzas y conceptos básicos del Idealismo Alemán (en el que la doctrina de la esencia había encontrado su forma clásica). Aun eliminando su orientación crítica (kantiana), la filosofía de Husserl pertenece así todavía al período liberal.” H. Marcuse, “El concepto de esencia” en H. Marcuse, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza, 1971, p. 11. (H. Marcuse, “Zum Begriff des Wesens”, *Schriften Vol. 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 46). Algunos de los argumentos marcuseanos contra Husserl son rebatidos por G. Hoyos Vázquez en “Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse”, en *Ideas y valores*, Universidad Nacional de Colombia, vol.29, n°57-58, 1980, pp.3-22.

muy en boga durante esos años, Marcuse responde que “tal vez haya aquí una conexión conceptual interna con lo que realmente es aceptable de Husserl e incluso también de Heidegger, pues el trabajo del último Husserl sobre la crisis de la ciencia europea, si se lo compara con sus trabajos anteriores sobre filosofía trascendental, constituye realmente un nuevo punto de partida”⁴⁶. Y ese mismo año tampoco vacilaría en equiparar el proyecto filosófico de Heidegger a un idealismo trascendental, ante el cual, toda la obra de Husserl, incluyendo sus *Investigaciones Lógicas* (1900), “parecen saturadas de concreción histórica”⁴⁷. No es arriesgado sostener que el bagaje intelectual del primer Marcuse, imbuido por el ambiente cultural de los años veinte en la Universidad de Freiburg, determinará en sumo grado ese marcado acento académico que habría de distinguirlo de otros miembros del *Institut*.

Sin ceñirse estrictamente a los moldes intelectuales dominantes por aquellos años en Freiburg, *La novela alemana de artista* se sitúa aún por entero bajo sus diversas órbitas de influencia. La estética de Hegel, la filosofía del arte schellingiana, la tradición hermenéutica alemana encarnada en la *Lebensphilosophie* de Wilhelm Dilthey y, sobre todo, la reactualización de éstas llevada a cabo por el joven Lukács en *El alma y las formas* (1911) y *La teoría de la novela* (1916), condicionaron tanto la estructura formal como el contenido de la obra⁴⁸. En *La novela alemana de artista*, Marcuse muestra las contradicciones en las novelas y escritores sacados a colación, evidenciando las tensiones generadas entre el arte (ideal) y la vida (realidad), lo que en cierto modo prefigura su ulterior apropiación de la dialéctica hegeliana. Por lo demás, el análisis empleado sigue en sus líneas directrices fundamentales las tipificaciones sugeridas en su día por Lukács. Así, como ya hiciera el filósofo húngaro en *La teoría de la novela*, también Marcuse se encarga de resaltar el contraste existente entre la poesía épica y la novela. La primera hay que inscribirla en el seno de la totalidad armónica reinante en la cultura griega presocrática, donde aún prevalecía un nexo prácticamente inexpugnable

⁴⁶ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 249. Marcuse realizará una reseña de la *Krisis* de Husserl en "Sobre la ciencia y la fenomenología", en H. Marcuse, *La sociedad opresora*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1970, pp. 73-87.

⁴⁷ F. Olafson, "Heidegger's politics: an interview with Herbert Marcuse", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, nº 1/vol.6, 1977, p.31.

⁴⁸ Uno de los escasos análisis -problemente el único- sobre el contenido de *La novela alemana de artista* se encuentra en D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Los Angeles: University of Carolina Press, 1984, pp. 19-32. En adelante nos basamos fundamentalmente en su minuciosa y rigurosa interpretación.

entre la particularidad del autor y la colectividad. La segunda surge a raíz del sentimiento de alienación del artista respecto la vida social, esto es, de la imposibilidad por integrar su “forma de vida” (*Lebensform*) en ella. En la novela de artista, la realidad se le presenta al autor como carente de significación; una realidad prosaica dominada por la desarmonía. Ante tal escenario cabe la opción de recurrir a dos posturas, las cuales no siempre encontramos plasmadas en su tipo ideal dentro del corpus argumental de las novelas consideradas: el “subjetivismo romántico” y la “realista objetiva”. La propensión a huir de la realidad para crear mundos confortables o incómodos en la imaginación del autor, actuando a modo de refugios frente a la realidad, corresponde a la tendencia del “subjetivismo romántico”. Los ideales estéticos se anteponen aquí a la existencia empírica. En cambio, cuando existe una intención expresa del autor por superar la alienación artística intrínseca a su actividad, éste puede, en cambio, volverse hacia la historia e intentar afrontar la realidad modelándola según sus ideales⁴⁹, logrando así una reconciliación con la vida cotidiana; es el caso de la corriente “realista objetiva”. Marcuse sitúa en el primer grupo la escuela romántica y antilustrada del *Sturm und Drang* y *l'art pour l'art*, en esta última, por ejemplo, existe una clara negativa del artista a que su obra, autoconsiderada “arte verdadero”, deba tener o ejercer función moral, política o social alguna. Las simpatías de Marcuse van dirigidas a la tendencia “realista objetiva”, mencionando favorablemente las novelas de Goethe (*Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*)⁵⁰, Gottfried Keller (*Enrique el verde*)⁵¹ y Thomas Mann (*Muerte en Venecia*)⁵².

Si bien en *La novela alemana de artista*, Marcuse aún no estaba familiarizado con el materialismo histórico, en concreto con el concepto de ideología, de gran utilidad para afrontar análisis de temática análoga, nos interesa resaltar, antes de dar por concluido este comentario sobre su disertación doctoral, dos cuestiones de gran envergadura para una correcta comprensión de ciertas temáticas tratadas con posterioridad por Marcuse. En primer lugar, expone aquí una teoría del arte como

⁴⁹ Douglas Kellner cree hallar en este punto una anticipación de la posterior apropiación marcuseana del idealismo hegeliano que apuntábamos en la página anterior: “His presentation of the demand that ideas should shape reality previews his later appropriation of Hegel’s idealism in his book *Reason and Revolution*.” Cfr. D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism. op.cit.*, p. 27.

⁵⁰ H. Marcuse, “Der deutsche Künstlerroman”, *Schriften Vol. 1.op. cit.*, pp. 70-84.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 210-231.

⁵² *Ibid.*, pp. 303-331.

revelación de imágenes utópicas de realización y libertad; empieza a gestarse, sin duda aún en forma embrionaria, su tardía concepción en torno a la liberación y la utopía, plasmada en décadas posteriores, ya de modo más compacto, en obras como *Eros y civilización* (1955) o *La dimensión estética* (1977). Junto a ello, Marcuse manifiesta ya cierta inclinación hacia los no-integrados y *outsiders*, lo que luego -no sin antes atravesar un breve período intermedio donde depositará al uso su confianza en el proletariado- caracterizaría como el “Gran Rechazo”. En segundo lugar, los análisis “comprensivos” desarrollados por Marcuse transcurren dentro de parámetros hermenéuticos, pudiendo entreverse en ellos la utilización del método “empático” (*einfühlend*) diltheyano. El hecho de considerar las formas-artísticas como formas-de-vida (*Lebensformen*), tal como hace Marcuse en *La novela alemana de artista*, sugiere que el joven autor estaba familiarizado con la escuela de Dilthey. A diferencia de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), centradas en explicar el universo sensible, la tarea de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) es comprender y examinar las estructuras del espíritu objetivo, en una preocupación dirigida al universo inteligible, “dando origen a formas y estructuras constitutivas de la humanidad histórica, las *Lebensformen*”, esto es, a “las formaciones transindividuales e intersubjetivas en las que se manifiesta la vida histórica”⁵³. En pleno apogeo del influjo de Heidegger sobre su pensamiento, especialmente en la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932), Marcuse va a abordar estas cuestiones con mayor rigurosidad filosófica. Como Heidegger, se dará cuenta de que una sólida fundamentación de la historicidad debe pasar necesariamente por un replanteo del problema del ser, con lo cual la problemática de la historicidad no puede siquiera plantearse al margen de los problemas concernientes a la “filosofía de la vida”. La teoría de la historicidad, la elucidación de este específico modo de ser constitutivo del ser humano (*Dasein*) y de la realidad socio-histórica, será desarrollada por Marcuse en permanente diálogo no sólo con la ontología fundamental de Heidegger o con la ontología hegeliana, sino también con la *Lebensphilosophie* de Dilthey. Un vitalismo con el cual, tal como hemos expuesto, ya había entrado en contacto tempranamente en su disertación doctoral de 1922 sobre la literatura alemana.

⁵³ M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal, 2000, p. 284.

1.2. Entre la fenomenología y la ontología del hombre

Al finalizar su tesis doctoral, el joven Marcuse emprende de nuevo la vuelta hacia Berlín. Gracias al apoyo económico de su padre emplea su tiempo en un pequeño negocio editorial, ejerciendo al mismo tiempo de librero. Entretanto, daba la sensación de que en las universidades alemanas el neokantismo y el neohegelianismo dominarían *ad eternum* los senderos venideros de la filosofía y, en el terreno político-social, el panorama no era, si cabe, menos desalentador; los potenciales emancipatorios surgidos durante la Revolución de Noviembre y el Levantamiento Espartaquista se habían diluido sin dejar apenas rastro alguno tras de sí, dando alas al rearme, todavía en la sombra, de la reacción totalitaria. No obstante, en 1923 aparecen dos obras de valor trascendental para el devenir de la Teoría Crítica, cuya honda repercusión estaba aún por calibrar; nos referimos a *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács y a *Marxismo y filosofía* de K. Korsch. Obras fundacionales del marxismo occidental, fuentes de inspiración y debate para toda una generación, fueron recibidas gratamente por Marcuse ya en el momento mismo de su publicación, apreciando en ellas un esfuerzo encomiable por revitalizar la dimensión filosófica del marxismo, hasta entonces vulgarizada al extremo o ignorada por el marxismo oficial de los partidos, dando cabida así a interpretaciones de la obra de Marx en clave hegeliana y humanista. Será entonces cuando Marcuse tome plena conciencia de que una verdadera fundamentación filosófica de la teoría marxista no puede lograrse circunscribiéndose a los límites de la tradición hegeliano-marxista⁵⁴, ni tampoco despachando de un plumazo las corrientes idealistas y burguesas de la filosofía, tal como venía haciendo el “Diamat” oficial bajo la tutela doctrinaria de la URSS, sino asumiendo su contenido de verdad y confrontándolas seriamente.

El otro hito fundamental de la década, causante de un revuelo sin igual en las plácidas aguas por las que transitaba la filosofía académica después de la I Guerra Mundial, será la aparición de la obra cumbre de Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (1927). La analítica existencial de *Ser y Tiempo* va a ser saludada por Marcuse como una “filosofía realmente concreta”⁵⁵, al punto de aportarle el impulso necesario para regresar

⁵⁴ J.M. Romero, “Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación” en J.M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2010, p. 21.

⁵⁵ J. Habermas, “Diálogo con Herbert Marcuse”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 239.

a Freiburg, esta vez con la intención de habilitarse con Heidegger. Entre 1928 y 1929 Marcuse publica dos artículos de alto rango teórico: “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) y “Sobre filosofía concreta” (1929). En ellos pretende sustentar filosóficamente el materialismo histórico recurriendo al análisis fenomenológico de la existencia fáctica, iniciada por Heidegger en sus lecciones magistrales (*Vorlesungen*) anteriores a 1927⁵⁶, y a la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Aquello que asemeja la obra de Heidegger a la de Marx es el énfasis en la dimensión ontológica y praxiológica del proceso de producción y reproducción de la vida, ya sea mediante *la ocupación práctica con el mundo circundante*, en el caso de Heidegger, o a través del *trabajo*, en el caso de Marx. Ambos autores rechazan el paradigma tradicional del sujeto-objeto que ha dominado la filosofía desde Descartes⁵⁷ y, en particular, los distintos modos de acceso teórico-contemplativo a la existencia humana y a la realidad socio-histórica. Sólo un acceso hermenéutico⁵⁸ es capaz de dar cuenta de la existencia humana en su plena concreción, logrando, a su vez, una explicitación de la historicidad como estructura constitutiva de la existencia conforme a su ser. Para el joven Marcuse, la filosofía es una ontología fundamental de la historicidad capaz de acceder al modo de ser de la realidad histórico-social y el materialismo histórico no es una metafísica especulativa de la naturaleza ni una teoría científica ajena a todo interés práctico o político, como sostiene el marxismo de corte científicista y positivista -Segunda Internacional-, sino una “teoría del actuar social, de la acción histórica”⁵⁹. El ámbito del marxismo es lo histórico en su carácter procesual, y este acontecer histórico del que se ocupa está en función de la praxis histórica de la humanidad. El punto de partida es, pues, el “trabajo”, incluyendo la praxis radical, no el

⁵⁶ Marcuse poseía transcripciones de algunas de estas lecciones. A partir de un manuscrito prestado, pasó a máquina las lecciones impartidas por Heidegger en el semestre de verano de 1923 (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*). Precisamente, la editora K. Bröcker-Oltmanns se sirvió de una copia de esta transcripción efectuada por Marcuse para la publicación de la obra. Cfr. K. Bröcker-Oltmanns, “Epílogo de la editora”, en M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza: Madrid, 2011, p. 146.

⁵⁷ Cfr. T. McCarthy, “Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro”, en Id., *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid: Tecnos, 1992, p. 98.

⁵⁸ No escasean las propuestas teóricas que conciben hermenéuticamente la obra de Marx. Véase en este sentido, Yu Wu-jing, “Marx’s Philosophy as Hermeneutics of Praxis”, *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, vol. 2, nº 2, 2009.

⁵⁹ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J.M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2010, p. 81. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. I. op. cit.*, p. 347).

“capital” y sus presuntas leyes objetivas.

No obstante, Marcuse alberga serias dudas acerca de que la historicidad, tal como la entiende Heidegger, pueda asumir el componente material de la realidad óptico-empírica, motivo por el cual postula la necesidad de una corrección de la fenomenología heideggeriana en sentido materialista. Paralelamente, también el marxismo demanda una clarificación de sus bases epistemológicas que sólo la hermenéutica fenomenológica parece poder proporcionarle. Para llevar a buen término tal empresa se requiere, piensa Marcuse, de una “fenomenología dialéctica”⁶⁰.

Su pensamiento empieza a tomar la forma de una “ontología del hombre”, donde la “dimensión ontológica sirve de baremo normativo para enjuiciar críticamente las diversas realizaciones históricas de la misma, como plasmaciones adecuadas o no de tal dimensión esencial”⁶¹, no muy alejada de la que propondrían, ya en los años sesenta, György Markus y Agnes Heller desde la “Escuela de Budapest”. La obra fundacional de la “Escuela de Budapest” fue *Marxismo y Antropología* de Markus, publicada originariamente en 1965. En ella aparece una sugestiva reelaboración del término marxiano de esencia genérica, usado por Marx en sus juveniles *Manuscritos de economía y filosofía*. Markus, partiendo del joven Marx y de la “ontología del ser social” del viejo Lukács, entiende por esencia genérica aquellos rasgos humanos relacionados con el trabajo, la socialidad, la (auto)conciencia, la universalidad y la libertad⁶². De forma similar, aunque sin conocer todavía los *Manuscritos de economía y filosofía* marxianos, Marcuse aboga por un cumplimiento de la esencia humana (*menschlichen Wesen*) “allí donde la acción es comprendida como la realización decisiva de la esencia humana y, al mismo tiempo, precisamente donde esa realización aparece como imposibilidad fáctica”⁶³, cuidándose de remarcar, empero, que “el sentido

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 105-114. (*Ibid.*, pp. 365-372.). Sobre esto véase el capítulo 2, “Fenomenología dialéctica y filosofía concreta”.

⁶¹ J.M. Romero “¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse” en H. Marcuse. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 20.

⁶² G. Markus, *Marxismo y antropología*. Barcelona: Grijalbo, 1974, p. 53. Véase también a A. Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*. Barcelona: Grijalbo, 1973 y su compendio de la problemática en una obra de inestimable valía para todo intento de construir una antropología social de orientación marxista: *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 2002.

⁶³ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J.M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 85. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften. Vol. 1. op. cit.*, p. 350).

y la esencia del ser humano están contenidos en su existencia (*Dasein*) concreta”⁶⁴. La esencia no es para Marcuse independiente de la existencia. Esto último nos da una idea aproximativa del modo como el primer Marcuse transita del plano ontológico al óptico y viceversa en el período comprendido entre 1928 y 1931⁶⁵.

A raíz del descubrimiento de los *Manuscritos de economía y filosofía* en 1932, para Marcuse “el problema Heidegger versus Marx dejó de ser un problema”⁶⁶, optando, según parece, por el segundo. Sin embargo, en los ensayos de 1932-33, esto es, en los comentarios sobre los *Manuscritos* de Marx, “Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico” (1932), y en “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo” (1933), el trabajo de Marcuse “sigue pensando siempre en cómo apropiarse en términos marxistas de las perspectivas de la ontología fundamental”⁶⁷. Ya venga sustentada en los *Existenzialien* de Heidegger, en el plano ontológico de la esencia y/o en la estructura libidinal, esta crítica en términos ontológico-antropológicos, iniciada con su llegada a Freiburg, será una constante a lo largo de toda su carrera. Así, según Habermas, “quien en las categorías de la teoría freudiana de las pulsiones (...) en su antropología (...) ni tan siquiera sea capaz de vislumbrar las categorías, ya sepultadas, de *Ser y Tiempo*, se expone a cometer errores de bulto”⁶⁸.

En Freiburg Marcuse prepara simultáneamente su tesis de habilitación con Heidegger sobre la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932). Si no fuera por la presencia de una breve mención dedicatoria en la introducción, donde Marcuse declara que “todo lo que este trabajo pueda contribuir al despliegue y la clarificación de

⁶⁴ *Ibid.*, p. 101. (*Ibid.* p. 362.)

⁶⁵ Junto a los dos primeros artículos ya citados, pertenecen a este período, de gran productividad teórica, los siguientes ensayos: “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y Utopía* de Karl Mannheim” (1929); “¿Un marxismo trascendental?” (1930); “Sobre el problema de la dialéctica I” (1930); “Sobre el problema de la dialéctica II” (1931); “El problema de la realidad histórica” (1931), “Sobre la crítica de la sociología (1931) y, por último, “Por una confrontación con Sociología como ciencia de la realidad de Hans Freyer” (1931).

⁶⁶ J. Habermas, “Diálogo con Herbert Marcuse”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 239.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 250.

⁶⁸ J. Habermas, “Introducción a un antihomenaje”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p.228.

los problemas se debe al trabajo filosófico de Martin Heidegger”⁶⁹, pareciera no tener cabida en ella el heideggerianismo. Sin embargo, la ontología hegeliana y la “filosofía de la vida” diltheyana son leídas heideggerianamente. Recordemos que en *Ser y tiempo* Heidegger rechaza explícitamente la utilización del concepto de “vida”, criticando en varias ocasiones la *Lebensphilosophie* de procedencia diltheyana⁷⁰. Distanciándose de su maestro, Marcuse va a apoyarse precisamente en este concepto para articular su *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. No obstante, no es difícil advertir que el lenguaje empleado por Marcuse, así como el propósito último de la obra, están aún empapados de heideggerianismo, pues persiste su interés por determinar los caracteres fundamentales de la historicidad, aunque en esta ocasión el autor persiga la consecución de tan ambicioso proyecto a través del concepto de “vida” (*Leben*). Marcuse pretende mostrar que Hegel concibe el ser como *vida*. Muestra que la vida viene caracterizada en Hegel por un acontecer específico: la vida es ser-sí-mismo-en-el-ser-otro, es objetivación de sí y reapropiación de lo objetivado. Este acontecer de la vida posibilitaría, según Marcuse, sostener que en Hegel la historicidad es constitutiva de la vida misma: el acontecer de la vida, su movilidad propia, es lo que funda su historicidad constitutiva⁷¹.

Situados en otro orden de prioridades, lo cierto es que el joven Marcuse cada vez tiene menos dudas acerca de la dificultad de habilitarse en Freiburg con Heidegger; es tarea casi imposible, por la delicada situación política del momento en Alemania, con una inminente llegada al poder del nacionalsocialismo, y por la falta de interés mostrada por Heidegger hacia ella. Al parecer, Rolf Wiggershaus tuvo acceso en los archivos de Marcuse en Frankfurt a una carta de Husserl dirigida a su amigo Kurt Riezler, perteneciente al equipo de gobierno de la Universidad de Frankfurt, donde “menciona

⁶⁹ H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca, 1970, p. 14. (H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1968, p. 8.)

⁷⁰ En concreto, Heidegger comenta que no es “un capricho terminológico el que nos lleva a evitar (...) las expresiones ‘vida’ y ‘hombre’, para designar al ente que somos nosotros mismos” (...) “Lo que resulta sorprendente, y en esto estriba su fundamental deficiencia, es que la ‘vida’ misma, en cuanto modo de ser, no se convierte en problema ontológico”. Para Heidegger los aportes de Dilthey y Bergson, como las distintas corrientes del “personalismo” y de la antropología filosófica inspiradas en ellos, adolecen de importantes limitaciones. Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009, pp. 67-68.

⁷¹ Véase al respecto el análisis sobre la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* en las páginas 86-93 de esta tesis.

que Heidegger había bloqueado la habilitación de Marcuse”⁷². La opinión expresada por el propio Heidegger en una conversación mantenida en 1969 en la que, entre otras cuestiones, se refiere con un tono positivo a la tesis de habilitación de Marcuse -“Es un buen trabajo”, dice⁷³- contrastaría con esta afirmación de Husserl o al menos mostraría que su desinterés podría deberse más bien a motivos extraacadémicos. Lo cierto es que a finales de 1932 se consuma la primera ruptura entre Heidegger y Marcuse; no volverían a restablecer el contacto, y sólo por un breve lapso de tiempo, hasta 1947, momento en el cual romperán de manera definitiva cualquier vínculo a nivel personal.

1.3. ¿Alejamiento del marco de referencia heideggeriano?

Por mediación de Husserl, quien sugiere a Riezler la idoneidad de Marcuse para un posible ingreso en el recién creado *Institut für Sozialforschung*, Marcuse, luego de una entrevista con Leo Löwenthal y de haber sido rechazado en primera instancia por Horkheimer, entra a formar parte del equipo de trabajo *Institut* en el exilio de éste en Ginebra, donde Marcuse se traslada también junto a su familia poco antes de la ascensión al poder del nacionalsocialismo. En el exilio en Suiza, redacta un breve comentario sobre la obra de K. Jaspers, “Filosofía del fracaso: el trabajo de Karl Jaspers” (1933), un escrito (publicado póstumamente) en el que expone críticamente la filosofía alemana de su tiempo, “La filosofía alemana entre 1870 y 1933” (1933), y un valioso ensayo, desde el punto de vista filosófico-político, en torno a los vínculos entre el liberalismo y el fascismo con la ontología existencial heideggeriana como telón de fondo, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado” (1934). La reseña sobre el trabajo de Jaspers marca un punto de inflexión en la carrera de Marcuse. Allí critica por primera vez, de un modo global, el uso del concepto de historicidad, tan frecuentado en su juventud, en la filosofía existencial. Aunque a favor de Jaspers admita que los existenciales adquieren en su obra un sentido ético, mientras en Heidegger desempeñan un cometido meramente ontológico⁷⁴, Marcuse considera el

⁷² T. McCarthy, “Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro”, en Id., *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea. op. cit.*, p. 102. Cfr. R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001, p. 122.

⁷³ Cfr. F. Towarnicki & J.M. Palnier, “Entretien avec Heidegger”, *L'Express*, n° 954, octubre 1969, pp.20-26. (traducción castellana J. Díaz Báez. *Revista Palos de la Crítica*, n°4, abril-septiembre 1981).

⁷⁴ H. Marcuse, “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers' Werk”, en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der*

recurso a la historicidad en ambas filosofías como un modo de huida frente a la historia real⁷⁵.

A decir verdad, después de 1933 el movimiento teórico de Marcuse renuncia a la ontología fundamental de la historicidad pero se orienta, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, hacia planteamientos con un fuerte componente antropológico. Tal como escribe Martin Jay,

“Una vez que Marcuse se hubo sumado al *Institut*, la influencia de Horkheimer sobre su obra se hizo pronunciada. Abandonó el vocabulario de Heidegger, a medida que el impacto de la fenomenología sobre su pensamiento comenzaba a desaparecer. Al descender de algún modo del nivel de abstracción filosófica, empezó a ocuparse de temas históricos y sociales más concretos. Dejó de usar el marxismo como una filosofía positiva que respondiera a la interrogación de Heidegger sobre el “ser auténtico” y comenzó a emplearlo más como una metodología dialéctica, crítica, útil para explicar la historia, no la historicidad.”⁷⁶

En 1934 el *Institut* y sus miembros emigran a EEUU estableciendo su sede en una casa cedida por la Universidad de Columbia en la calle 117 de Nueva York. Ya desde los inicios del exilio americano, Horkheimer ejerce férreamente el papel de director y viene a insistir a los demás miembros del *Institut* sobre la necesidad de no inmiscuirse en la praxis política. Se entiende con ello que lo perseguido con tal actitud era no “poner en peligro la precaria base administrativa del Instituto”⁷⁷ mediante comprometedoras vinculaciones con cualquier tipo de organizaciones políticas de carácter radical. Vemos, pues, como la fractura entre teoría y praxis no afectaba sólo a aquellas tendencias del materialismo histórico que aceptaban por principio tal dicotomía

Diskussion. op. cit., p. 130.

⁷⁵ Así dice: “Cualquier teoría sobre la historicidad será abstracta e inconexa hasta que no acentúe la situación material concreta, en la que vive, de hecho, la existencia filosofante de manera fáctica, hasta que no se contemplen las posibilidades y realidades del verdadero existir desde su estructura fáctica” (*Ibid.*, p.131) o, más adelante, “Para el existencialismo todas las situaciones históricas son equivalentes en relación a la verdadera existencia, es decir, en el doble sentido de la palabra: indiferentes. Es justamente en el concepto de historicidad que queda al descubierto la ahistoricidad del existencialismo”. (*Ibid.*, p. 132.).

⁷⁶ M. Jay, *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1974, p. 136.

⁷⁷ J. Habermas, “Diálogo con Herbert Marcuse”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 246.

en tanto que ámbitos separados de la realidad, sino que la relación entre ambas era también descuidada, en pro de la primera, en el seno de una tradición que, siendo heredera y agente del marxismo crítico, pretendía esclarecer la unidad de pensamiento y acción como uno de los ejes centrales de su actividad crítica.

Por otra parte, también existía una división del trabajo en las funciones desempeñadas por los integrantes del propio *Institut*. Esta división, instaurada por Horkheimer, “otorgaba a Marcuse un afrontamiento de los problemas desde el enfoque de la historia de las ideas”⁷⁸. Una de las primeras muestras de que Marcuse asume sin ambages la labor que se le ha confiado desde el *Institut*, serán los ensayos de 1936 “Estudio sobre autoridad y familia” y “El concepto de esencia”. Marcuse retrocede en este último ensayo a las fuentes de la tradición metafísica occidental, en cuyo origen percibe Heidegger los gérmenes de la extensión total del olvido del ser en la época moderna, y lo hace con el objetivo de apropiarse ciertos elementos que juzga positivos en la filosofía platónica y hegeliana. Por ello, junto a la crítica al limitado y estático uso de este concepto en la filosofía de Descartes y Husserl (véase nota a pie 45, p. 26), puede apreciarse también una toma de distancia en relación a determinados postulados de Heidegger sobre la historia de la filosofía occidental. El ser como Idea (*agathon*) platónica, argumenta Marcuse, llega hasta la teoría de la esencia de Hegel a través de la ontología aristotélica. El concepto aristotélico de *dynamis* no hace otra cosa que poner en conexión el concepto de esencia con el de potencialidad⁷⁹. Es innegable la pertinencia de esta noción en el esfuerzo por llevar a término una dialéctica materialista entre “posibilidad” (contenido, esencia) y “realidad” (forma, apariencia) al estilo de Marcuse. En cambio, Heidegger no confía en absoluto en la teoría del ser platónico ni tampoco en sus herederas, al considerar que la “idea del bien”, ubicada en el ámbito de la esencia o ser, actúa en ellas, con toda su connotación valorativa, como condición de posibilidad del conocimiento de todo ente⁸⁰. Una teoría que no es sino un correlato necesario de la errónea concepción griega “del ser del ente como presencia y

⁷⁸ J.M. Romero, “Razón y revolución y los fundamentos de la Teoría Crítica”, en R. Conti (comp.), *Teoría social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de Razón y revolución op. cit.*, p. 17.

⁷⁹ H. Marcuse, “El concepto de esencia”, en Id., *La agresividad en la sociedad industrial avanzada. op. cit.*, p. 62. (H. Marcuse, “Zum Begriff des Wesens”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, p. 80).

⁸⁰ Ilustrativa de su postura al respecto son los subapartados de “El ser como Idea, como Agathón, como condición” y “La interpretación del ser como Idea y el pensamiento de valor” en M. Heidegger, *Nietzsche tomo 2*, Barcelona: Ediciones Destino, 2000, pp.181-191.

consistencia”⁸¹.

La argumentación de Marcuse parece guardar algunos puntos de continuidad con los razonamientos expuestos en la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, y nos remite ciertamente a la idea del “ser como motilidad” o como “unidad en la multiplicidad”, pero ahora ya no pretende fundamentar ontológicamente este movimiento en el concepto de vida o de historicidad como hiciera en su tesis de habilitación. De hecho, considera que en la *Lebensphilosophie* y el existencialismo “el lugar de la razón abstracta” del cartesianismo “fue ocupado por una ‘historicidad’ igualmente abstracta, que llegó como mucho a un relativismo dirigido indiferentemente frente a todos los grupos y estructuras sociales”⁸². Por lo demás, el modo como Marcuse plantea el desarrollo de la dialéctica materialista en relación al concepto de esencia, a saber, como un movimiento de la potencialidad a la realidad, que logra penetrar en las cuestiones de contenido (proceso de producción) antes que en las de la forma de un modelo social particular (proceso de realización del capital), con el propósito de hacer saltar esta última por los aires, sólo es comprensible partiendo de una dialéctica de connotaciones hegeliano-marxistas, donde la “negación de la negación”, la *Aufhebung* hegeliana, sigue actuando como una posibilidad certera a nivel crítico-práctico⁸³.

⁸¹ M. Heidegger, “El ser como Idea, como Agathón, como condición”, en M. Heidegger, *Nietzsche tomo 2*, *op. cit.*, p. 181.

⁸² H. Marcuse, “El concepto de esencia”, en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada. op. cit.*, p. 58. (H. Marcuse, “Zum Begriff des Wesens”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, p. 77).

⁸³ La dialéctica entre contenido y forma adopta un perfil algo distinto en otras versiones propuestas desde la izquierda marxista. Según Marcuse, la “conciencia verdadera”, representada por la teoría materialista y dialéctica de la sociedad, dirige su atención al contenido y no a la forma. Ahora bien, si gran parte de la teoría imperante ignora la naturaleza transitoria de las formas actuales de relaciones sociales, con lo cual esas formas alienantes son tomadas acríticamente como punto de partida eternamente válido para sus respectivas investigaciones en relación al contenido, cosa que también sucede en el cientificismo y el economicismo marxista, ello no se traduce, pues, en un interés por la forma o lo que Marcuse llamaría “proceso de producción del capital”, sino más bien en el contenido de esa forma fetichizada, si bien tampoco sería el contenido vinculado al “proceso de producción” en el sentido que le atribuye Marcuse sino un contenido igualmente fetichizado y axiológicamente neutro. En este sentido, el jurista soviético E. Pashukanis, asesinado durante las purgas stalinistas en los años treinta, escribía en referencia al derecho: “(...) no hay duda que la teoría marxista debe, no solamente analizar e investigar el contenido material de la reglamentación jurídica en las diferentes épocas históricas, sino que debe dar, además, una explicación materialista a la misma reglamentación jurídica en cuanto forma históricamente determinada”. (E. Pashukanis, *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona: Labor, 1976, p. 42). Y, en términos similares se expresaba J-M. Vincent: “La Moral, el Derecho y el Estado son formas de la sociedad burguesa. Aunque el proletariado esté obligado a servirse de ellas, esto no quiere decir que sea posible un desarrollo ulterior introduciendo en estas formas un contenido socialista. Estas formas son incapaces de aceptar un contenido semejante y deben desaparecer con la realización del socialismo”. (J-M. Vincent, *Fetichismo y sociedad*, México: Ediciones Era, 1977, p. 45). En todo caso, persiste la voluntad de abolir la forma, ya sea atendiendo las cuestiones de contenido al nivel de una esencia dinámica entendida como potencialidad, en el caso de Marcuse, o bien caracterizando esa forma no como modelo eterno de relaciones sociales sino como forma transitoria y caduca de la sociedad.

El magma interpretativo predominante en el seno de la Teoría Crítica desde finales de los años treinta hasta mediados de la década de los cuarenta del siglo pasado, cuyo fin lo marcará la aparición de *Dialéctica de la Ilustración* (1944), se caracteriza por una conjunción de intereses más o menos comunes entre la obra de Horkheimer y Marcuse. No hay que olvidar que los escritos en gran parte fundacionales de la Escuela de la Frankfurt son publicados de forma simultánea en 1937: “Filosofía y Teoría Crítica”, con cuyo título aparece un texto de Horkheimer y otro Marcuse y “Teoría tradicional y Teoría Crítica”, de Horkheimer. Será entonces cuando el concepto de teoría crítica reciba fundamentación filosófica⁸⁴.

Hegel es partidario del progreso de la razón aun admitiendo que éste acarree desdicha; esta premisa, asumible desde un hegelianismo ortodoxo, no es aceptable para una teoría crítica preocupada “en todos sus análisis por la felicidad del hombre, por la libertad, felicidad y derecho del individuo”⁸⁵. Hallamos aseveraciones análogas sobre la preocupación (*Sorge*) por la felicidad terrenal del ser humano, las cuales enlazan con la tradición del eudemonismo aristotélico, en el ensayo de Marcuse “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” (1937), así como en los escritos de Horkheimer de esa misma época. Como ha señalado J. M. Romero, puede apreciarse un viraje substancial respecto a la función atribuida precedentemente por Marcuse al sujeto y al objeto de la “preocupación” o *Sorge* heideggeriana⁸⁶. Siguiendo casi al pie de la letra el emplazamiento que le atribuye Heidegger en *Ser y tiempo*, para el primer Marcuse de “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928), la *Sorge* es el modo de ser del *Dasein*, es decir, un existenciario, y el objeto de su preocupación es la propia existencia. Aun manteniendo el objeto de la preocupación en la vida concreta o existencia humana (*die Sorge um die menschliche Existenz*), “Sobre filosofía concreta” (1929) supone un desplazamiento en el ámbito del sujeto; ahora el sujeto de la *Sorge* no es el *Dasein* sino la filosofía históricamente ubicada y animada por un interés político-

⁸⁴ Sin embargo, con su llegada a EE.UU. en 1938, Adorno tendrá una influencia creciente en Horkheimer, jugando así un papel fundamental en ese cambio de rumbo del *Institut* que habría de culminar en 1944 con *Dialéctica de la Ilustración*.

⁸⁵ H. Marcuse, “Filosofía y teoría crítica”, en Id., *Cultura y sociedad*, Buenos Aires: Sur, 1981, p. 85. (H. Marcuse, “Philosophie und kritische Theorie”, *Schriften Vol. 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, p. 234).

⁸⁶ Para esta discusión acerca del papel desempeñado por la *Sorge* en el pensamiento de Marcuse nos basamos en J. M. Romero, “La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse”, *Pensamiento*, n° 259, 2013, pp. 331-350.

moral. Finalmente, la dialéctica materialista, tal como la entiende Marcuse en “El concepto de esencia” (1936), recibe su impulso de la “preocupación por los seres humanos” (*die Sorge um den Menschen*). La totalidad de este proceso conlleva consigo una desintelectualización de la “preocupación”⁸⁷, pues, por una parte, el “objeto” de ésta se traslada desde la “preocupación por la existencia humana” (*die Sorge um die menschliche Existenz*) a la “preocupación por los seres humanos” (*die Sorge um den Menschen*) y su felicidad y, por otro, el “sujeto” es también desplazado desde el *Dasein* a la filosofía concreta y, ya por último, a la dialéctica materialista.

1.4. El rescate de Hegel y la ruptura personal con Heidegger

Con toda probabilidad, *Razón y revolución* (1941) constituye el esfuerzo más notorio en el intento de rehabilitar y apropiarse de la obra de Hegel desde el materialismo histórico. Con frecuencia, Hegel era tergiversado con objeto de legitimar las estructuras de poder existentes en el bloque occidental u oriental, o bien, en la mayoría de casos, era tratado sin miramientos como un “perro muerto”. Al margen de las referencias puntuales a Hegel, o del recurso implícito o explícito a su dialéctica en las obras de numerosos autores vinculados a las “corrientes cálidas” del marxismo, no será hasta la década de los cuarenta del siglo XX cuando se lleve a cabo una sistemática urbanización de la península hegeliana desde el ámbito del marxismo crítico⁸⁸.

Como ya hiciera en “El concepto de esencia”, Marcuse sigue indagando en la concepción dinámica del ser tal como ésta se ha gestado en la tradición filosófica occidental anterior a Hegel. Así, al referirse a la culminación de la filosofía hegeliana en la *Ciencia de la lógica*, escribe: “La filosofía hegeliana es en gran medida una reinterpretación de la ontología de Aristóteles, rescatada de la distorsión del dogma metafísico y ligada a la profunda exigencia del racionalismo moderno de que el mundo sea transformado en un medio para el sujeto que se desarrolla libremente, de que el

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 337.

⁸⁸ Además del estudio de Marcuse, deben aludirse también los relevantes trabajos de G. Lukács y E. Bloch; *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* de Lukács es publicado en 1948 y *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel* de E. Bloch aparece en 1949. Si bien en *El joven Hegel* Lukács hace malabarismos para compatibilizar la justificación de la *Realpolitik* staliniana con el empleo de la dialéctica hegeliana. Conviene señalar, además, que entre 1933 y 1939, A. Kojève ya empezó a erigirse como uno de los más reputados intérpretes marxistas de Hegel en Francia, no hay que olvidar que en sus concurridos seminarios de la “Ecole de Hautes Etudes” de París se dieron cita figuras como Sartre o Lacan.

mundo se convierta, en suma, en la realidad de la razón”⁸⁹. Lo novedoso respecto a anteriores trabajos de Marcuse sobre Hegel es el énfasis en el carácter negativo de la razón dialéctica. Como nunca antes Hegel es presentado como el “pensador de la negatividad”.

Más allá de la detallada y sistemática exposición de la obra de Hegel, que convierte a *Razón y revolución* en un trabajo insustituible desde el punto de vista de la “historia de la filosofía”, lo que quisieramos resaltar ahora es la atención prestada a la categoría hegeliana de actualidad (*Wirklichkeit*)⁹⁰. Heidegger, cuya obra es sin duda de signo opuesto a la filosofía griega desde Platón y al idealismo alemán, pronunció una conferencia en Heidelberg el 26 de julio de 1958 donde vincula el concepto aristotélico de *Energeia* con la *Wirklichkeit* hegeliana⁹¹. La *Wirklichkeit* llega a Marcuse desde Aristóteles a través de Hegel y va a introducir un elemento de mediación, hasta el momento ausente en el pensamiento del primer Marcuse, entre las categorías de “posibilidad” (*Möglichkeit*) y de “realidad” (*Realität*). Tal como sucede en las obras de la mayoría de autores enmarcados en la tradición fenomenológica-existencial, la carencia de instrumentos mediadores con la realidad óptica da lugar a planteamientos subjetivistas al extremo, a todas luces problemáticos. Con razón algunos autores, particularmente escépticos con el marxismo de orientación heideggeriana del joven Marcuse, se han encargado de advertir que:

“En la teoría existencial encontramos la eliminación de una de las categorías cruciales en la *Lógica* hegeliana, que sirve de guía en la teoría marxista -la categoría de actualidad (*Wirklichkeit*). La “actualidad” es la categoría que une las dos categorías abstractas de realidad (*Realität*) y posibilidad (*Möglichkeit*) (...) el existencialismo tiende a eliminar esta categoría y recurre a las dos abstracciones -esto es, realidad y posibilidad-. El pasado y el presente se vuelven determinados y el futuro un campo abierto de alternativas sustentadas

⁸⁹ H. Marcuse, *Razón y revolución*. Barcelona: Alianza, 2003, p. 46. (H. Marcuse, “Vernunft und Revolution”, *Schriften Vol. 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 48).

⁹⁰ Sobre esto véase: R. Conti, “La ‘semilla de dragón’. Marcuse y el concepto hegeliano de actualidad”, en R. Conti (comp.) *Teoría social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de Razón y revolución op. cit.*, pp. 99-124.

⁹¹ M. Heidegger, “Hegel y los griegos”, en *Id.*, *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001. Añade, además, otros tres conceptos de procedencia griega que Hegel toma prestados para llevar a cabo una reformulación de los mismos en su sistema. Éstos son: *En*, *Logos*, *Idea* que corresponden, por este mismo orden, al Universo, la Razón y el Concepto en la filosofía de Hegel.

sobre este presente muerto. Romper con el presente no es en sí mismo necesario sino un acto de libre elección”.⁹²

En los prólogos a la edición española y alemana de *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1948), Lukács también va a enjuiciar de modo muy crítico la apropiación de Hegel en términos diltheyanos y existencialistas, en clara alusión indirecta a trabajos como la *Ontología de Hegel* del primer Marcuse, situándolas en el mismo horizonte teórico que la interpretación en clave irracionalista llevada a cabo por Jean Hyppolite en su estudio sobre la *Fenomenología del espíritu* hegeliana⁹³. También en *La destrucción de la razón* (1954) tendrá duras palabras para el neohegelianismo que lee a Hegel desde el punto de vista -irracionalista según Lukács- de la “filosofía de la vida”, incluyendo en su ataque a autores como el joven Marcuse, Hugo Fischer y Hermann Glockner⁹⁴. Gracias en buena medida al rescate del concepto hegeliano de “actualidad” (*Wirklichkeit*), en *Razón y Revolución* van a ser corregidos algunos sesgos y lagunas que aún persistían en la filosofía de Marcuse como herencia del fuerte influjo de la *Lebensphilosophie* y de la ontología heideggeriana.

Dada la delicada situación económica del *Institut*, luego de la publicación de esta obra Marcuse acepta un empleo en la sección política de la *Office of Strategic Services* (OSS) del servicio de inteligencia de EEUU. Otros miembros, como Adorno, deciden centralizar sus esfuerzos en la elaboración de estudios desde el campo de la sociología empírica. Marcuse colabora en un programa de desnazificación de la OSS, encargándose de “la identificación de grupos en Alemania con los que después de la guerra se pudiera colaborar para la reconstrucción; y en la identificación de grupos a los que debiera pedirse responsabilidades como nazis”⁹⁵. Coincidiendo con la misión

⁹² P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *Telos*, nº 6, 1970, p. 44.

⁹³ G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1976, pp. 10, 11, 13. La obra de Hyppolite a la que se refiere Lukács es *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel* (Barcelona: Península, 1974). No resulta extraño, pues, que también se haya escrito en torno a los nexos entre Marcuse y Hyppolite, véase N. Levine, “Jean Hyppolite and Herbert Marcuse”, en N. Levine, *Divergent Paths. Hegel in Marxism and Engelsism. Volume 1: The Hegelian foundations of Marx’s method*. Oxford: Lexington, 2006, pp. 50-64.

⁹⁴ G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Grijalbo, México, 1968, pp. 456-458.

⁹⁵ J. Habermas, “Diálogo con Herbert Marcuse”, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 248. Este episodio en la biografía de Marcuse ha sido objeto de cierta polémica. Se llegó a insinuar que Marcuse había sido un agente de la CIA. La OSS suele considerarse como antecesora de la CIA, si bien Marcuse comenta que ambas estaban enfrentadas y “se combatieron como enemigos”. *Ibíd.* p. 248.

desempeñada en el seno de la OSS, Marcuse retorna a Alemania en diversas ocasiones entre 1942 y 1950. A principios de 1947 se reúne con Heidegger en la residencia de éste en Todtnauberg, una pequeña localidad situada en la Selva Negra. Por lo que se deduce de la conversación postal que mantuvieron meses más tarde, Marcuse fue a su encuentro con el propósito de obtener aclaraciones de primera mano sobre los motivos que habían llevado a Heidegger a identificarse con el régimen nacionalsocialista durante 1933. En una carta de finales de agosto de 1947, Marcuse insiste en la necesidad de que Heidegger acceda a retractarse públicamente:

“Muchos de nosotros hemos esperado desde hace mucho tiempo una declaración suya, una frase que de manera clara y contundente le liberara de tal identificación, una frase que exprese con honradez su actitud actual sobre los acontecimientos que han ocurrido. Pero nunca la pronunció -al menos nunca salió de la esfera privada-. Yo -y muchos otros- le hemos admirado como filósofo; de usted hemos aprendido muchísimo. Pero no podemos hacer la separación entre Heidegger el filósofo y Heidegger el hombre porque contradice su propia filosofía”⁹⁶.

Por su parte, la réplica de Heidegger revela que en 1933 el nacionalsocialismo representó para él “una renovación espiritual de la vida en su completitud, una reconciliación de los antagonismos y un redimir el *Dasein* occidental de los peligros del comunismo”, pero añade, de forma inmediata, que a partir de 1934 se alejó ya del NSDAP reconociendo su “error político”⁹⁷. No obstante, Heidegger persevera en su negativa a realizar ningún tipo de retractación pública y arguye que los aliados cometieron también atrocidades con los alemanes orientales, comparables, según su criterio, a los abusos del nazismo con la población judía. En una tercera carta, la última que Marcuse mandaría a su viejo maestro, su antiguo discípulo considera desafortunado tanto ese símil fuera de lugar como el hecho de que Heidegger pudiera llegar a abrigar alguna esperanza en el nacionalsocialismo como un modo de salvación del *Dasein* occidental, en lugar de comprenderlo como su aniquilación efectiva. Es en este contexto de sinceramiento, mezclado de reproches y justificaciones insuficientes, cuando se

⁹⁶ “Heidegger y Marcuse. Un diálogo epistolar”, traducción de Eva de Aguirre, *Revista Universidad de Antioquia*, Colombia, 2001, n° 263, enero-marzo, p. 91.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 93.

produce el cese del trato personal entre ambos pensadores, y ahora, a diferencia de 1932, sin ninguna expectativa de retomarlos en un futuro.

Conviene subrayar que la quiebra del lazo personal no va a comportar *per se* un completo distanciamiento de Marcuse respecto los modos heideggerianos de pensar. Éstos son perceptibles, como ya indicara Habermas, en su interpretación de la teoría de las pulsiones freudiana abordada poco tiempo después en *Eros y civilización* (1955). Y Heidegger hace acto de presencia nuevamente, en esta ocasión de manera más explícita, en *El hombre unidimensional* (1964), donde Marcuse recurre en momentos puntuales de su exposición a la pregunta heideggeriana por la técnica.

Ya en los últimos años de su vida, Marcuse decide conceder una entrevista en la que reflexiona en torno a las resonancias políticas detectables en la obra filosófica de Heidegger. Se ha afirmado que a su juicio la toma de partido de Heidegger por el nacionalsocialismo fue siempre considerada como “un acto de traición a sí mismo y no una extensión lógica de su esquema filosófico”⁹⁸. Sin embargo, aquí Marcuse no duda en relacionar el rol desempeñado por los existencialistas ontológicos de Heidegger, tales como la preocupación o *Sorge*, la curiosidad, el ser-para-la-muerte o la angustia, con la conformación de actitudes y estructuras de carácter sumiso-autoritarias en las sociedades represivas⁹⁹. La crítica del culto al sacrificio y a la muerte en Heidegger, de claras resonancias a la tétrica proclama “¡Viva la muerte!” del futurismo fascista a lo Marinetti, viene acompañada de una denuncia de la falsa concreción heideggeriana en su conjunto, que Marcuse equipara a las abstracciones del neokantismo y el neohegelianismo, incluyendo también el interés tardío de Heidegger por la esencia de la técnica y por la tecnología, las cuales, según Marcuse, son tratadas por Heidegger como fuerzas en sí mismas, al margen de las relaciones de poder que determinan su función y uso¹⁰⁰. También el concepto ontológico de historicidad, otrora central en la argumentación del joven Marcuse, es juzgado como inadecuado para proveer “una base conceptual para la teoría social y política”¹⁰¹. Parece que con esta última sentencia Marcuse, dos años antes de su muerte, desestima de forma taxativa cualquier tentativa

⁹⁸ R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en R. Wolin, *Los hijos de Heidegger*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 241.

⁹⁹ F. Olafson, “Heidegger’s politics: an interview with Herbert Marcuse”. *op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 31-32.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 31.

similar a la que emprendiera en su juventud. Una teoría social crítica e históricamente ubicada en el nivel óntico no precisa el recurso a una fundamentación ontológica en la historicidad, pues con ello peligra necesariamente la concreción de sus análisis¹⁰².

¹⁰² Kosík escribió una carta a Marcuse el 6 de marzo de 1963 -a la que ya hemos aludido en la introducción (véase nota a pie 29 p. 18)-, interesándose por el maridaje entre Marx y Heidegger que emprendió el joven Marcuse en su artículo de 1928. La respuesta del filósofo alemán a su homólogo checo no deja ningún atisbo de duda sobre cuál era entonces su orientación respecto al proyecto filosófico que intentó elaborar en su juventud: “Hoy rechazaría cualquier intento de hacer valer una intrínseca (¡o extrínseca!) afinidad entre Heidegger y Marx” (...) El nazismo es, en mi opinión, nada más que una expresión de las tendencias profundamente anti-humanas, anti-intelectuales, históricamente reaccionarias y despreciativas de la vida de su filosofía. En las últimas décadas, esta filosofía, despojada de su dimensión política, no tiene sustancia alguna y no puede ser tomada en serio (...)”. Cfr. H. Marcuse, *Marxism, Revolution and Utopia*. London and New York: Routledge, 2014, pp. 322-323.

2. Fenomenología dialéctica y filosofía concreta

2.1. Condicionantes del contexto filosófico

El neokantismo y la filosofía vitalista dominaban enteramente la cultura intelectual alemana durante la fase tardía de la República de Weimar. Al término de la I Guerra Mundial, apenas podían contarse con los dedos de una mano los escasos autores que no se vieron condicionados en un modo u otro por este particular clima filosófico del período de entreguerras¹⁰³. Neokantismo y vitalismo procuraban hacer valer su hegemonía bajo fórmulas bien disímiles. Los primeros reivindicaban un lugar más destacado para la filosofía, la cual había quedado rezagada ante el asombroso avance de las ciencias positivas acaecido a finales del siglo XIX y principios del XX. Gran parte de los autores neokantianos parecieron perseguir la restitución del estatuto perdido por la filosofía en el seno de la división social del trabajo subordinando la filosofía a la ciencia. Así pues, el recurso a Kant raramente tomaba la forma de una recepción en clave ética o estética, ni por supuesto metafísica, sino que el interés común que subyacía primordialmente a esa recepción era el de suministrar fundamentos epistemológicos fiables al método científico. Como contrapartida al imperio de esta “lógica de la razón”, surgieron paulatinamente -en su caso desde una cierta “lógica del corazón”¹⁰⁴- las diversas tendencias vitalistas, que a menudo fueron agrupadas indistintamente en lo que se vino a denominar *Lebensphilosophie*, aun a riesgo de desvirtuar por completo su sentido originario.

Con la aparición de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl en 1900 va a ser inaugurada con sobrada solvencia la primera tentativa seria de refundar la filosofía desde nuevas bases ajenas al neokantismo. Aquí la filosofía ya no buscaba un encaje más o menos forzado en el interior del sistema de las ciencias naturales, sino que reivindicaba para sí un espacio autónomo y digno. Tanto es así, que la pretensión de Husserl de instituir fundamentos lógicos para la filosofía, liberándola al mismo tiempo de cualquier atadura con cuestiones de naturaleza empírica, conducía a una

¹⁰³ Sobre esto véase, por ejemplo, H. Dubiel, *La Teoría Crítica: Ayer y hoy*. México: Plaza y Valdés, 2000, p. 84, y J. Abromeit, “The Vicissitudes of the Politics of ‘Life’: Max Horkheimer and Herbert Marcuse’s Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany”, Conference Paper for “Living Weimar: Between System and Self”, University of Indiana, Bloomington, September 22-23, 2006, p. 1.

¹⁰⁴ M. Markovic, *El Marx contemporáneo*. México: FCE, 1978, p. 31.

subordinación, de signo inverso a la de los neokantianos, de la ciencia a la filosofía¹⁰⁵. Por su parte, Dilthey reivindicó la específica labor “comprensiva” de las “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*), así como el distintivo modo de ser histórico del ámbito objetual hacia el cual están orientadas estas ciencias, en contraposición, o al menos, en situación de complementariedad, a la tarea “explicativa” ofrecida por las “ciencias de la naturaleza” (*Naturwissenschaften*) y al ámbito de objetos ahistóricos de los que se ocupa. Particularmente, la aprehensión de la existencia humana habría de perderse lo decisivo, y tergiversarse en una dirección meramente positivista, que no hacía en absoluto justicia a la idiosincrasia de su problemática, si se inclinaba a adoptar el abstracto modelo científico-natural, y ello incluso en el supuesto de que éste fuera conscientemente reconvertido y asimilado por las ciencias del espíritu para dar cuenta de las temáticas que les son más propias. Resulta significativo a este efecto que la crítica al psicologismo y a la psicología científica fuera una preocupación compartida por Husserl, Dilthey y Bergson. Sin embargo, la filosofía de Bergson discurre ya por senderos ubicados allende sus antecesores, abriendo la veda a ulteriores propuestas que popularizarían el vitalismo en una dirección a todas luces conservadora e irracionalista.

La crítica de carácter radical a la racionalidad científica promovida por la *Lebensphilosophie* no llamó la atención solamente de aquellos autores que devendrían validadores ideológicos de la *Konservative Revolution*, como fue el caso, entre otros, de Stefan George o Oswald Spengler. La intelectualidad radical alemana de izquierdas de la época encontraría también en ella atractivos parámetros analíticos para confeccionar sus respectivos trabajos en una orientación política totalmente distinta. Podría incluso decirse que los orígenes de lo que en *Les aventures de la dialectique* (1955) Merleau-Ponty designó con el nombre de “marxismo occidental” son en cierto modo deudores de la fenomenología y del vitalismo¹⁰⁶. Así, en la todavía temprana y premarxista *Teoría de la novela* (1916) de Lukács se dan cita las tres grandes corrientes de pensamiento dominantes en la filosofía académica alemana de entreguerras: “el neokantismo de Heidelberg, la elucidación de los conceptos diltheyanos de significado y comprensión, y la fenomenología husserliana”¹⁰⁷. No está de más recordar aquí que la obra de F.

¹⁰⁵ J. Abromeit, “The Vicissitudes of the Politics of ‘Life’: Max Horkheimer and Herbert Marcuse’s Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany”. *op. cit.*, p. 3.

¹⁰⁶ P. Piccone, “Phenomenological marxism”, en Grahl, R. & Piccone, P. (ed.), *Towards a new marxism*. Ontario: Telos Press, 1973, p. 137.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 136.

Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), influiría por igual, pasando por el filtro de la *Kulturkritik* en su conjunto, a los mandarines alemanes y al joven Lukács.

Algunas de las figuras precursoras de la versión diferenciada del marxismo occidental, que tomaría cuerpo en la Teoría Crítica del *Institut für Sozialforschung*, no dejaron tampoco de incorporar en sus trabajos ciertas premisas derivadas de la crítica que la *Lebensphilosophie* dirige a la racionalidad científica, aunque simultáneamente se confrontaron también con sus tendencias vulgares y reaccionarias. Aun cuando en sus artículos elaborados durante los años veinte del pasado siglo Horkheimer concediera cierto ámbito de validez a la filosofía vitalista, en cuanto a la pertinencia histórica de su crítica y de sus reclamaciones, se mostró, ya desde un principio, prevenido ante el peligro que suponía la radicalización y la vulgarización del vitalismo¹⁰⁸. La asimilación de la *Lebensphilosophie* y de la fenomenología existencial en la obra de Marcuse perduraría, en cambio, hasta al menos 1933, siendo por lo general hasta esa fecha mucho más receptivo e indulgente con ellas que Horkheimer. En efecto, Marcuse no llegará a conclusiones análogas a las que Horkheimer defendía ya en los años veinte -en torno a los aspectos regresivos de las versiones vulgarizadas de la “filosofía de la vida” (H. Bergson, S. George, M. Scheler, E. Jünger), en contraste con su exégesis originaria en Dilthey¹⁰⁹-, hasta su texto de 1933, publicado póstumamente, sobre “La filosofía

¹⁰⁸ Un detallado estudio sobre el desarrollo intelectual de Horkheimer en: J. Abromeit, *Max Horkheimer and the foundation of Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press, 2011. En cuanto a la relación específica con Bergson, Horkheimer reconocía, por una parte, la relevancia de la crítica bergsoniana a la aplicación de métodos científicos importados de las ciencias de la naturaleza a la psique humana y, por la otra, señalaba la pertinencia de su crítica a la ciencia, donde se aboga por ubicar el conocimiento conceptual en el plexo histórico-social en el que es producido. Pero Horkheimer no podía aceptar el repudio de la Ilustración propugnado por la mayor parte de filósofos vitalistas. El planteamiento dialéctico de Horkheimer insistía todavía en rescatar los potenciales de racionalidad no instrumental inscritos en el proyecto ilustrado. Sin duda una postura más reconciliadora con el legado de la modernidad ilustrada que la que sostendría posteriormente en la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) junto a Adorno. Véase J. Abromeit, “The Vicissitudes of the Politics of ‘Life’: Max Horkheimer and Herbert Marcuse’s Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany”. *op. cit.*, p. 5. Los escritos donde Horkheimer se ocupa propiamente de Bergson, Husserl y Dilthey son: M. Horkheimer, “Lebensphilosophie: Bergson, Simmel, Dilthey”, *Gesammelte Schriften. Vol. 10. Schriften 1914-1931*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988, pp. 267-298; “Husserls Logische Untersuchungen”, *Gesammelte Schriften. Vol. 10. Schriften 1914-1931. op. cit.*, pp. 299-316; “Zu Henri Bergsons Les deux sources de la morale et de la religion”, *Gesammelte Schriften. Vol. 3. Schriften 1931-1936. op. cit.*, pp. 106-109; y, por último, “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit”, *Gesammelte Schriften. Vol. 3. Schriften 1931-1936. op. cit.*, pp. 225-248. El análisis de la escuela neokantiana se encuentra principalmente en M. Horkheimer, “Der Marburger Neukantianismus”, *Gesammelte Schriften. Vol. 10. Schriften 1914-1921. op. cit.*, pp. 212-241; y “Die südwestdeutsche Schule des Neukantianismus”, *Gesammelte Schriften. Vol. 10. Schriften 1914-1921. op. cit.*, pp. 241-256.

¹⁰⁹ A este efecto, cabe señalar que Marcuse reconoce en Dilthey al único representante de la *Lebensphilosophie*, no a sus continuadores: “entendemos por filosofía de la vida solo aquellas investigaciones filosóficas que han explorado y reconocido el ser de la vida humana como necesario para la fundamentación de la filosofía. Como único representante de esa filosofía vale para nosotros Wilhelm

alemana entre 1830-1933”. Los interlocutores que despuntan en la obra de Marcuse durante la breve pero determinante etapa comprendida entre finales de los años veinte e inicios de la década siguiente, no son únicamente Hegel, Marx, Lukács o Korsch, esto es, la tradición hegeliano marxista, sino también Heidegger, Dilthey o H. Freyer¹¹⁰. Marcuse entabla durante su juventud un comprometido diálogo con ciertos autores que, en los años inmediatamente posteriores a la atención que les prodigó en sus escritos, se convertirían en adalides de la llamada “revolución desde la derecha” (pensamos sobre todo en los casos de Heidegger y Freyer). Sin duda, como veremos, fue ésta una evolución muy distinta a la que les auguraba inicialmente Marcuse.

2.2. La revitalización praxeológica de Marx a través de Heidegger

Cuando aparece *Ser y tiempo* (1927), el joven Marcuse experimenta una profunda liberación académica¹¹¹. Por vez primera emerge en el ámbito académico alemán un “intento radical de poner a la filosofía sobre bases realmente concretas, una filosofía que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no meramente de ideas y principios abstractos”¹¹². Si bien Marcuse no será el único intelectual marxista en sentirse atraído por los detallados análisis fenomenológicos de la vida fáctica del primer Heidegger, sí fue al menos el primero de todos ellos. Se anticipó, pues, en más de treinta años a la segunda recepción explícitamente marxista de la fenomenología trascendental (Husserl) y de la analítica existencial (Heidegger), que tuvo lugar en Francia, Checoslovaquia o Yugoslavia, principalmente a través de las obras de Sartre,

Dilthey (1833-1911)”. H. Marcuse, “El problema de la realidad histórica”, en *Id., Entre hermenéutica y teoría crítica, op. cit.*, p. 139. (H. Marcuse, “Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”, *Shriften Vol. 1. op. cit.*, p. 474). En este mismo sentido puede interpretarse el intento llevado a término en su tesis de habilitación, *Hegels Ontologie un die Theorie der Geschichtlichkeit* (1932), donde el vitalismo diltheyano es puesto en relación directa con la ontología hegeliana. De este modo, la apropiación marcuseana de la filosofía vitalista, a la luz de la tendencia racionalista del idealismo alemán, la distingue claramente de aquellas recepciones de tendencia irracionalista tan comunes a las versiones vulgarizadas del vitalismo.

¹¹⁰ Nos ocupamos con detalle de la discusión del joven Marcuse con las teorías sociológicas de Freyer, Landshut y Mannheim en el apartado 3.2.

¹¹¹ Véase H. Marcuse, “Enttäuschung”, en G. Neske (ed.). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, 1977, p. 162.

¹¹² F. Olafson, “Heidegger’s Politics: an Interview with Herbert Marcuse”. *op. cit.*, p. 28.

Kosík y Petrovic¹¹³, una segunda recepción tardía cuyo eco internacional, sobre todo en Italia y EE.UU., sobrepasó el interés que despertaron en su momento las primeras tentativas de Marcuse.

La fascinación que provocó en Marcuse la fenomenología existencial heideggeriana no era, sin embargo, un entusiasmo compartido por muchos de sus contemporáneos, en especial entre aquellos cuyas aspiraciones políticas tendían a coincidir en lo fundamental con las del propio Marcuse. El contenido reaccionario latente en la filosofía de Heidegger fue advertido por el círculo de B. Brecht y W. Benjamin, así como también lo fue en el círculo de Korsch, donde a menudo la obra de Heidegger era referida despectivamente como “Quatschosophie”¹¹⁴. Por el contrario, Marcuse estaba convencido de poder insertarse con mayor solidez teórica en el contexto de la recuperación de la dimensión subjetiva y revolucionaria del marxismo, iniciada por Lukács y Korsch en 1923, justamente con el recurso a la fenomenología de Heidegger.

La unidad de teoría y praxis, a la que a fin de cuentas aspiraba a llegar Marcuse, constituía en sí misma una crítica al marxismo contemplativo y reificante de la Segunda Internacional, que tomaba como modelo para la teoría marxista diversos métodos de acercamiento positivista a su objeto importados de la ciencia natural, y cuyo correlato era “una conjunción de metafísica de la naturaleza y de concepción evolucionista de la historia que dio lugar paradójicamente en el plano político a una forma de pragmatismo

¹¹³ Así lo cree también Habermas: “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”. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 229.

¹¹⁴ Véase D. Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism. op. cit.*, p. 35 y 385. Kellner llega a estas afirmaciones en base a la lectura de una carta que W. Benjamin remitió a su amigo G. Scholem en 1930 y por las conversaciones que pudo mantener con H. Pachter, un habitual del círculo de Korsch durante aquellos años. Quizás una de las únicas excepciones a este cúmulo de valoraciones negativas sea la opinión de Horkheimer, que el 30 de noviembre de 1921 escribe a su mujer sobre la impresión que le provocó conocer a Martin Heidegger en Freiburg: “Mientras más me atrapa la filosofía tanto más me alejo de lo que se entiende como filosofía en esta universidad. Lo que tenemos que buscar no son leyes formales del conocimiento, que en el fondo realmente carecen de importancia, sino afirmaciones sobre nuestra vida y su sentido. Ahora sé que Heidegger era una de las personalidades más importantes que me han dirigido la palabra. ¿Que si le doy la razón? ¿Cómo habría de hacerlo, si solamente sé de cierto una cosa en él, que para él el motivo para filosofar no surge de una ambición intelectual ni de una teoría previamente concebida, sino que surge todos los días de la vivencia propia”. Véase, R. Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*. México: FCE, 2009, p. 63. Y todavía en 1931, Horkheimer seguía manteniendo una opinión favorable sobre Heidegger. Cfr. T. Mc Carthy, *Ideales e ilusiones, op. cit.*, pp. 92-93.

orientado por las necesidades políticas coyunturales”¹¹⁵. La analítica del *Dasein* de Heidegger podía ayudar, por una parte, a reactivar de una manera determinante el aspecto praxeológico del marxismo y, por otra, a cuestionar los modos de aproximación objetivantes que las ciencias sociales emplean problemáticamente en la aprehensión de su ámbito objetual. Pero para que pudiera ser empleado con estos fines por la filosofía marxista, el método fenomenológico, tanto el trascendental como el existencial, debía reorientarse en un sentido materialista. Todo este movimiento implicaba un espaciamento y una relajación de las fronteras teóricas de una y otra escuela que a menudo iba más allá de aquello que los intérpretes de los cánones tradicionales de ambos campos estaban dispuestos a admitir.

El talante heterodoxo de Marcuse pudo abrir un repertorio de interpretación totalmente novedoso en su época. Independientemente de las contradicciones internas que pudiera albergar un proyecto tal, el acto de valentía e intrepidez intelectual que supone el haber abierto un nuevo campo de investigación, junto a la posibilidad, siempre viva, de corregir o apropiarse en la actualidad de lo más fructífero de él, merece una consideración detenida antes que una actitud escéptica de tipo apriorística. Nos brinda, además, la oportunidad de descubrir a un Marcuse atípico, que creemos puede contribuir a reevaluar el significado y alcance de su producción filosófica.

2.3. Sobre la síntesis ontología existencial-marxismo

Enfrentándose a las numerosas interpretaciones en términos científicistas de la teoría de Marx, Marcuse deja claro que para él el marxismo no es un “sistema de verdades, cuyo sentido resida únicamente en su corrección como conocimientos”, sino “una teoría del actuar social, de la acción histórica”¹¹⁶. Le es ajena, por tanto, cualquier pretensión de validez de carácter intemporal o universal. “Las verdades del marxismo no son verdades del conocer, sino del acontecer”¹¹⁷. Su punto de partida, lo que determina en esencia su

¹¹⁵ J. M. Romero, “Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación” en J.M. Romero, (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 19.

¹¹⁶ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 81. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 347).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 81. (*Ibid.*, p. 347). Como sostiene con acierto R. Wolin, el marxismo deviene en Marcuse -de forma similar a Lukács- un “método falibilista de interpretación histórica” (R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger. op. cit.*, p. 213).

“situación fundamental”, es la “posibilidad histórica de una acción radical”¹¹⁸. La fundamentación ontológica de esta posibilidad, que el joven Marcuse cree imprescindible, va a proporcionársela el concepto heideggeriano de historicidad (*Geschichtlichkeit*)¹¹⁹, que en *Ser y tiempo* aparece como el modo de ser constitutivo y propio de la existencia humana o *Dasein*. En definitiva, la culminación de la analítica del *Dasein* en un “acto resolutivo” (*Entschlossenheit*) de transformación de la existencia “caída” en el reino del impersonal *das Man* ofrece un modelo de acción radical al marxismo, siempre y cuando a lo que aspire su crítica revolucionaria sea no sólo a una transformación de las circunstancias, esto es, a un mero cambio en las dinámicas políticas o económicas de la sociedad, sino a una transformación de la existencia humana en su totalidad¹²⁰.

Debe señalarse que el potencial crítico-práctico no le vendría dado al marxismo exclusivamente por su acercamiento materialista y dialéctico a la dimensión óptica, al cual debiera agregársele como por añadidura la aprehensión de la dimensión ontológica llevada a cabo por la fenomenología. Más bien, Marcuse confiere también una vocación claramente ontológica al materialismo histórico. Más tarde verá corroborada esta lectura ontológica de Marx cuando salgan a la luz los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), inéditos hasta 1932. Como es sabido, en ellos el concepto de “esencia genérica” (*Gattungswesen*) y la categoría ontológica de “trabajo” (*Arbeit*) sirven de contrapeso a Marx para condenar las condiciones de existencia dominantes dentro de las sociedades fundadas en la universalización del trabajo alienado. Pero del mismo modo que el marxismo no queda confinado por Marcuse al análisis de la esfera óptica, esto es, de la historia fáctica, tampoco la fenomenología tiene a sus ojos un alcance que deba reducirse a poner de manifiesto la estructuras ontológicas del *Dasein* para conservarlas luego en abstracción del contexto histórico-social concreto en el que se desarrolla

Se evita así la conversión del marxismo en una “ideología” dispuesta para su uso y consumo contemplativo o espectacular, enlazando, además, con la definición que da Marx del comunismo, no como un ideal a realizar, o como un fin indeterminado al que llevará automáticamente el desarrollo objetivo de las leyes de la historia, sino como el “movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual”. (K. Marx, *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1974, p. 37).

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 84. (*Ibíd.*, p. 350).

¹¹⁹ Dada su relevancia, el análisis específico del concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*) es abordado extensamente en el tercer y cuarto capítulo del presente trabajo. También en el segundo bloque nos ocupamos -en el onceavo capítulo- de su importancia en la obra de Kosík.

¹²⁰ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. op. cit., p. 86. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1*. op. cit., p. 351).

fácticamente ese *Dasein*.

Partiendo de la constatación acerca de la necesidad de una interdependencia mutua de ambas tradiciones, Marcuse esboza el proyecto de una fenomenología dialéctica, capaz de incorporar a la investigación fenomenológica de la situación fáctica del *Dasein* el contenido material concreto de la historicidad. De este modo, determinadas situaciones históricas van a aparecer a la luz de la investigación fenomenológico-dialéctica como encubriendo o pervirtiendo la historicidad constitutiva de la existencia humana, esto es, la estructura fundamental -y universalmente válida- del *Dasein*, y en vista a ello el *Dasein* se verá interpelado a revocar tales situaciones mediante la acción concreta exigida históricamente para alcanzar así una existencia propia o auténtica. El marxismo, asumido no en su vertiente positiva y científicista sino en la estela de Lukács y Korsch, incorpora al planteamiento fenomenológico la concreción dialéctica demandada para pasar de la esfera de la abstracción a la esfera de la acción, mientras que la fenomenología ofrece recursos analíticos al marxismo para una captación plena de las determinaciones fundamentales de su objeto, no dependiente de lo histórico-contingente.

El encargado de hacer cumplir esa función ontológica en el marxismo sería el materialismo histórico. Para Marcuse, el principal cometido del materialismo histórico es señalar “el ámbito completo de conocimientos que se refieren a la historicidad: al ser, a la estructura y a la movilidad del acontecer”¹²¹, dicho en otras palabras, el “ámbito de los conocimientos fundamentales de la estructura de la historicidad”¹²². Aquí es donde la fenomenología existencial puede hacer valiosas contribuciones al marxismo. Si, en efecto, el carácter constitutivo del *Dasein* no es estático sino dinámico, entonces esa específica movilidad de la existencia, que es el acontecer del *Dasein* como historicidad¹²³, tiene una estructura ontológica cuya comprensión pone al descubierto las condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales del *Dasein*¹²⁴. La decisión de vivir una existencia propia constituye, en este sentido, la posibilidad más genuina del

¹²¹ *Ibíd.*, p. 82. (*Ibíd.*, p. 347).

¹²² *Ibíd.*, p. 112. (*Ibíd.*, p. 371).

¹²³ Pero este dinamismo ontológico no es en sí mismo histórico. Así, para Heidegger la historicidad abarcaría el modo de acontecer del *Dasein* que es condición de posibilidad ontológico-trascendental de la acción histórica y del conocimiento de la historia, pero tal condición de posibilidad de la historia no es histórica, sino ontológica, es decir, constitutiva al tipo de ente que es el ente humano.

¹²⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 389.

Dasein. El concepto de existencia histórico-universal, que Marx emplea en *La ideología alemana* (1845)¹²⁵, hace referencia, según Marcuse, a la existencia propia del *Dasein*¹²⁶. Pues bien, como esta existencia posee un carácter ontológico, que la hace ser “verdadera” “frente a todas las desviaciones fácticas”¹²⁷, se vuelve prioritario para la crítica de estas desviaciones (es decir, para el marxismo) el desvelamiento de esa estructura fundamental con ayuda del análisis fenomenológico.

No será, pues, tarea del saber histórico tradicional, ni de las interpretaciones vulgares de la historia, revelar la constitución ontológico-existencial de la historicidad, es decir, el modo de ser del *Dasein* humano en tanto que histórico, puesto que dicho conocimiento “subyace de antemano a una posible tematización por medio del saber histórico”¹²⁸. Sólo la ontología fundamental tiene el privilegio de acceder a ese ámbito constitutivo del acontecer del *Dasein* que le está vetado por principio a la ciencia histórica. Marcuse arguye que en la propia estructura ontológica del acontecer del *Dasein* vendría ya dada la posibilidad histórica de una acción radical. Ahora bien, la analítica existencial de Heidegger presupone que las condiciones de posibilidad para la realización de una existencia propia o auténtica serían por lo general las mismas con independencia del marco social, político y económico en que ésta deba ser realizada.

La fenomenología existencial admitiría, pues, la viabilidad de una existencia auténtica al margen de los poderes fácticos realmente existentes en cada caso. En última instancia, esta visión cae presa de un pseudo-radicalismo¹²⁹ que pretende transformar la existencia (*Dasein*) sin transformar las circunstancias. Ya en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel caracterizó con duros términos todo cambio subjetivo que, prescindiendo de la mediación de la praxis objetiva, deja intacto el mundo histórico objetivo¹³⁰. Sin embargo, desde el instante en que el análisis fenomenológico toma en consideración las “condiciones históricas concretas bajo las cuales existe un *Dasein*

¹²⁵ K. Marx, *La ideología alemana*. *op. cit.*, p. 38.

¹²⁶ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. *op. cit.*, p. 88. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. I*. *op. cit.*, p. 352).

¹²⁷ *Ibid.* (*Ibid.*).

¹²⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. *op. cit.*, p. 389.

¹²⁹ Sobre esto véase D. Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. *op. cit.*, p. 49.

¹³⁰ Nos referimos a sus análisis sobre la “conciencia desgraciada” y la “libertad absoluta”. Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE, 2007, pp. 128-139 y 348-350.

concreto”¹³¹, el contenido material de la historicidad adquiere el protagonismo que le es negado en la obra de Heidegger. En este punto, Marcuse encuentra en Marx y Dilthey un complemento idóneo para suplir el déficit materialista del que adolece la analítica heideggeriana del *Dasein*¹³². Siguiendo a Marx, por contenido material de la historicidad entiende Marcuse el modo de producción, la base económica de la sociedad: “Como expresión de las necesidades existenciales de una sociedad, su modo de producción es el fundamento histórico constitutivo sobre el que ella descansa, y el suelo sobre el que se desarrolla el movimiento histórico”¹³³.

Bajo estos supuestos, Marcuse va incluso a interpretar la estructura del ser del *Dasein*, esto es, la *Sorge* heideggeriana, como una preocupación orientada, en primer término, a la producción y reproducción material y espiritual de la realidad a fin de satisfacer las necesidades existenciales¹³⁴. El decurso histórico descansa sobre el modo de producción, que es tanto el fundamento histórico constitutivo de una sociedad como el vehículo de expresión de esas necesidades. Previamente a la instauración de la división social del trabajo, las sociedades eran las unidades portadoras del movimiento histórico, ya que en ellas la ocupación con el espacio vital era todavía unitaria. No obstante, la división del trabajo instituye una ocupación con el espacio vital regulada coercitivamente. Entonces, se diferencian en el interior de la sociedad las necesidades existenciales y surgen estratos diferentes dentro del mismo espacio vital. Son ahora estos estratos, es decir, las “clases”, las unidades propiamente históricas. Y lo son porque “existen en y por el modo primario del *Dasein* histórico y sólo son determinados por él: por el modo de producción”¹³⁵. Por lo tanto, ese “mundo común” al que hace mención Heidegger en *Ser y tiempo*¹³⁶ no existe como tal. Lo que tenemos es más bien

¹³¹ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 105. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. I. op. cit.*, p. 365).

¹³² El interés por las objetivaciones histórico-sociales de la “vida” en Dilthey y, en general, el influjo de una historicidad objetiva en Marcuse que hunde sus raíces en Marx, Hegel y Dilthey, se expone en las páginas 74-76 de este trabajo.

¹³³ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 122. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. I. op. cit.*, p. 378-379).

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 116, 117, 121. (*Ibid.*, p. 374, 375, 378).

¹³⁵ *Ibid.*, p. 123. (*Ibid.*, p. 380).

¹³⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 86.

una pluralidad de mundos dentro de un mismo sistema societario, escindidos y diferenciados material y simbólicamente.

Aquellos cuyas necesidades existenciales se encuentran obstaculizadas o en contradicción con el actual modo de producción, que son obligados a vender su fuerza de trabajo para poder sobrevivir, son los auténticos portadores del movimiento histórico. Es, pues, el proletariado, quien por su propio modo de existencia y condición de arrojado está llamado *necesariamente* a la acción histórica, a ejercer de elemento catalizador en el acontecer. Para recuperar el dominio de una existencia que no le pertenece “la clase propiamente productora tiene que quebrantar, a través de su pura existencia, la cosificación y superar la contradicción”¹³⁷.

Ciertamente, cuando el primer Marcuse decide otorgar al proletariado esta particular misión histórica no se aleja demasiado del espíritu marxista de su época. La tarea que Marcuse atribuye intrínsecamente al proletariado, como clase explotada destinada a revocar revolucionariamente la situación histórica que constriñe y cosifica su existencia, va a ser doblemente desmentida por los acontecimientos históricos. El apoyo masivo del proletariado alemán al proyecto nacionalsocialista y, con posterioridad, las medidas de estabilización y control del conflicto social que se derivaron de la instauración de los Estados del Bienestar en las nacientes sociedades de consumo de posguerra, forzaron un replanteamiento de la teoría de la revolución dentro del marxismo occidental. Con la suficiente perspectiva adquirida al respecto, la filósofa húngara Ágnes Heller, que empezó a teorizar ya en este nuevo escenario, pudo desarrollar décadas más tarde una “teoría de las necesidades”¹³⁸ menos supeditada a esos cánones clásicos a los que se adhiere el joven Marcuse. El motor de la historia no serían ni las leyes objetivas del capital (en las versiones científicas del marxismo) ni la satisfacción de las necesidades existenciales del proletariado (Marcuse), sino las necesidades radicales de los “sujetos éticos” (y/o de determinados colectivos en cuyo seno proliferan dichos sujetos). El “sujeto natural”, que como tipo ideal puede ser incluso predominante entre las filas de la clase obrera, tiene también necesidades, pero éstas, al poder ser satisfechas dentro de la sociedad dada, no son radicales. El “sujeto

¹³⁷ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 126. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. I. op. cit.*, p. 382).

¹³⁸ Cfr. A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx* (1978) y *Una revisión de la teoría de las necesidades en Marx* (1986).

ético”, en cambio, además de la satisfacción de necesidades no radicales, persigue la satisfacción de necesidades radicales, es decir, de aquellas necesidades que, al transgredir las normas de las sociedades basadas en la jerarquía y la subordinación, no pueden ser satisfechas dentro de tales sociedades. Surgidas de la conciencia de la alienación padecida en las sociedades capitalistas, las necesidades radicales operan como aquel deber-ser de la tendencia de la humanidad al comunismo¹³⁹. Sin embargo, en la teoría marxista del primer Marcuse, la transformación histórica no depende tanto de una elección valorativa del sujeto como de una atribución casi determinística a un estrato social, al proletariado.

2.4. Cosificación y carácter necesario de la acción radical

La propia situación histórica del capitalismo desarrollado, que es en ese momento - hablamos de los años 1928-1929-, tal como ahora, una situación de “crisis”, es la que haría “necesaria” la “acción radical” (o el “acto resolutivo” de Heidegger). La praxis radical aparece, pues, como necesaria, cuando “es comprendida como la realización decisiva de la esencia humana y, al mismo tiempo, precisamente donde esa realización aparece como imposibilidad fáctica, es decir, en una situación revolucionaria”¹⁴⁰. Dónde deba fundamentarse específicamente el carácter “necesario” de la acción radical es una de las cuestiones que más controversias ha suscitado en la literatura secundaria que ha venido ocupándose de los textos juveniles de Marcuse.

Por una parte, parece como si para el primer Marcuse la necesidad de la acción radical viniera dada por la estructura ontológica del *Dasein*, a saber, por la motilidad inherente a su modo de ser como historicidad. De este modo, lo que impulsaría necesariamente al *Dasein* a la acción histórica concreta sería una historicidad ligada a su esencia. Pero, por otra parte, sin embargo, dicha necesidad aparece también como immanente a una realidad social que, juzgada como intolerable, demandaría con carácter

¹³⁹ Véase A. Prior, *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller*. Madrid: Cátedra, 2002, p. 54.

¹⁴⁰ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 85. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 350).

necesario y urgente la praxis radical¹⁴¹. Si en la primera acepción Marcuse está aludiendo a los “factores subjetivos” (ontologizados), en la segunda acepción está haciendo referencia a los “factores objetivos”. En todo caso, al afrontar el concepto de “necesidad” de la acción hay que tomar en consideración lo que Marcuse sostuvo el año 1929 en una reseña de la biografía de K. Vorländer sobre Marx:

“El materialismo histórico no ha negado nunca que la personalidad sea una fuerza histórica. Pero le ha dado, frente a la veneración burguesa de los héroes, un sentido completamente nuevo, al colocarla bajo dos poderes decisivos: el tiempo y la necesidad. Estos dos conceptos, para que no lleguen a ser un cliché trivial, deben ser desvestidos del significado transmitido por la filosofía crítica idealista y tomados en su originariedad plena. *Tiempo* quiere decir aquí la situación concreta ‘interior y exterior’ de la existencia (*Dasein*) humana social, a partir de la cual ésta existe y deviene ‘historia’; – *Necesidad* quiere decir el ser y actuar ‘destinal’ exigido por esa situación y puesto con ella”¹⁴².

La acción radical es necesaria no porque esté determinada causalmente por las condiciones previas, sino porque es la acción exigida por la situación intolerable. Pero si la situación puede ser juzgada como intolerable es a partir del análisis de las condiciones objetivas del modo de producción capitalista. La realización de las más propias posibilidades de existencia es, pues, ontológicamente necesaria porque en una formación económica y social concreta -como la capitalista- la existencia de amplios colectivos se ve profundamente degradada generando una situación de enorme sufrimiento a los individuos¹⁴³. Lo que en última instancia condiciona la necesidad y la posibilidad de una acción radical es el contenido material concreto de esta historicidad ontológica: un modo de producción que sacude y conmueve la existencia. Sin

¹⁴¹ J. M. Romero, “Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación” en J.M. Romero, (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 19.

¹⁴² H. Marcuse, “Karl Vorländer. *Karl Marx. Sein Leben und sein Werk*”, en *Die Gesellschaft*, vol. 6, 1929, pp. 186-189.

¹⁴³ Por lo tanto, la confrontación con el capitalismo no se sostiene en un concepto normativo de autenticidad de la existencia en el sentido empleado por Heidegger, sino que se remite a los efectos sociales y económicos de su dinámica propia sobre la existencia de los individuos que sólo tienen como fuente de riqueza su fuerza de trabajo, que tienen que vender al capital: la base de tal confrontación es por lo tanto moral.

considerar los factores materiales y objetivos, la acción radical trueca en mero posibilismo y pseudo-radicalidad (Heidegger), sin considerar los factores subjetivos la revolución pasa a depender de un proceso histórico autonomizado de la praxis y supeditado a un determinismo causal (Segunda Internacional). En Marcuse, pues, la “necesidad” de la acción radical responde a una imbricación dialéctica entre factores subjetivos y objetivos.

El marxismo crítico y la hermenéutica del *Dasein* tendrían como fin la superación de la reificación. En el célebre capítulo “La cosificación y la conciencia del proletariado” de *Historia y conciencia de clase* (1923), Lukács criticó con vehemencia el pensamiento económico clásico y burgués por naturalizar y cosificar las formaciones socio-económicas¹⁴⁴. Desde el momento en que las aproximaciones teóricas independizan la realidad social de toda praxis mediadora y constitutiva, estas formaciones se presentan a la conciencia como inmutables y transhistóricas. El conocimiento disocia entonces la realidad objetiva de la totalidad social en movimiento mediada por la praxis humana. Y la desvinculación práctica del sujeto de conocimiento respecto a su objeto de estudio conduce finalmente al desarrollo de una ciencia social contemplativa y objetivante que tiende a cosificar la realidad social.

Habida cuenta de que la existencia humana y las formaciones sociales no son cosas sino formas de existencia histórico-sociales¹⁴⁵, los modos de acceso teóricos, objetivantes y contemplativos, donde el objeto es abstraído de toda historicidad, son inapropiados para abordar adecuadamente estas formas de existencia históricas¹⁴⁶. La validez de un acercamiento tal debería estar restringido a la física-matemática. “Pero es completamente equivocado este salto sobre la esfera de la historicidad en todas aquellas ciencias en las que se trata de la existencia humana, de los modos de esta existencia y de los ámbitos de sentido aprehendidos por ella como ‘significatividades’”¹⁴⁷. Los modos de aproximación no teóricos ni contemplativos, que entran en juego a través del acceso

¹⁴⁴ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase. vol. II* Barcelona: Orbis, 1985, pp. 30-31.

¹⁴⁵ Sobre esto véase H. Marcuse, “Sobre filosofía concreta”, en J.M. Romero, (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 139. (H. Marcuse, “Über konkrete Philosophie”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 391).

¹⁴⁶ *Ibíd. (Ibíd.)*.

¹⁴⁷ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 109. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 368).

hermenéutico (Heidegger) y dialéctico (Lukács), sí están plenamente capacitados para aprehender la historicidad constitutiva de las ciencias del espíritu, de su ámbito objetual y del sujeto de conocimiento. La hermenéutica y la dialéctica disuelven las objetividades autónomas, aparentemente independientes de la praxis humana, que la falsa conciencia toma como inmutables y transhistóricas.

Prescindiendo de la valoración acerca de la idoneidad del desvío ontológico del marxismo llevado a cabo por el joven Marcuse, el diálogo que el autor berlinés establece en estos textos juveniles entre Heidegger y Lukács puede considerarse con razón como uno de los mayores logros de sus tanteos filosóficos de juventud. La síntesis entre los planteamientos de ambos autores acaece del siguiente modo:

“Marcuse adopta el cuestionamiento de Heidegger de las formas de acceso teórico a la existencia para completar y conferir mayor consistencia filosófica a la crítica de Lukács a las ciencias sociales burguesas y, al mismo tiempo, extrae a las reflexiones de Heidegger del ámbito de la mera crítica a la teoría (crítica que apunta en definitiva a la fenomenología de Husserl) para ponerlas en juego en el plano epistemológico-político de discusión con las ciencias sociales y con determinadas formas de marxismo (como resulta patente en su discusión con Adler)”¹⁴⁸.

En este sentido, en *Ser y tiempo* Heidegger hace alusión en un par de ocasiones a la teoría de la cosificación¹⁴⁹. El *Dasein* es incapaz de hacerse cargo del ser propio y de las posibilidades de existencia si se autoentiende a sí mismo como una “cosa”. Pero para Marcuse, a diferencia de Heidegger, esta cosificación no es ontológica sino óptica. Tan pronto como son reconocidos y examinados los orígenes sociales de la alienación -la división social del trabajo, la conversión de los seres humanos en capital variable, en meros instrumentos del sistema productivo, etc.- la cosificación deja de ser un fenómeno ontológico que perdura transhistóricamente para ser concebida como

¹⁴⁸ J. M. Romero, “Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación” en J.M. Romero, (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, pp. 63-64.

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, pp. 67 y 449. Ahora bien, deducir a partir de estas escasas referencias que Heidegger tenía en mente el fenómeno de la cosificación analizado por Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923) es dar un paso demasiado largo. Lucien Goldmann -y Richard Wolin le sigue también aquí-, sostuvo esta arriesgada tesis en su *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva* (1973). Véase también R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger. op. cit.*, p. 214.

resultado de dinámicas históricas específicas. Son estas dinámicas las que en todo caso deben ser revertidas colectivamente a fin de abolir la cosificación. En Heidegger, sin embargo, la salida de la situación de caída cosificante del *Dasein* en la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), cuyos orígenes sociales le pasan totalmente inadvertidos, solamente está al alcance de una élite espiritual capaz de alcanzar el estado de resolución.

En la asunción del legado recibido por la tradición la existencia puede retornar resueltamente a sí misma. Este retorno es tanto una “repetición de una posibilidad de existencia recibida por tradición” como una “revocación de lo que hoy sigue actuando como pasado” inauténtico¹⁵⁰. Anticipándose a la muerte, el *Dasein* adquiere la comprensión de sí mismo requerida para la realización de las posibilidades heredadas. “Sólo el ser libre para la muerte le confiere al *Dasein* su finalidad primaria, y lanza a la existencia a su finitud”¹⁵¹. La realización de la existencia propia aparece entrelazada en *Ser y tiempo* con la anticipación de la muerte como la posibilidad más propia del *Dasein*. Aun a sabiendas que los fenómenos de la nulidad y la muerte impregnan por entero la analítica existencial, la asimilación marxista de la acción resolutive (*Entschlossenheit*) llevada a cabo por el joven Marcuse no toma en consideración estas temáticas. La razón es obvia: “¿Qué sentido tendrán para Marcuse la acción radical y la revolución para realizar una ‘existencia auténtica’ para la muerte?”¹⁵². La supeditación finalista de la analítica existencial a este finitismo ontológico -que procede de Kierkegaard- no se aviene en absoluto con las pretensiones emancipatorias de Marcuse¹⁵³. Retrospectivamente, en su ensayo tardío sobre la “La ideología de la muerte”, Marcuse llegará a escribir que el *Sein zum Tode* de Heidegger ejemplifica “la

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 399.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 397.

¹⁵² M. Berciano, “Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano”, *Pensamiento*, nº 36, 1980, p. 148.

¹⁵³ Sin embargo, en discusión directa con la ontologización de la muerte llevada a cabo por Heidegger, en *Eros y civilización* (1955) Marcuse va a tomar en cuenta el significado de la muerte para un proyecto emancipador: “Hoy, la teología y la filosofía compiten entre sí en la celebración de la muerte como una categoría existencial: pervirtiendo un hecho biológico al convertirlo en una esencia ontológica le dan la bendición trascendental a la culpa de la humanidad que ayudan a perpetuar -traicionan la esperanza de la utopía-. En contraste, una filosofía que no trabaja como la servidora de la represión responde al hecho de la muerte con el Gran Rechazo -la negativa de Orfeo, el libertador-. La muerte puede llegar a ser un signo de libertad. La necesidad de la muerte no niega la posibilidad de una liberación final. Como las otras necesidades, puede ser hecha racional -sin dolor-. El hombre puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de la miseria y el olvido. Después de una vida plena puede aceptar para sí mismo el morir -en un momento elegido por él mismo-”. H. Marcuse, *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1983, p. 214. (H. Marcuse, “Triebstruktur und Gesellschaft”, en *Schriften Vol. 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, p. 201-202).

última y más apropiada exhortación ideológica a la muerte, lanzada en el momento mismo en que se preparaba la base política para la mortífera realidad correspondiente: las cámaras de gas y los campos de concentración de Auschwitz, Buchenwald, Dachau y Bergen-Belsen”¹⁵⁴.

A pesar de estas divergencias, a juicio de Marcuse *Ser y tiempo* constituye un “momento crucial en la historia de la filosofía: el punto en que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre para una nueva ciencia ‘concreta’”¹⁵⁵. Sin embargo, en lugar de tomar como unidad de análisis al *Dasein überhaupt*, Marcuse va a ensanchar su objeto de análisis más allá del *Dasein* aislado y solitario hasta las unidades propiamente históricas, esto es, “la sociedad actualmente existente”¹⁵⁶. Así la revocación deviene explícitamente política, a saber, una transformación colectiva de las condiciones socioeconómicas de existencia que “sólo puede ser realizada en reacción contra lo fácticamente existente hoy”¹⁵⁷. Ciertamente es que la postura aristocrática de Heidegger se ve aminorada con la introducción del co-acontecer del destino común en el párrafo 74 de *Ser y tiempo*. En esta historicidad que co-acontece vio Marcuse una orientación colectiva del acto resolutivo y la interpretó “en términos políticos revolucionarios de izquierda”; no obstante “el propio Heidegger sostuvo en los años treinta que tal concepción de la historicidad constituyó la base de su paso a la acción a favor del nacionalsocialismo”¹⁵⁸.

La superación necesaria de la realidad histórica sigue en Marcuse un esquema dialéctico que no es tricíclico sino tetracíclico. El tradicional modelo de tesis, antítesis y síntesis no le convence porque “violenta la plenitud de lo dado históricamente y, en todo

¹⁵⁴ H. Marcuse, “La ideología de la muerte”, en Id., *Ensayos sobre política y cultura*. Buenos Aires: Planeta de Agostini, 1986, p. 158.

¹⁵⁵ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 96. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 358).

¹⁵⁶ J. M. Romero, “Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación” en J.M. Romero, (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 37.

¹⁵⁷ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 100. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 361).

¹⁵⁸ J. M. Romero, “¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse” en H. Marcuse. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 20.

caso, no pertenece al sentido originario de la dialéctica de lo histórico”¹⁵⁹. Por este motivo, como señala a este propósito G. E. Rusconi, según Marcuse el esquema dialéctico del movimiento histórico consiste en

“la superación necesaria, basada en el ser de la vida, de la realidad histórica, en la que la vida se halla (Tesis) y que representa necesariamente una pérdida de sus posibilidades (Negación); el progreso hacia una realidad más elevada y auténtica que supera la primera (Antítesis). Este devenir que niega es al mismo tiempo un mantener: mantiene las posibilidades realizadas a un determinado nivel histórico (Síntesis)”¹⁶⁰.

Diversos intérpretes han tendido a focalizar gran parte de sus críticas al joven Marcuse partiendo del supuesto de que al autor berlinés deriva la “necesidad” de la acción radical únicamente a partir de las estructuras ontológicas de la historicidad, tal como éstas son ganadas en la discusión con *Ser y tiempo*¹⁶¹. Guardan entonces razón los intérpretes heideggerianos al sostener que “no se puede pedir a la filosofía de Heidegger de *Ser y tiempo* que llegue a fundar la necesidad de una acción concreta radical en una determinada situación conocida y analizada”¹⁶². A lo sumo, la filosofía del primer Heidegger nos aporta la justificación -según parámetros ontológicos- de un *Dasein* que, por ser histórico-temporal conforme a su ser, tiene necesariamente que actuar y estar referido a posibilidades. Pero esa apertura praxeológica, que es intrínseca al ser del *Dasein*, no va en la dirección de una acción concreta exigida históricamente. Ya hemos aclarado a este respecto que las posibilidades de realización de una existencia propia a través del acto resolutorio son en *Ser y tiempo* indiferentes al marco social¹⁶³. Al ser, pues, siempre las mismas en cualquier circunstancia histórica, no son en ningún caso necesarias, en el sentido de exigidas por la situación histórica. Marcuse es plenamente

¹⁵⁹ H. Marcuse, “Sobre el problema de la dialéctica I”, en *Id.*, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 100. (H. Marcuse, “Zum Problem der Dialektik I”, *Shriften Vol. 1. op. cit.*, p. 417).

¹⁶⁰ G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona: Martínez Roca, 1969, p. 266.

¹⁶¹ Sobre esta “necesidad” véase también lo expuesto en las páginas 57-59 y especialmente la cita de la reseña del libro de Vorländer.

¹⁶² M. Berciano, “Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano”, *op. cit.*, p. 153.

¹⁶³ Véase H. Marcuse, “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”, en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion. op. cit.*, p. 131.

consciente de ello, razón por la cual su interpretación del carácter necesario de la acción radical obedece a una conjunción de motivos ontológicos y ónticos. Es cierto que concentra la mayoría de sus esfuerzos teóricos en fundar ontológicamente la acción necesaria del *Dasein* histórico, pero sabe que eso sólo es viable dentro de un nexo dialéctico donde no se descuiden tampoco los factores objetivos ni el contenido material de la historicidad.

A menudo se pasa por alto que el joven Marcuse no era un heideggeriano en sentido estricto, sino un fenomenólogo marxista. Desconfiaba, por tanto, de cualquier forma de anticapitalismo romántico¹⁶⁴ que estuviera en la estela de un heideggerianismo de izquierdas o de derechas. Su proyecto filosófico de juventud no surge tampoco de una yuxtaposición abstracta de fenomenología y marxismo, en la cual ambos marcos interpretativos conservarían sus propias limitaciones internas, sino que descansa en la pretensión de una síntesis concreta de sendas tradiciones.

Como afirma Alfred Schmidt, el planteamiento del primer Marcuse conduce a una ontologización de la dialéctica marxista y a una materialización de la fenomenología¹⁶⁵. Sin embargo, en tanto que Marcuse las entreteje dialécticamente, en lugar de conservarlas en compartimentos diferenciados, Schmidt se equivoca al considerar que en esa operación la dialéctica “queda aguada y reducida de nuevo, hegelianamente, a la quintaesencia de ‘las formas más generales del movimiento’ (Marx)” y que la “fenomenología ‘materializada’ se convierte en una sucesión de descripciones que no rebasan lo empírico”¹⁶⁶. Lo que emerge no es, por una parte, una dialéctica ontologizada y, por la otra, una fenomenología materializada, sino una tercera figura; una fenomenología dialéctica.

“Si nosotros exigimos, por una parte, que la fenomenología del *Dasein* humano comenzada por Heidegger avance hacia la concreción dialéctica y culmine en una fenomenología del *Dasein* concreto y de la acción concreta exigida históricamente en cada ocasión, así también, por otra parte, debe

¹⁶⁴ No así en su tesis doctoral, *La novela alemana de artista* (1922), donde el análisis literario de Marcuse combina un vitalismo de procedencia diltheyana con un anticapitalismo romántico próximo al del joven Lukács en la *Teoría de la novela* (1916).

¹⁶⁵ A. Schmidt, “Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse”, en J. Habermas (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse. op. cit.*, p. 42.

¹⁶⁶ *Ibíd.*

convertirse el método dialéctico del conocimiento en fenomenológico y apropiarse de la concreción como completa captación de su objeto también en la otra dirección”¹⁶⁷.

Por lo demás, que Marcuse conciba la crisis del capitalismo como provocando una crisis de la existencia¹⁶⁸, no significa que la crisis del capitalismo sea sólo descifrada en términos existenciales. Las formas económicas e ideológicas de la sociedad capitalista, que el análisis marxista tradicional pone al descubierto, influyen decisivamente en el predominio de los modos inauténticos de existir y en un sufrimiento social asimétricamente distribuido. Por ello, la acción que deba poner fin a la crisis simultánea de capitalismo y existencia no acontece en Marcuse -como opina erróneamente Schmidt- “al margen de todo análisis económico material”¹⁶⁹. Su insistencia en no desatender el contenido material concreto de la historicidad es ya una prueba suficientemente fehaciente en este sentido.

No hay que entender tampoco el acontecer destinal del *Dasein*, que Marcuse toma prestado del primer Heidegger, como un determinismo absoluto. Sin embargo, aunque no estemos hablando de un determinismo ontológico absoluto, y menos aún de un determinismo causal infraestructural, el elemento de espontaneidad e imprevisibilidad que caracteriza frecuentemente los levantamientos revolucionarios queda en cierto modo excluido del planteamiento marcuseano. La espontaneidad es incompatible con la adscripción por adelantado de la acción histórica a un grupo o clase específica. Habrá quien cuestione esta hipótesis argumentando que Marcuse no enmarca la actuación del proletariado en la estructura de partidos ni sindicatos. Tampoco hace referencia a la maduración de las condiciones objetivas que deberían justificar y marcar temporalmente el momento óptimo para que la acción radical pueda darse con garantías suficientes. Ciertamente, en este supuesto la acción sería autónoma, pero continuaría siendo poco espontánea porque Marcuse decide determinar de antemano el actor social de la acción histórica y las causas ontológicas y materiales que lo impulsan

¹⁶⁷ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 110. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 369).

¹⁶⁸ H. Marcuse, “Sobre filosofía concreta”, en J.M. Romero, (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 144. (H. Marcuse, “Über konkrete Philosophie”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 395).

¹⁶⁹ A. Schmidt, “Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse”, en J. Habermas (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse. op. cit.*, p. 37.

necesariamente a ella.

2.5. La misión de la filosofía en la situación de caída del *Dasein*

Aunque en “Sobre filosofía concreta” se advierta una notoria disminución de la problemática ontológica, el joven Marcuse sigue insistiendo en resaltar que aquello que debe servir de “hilo conductor” a la investigación no es una concepción fáctica de la historicidad sino la historicidad encontrada fenomenológicamente, es decir, la historicidad ontológica¹⁷⁰. Al mantener todavía vivas ciertas pretensiones ontológicas, “Sobre filosofía concreta” no parece ajustarse en este sentido -aunque sí se adelanta en otros, especialmente, como veremos, en su llamada a la interdisciplinariedad en la investigación- a los fundamentos conceptuales de la Teoría Crítica tal como fueron expuestos posteriormente en los escritos programáticos que dieron sustento a la labor crítica del *Institut für Sozialforschung*. Nos referimos a “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937) de Horkheimer y a “Filosofía y teoría crítica” (1937), con cuyo título apareció un texto de Horkheimer y otro de Marcuse¹⁷¹.

La meta de la filosofía concreta es ayudar a la realización de esa “nueva configuración de todas las esferas del espacio público” que en “Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico”¹⁷² aparece, en claro contraste con la resolución del *Dasein* solitario en Heidegger, como el fin último y deseable de la acción resolutiva o radical. Filosofar es un modo de existencia humana cuyo sentido reside en hacer visible la verdad. La pregunta por la “validez” de esta verdad remite a la existencia humana y, por consiguiente, dicha remisión demanda una apropiación de la verdad por parte del *Dasein*. El conocimiento de la verdad se encuentra, pues,

¹⁷⁰ H. Marcuse, “Sobre filosofía concreta”, en J.M. Romero, (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 137. (H. Marcuse, “Über konkrete Philosophie”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 389).

¹⁷¹ Los estudios publicados por el *Institut* durante sus primeros años de funcionamiento solían consagrarse a estudios históricos y empíricos sobre el movimiento obrero -sobre todo en los casos de Carl Grünberg y Felix Weil-. Esta orientación daría un vuelco hacia posiciones más heterodoxas con la entrada de Horkheimer como director del *Institut* en 1930. Entre otros aspectos, cabe destacar aquí que la oposición frontal de Horkheimer frente a la dedicación de la filosofía tradicional a cuestiones inmateriales e intemporales se traducía en una antipatía manifiesta hacia toda forma de antropología filosófica y ontología, por lo que ésta, aun en el caso de que se intentara corregir en un sentido materialista -como fue el caso del joven Marcuse-, no podía tener cabida alguna en el seno del *Institut*.

¹⁷² H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 103. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 364).

entrelazado con la exigencia de su apropiación humana. La verdad no puede entonces permanecer abstracta, sino que debe volverse concreta, es decir, el *Dasein* debe poder orientarse según la verdad¹⁷³. La verdad tiene, por tanto, un carácter existencial. “En la fenomenología marcuseana el momento normativo de la esencia, de la ‘verdad’, es mucho más importante que el momento genético. Es decir, el problema no estriba en ‘qué’ es la verdad o ‘cómo’ se origina, sino en cómo ‘adecuarse a la verdad’”¹⁷⁴. Y esta verdad tiende a coincidir, en el estadio actual caracterizado por la existencia caída del *Dasein*, “con la crítica de la sociedad”¹⁷⁵.

Para el joven Marcuse la filosofía es ciencia práctica puesta “en relación a la existencia humana concreta”¹⁷⁶. Esta existencia acontece en una situación histórica determinada. Por ello, si quiere devenir realmente concreta, la filosofía ha de volverse histórica dirigiéndose al *Dasein* y a su mundo en su plena concreción. La situación actual del *Dasein* se caracteriza por ser una situación de “apuro existencial”¹⁷⁷ y exige, por esta razón, un modo de filosofar que contribuya a revertir esta situación histórica “determinada en su estructura por la estructura de la sociedad capitalista en el estado del capitalismo desarrollado (capitalismo organizado, imperialismo)”¹⁷⁸.

La sociedad capitalista condiciona a todos los niveles el modo del existir humano porque el proceso de cosificación derivado del sistema económico coloniza ya todos los ámbitos de la existencia. El mundo se convierte en una gran “empresa” donde las cosas son tomadas como mercancías a utilizar, “no para satisfacer mediante ellas las necesidades del *Dasein*”¹⁷⁹. Como conocimiento de la crisis de la existencia y del capitalismo, y en tanto que ciencia práctica, la filosofía se vuelve necesaria para el *Dasein* contemporáneo. Ella puede ayudar a construir otra existencia desde nuevas premisas. Pero para que tal tarea sea efectiva, la filosofía debe concebir sus verdades

¹⁷³ H. Marcuse “Sobre filosofía concreta”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 133-134. (H. Marcuse, “Über konkrete Philosophie”, *Shriften Vol. 1. op. cit.*, p. 387).

¹⁷⁴ G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad. op. cit.*, p. 255.

¹⁷⁵ *Ibíd.*

¹⁷⁶ H. Marcuse “Sobre filosofía concreta”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 135. (H. Marcuse, “Über konkrete Philosophie”, *Shriften Vol. 1. op. cit.*, p. 388).

¹⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 142 y 145 (*Ibíd.*, p. 394, 396).

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 142. (*Ibíd.*, p. 394).

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 143. (*Ibíd.*, p. 395).

existencialmente como vinculantes, señalando las posibilidades históricas de apropiación de la verdad por parte de la existencia actual¹⁸⁰. Cuando la situación histórica impide esta apropiación de la verdad, la misión de la filosofía es sustraer al *Dasein* de esta situación de existencia caída (*Verfallen*) y llevarlo a un modo de existencia verdadero.

Si bien en el análisis del *Dasein* contemporáneo y de su situación histórica la filosofía puede servirse de las investigaciones de otras disciplinas (sociología, economía, historia, etc.) va más allá de los modos fácticos del existir del *Dasein* en los cuales se basan las teorías y los análisis de estas ciencias y se dirige también a la existencia humana en cuanto tal¹⁸¹. Aunque esta llamada del joven Marcuse a la interdisciplinariedad en la investigación anticipe la forma de trabajo que acabaría predominando en el *Institut*, donde los estudios filosóficos entrarían a menudo en contacto con los materiales proporcionados por la psicología y la sociología empírica, ese nivel más elemental y no fáctico del existir, del que se supone debe ocuparse la filosofía, lo ubica Marcuse en el nivel ontológico. “La destrucción del *Dasein* contemporáneo tiene que ser llevada a cabo remitiéndose a su historicidad, en permanente consideración de la estructura ontológica del *Dasein* y del mundo”¹⁸². Es esta pretensión ontológica la que no se ajusta a la teoría materialista reivindicada y desarrollada con posterioridad en el *Institut*.

Sin embargo, la tarea ontológica que Marcuse encomienda a la filosofía no mantiene a ésta en un nivel de abstracción o retenida, por así decirlo, en una reducción fenomenológica perpetua. Todo lo contrario; paralelamente a esa función ontológica, cuyo provecho pondría en duda toda teoría materialista, la filosofía debe abordar la esfera de la acción y ofrecer al *Dasein* directrices concretas en lugar de “normas abstractas” o “imperativos vacíos”¹⁸³. Sólo cuando la filosofía se introduce en el destino concreto del *Dasein* puede ayudar a transformar efectivamente la estructura de la existencia histórica y su mundo¹⁸⁴. Y dado que ese destino es un destino común, es

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 144. (*Ibíd.*).

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 148. (*Ibíd.*, p. 398).

¹⁸² *Ibíd.* (*Ibíd.*)

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 149. (*Ibíd.*, p. 399).

¹⁸⁴ Sintomático del cambio operado en la obra de Marcuse a partir de su entrada en el *Institut für Sozialforschung* en 1932 es el hecho de que en “Filosofía y teoría crítica” (1937) la razón sea considerada como “la categoría central del pensamiento filosófico” y lo que “mantiene vinculado” a este pensamiento

preciso que la filosofía devenga pública. La toma de partido en la esfera pública, esto es, la adhesión práctica a la contemporaneidad, confiere a la auténtica filosofía la capacidad de impulsar el movimiento de la existencia humana hacia su verdad. A este respecto, Marcuse cita favorablemente la trayectoria del último Kierkegaard, que “escribe artículo tras artículo en un periódico”, “edita libelos” y, en definitiva, “lucha en el espacio público”¹⁸⁵.

En una línea por cierto muy diferente a la de Kierkegaard, Heidegger no escondía la aversión que le generaba el proceso de devenir pública la filosofía. Ese proceso era incluido por él dentro del fenómeno de la publicidad (*die Öffentlichkeit*), que en *Ser y tiempo* es presentada como la forma de “regular primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*” “insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad”¹⁸⁶. Alguna de las cartas que remitió a amigos y colegas durante la década de los años veinte pone de manifiesto un “desprecio por las prácticas sociales e institucionales, incluyendo congresos de filosofía, la proliferación de revistas de filosofía, el estudio de las culturas extranjeras, y la ‘agitación y la cháchara’ de los temas de actualidad”¹⁸⁷. Sin duda, la actitud despreciativa de Heidegger hacia el espacio público está en consonancia con el radicalismo aristocrático de su filosofía, concretamente con el “elitismo cultural”, el “pesimismo” y el “antimodernismo” de los mandarines alemanes¹⁸⁸. Sin embargo, con el advenimiento del nacionalsocialismo una parte significativa de la intelectualidad alemana que durante el período de la República

“con el destino del hombre” (H. Marcuse, “Filosofía y teoría crítica”, en *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur, 1981, p. 80). Por su parte, Horkheimer establece como interés principal y regulativo de la teoría crítica -no de la filosofía ni de la teoría tradicional- la instauración de “un estado de cosas racional” (M. Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 232). En cambio, la categoría de “razón” brilla por su ausencia en “Sobre filosofía concreta” (1929). Por lo demás, el segundo Marcuse atribuye a la teoría crítica una fijación de “sus objetivos a partir de las tendencias existentes en el proceso social”, y contrapone dicha tarea a la de la filosofía, particularmente al quietismo de la filosofía idealista de la razón (H. Marcuse, “Filosofía y teoría crítica”, en *Cultura y sociedad. op. cit.*, p. 85). No obstante, el lector tiene la sensación de que en “Sobre filosofía concreta” Marcuse todavía otorga a la filosofía como tal esta función -junto a la ontológica- que luego asignará específicamente a la teoría crítica de la sociedad.

¹⁸⁵ H. Marcuse “Sobre filosofía concreta”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 152. (H. Marcuse, “Über konkrete Philosophie”, *Shriften Vol. 1. op. cit.*, p. 401).

¹⁸⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 147.

¹⁸⁷ D. Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism. op. cit.*, p. 49. Véase también K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: Visor, 1992, pp. 49-50.

¹⁸⁸ T. McCarthy, “Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro”, en *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea. op. cit.*, p. 106. Véase también J. Habermas, *Autonomy and solidarity*. New York/London: Verso, 1986, p. 159.

de Weimar había mantenido una actitud distante o resignada, apartándose de la esfera pública y negándose a intervenir o a tomar posición en los acontecimientos políticos y sociales que tenían lugar en ella, no dudó en dejar a un lado este alejamiento privatista del mundo social y político para dar a conocer su posicionamiento en relación al nuevo régimen. En el caso de Heidegger, esa toma de postura fue más que favorable, y así se encargó de manifestarlo en sus discursos como rector de la Universidad de Freiburg. Frente a la magnificencia del *Führer* y de la doctrina nacionalsocialista, toda filosofía, también la suya, no tenía más remedio que capitular. Así, el filósofo, en lugar de desempeñarse como funcionario de la humanidad, por emplear la conocida expresión de Husserl, se convertía en un agente al servicio de la deshumanización.

El servilismo filosófico de Heidegger se asemeja aquí a la de aquellos filósofos del bloque soviético que, bien fuera por su deseo de reconocimiento o por su temor a ser perseguidos y expulsados del Partido -y, por ende, del espacio público-, renunciaban *de facto* a su filosofía, reconvirtiéndola en poco más que una ideología funcional al poder estatal. El alegato de Marcuse en favor de la vocación pública de la filosofía no se traducía, como en los casos anteriores, en una claudicación o reconciliación con los poderes fácticos existentes.

Lo que distingue a la auténtica filosofía de la ideología es el potencial de negatividad inherente a la primera. El valor que el joven Marcuse concede al conocimiento filosófico surge a partir de la constatación negativa de una situación de crisis y de apuro existencial, y es desde esa negatividad crítica originaria¹⁸⁹ que la filosofía puede hacer una inestimable contribución a la modificación de las condiciones dadas de existencia. Cuando la filosofía renuncia al ejercicio de su negatividad, corre el riesgo -a veces buscado y aceptado de buen grado- de legitimar en pensamientos el *statu quo*. Se comprende, pues, que el aspecto praxeológico y revolucionario del marxismo no pudiera ser rehabilitado sin conferir al mismo tiempo un importante valor filosófico, es decir, no ideológico, a la teoría de Marx. La filosofía académica burguesa y el

¹⁸⁹ Filosofar es un modo de existencia que emerge inicialmente desde la experimentación de la negatividad. John Holloway lo expresa en los siguientes términos: “El punto de partida de la reflexión teórica es la oposición, la negatividad, la lucha. El pensamiento nace de la ira, no de la quietud de la razón; no nace del hecho de sentarse -razonar- y reflexionar sobre los misterios de la existencia, hecho que constituye la imagen convencional de lo que es ‘el pensador’. Empezamos desde la negación, desde la disonancia. La disonancia puede tomar muchas formas: la de un murmullo inarticulado de descontento, la de lágrimas de frustración, la de un grito de furia, la de un rugido confiado. La de un desasosiego, una confusión, un anhelo o una vibración crítica”. (J. Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: El Viejo Topo, 2002, p. 11).

marxismo ortodoxo tendían a negarle al marxismo cualquier impronta filosófica¹⁹⁰. Vaciado de todo contenido filosófico y dialéctico, el marxismo de la Segunda y la Tercera Internacional devenía una ideología de Estado, y la teoría marxista era desarrollada, sin demasiadas complicaciones, totalmente escindida de la praxis.

Por lo general, aquella filosofía que el poder es incapaz de coaptar para lograr una justificación teórica de sus intereses prácticos, es automáticamente atacada y desprovista de cualquier valor y utilidad. Paradójicamente, empero, cuanto más rebatida o ninguneada sea una filosofía por las instancias dominantes, y cuanto menos puedan acomodarse sus postulados a las estructuras de dominio interno y externo instituidas, mayor será su capacidad de incidir eficazmente en el curso real de la transformación práctica del estado de cosas actual.

La amenaza que el ejercicio de esta autonomía del pensar supone para las doctrinas oficiales, junto a la incapacidad de seducir al filósofo con cualesquiera recompensas compensatorias se le ofrezcan, inquieta y desconcierta a aquellas mentes acostumbradas a pensar según las categorías de la falsa conciencia. El despliegue soberano de un filosofar autónomo y negativo, no devaluado por la jerarquía ni por la subordinación, que se niega a cosificar su autoconciencia y que evade todo intento de conversión del pensamiento en ideología heterónoma y legitimadora del dominio, deberá hacer frente a la reacción de los poderes fácticos existentes. La negativa del filósofo a ser asimilado para fines de dominio, aun cuando sea condenado, calumniado o relegado al silencio por ello, le otorga el mayor de los poderes: la independencia y la libertad de raciocinio, sin los cuales ni siquiera podría aspirar a formular lo negativo con vistas a la emancipación individual y colectiva.

¹⁹⁰ K. Korsch, *Marxismo y filosofía*. México: Era, 1971, p. 14. Igualmente, “también partía de esta concepción básica una tercera corriente que durante todo ese tiempo era la única en ocuparse un poco más detenidamente del aspecto filosófico del socialismo: las diversas variantes de socialistas ‘filosofantes’ que consideraban como su tarea ‘completar’ el sistema marxista mediante concepciones generales filosófico-culturales o pensamientos de la filosofía kantiana, dietzgenista, machista o cualquier otra. Pues justamente al considerar que al sistema marxista le hacía falta un complemento filosófico, ponían de manifiesto que, también para ellos, el marxismo en sí carecía de contenido filosófico”. (*Ibid.*, p. 16).

3. Controversias óntico-ontológicas sobre el concepto de historicidad

3.1. ¿Un basamento vitalista u ontológico?

El concepto de “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) como modo de ser constitutivo del *Dasein* ocupa un lugar preeminente en la analítica existencial heideggeriana. No obstante, el recurso a este concepto devino en un principio ineludible en el desarrollo y fundamentación de la *Lebensphilosophie*. Al conectar la historicidad como carácter de ser de la vida con la facticidad de la historia, Dilthey rompió con las abstracciones ajenas a la “vida”¹⁹¹ de las escuelas neokantianas y neohegelianas. Esta “conexión vital” entre historia y vida individual, será reformulada y liberada de cualquier sugestión vitalista por Heidegger en su esfuerzo por diferenciar nítidamente los niveles óntico y ontológico en la comprensión de la dimensión histórica de la existencia (*Dasein*).

Condicionado sin duda por la ontología tradicional, Dilthey parece encontrarse todavía demasiado anclado en la tradición metafísica. En su primera etapa, que se extiende hasta aproximadamente 1900, viene a remitir la historia y las distintas actividades espirituales del ser humano a la inmediatez del *Erlebnis* (experiencia interior, unidad viviente y vivida). Luego (1905-1911) logra corregir este psicologismo de reminiscencias cartesianas, esto es, del *Erlebnis*¹⁹² como presupuesto fundamental para el conocimiento del mundo espiritual, indagando la experiencia externa (mundo) en las diversas manifestaciones del “espíritu objetivo” como concretizaciones de la vida en su historicidad. Es en este segundo período cuando la labor crítica de la “razón histórica” diltheyana se funda plenamente en la historicidad de la vida.

A juicio de Heidegger, es preciso eliminar todo psicologismo de la esfera del análisis de la historicidad. Aun reconociendo que el psicologismo del primer Dilthey es opuesto a toda psicología “intelectualista”, no por ello deja de observar que “el método en el que se basa su trabajo de fundamentación sigue siendo el modo de acceder a las

¹⁹¹ En la tardía fecha de 1941, Marcuse seguía reconociendo que “la idea de la vida ha constituido el punto de partida para muchos de los esfuerzos por reconstruir la filosofía en función de la circunstancia histórica concreta del hombre y para superar así el carácter abstracto y remoto de la filosofía racionalista.” H. Marcuse, *Razón y revolución*. Barcelona: Alianza, 2003, p. 42. (H. Marcuse, “Vernunft und Revolution”, *Schriften Vol. 4. op. cit.*, p. 44).

¹⁹² Así, por ejemplo, en su conocido ensayo “Sobre algunos temas en Baudelaire” (en W. Benjamin. *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid: Taurus, 1993), Walter Benjamin contrapuso a la ambigua e inmediata noción de *Erlebnis*, un tipo de experiencia más consciente y significativa, la *Erfahrung*.

cogitationes (res cogitans), y el enfoque temático de este trabajo de fundamentación continúa siendo el fundado y desarrollado por Descartes en sus *Meditaciones*¹⁹³. Heidegger rehúye expresamente la remisión al *Erlebnis*, así como cualquier recaída en una mera “teoría del conocimiento”, y adopta un enfoque hermenéutico más radical que el propuesto por Dilthey. Como es sabido, el existenciario *In-der-Welt-Sein* (ser-en-el-mundo) proporciona, en contraste con el concepto de *Erlebnis*, la radicalidad necesaria para el despliegue de una hermenéutica de la facticidad concreta¹⁹⁴.

Para Heidegger, la tarea que compete a la nueva generación de filósofos es la remisión de la problemática de la historicidad alumbrada por Dilthey al ámbito ontológico¹⁹⁵. El intercambio epistolar entre Dilthey y el conde Yorck von Wartenburg aborda dicha problemática con una profundidad que sobrepasa con mucho cualquier tentativa anterior, superando los descubrimientos iniciáticos y cardinales de Vico sobre el carácter histórico de la naturaleza humana. Sin embargo, las misivas revelan que Yorck habría ido más lejos que Dilthey en la comprensión del fenómeno de la historicidad, pues “las investigaciones de Dilthey ‘acentúan demasiado poco la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico’ ”¹⁹⁶. Mientras Dilthey pretende llevar a cabo una ontología de lo histórico siguiendo “el camino de la ciencia histórica y de su objeto”, es decir, “mediante una consideración epistemológica del objeto de la historia”, Yorck parte, en cambio, del “conocimiento del carácter ontológico de la vida humana misma” para comprender “el carácter fundamental de la historia”¹⁹⁷.

Así, la ausencia de un fundamento ontológico-existencial se hace patente en toda la obra de Dilthey. O bien no aclara los presupuestos ontológicos de sus respectivos análisis, los cuales parecen derivar en gran medida de la ontología hegeliana, o bien éstos, al parecer de Heidegger, resultan claramente inadecuados o insuficientes. Con miras a solventar esta escasa fundación ontológica en Dilthey, Heidegger estima necesario retrotraer la comprensión ontológica de la historicidad a la temporalidad en cuanto que carácter constitutivo ontológico y fundamental del *Dasein*. Según

¹⁹³ M. Heidegger, *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder, 2008, p. 18.

¹⁹⁴ Sobre esto véase M. Heidegger, “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo” (1925), en *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta, 2009, pp. 39-99.

¹⁹⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009, p. 391.

¹⁹⁶ M. Heidegger, *El concepto de tiempo. op. cit.*, p. 19. Por “histórico” entiende Yorck aquí “ontológico”.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 21, 22, 24.

Heidegger, para preguntar de un modo fundamental por el ser del ente es preciso aprehender ontológicamente la historicidad mediante una “explicación fenomenológica del tiempo”¹⁹⁸. Su propósito estriba en “adquirir un concepto de tiempo y de historia más originario que el desarrollado por las ciencias del espíritu: más originario porque nos permite abrirnos al sentido del ser y deconstruir la ontología tradicional, en la cual, a juicio de Heidegger, también la nueva ciencia histórica diltheyana estaba aún enredada”¹⁹⁹.

El conjunto de vicisitudes que encerraba el concepto de historicidad, las cuales sólo han podido ser atendidas aquí muy someramente y, en particular, la objeción ontológica planteada por Heidegger a Dilthey, no pasaron por alto al joven Marcuse. Sin embargo, la carencia de un sólido basamento ontológico en Dilthey no llevó a Marcuse a fundar la historicidad únicamente en la temporalidad intrínseca propia del *Dasein* individual; se apartaba así del camino trazado por Heidegger. En sus primeros artículos de 1928 y 1929 hace suya una tematización de la historicidad muy acorde con la exposición de la misma en el capítulo V de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, integrándola en el horizonte del materialismo histórico, si bien, ya desde ese mismo momento, advierte también el peligro que supone la reducción exclusiva de la historicidad al plano ontológico-existencial. A grandes rasgos, aquello que atrae la atención del joven Marcuse hacia el concepto ontológico de historicidad es la posibilidad de fundar desde él la posibilidad, e incluso la necesidad, de una acción radical²⁰⁰. Aspira nada menos que a revitalizar la dimensión praxeológica y revolucionaria del marxismo fundamentando ontológicamente esa misma dimensión en el concepto de historicidad. Como señala acertadamente G. E. Rusconi, la historicidad actúa en Marcuse como punto de síntesis “entre un planteamiento fenomenológico y el praxismo revolucionario”²⁰¹.

Si tenemos en cuenta las escasas referencias de Marcuse en torno a los peligros

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 13.

¹⁹⁹ R. Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Husserl y Dilthey*. Madrid: Akal, 1997, p.21.

²⁰⁰ A. Schmidt cuestiona este vínculo entre la acción radical y la historicidad: “Si la ‘acción radical’ se identifica con la ‘historicidad’, mientras que el acaecer real es sólo un derivado de ella, entonces la dialéctica será también derivativa; la unidad de lo general y lo particular, que se establece intrahistóricamente en cada caso, queda ontológicamente desgarrada.” A. Schmidt, “Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse”, en J. Habermas (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse. op. cit.*, p. 29.

²⁰¹ G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona: Martínez Roca, 1969, pp.250-251.

inherentes al historicismo advertimos en seguida que para el autor berlinés la historicidad viene referida a un modo “propio” del acontecer del *Dasein* pero no al mero acontecer en general. Por lo tanto, la remisión a la historicidad no equivale a la disolución historicista del ente y de la realidad en el acontecer en cuanto tal. Más bien, la historicidad, como sentido de la vida, concierne a una “unidad de significado” (Dilthey) en el acontecer de la realidad socio-histórica, muy distinto, pues, de una simple disolución historicista sin resto en el acontecer²⁰². Encontramos la misma diferenciación entre historicismo e historicidad propia en la obra de Heidegger: “el surgimiento de un problema del ‘historicismo’ es el más claro indicio de que el saber histórico tiende a enajenar al *Dasein* de su historicidad propia”²⁰³.

En otro artículo titulado “Sobre el problema de la dialéctica I” (1930), en el que Marcuse afronta la problemática de la historicidad en conexión con la dialéctica hegeliana y con *Ser y tiempo*²⁰⁴, Marcuse da a entender que para responder adecuadamente a la pregunta por el ámbito de la historicidad debe recurrirse a la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck y a *Ser y tiempo* de Heidegger. Pero junto a esta observación recalca seguidamente que “Marx ha sido el primero en aprehender la historicidad propia de la existencia (*Dasein*) humana mediante el único acceso adecuado a la misma”²⁰⁵. Este acceso es el dialéctico. Añade, además, un último apunte que parece anticipar las futuras reservas que adoptaría con posterioridad ante el recurso filosófico al concepto de historicidad. Según Marcuse, aunque el trabajo de Heidegger tenga en cuenta la historia y la historicidad, su filosofía, de igual forma a como ocurre en los sistemas filosóficos neokantianos de Rickert y Lask, no se orienta ni a la historia ni a la historicidad. La analítica existencial de *Ser y tiempo* es sólo una propedéutica para el desarrollo de una ontología fundamental y una metafísica, tal como puede traslucirse de los trabajos más recientes publicados por Heidegger en aquellos

²⁰² H. Marcuse, “El problema de la realidad histórica”, en *Id. Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 150. (H. Marcuse, “Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”, *Shriften Vol. 1. op. cit.*, p. 483).

²⁰³ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 408.

²⁰⁴ En este artículo, Marcuse todavía define heideggerianamente la historicidad como la historicidad del *Dasein*. Esto delimita el ámbito de validez de la dialéctica, alejándose aún de la ampliación hegeliana de la historicidad al ámbito completo del ser de los entes.

²⁰⁵ H. Marcuse, “Sobre el problema de la dialéctica I”, en *Id., Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 101. (H. Marcuse, “Zum Problem der Dialektik I”, *Shriften Vol. 1. op. cit.*, p. 419).

años²⁰⁶. Al constatar que las investigaciones de Dilthey tomaban en un grado de consideración mayor que sus epígonos existencialistas la cuestión de la constitución material de la historicidad, llenándola de contenidos prácticos y concretos, Marcuse juzga los aportes de Dilthey como más cercanos a la tradición hegeliano-marxista que los de Heidegger. En referencia a la labor positiva de Dilthey, Marcuse sostiene ya en 1928 que el concepto de historicidad “se convierte en el centro del filosofar” diltheyano y que este autor ha “avanzado más”²⁰⁷ que Heidegger en la asunción del contenido material de la historicidad.

La plasmación objetiva de las distintas actividades materiales y espirituales del ser humano como concretizaciones del ser de la vida en su historicidad o, dicho en otros términos, el considerar las formas, instituciones y estructuras de la realidad socio-histórica en cuanto exteriorizaciones o manifestaciones de la vida, agrega a las investigaciones de Dilthey un momento de “objetivación” que no se encuentra en la obra de Heidegger. Se trata aquí de una historicidad social y objetiva frente a la existencialización subjetiva de la historicidad en Heidegger. En efecto, la concepción de la historicidad que puede derivarse de los escritos diltheyanos guarda estrechos vínculos tanto con el concepto de “espíritu objetivo” de Hegel como con determinados planteamientos de Marx. En concreto, Marcuse percibe un paralelismo más que evidente entre las ideas de Dilthey y ciertas categorías empleadas por Marx en *La ideología alemana* (1845) y los *Grundrisse* (1857). Se refiere explícitamente a las nociones empleadas por Marx de *Daseinformen* (“formas de existencia”) y *Existenzbestimmungen* (“determinaciones de la existencia”)²⁰⁸. Aprender las

²⁰⁶ Marcuse se refiere a las obras *De la esencia del fundamento* (1928) y a *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Véase H. Marcuse, “Sobre el problema de la dialéctica I” en *Id., Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 104. (H. Marcuse, “Zum Problem der Dialektik I”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 421).

²⁰⁷ H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, pp. 95 y 104. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 358, 365).

²⁰⁸ Véase H. Marcuse ‘“El problema de la realidad histórica”, en *Id. Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 147. (H. Marcuse, “Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 480). Una vez más, A. Schmidt, posiblemente uno de los autores más críticos con la senda filosófica tomada por el joven Marcuse, pone en duda que estas categorías marxianas deban ser interpretadas en términos ontológicos: “(...) Marcuse se propone aclarar la cuestión de las condiciones en las cuales es posible la acción revolucionaria por el procedimiento de analizar ‘la estructura de la historicidad como tal y las condiciones básicas de existencia histórica’. En esa empresa se atiene a *La Ideología Alemana*, que a primera vista parece justificar semejante arranque. Marx y Engels hablan en ese libro de la ‘existencia histórico-universal de los individuos’ como de algo que ‘está inmediatamente vinculado con la historia’. Pero ese concepto de existencia de *La Ideología Alemana*, particularmente subrayado por Marcuse, no se ha de entender ontológicamente”. A. Schmidt, “Ontología existencial y

categorías empleadas en la investigación como “formas de existencia” históricamente determinadas diluye su aparente rigidez cosificada y transhistórica introduciendo el movimiento dialéctico y la transitoriedad en la consideración de la propia situación histórica y en las categorías que tratan de explicarla. Por lo demás, la unidad histórica viviente de ser humano (sujeto, conciencia) y mundo (objeto, ser), que está en la base de la teoría de la historicidad en Dilthey, “enlaza exactamente con la cuestión desde la que Hegel abrió la historicidad de la vida y que Marx aprehendió luego como el fundamento teórico de la praxis socialista”²⁰⁹. No resulta difícil advertir que Marcuse se adhiere aquí a una interpretación del marxismo en consonancia con la sostenida por Karl Korsch en *Marxismo y filosofía* (1923). Ante el objetivismo inmovilista de la socialdemocracia, la unidad de teoría y praxis, de conciencia y ser, constituye uno de los motivos rectores de la argumentación crítica de Korsch contra los postulados reformistas de la Segunda Internacional (Kautsky, Bernstein). Conectando la problemática de “marxismo y filosofía” con la *Lebensphilosophie* diltheyana, Marcuse considera a esta última como una nueva figura de la “realización de la filosofía”, a saber, como una “superación realizadora”²¹⁰ de la filosofía en dirección a la realidad socio-histórica concreta²¹¹. Una realidad que no es concebida como “objeto” cosificado, sino como “vida” en devenir. La “vida”, pues, es el carácter de ser de la realidad histórica. Establecidos los fundamentos para una adecuada comprensión anclada en el ser de la vida en su historicidad, estaremos en condiciones de acceder de un modo no fetichizado ni fetichizante a la realidad socio-histórica, esto es, a aquello que constituye propiamente el ámbito objetual de las “ciencias del espíritu”.

materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse”, en J. Habermas (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse. op. cit.*, pp. 30-31.

²⁰⁹ H. Marcuse, “El problema de la realidad histórica”, en *Id. Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 150. (H. Marcuse, “Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”, *Shriften Vol. 1. op. cit.*, p. 485).

²¹⁰ Korsch se oponía entonces a dos tendencias dominantes en el marxismo: la tendencia a realizar (prácticamente) la filosofía sin suprimirla (teóricamente) y la tendencia a suprimir (prácticamente) la filosofía sin realizarla (teóricamente). La primera sería característica de las corrientes socialdemócratas, la segunda del marxismo-leninismo. Véase K. Korsch, *Marxismo y filosofía*. México: Era, 1971, pp. 39, 41.

²¹¹ Véase H. Marcuse, “El problema de la realidad histórica”, en *Id. Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 138. (H. Marcuse, “Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”, *Shriften Vol. 1. op. cit.*, p. 473).

3.2. *El rol de la historicidad en la discusión con la sociología alemana de entreguerras*

Las materias relativas a las ciencias del espíritu que Marcuse va a atender detalladamente en sus escritos de juventud son el análisis filosófico de la metodología de las ciencias sociales, centrado en desentrañar el carácter de ser de su campo objetual como historicidad, y, derivado de ello, la crítica a la neutralidad valorativa y a la ahistoricidad características del cientificismo de la sociología “pura” o “general”. La discusión que entabla con la sociología alemana más avanzada de su época (K. Mannheim, S. Landshut y H. Freyer) tiene por objeto lograr una fundamentación filosófica de la sociología asentada en el concepto ontológico de historicidad. Marcuse valora positivamente la publicación de *Ideología y Utopía* (1929, Mannheim), de *Crítica de la sociología* (1929, Landshut) y de *La sociología como ciencia de la realidad* (1930, Freyer), pero argumenta desde distintos ángulos, según las diversas temáticas abordadas en cada una de estas obras, cómo los autores en cuestión no avanzan en la dirección adecuada, quedándose a medio camino en cuanto a profundidad teórica se refiere, errando ciertos diagnósticos y aportando soluciones poco convincentes, incluso algo decepcionantes, respecto a lo que parecían prometer en sus propósitos iniciales.

La condicionalidad histórica de la existencia humana, incluyendo la estructura de la conciencia y el conjunto de sus productos espirituales, es resaltada continuamente por Mannheim; en *Ideología y utopía* todas las verdades son puestas en relación con lo socio-histórico²¹². Este proceder supone que también el marxismo va a ser interpretado a partir del ser social del proletariado, es decir, es “comprendido como ‘ideología’ de una clase determinada, del proletariado, en una determinada situación social, el capitalismo”²¹³, como “teoría concreta de la praxis proletaria en su orientación a una acción revolucionaria”²¹⁴. Dicha vinculación entre conciencia y ser social es juzgada favorablemente por Marcuse, pues de este modo es posible edificar la teoría marxista en la unidad originaria de teoría y praxis, cuestionando y restando legitimidad a aquellas

²¹² H. Marcuse, “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim”, en *Id., Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 38. (H. Marcuse, “Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode”, *Die Gesellschaft*, 6 (2), 1929, p. 356).

²¹³ *Ibid.*, p. 39. (*Ibid.*, p. 357).

²¹⁴ *Ibid.*, p. 40. (*Ibid.*, p. 358).

interpretaciones que la convierten en una sociología científica universalmente válida y libremente flotante (revisiónismo y marxismo neokantiano). Sin embargo, Marcuse se pregunta cómo puede determinarse la pretensión de verdad y de validez de una teoría, y del marxismo en particular, si se produce una nivelación de valor entre todas las ideologías. Ninguno de los dos caminos propuestos por Mannheim parece convencerle. La primera de las soluciones para establecer con la fiabilidad necesaria si nos encontramos ante una conciencia verdadera o falsa consistiría, según Mannheim, en la adecuación de sus contenidos con la “fase dada del ser” (*gegebene Seinsstufe*). Una teoría sería verdadera si puede realizarse en el “orden de vida” (*Lebensordnung*) actual. En este punto Mannheim sustituye el concepto tradicional de verdad como “concordancia” (*Übereinstimmung*) por el concepto de verdad como “correspondencia” (*Entsprechung*)-entre conciencia (pensamiento) y ser (fase dada del ser histórico)-. Pero al tomar la fase dada del ser como “dato último” queda detenida la historicidad, ya que toda situación histórica concreta, toda fase dada del ser, apunta siempre, según su modo de ser, más allá de sí misma hacia su trascendencia y transformación. Marcuse ve en el planteamiento de Mannheim un retroceso hacia la teoría tradicional así como una “falta de reflexión sobre el ser de la propia fase del ser histórico”²¹⁵. Es tarea de la filosofía, no de la sociología, llevar a cabo tal reflexión. Los dos aspectos que Marcuse expone para refutar la pretensión de tomar como dato último la fase dada del ser son el carácter de acontecer de la situación histórica y su intencionalidad. En lugar de adecuarse a la fase dada del ser como si se tratara de una realidad ya acabada sin movilidad alguna, la conciencia debe dejarla acontecer explicitando también las estructuras fundamentales de ese acontecer. La verdad de la conciencia no consiste en su “correspondencia” con un ser estático sino en la facultad de aprehender ese ser en su dinamismo. Además, toda situación histórica contiene siempre un elemento de intencionalidad, un modo de posicionarse y comportarse respecto a algo que la trasciende, y es esta toma de posición, que sobrepasa la fase dada del ser, la que puede ser verdadera o falsa.

El segundo camino propuesto por Mannheim para poder decretar la verdad de una teoría hace referencia a la totalidad o síntesis dinámica. En este sentido, la verdad del marxismo consistiría en su capacidad de mediar las teorías precedentes —el intelectualismo de las ideas liberales burguesas y el irracionalismo de las ideas conservadoras— asumiéndolas e incluyéndolas en sí mismo. No obstante, para Marcuse

²¹⁵ *Ibid.*, p. 44. (*Ibid.*, p. 362).

la aportación histórica decisiva del marxismo no reside tanto en esta mediación como en una inmediatez fundada históricamente, se trataría más bien de “encontrar el camino de vuelta precisamente desde el *saber de la condicionalidad histórica última* de la situación a la *incondicionalidad* de la verdad y a la *inmediatez* de la decisión, sin las cuales no es posible ni lo ‘político’ ni la acción”²¹⁶. En Mannheim se produce una “postergación de la decisión”, y es precisamente en las tensiones y presiones de la decisión inmediata donde se manifiesta la auténtica historicidad²¹⁷. Si circunscribimos la verdad a una dimensión ideológica amarrada a la situación histórica vigente (Mannheim), queda abortada toda tentativa de ubicarla en el acontecer de la situación histórica, cuyas características fundamentales son la trascendencia y la transformación. Cabe la posibilidad de que una configuración de la existencia humana relativa a una fase del ser todavía no realizada –e incluso con escasas oportunidades de realizarse- sea verdadera y de valor superior frente a la configuración del orden de vida de la fase actual del ser. La realidad del acontecer no puede aprehenderse únicamente a través de la facticidad de la situación histórica. Para ello se requiere un análisis ontológico de las estructuras fundamentales de la realidad que sirva de base al conjunto de realizaciones fácticas en la historia, de tal modo que verdad y falsedad “residirían entonces en la relación de las realizaciones fácticas con tales estructuras fundamentales: un orden de vida sería verdadero si las satisface, falso si las oculta o encubre”²¹⁸. A diferencia de Heidegger, Marcuse decide otorgar normatividad a tales estructuras fundamentales de la vida histórica frente a lo fáctico-histórico dado. Condiciona la verdad o falsedad de una situación histórica determinada, de una formación social específica, al modo como logra materializar (hacer verdadera) o pervertir (falsear) esta dimensión esencial del ser humano. Así, al tiempo que se aleja de los análisis ontológicos libres de contenido normativo de Heidegger en *Ser y tiempo*, se acerca también al joven Marx de los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), obra donde el concepto de esencia genérica (*Gattungswesen*) sirve para enjuiciar críticamente el modo de existencia inauténtica

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 49. (*Ibíd.*, p. 365).

²¹⁷ *Ibíd.* (*Ibíd.*). Da la impresión que con esta defensa de una “inmediatez de la decisión” Marcuse postula una especie de “decisionismo” que lo acerca peligrosamente a autores como Carl Schmitt, donde el concepto de decisionismo -político- es empleado en su obra en oposición al normativismo y, en general, a toda teoría racionalista.

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 53. (*Ibíd.*, p. 369).

dominante en la realidad histórica del capitalismo²¹⁹.

La crítica de la sociología realizada por Landshut parte del diagnóstico sobre la pérdida de la base originaria de la sociología consistente en su manifestación de la “cuestionabilidad fáctica de la realidad”. El desarrollo histórico de la disciplina sociológica discurre en paralelo al afianzamiento progresivo de las estructuras de la sociedad burguesa. Las secuelas derivadas de la separación de la sociedad respecto al Estado habrían facilitado el paso de una libertad y felicidad concebidas al modo cristiano, esto es, como formas de realización concernientes exclusivamente a la interioridad del sujeto individual independiente de la realidad fáctica, a una libertad y felicidad que el individuo debía encontrar en el exterior, en los ordenamientos e instituciones de la vida en común. Este proceso, que se prolongó durante varios siglos, produjo un desajuste cada vez más marcado entre las aspiraciones humanas y las escasas oportunidades de realización mundana, generando así una “desilusión de expectativas” sin la cual no habría sido posible el nacimiento de la sociología como disciplina particular. De este modo, “ser humano” y “mundo” devienen potencias separadas entre sí y su “disyunción” se convierte en “condición previa de la expectativa respecto a las posibilidades de organización y transformación de la sociedad”²²⁰.

La reseña de Marcuse contradice el modo como Landshut explica el desarrollo de esa disyunción. Landshut critica los errores metodológicos derivados del tránsito de la “cuestionabilidad fáctica de la realidad” a la “disyunción de ser humano y mundo” pero parece ignorar que dicha disyunción se da aún con mayor pronunciamiento en la concepción cristiana. Marcuse cree que es justamente la remisión a lo interior lo que “constituye un desgarramiento de la unidad originaria de ser humano y mundo”²²¹, pues el ser humano pertenece a la realidad social conforme a su ser. Desde Aristóteles la facticidad es considerada como un elemento constitutivo del ser del hombre, por tanto, “la problemática social surge no solo a través de una exteriorización de la interioridad, sino

²¹⁹ Véase sobre esto J. M. Romero, “La problemática de la historicidad en el primer Marcuse”, *Pensamiento*, vol. 69 (2013), n° 259, p. 343.

²²⁰ S. Landshut, *Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsprobleme der Soziologie*. Múnich: Duncker und Humblot, 1929, p. 152. Citado por H. Marcuse en, “Sobre la crítica de la sociología”, en *Id.*, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p.157. (H. Marcuse, “Zur Kritik der Soziologie”, *Die Gesellschaft*, vol. 8, 1931, p. 271).

²²¹ H. Marcuse, “Sobre la crítica de la sociología”, en *Id.*, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 158. (H. Marcuse, “Zur Kritik der Soziologie”, *Die Gesellschaft*, vol. 8, 1931, p. 272).

que está ya dada con el ser del ser humano”²²².

La crítica a la sociología del joven Marcuse no está dirigida a las investigaciones sociológicas concretas sino al cuestionamiento de los enunciados sobre el ser social postulados por la sociología “pura”. Esta puesta en cuestión debe emerger desde una base fundamental “asegurada y fijada por la filosofía”²²³. Los caracteres fundamentales del ser social sólo pueden ser aclarados por la filosofía, puesto que en la sociología se da un desconocimiento o incuestionabilidad de tales caracteres. Tanto la crítica filosófica de la sociología de Landshut como la de Marcuse van encaminadas a mostrar la historicidad como carácter de ser del ámbito objetual de la sociología. Sin embargo, en Landshut tiene lugar en el marco de una interpretación metodológico-sociológica desde la teoría del conocimiento. Tomando a Dilthey como ejemplo, Marcuse entiende que el carácter de ser de la realidad social como historicidad no puede captarse ni determinarse en toda su originalidad y profundidad con el recurso a conceptos-guía propios de la teoría del conocimiento. La historicidad auténtica no puede determinarse conforme al conocimiento sino aprehendida como un modo de la movilidad de la vida. Por otra parte, a juicio de Landshut, la disyunción de ser humano y mundo como potencias separadas entre sí es atribuible también a Marx. Marcuse se encarga de rebatir esta tesis señalando que el contexto originario de las relaciones entre ser social (mundo) y conciencia (ser humano) se produce en Marx “en el seno de un contexto concreto, originario y unitario: el ser humano como histórico”²²⁴. La transformación marxiana de la realidad dada presupone una copertenencia inextricable entre sujeto y mundo. Marx y Heidegger comparten el mérito de haber superado en sus obras la separación tradicional entre sujeto y objeto. La existencia (*Dasein*) es en ellos historicidad, unidad histórica de ser humano y mundo. Y en tanto que histórica, la existencia es “algo primariamente en transformación y por transformar”²²⁵. Por esta razón, como ya hiciera en su escrito sobre Mannheim, Marcuse considera la transformación como “la categoría propia (*eigentliche*) de la historicidad de la existencia (*Dasein*)”²²⁶.

En *La sociología como ciencia de la realidad*, Freyer pone en juego una genuina

²²² *Ibíd.*, p. 159. (*Ibíd.*, p. 272).

²²³ *Ibíd.*, p. 161. (*Ibíd.*, p. 274).

²²⁴ *Ibíd.*, p. 166. (*Ibíd.*, p. 277).

²²⁵ *Ibíd.*, p. 170. (*Ibíd.*, p. 280).

²²⁶ *Ibíd.* (*Ibíd.*).

fundamentación filosófica de un “sistema de sociología” sobre la base de la historicidad. No sólo el campo objetual de la ciencia sociológica es histórico según su modo de ser, sino que la historicidad atañe también a la propia sociología como tal; ella misma es un fenómeno histórico ligado a una situación histórica determinada: la definida por la separación de la sociedad respecto del Estado en la época moderna. Freyer sostiene que en los sistemas de sociología pura o formal, así como en la teoría de las ciencias del espíritu de Dilthey, la sociología es tratada como una “ciencia del Logos” en vez de como una “ciencia de la realidad”²²⁷. En el primer caso, la realidad histórica es formalizada y se diluye transformándose en una “formación de sentido” o “morfología del espíritu” de la que es excluida la historia. Teniendo en cuenta que las “configuraciones sociales” de las que se ocupa la sociología son “formas de vida”, es decir, estructuras que acontecen históricamente y cuya relación con el tiempo viene condicionada por la trascendencia y la transformación, mientras que, por otra parte, las “configuraciones del mundo histórico”, las llamadas “formas espirituales”, son “formas de no vida” intemporales que sobrepasan el tiempo y el acontecer, la caracterización de la sociología como “ciencia del Logos” resulta del todo inapropiada. El carácter vital y aconteciente de las configuraciones sociales supone que éstas están referidas a la situación existencial del ser humano. El sujeto permanece en unidad con las configuraciones sociales; en un principio dicha unidad fue, según Freyer, característica de la sociología como ciencia²²⁸. El objeto no era afrontado por el sujeto de un modo puramente teórico sino a través de una “relación de voluntad” que actuaba a modo de ligazón entre ambos. Debido a ello la sociología no es originariamente ciencia del Logos sino ciencia histórico-concreta de la realidad.

La constitución de la sociología como ciencia tuvo lugar con el paso de la filosofía del espíritu hegeliana a la ciencia de la realidad social. En su distanciamiento respecto a Hegel, Marx habría tenido en cuenta los tres caracteres de ser de la realidad social antes mencionados (como “forma de vida”, “acontecer” y “situación existencial”), fundando en Alemania la sociología como ciencia de la realidad. Ciertamente, este análisis sobre el aporte teórico de Marx guarda importantes

²²⁷ H. Marcuse, “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer”, en *Id., Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 175. (H. Marcuse, “Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers ‘Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft’”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 489-490).

²²⁸ *Ibid.*, p. 178. (*Ibid.*, p. 492).

semejanzas con la interpretación de Marcuse en el artículo sobre Landshut, donde tal y como hemos visto rechaza la “disyunción de ser humano y mundo” que Landshut atribuye a Marx.

A causa de la historicidad y humanidad de los fenómenos sociales, los conceptos estructurales sociológicos deben historizarse y psicologizarse sin sucumbir por ello al nivel de una mera “ciencia de la historia” o de una “psicología social”²²⁹. Alejándose de las interpretaciones tradicionales de la sociología abstracta, las cuales ignoran la historicidad de las configuraciones y estructuras sociales, es preciso tomar estos conceptos de forma dinámica, dialéctica e histórica. Así, por ejemplo, cuando la “sociedad de clases” es confrontada dialécticamente, se introduce en su consideración la futuridad trascendente. En este sentido, la sociología no debe eludir su responsabilidad en el “salto de la historia a la decisión” (del conocer al actuar, de la teoría a la praxis), pues en eso reside precisamente su científicidad. Mediante esta inserción en el curso histórico, la sociología deviene concreta y a diferencia de la ciencia pura libremente flotante se inmiscuye en la transformación práctica de la realidad. Todos los viejos sistemas de sociología comparten la visión de la sociedad de clases como una etapa transitoria²³⁰ en la historia de la humanidad, sin embargo existe una pluralidad de soluciones referentes a la deseabilidad futura de esa transición (marxista, socialdemócrata y nuevos órdenes “relativos al pueblo”)²³¹.

Para lograr discernir la validez de las distintas alternativas, Freyer cree pertinente eliminar toda utopía como hipótesis de trabajo. No obstante, a juicio de Marcuse, su planteamiento está sujeto a una paradoja fundamental. El “sistema de sociología” de Freyer pretende someter toda decisión y orientación de la voluntad a criterios de científicidad formal, pero considerando al mismo tiempo esta decisión y orientación de la voluntad, relacionadas con la deseabilidad futura del desarrollo histórico, como supuesto apriorístico de todo sistema de sociología. Y como la realidad futura no puede alumbrarse mediante pruebas científicas, pues es abierta gracias a la

²²⁹ *Ibíd.*, p. 180. (*Ibíd.*, p. 493).

²³⁰ *Ibíd.*, p. 183. (*Ibíd.*, p. 496).

²³¹ *Ibíd.*, p. 184. (*Ibíd.*, p. 497). Las simpatías y el compromiso de Freyer con el movimiento hitleriano durante los años inmediatamente posteriores a la publicación de esta obra, en el transcurso de los cuales forzó la salida de Ferdinand Tönnies -judío y enemigo acérrimo del nazismo- de la Asociación Alemana de Sociología, pasando a ocupar su cargo y convirtiéndose, a su vez, en uno de los máximos exponentes de la “historiografía étnica” antisemita junto al historiador nazi Walter Frank, ilustra, aun de forma retrospectiva, por cuál de esas soluciones se decantaba Freyer: un orden centrado en el concepto étnicamente depurado de pueblo.

praxis humana libre²³², la ciencia que construye esa futuridad debe encontrar sus pruebas empíricas a partir de la “historia acaecida”. A este respecto, Marcuse cuestiona que la fundamentación filosófica de la sociología deba “detenerse en las configuraciones sociales históricas existentes hasta el momento como ‘típicas’”²³³. Los modos fundamentales de ser de la vida histórica (dominación, servidumbre etc.), esto es, los caracteres ontológicos de la historicidad, no pueden dilucidarse en un “sistema de sociología” ni en una filosofía de la historia “sino en un análisis filosófico de la vida humana en tanto que histórica”²³⁴. Si el ser de la vida histórica fuera comprendido en toda su magnitud por Freyer, su “sistema de sociología” se abriría para poder concebir figuras nuevas de configuración social no circunscritas al examen de las estructuras sociales actuales o ya acontecidas. Pues estas nuevas figuras, que introducen la novedad desgarrando y superando el propio “sistema”, no pueden ser comprendidas, como pretende Freyer, a partir de las estructuras existentes hasta el momento.

Por otra parte, cuando Freyer aborda la historicidad lo hace en el seno de “una discusión teórico-científica sobre la articulación del sistema de las ciencias espíritu”²³⁵. Dilthey también enfoca teórico-científicamente el problema de la vida histórica en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, pero en los tomos 7 y 8 de su obra completa la realidad espiritual es emplazada en la corriente del acontecer histórico. Tomando en consideración únicamente el período inicial del itinerario intelectual de Dilthey, Freyer concibe de un modo dual la realidad como “forma concisa” (reino intemporal y ahistórico del espíritu) y “acontecer de sentido” (reino temporal, histórico y transformable). De este modo, pasa por alto el hecho de que en sus escritos posteriores Dilthey progresa más allá de la teoría de los dos reinos al afirmar que el espíritu es un ser histórico²³⁶. En resumen, Marcuse piensa que con la actitud teórico-científica adoptada por Freyer no puede plantearse la pregunta por la historicidad del espíritu.

²³² *Ibíd.*, p. 186. (*Ibíd.*, p. 499).

²³³ *Ibíd.*, p. 191. (*Ibíd.*, p. 503). “Típicas” en el sentido weberiano del término, es decir, como “tipos ideales”.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 192 (*Ibíd.*). Según Marcuse, este análisis se encuentra en la *Política* de Aristóteles y en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 187. (*Ibíd.*, p. 499).

²³⁶ *Ibíd.*, p. 189. (*Ibíd.*, p. 501).

3.3. De la 'Ontología de Hegel' a 'Razón y revolución'

En su tesis de habilitación de 1932, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Marcuse decide hacer explícita la deuda de Dilthey con la ontología de Hegel. Ya desde la "Introducción" queda claro, sin embargo, que el procedimiento seguido prolonga la senda inaugurada por Yorck y Heidegger, a saber: la remisión de "filosofía de la vida" al ámbito de la ontología. George Misch, cuñado de Dilthey, cuestionó el intento de Heidegger -y, por extensión de Yorck y Marcuse- de interpretar la filosofía de Dilthey según parámetros ontológicos. La concreción de la realidad socio-histórica y las "objetivaciones de la vida" peligran al ser remitidas a cuestiones de orden ontológico²³⁷. No obstante, como se ha apuntado con anterioridad, en Marcuse este retrotraer la *Lebensphilosophie* a un plano ontológico no equivale a un emplazamiento estricto a la dimensión subjetiva o existencial, al margen o de espaldas a la historia real y concreta, sino, más bien, todo lo contrario; la constitución objetiva del mundo histórico-social adquiere una relevancia nuclear en su investigación.

Cuán en deuda está la *Ontología de Hegel* con los análisis de Heidegger sobre la problemática de la historicidad es algo que sale a relucir en la introducción y en la conclusión de la obra. Durante el corpus argumental de la misma, la lectura diltheyana de Hegel o, según cómo sea leída, la lectura hegeliana de Dilthey, viene a eclipsar, en cierto modo y sólo aparentemente, cualquier atisbo de heideggerianismo. No obstante, el objeto del trabajo de Marcuse consiste en aprehender los "caracteres básicos de la historicidad"; y por historicidad entiende "el sentido del ser de lo histórico", esto es, "aquello que mentamos al decir de algo que *es* histórico"²³⁸. Así como Heidegger "no busca aclarar originariamente en qué consiste la objetividad de lo histórico, es decir, mostrar el modo en que la historia se convierte en objeto de consideración de una ciencia histórica", sino que pretende "comprender la historicidad" en lugar de "reflexionar sobre la historia"²³⁹, para Marcuse tampoco "se trata de la historia en cuanto ciencia ni en cuanto objeto de una ciencia, sino de la historia como modo del

²³⁷ Véase al respecto S. Benhabib, "Translator's Introduction", en H. Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge: The Mit Press, 1987, p. xviii.

²³⁸ H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. op. cit. p. 9. (H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. op. cit., p. 1).

²³⁹ M. Heidegger, *El concepto de tiempo*. op. cit., pp. 11-12.

ser”²⁴⁰. La tarea que les ocupa a ambos es ontológica; se dirige al ser del ente. Y análogamente al modo como en *Ser y Tiempo* Heidegger busca responder a la pregunta por el sentido del ser en general con ayuda de la analítica existencial, Marcuse sostiene, aunque sea en referencia a Hegel, que con el recurso al concepto de historicidad “no sólo se hace tema un determinado modo de ser y una determinada región del ente, sino además, en un determinado sentido, con una determinada orientación, el problema del ser en general”²⁴¹. La condición previa en la que se sustenta la historia es, pues, la historicidad, que pertenece a la estructura ontológica constitutiva del ser del *Dasein*. Es justamente hacia esa estructura constitutiva donde se dirige la indagación filosófica de Marcuse en su tesis de habilitación.

Luego de un pormenorizado estudio en torno a la problemática ontológica de la *Lógica* hegeliana a la luz del concepto de “motilidad” (*Bewegtheit*), en el antepenúltimo capítulo de la primera parte de la *Ontología de Hegel* Marcuse emprende ya la dilucidación del concepto de “vida” como verdad del ente. En el sistema de Hegel, la vida se presenta como una de las figuras de la Idea. Es una “unidad negativa” de subjetividad y objetividad, cuyo modo de ser consiste en una motilidad que acaece en un conceptuante devenir para-sí²⁴². Las otras dos figuras de la Idea, esto es, el conocer y el saber absoluto, presuponen la vida como condición ontológica de su existir. Pero en lugar de permanecer en la inmediatez de la vitalidad no conceptuada de la autovivencia (primera figura), el conocer (segunda figura) tiene al mundo “como mismidad suya en la claridad de la conceptualidad”²⁴³ y alcanza así la reflexión de la autoconciencia. Junto al saber absoluto (tercera figura), forman una trinidad inseparable y “les es común a todas la unidad precedente de la subjetividad y la objetividad, el ser-consigo-mismo en el ser-otro”²⁴⁴. Incluso el saber absoluto emerge de la unidad de idea teórica y práctica que imprime al concepto de Espíritu ese saber activo o hacer esciente que brota de la “vida” como una determinación ontológica primaria. La realidad de la vida procede, pues, del hacer. Como determinaciones ontológicas de la vida humana en su plena historicidad,

²⁴⁰ H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. op.cit.*, p. 9. (H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. op. cit.*, p. 1).

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 310. (*Ibíd.*, p. 363).

²⁴² *Ibíd.*, pp. 163-164. (*Ibíd.*, p. 181).

²⁴³ *Ibíd.*, p. 167. (*Ibíd.*, p. 185).

²⁴⁴ *Ibíd.* (*Ibíd.*, p. 186).

englobadas en este hacer primario, enumera Marcuse el proceso de objetivación y desobjetivación, la caída en el ser-otro y el trascender de esta caída en el ser-para-sí, la alienación y la unificación²⁴⁵, la independencia y la dependencia, el dominio y la servidumbre, la formación y el trabajo²⁴⁶.

Al contrario de lo que sucede en la *Lógica* y en la filosofía del derecho y de la historia de Hegel, en la introducción a la *Fenomenología del Espíritu* el ser del Espíritu todavía es desplegado partiendo de la historicidad de la vida. Lo mismo ocurre en los escritos teológicos juveniles, donde el concepto del ser es aprehendido como vida. Aquello que fundamenta al Espíritu como verdadera unidad unificante, como pleno sentido del ser, es el acaecer del ente como autoigualdad consigo mismo en el ser-otro, como unidad en la motilidad. Las dos partes del ser de la vida, esto es, el ser del “individuo” (ser-para-sí, conciencia) y el ser de la “naturaleza” (ser-para-otro-, ser-objetivo) se funden en una unidad. El sentido del ser se cumple en la motilidad de la autoigualdad unificante en el ser otro. Para alcanzar tal estadio, el movimiento de la vida debe sortear varios obstáculos. En un primer momento, es menester “superar lo que todavía se contrapone, como sin mediar, a la libertad de la autoconciencia”²⁴⁷. El segundo paso consiste en la mutación de la razón negativa respecto al mundo (escepticismo, estoicismo, conciencia desgraciada) en razón positiva. La autoconciencia (subjetividad frente a una objetividad) debe acaecer hasta devenir razón (unificación de subjetividad y objetividad). Cuando la autoconciencia logra conceptuar el mundo como acción suya, cuando deviene mundo o conciencia como mundo, en vez de permanecer como conciencia contra, en o con el mundo, la razón positiva logra materializarse y “dejan de discrepar ‘el mundo en sí presente’ y la ‘individualidad del ente para-sí’ ”²⁴⁸, esto es, las dos partes del ser de la vida. Queda claro el modo como Marcuse expone desde posiciones cercanas a la *Lebensphilosophie* el tránsito desde la certidumbre sensible a la autoconciencia y al saber absoluto, o de la particularidad a la universalidad, y cómo en ese movimiento excluye totalmente la dimensión histórico-política en pro de una clarificación ontológico-vitalista.

Los argumentos que han esgrimido algunos comentaristas de este trabajo al

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 289. (*Ibíd.*, p. 337).

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 225. (*Ibíd.*, p. 257).

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 260. (*Ibíd.* p. 301).

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 268. (*Ibíd.*, p. 311).

establecer una comparativa con *Razón y Revolución* (1941), cuestionando a Marcuse el hecho de haber colocado a Hegel en la tradición de la “filosofía de la vida” antes que en el marxismo²⁴⁹, no aciertan a comprender en toda su magnitud las verdaderas motivaciones de dicho proceder. Por una parte, este poner en diálogo a Dilthey con Hegel demarcaba la corriente “vitalista” por él apropiada de cualquier tendencia irracionalista (baste pensar en Bergson o Scheler); por otra, aunque no se abordaba directamente la relación Hegel-Marx, el autor tenía en mente esclarecer los presupuestos ontológicos de dicha relación mediante el análisis del concepto de ser de la vida en su historicidad. Recordemos que para el joven Marcuse el materialismo histórico es la ontología del marxismo, y ésta tiene sus orígenes en las concepciones dinámicas del ser procedentes de la ontología aristotélica y hegeliana. Por consiguiente, este volcarse “a las fuentes” (*ad fontes*), con independencia del hecho de que en tal proceder sean o no atendidos los afluentes (marxismo), reviste una importancia capital. El estudio de Hegel, aun en términos puramente ontológicos y “vitalistas”, ensancha el horizonte del punto de vista dialéctico-materialista, pues la dialéctica, al menos en la concepción del primer Marcuse, consiste en la captación plena del ser del ente, cuyo carácter ontológico-fundamental es precisamente la historicidad fundada en el ser de la vida. Por otra parte, cualquier duda acerca las verdaderas intenciones de Marcuse se disipa al leer la carta que el filósofo berlinés remitió a Karl Löwith el 28 de julio de 1931:

“Es cierto que este otoño aparecerá una obra mía más larga sobre Hegel: es una interpretación de la *Lógica* y la *Fenomenología del Espíritu* como bases para una teoría de la historicidad. La cuestión Hegel-Marx no es abordada explícitamente, aunque espero que esta interpretación arrojará algo de luz sobre esta conexión. Tampoco contiene una discusión crítica con Heidegger, ni tenía intención de hacerlo. Más bien, todo el conjunto es una preparación necesaria para articular los caracteres fundamentales (*die Grundcharaktere*) del acontecer histórico (*Geschichtliches geschehen*)”²⁵⁰.

Autores como Martin Jay o Douglas Kellner parecen enfatizar los motivos rupturistas que separan la *Ontología de Hegel* (1932) de *Razón y revolución* (1941), en

²⁴⁹ D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism. op. cit.*, p. 76.

²⁵⁰ Véase, S. Benhabib, “Translator’s Introduction”, en H. Marcuse, *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity. op. cit.*, pp. xii y xxxvii.

cambio Robert B. Pippin o G. E. Rusconi insisten en subrayar la línea de continuidad que enlaza ambas obras. A este respecto, en su breve análisis de la *Ontología de Hegel*, Martin Jay escribe:

“El énfasis de Marcuse sobre la unidad y la identidad condujo a una especie de teodicea, que él no intentó conciliar con el marxismo que aparecía en sus restantes escritos. El concepto de negación, que iba a jugar un papel tan fundamental en el segundo libro sobre Hegel, estaba tratado en el primero como sólo un momento en la diferenciación histórica del ser. Más aún, como se entendía que la unidad subyacente del ser persistía a través del tiempo, la negación aparecía casi como una ilusión. En ninguna parte del libro se trataba a Hegel como un precursor de Marx en el asalto a la irracionalidad del orden existente. En ninguna parte se subrayaba la identidad de lo real y lo racional, como haría en *Reason and Revolution*. En ninguna parte se reconocía la importancia de la mediación en el conocimiento, un reconocimiento que marcaría el tratamiento posterior de Husserl en Adorno”²⁵¹.

No le falta razón al autor cuando señala la no alusión de Marcuse a Marx a lo largo de toda la obra, o bien cuando observa con agudeza la carencia en ella de “mediación en el conocimiento”²⁵². Con respecto al uso de la “negación”, si bien no cabe duda de que ésta es tratada de un modo subsidiario en la *Ontología de Hegel*, según Seyla Benhabib el concepto de “negación”, el cual ejerce ciertamente un rol determinante en *Razón y Revolución*, tiene su origen en la categoría central de “motilidad” (*Bewegtheit*) de la *Ontología de Hegel*²⁵³, pues esta motilidad viene impulsada principalmente por una negatividad que el ser experimenta a causa del no cumplimiento de sus potencialidades en la realidad empírica dada. Sin embargo, no hay que exagerar la tendencia continuista hasta el punto de afirmar, como hace Robert B. Pippin, que el concepto ontológico de historicidad nunca fue abandonado por Marcuse, constituyendo incluso una temática esencial en la comprensión y desarrollo de su pensamiento crítico-negativo de

²⁵¹ M. Jay, *La imaginación dialéctica. op. cit.*, p. 133.

²⁵² Ya nos hemos referido al poco peso que adquiere en esta obra de juventud de Marcuse el concepto mediador de “actualidad” o “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*) en comparación con la relevancia del mismo en *Razón y revolución*. (pp. 39-40).

²⁵³ S. Benhabib, “Translator’s Introduction”, en H. Marcuse, *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity. op. cit.*, p. xxxii.

madurez²⁵⁴. Pese a no excederse en absoluto en sus apreciaciones, los análisis de G. E. Rusconi también parecen apuntar únicamente a la unidad de contenido, olvidando hacer hincapié en significativos momentos de ruptura, ya no sólo a nivel de contenido sino también de forma; así, la conclusión a la que llega en su disertación es la siguiente:

“La *Hegels Ontologie* no representa únicamente un primer intento de interpretar de forma original el pensamiento hegeliano a través de una nueva sensibilidad “negativa” (no olvidemos el heideggerianismo latente), sino que sienta las bases de la estructura criticosociológica futura: sólo en base a una lógica historicizada ontológicamente desde dentro en la duplicidad entre factual y posible Marcuse podrá denunciar la abstracción lógica como abstracción sociológica”²⁵⁵.

En su prólogo introductorio a la traducción inglesa de la *Ontología de Hegel*, Seyla Benhabib se sitúa justo en el punto medio de la balanza entre los postulados de una continuidad irreprochable (R. Pippin, G.E. Rusconi) y los de una discontinuidad insalvable (M. Jay, D. Kellner). Si por un lado la teoría materialista de la sociedad desarrollada por Marcuse en el seno del *Institut für Sozialforschung* es difícilmente conciliable con cualquier investigación de carácter ontológico que pretenda descubrir algo así como las estructuras ontológicas fundamentales y transhistóricas de la vida humana -y en este sentido van orientadas las apreciaciones de Kellner o Jay-, por otro lado la atención a los problemas de la objetivación y la constitución del mundo, que sin duda alguna revisten de un carácter materialista a su tratamiento de la historicidad -y hacia este punto se dirigen los argumentos de Pippin o Rusconi-, concuerda, al menos tangencialmente, con los trabajos de madurez del propio Marcuse, tanto como colaborador del *Institut* como en el período posterior a su desvinculación con él. Ciertamente, la postura de Benhabib en su análisis de la *Ontología de Hegel* parece más convincente y sensata que las de cualquier otro intérprete.

Por lo demás, al profundizar en la exposición de los fundamentos de la filosofía de Hegel en *Razón y revolución*, observamos que Marcuse atiende nuevamente el núcleo de la problemática que motivó la realización de su tesis de habilitación. En

²⁵⁴ R. B. Pippin, “Marcuse on Hegel and Historicity”, *The Philosophical Forum*, volume XVI, nº 3, spring 1985, p. 200.

²⁵⁵ G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad. op. cit.*, p. 283.

efecto, tanto en la introducción a la obra como en los comentarios a los primeros trabajos filosóficos de Hegel, especialmente a los escritos teológicos de juventud, vuelve a ocuparse, aunque de un modo meramente accesorio y sólo como paso necesario en su explicación sistemático-lineal de la filosofía de Hegel, de la unificación de las contradicciones en el concepto de “vida”²⁵⁶. Siendo la realidad una estructura de contradicciones entre naturaleza y hombre, realidad e idea, conciencia y existencia, que Hegel subsume dentro de la oposición más general entre sujeto y objeto, la unidad de la “vida”, como forma adoptada por el ser verdadero, consiste en el proceso de “mediación” (*Vermittlung*) entre el sujeto viviente y las condiciones objetivas. A esta unificación de los opuestos mediante la negación consciente de toda otredad es a lo que apunta la tesis hegeliana de la “sustancia como sujeto”. Pero ahora este proceso de devenir el ser idéntico a su “noción” (esencia, potencialidad, estructura racional del ser), yendo más allá de su mera existencia fenoménica, es de algún modo despojado de cualquier lastre existencialista. Junto al recurso a una “mediación” prácticamente inexistente en la *Ontología de Hegel*, aparecen en escena los conceptos de “razón”, “libertad” y “actualidad”, otrora encubiertos o confinados a una posición marginal. Marcuse continúa refiriéndose al origen aristotélico de las concepciones dinámicas de las formas del ser, pero ahora lo relevante de ese movimiento del ser reside en la capacidad “actualizar sus potencialidades, de configurar su vida de acuerdo con las nociones de la razón”²⁵⁷. En su comentario de la *Ciencia de la Lógica* hegeliana, encontramos similitudes muy notables con los postulados centrales de la *Ontología de Hegel*. Más concretamente, Marcuse aborda el análisis de la “Idea” con los mismos términos con que lo hiciera en su trabajo juvenil. La “Idea” es concebida como unidad de “conocimiento” (Idea Teórica) y “vida” (Idea Práctica). La “vida” posee un carácter de acción o motilidad que, en el sistema de Hegel, ejerce cierta primacía frente a la Idea Teórica. Es en la Idea Práctica donde la realidad externa puede ser alterada mediante la realización del “Bien”²⁵⁸. En la *Ontología de Hegel*, Marcuse ya aludía al “Bien” como

²⁵⁶ H. Marcuse, *Razón y revolución. op. cit.*, especialmente pp. 42-43. (H. Marcuse, “Vernunft und Revolution”, *Schriften Vol. 4. op. cit.*, pp. 43-45).

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 15. (*Ibíd.*, p. 20).

²⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 163-165. (*Ibíd.*, pp. 148-150.) Compárese dicha exposición con H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. op. cit.*, pp. 172-174. (H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. op. cit.*, pp. 191-194).

una determinación ontológico-objetiva inscrita en el deber-ser del ente²⁵⁹. No obstante las analogías esbozadas entre ambas obras, aquello que aleja decididamente *Razón y revolución* de la *Ontología de Hegel* es el acento de Marcuse en el poder actual de la “razón” y en la materialización concreta de la “libertad” como corolario necesario de la confluencia directa establecida entre Hegel y Marx.

²⁵⁹ H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. op. cit.*, p. 174. (H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. op. cit.*, p. 193). Sobre las reservas de Heidegger ante el predominio de la idea del “Bien” en la ontología griega y hegeliana véase pp. 37-38 de esta tesis.

4. Dialéctica, temporalidad e historicidad

4.1. La defensa de la dialéctica hegeliana frente a las críticas de Heidegger

Heidegger sostiene que en la dialéctica de Hegel -y en toda la filosofía occidental- el lugar donde parece encontrarse la verdad auténtica es la “pura intuición”²⁶⁰. Critica la dialéctica porque ésta no determina el origen ontológico de la “negatividad” en cuanto impulsor de su motilidad. La dialéctica no fundamenta ontológicamente la negación, ni establece tampoco las condiciones previas “que permiten plantear el problema del no y de su negatividad y posibilidad”²⁶¹; esto sólo es factible mediante una tematización expresa del sentido del ser en general. El verdadero impulsor del devenir del ser a la nada y de la nada al ser permanece inescrutable, pues la dialéctica hegeliana no afronta el ser de la negatividad que impulsa tal movimiento. Es sabido que el segundo Heidegger introduce la noción de *Ereignis* (acontecimiento apropiador) para pensar de un modo esencial la relación entre hombre y ser “sin el trasfondo del esquema sujeto-objeto, que proyecta inmediatamente modelos de relación totalmente inadecuados, incluido el dialéctico”²⁶². Tal relación se caracteriza por una negatividad no eliminable: no existe antítesis posible que logre suprimir la “diferencia” inherente entre hombre y ser.

Sus reservas respecto a la dialéctica fueron explicitadas todavía con mayor ahínco en el suplemento “dialéctica y fenomenología”, añadido perteneciente a las lecciones impartidas en el semestre de verano de 1923, esto es, a *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Ahí asevera que “la dialéctica se atribuye cierta superioridad con respecto a la fenomenología”²⁶³, pues ubica a esta última en el nivel de la aprehensión inmediata, y la considera por ello incapacitada para llegar siquiera a rozar las cuestiones realmente trascendentales y metafísicas, las cuales permanecen sólo al alcance de un arduo conocimiento dialéctico capaz de penetrar en ellas²⁶⁴. Pero el

²⁶⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 189. Como veremos en el siguiente punto, esta “intuición” determina de modo decisivo la “comprensión vulgar del tiempo” en Hegel.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 302.

²⁶² R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis, 2006, p. 172.

²⁶³ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad. op. cit.*, p. 64.

²⁶⁴ Remitimos al lector interesado en profundizar en las críticas de Heidegger a Hegel a otros trabajos igualmente relevantes: M. Heidegger, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza, 2006,

punto de vista del que parte la dialéctica es, según Heidegger, totalmente erróneo, y no son éstas las cuestiones que atañen a la indagación filosófica: el objeto de la filosofía es el discurrir del *Dasein* en la facticidad. A su entender, la dialéctica carece de una mirada radical al objeto de la filosofía; se limita a construir edificios de paja con ordenamientos infundados partiendo de concepciones previas de escaso o nulo rigor filosófico. Únicamente la hermenéutica se encuentra en condiciones de atender a esa facticidad prereflexiva. Lo que está en juego es la alternativa entre la conceptualización de la concreción del “Espíritu” con el recurso a construcciones abstractas (Hegel) o el arranque directo del análisis filosófico desde la existencia (*Dasein*) fácticamente arrojada (Heidegger)²⁶⁵. Por este conjunto de razones, Heidegger considera la tentativa de sintetizar la dialéctica con la fenomenología como una empresa abocada de antemano al fracaso, como un intento contradictorio en sí mismo, como “juntar fuego y agua”²⁶⁶. De ahí que comparta con Brentano la opinión según la cual el idealismo alemán vendría a ser “la corrupción más profunda de la filosofía”²⁶⁷.

Llegados a este punto, resulta oportuno preguntarse si, tal como piensa Heidegger, toda dialéctica está necesariamente condenada a tomar de un modo superficial la fenomenología en su afán de asociarse con ella, es decir, si cabe la posibilidad de una apropiación que no simplifique toscamente el potencial de la investigación fenomenológica “repitiendo frases, adoptando principios o creyendo en dogmas de escuela”²⁶⁸. De lo que se trata es de no yuxtaponer ni acoplar mecánicamente ambos marcos de referencia, de no disolver la fenomenología en la dialéctica, ni acometer el movimiento inverso, a saber, la detención del dinamismo intrínseco a la dialéctica mediante una constricción fenomenológica.

Algunos jóvenes intelectuales imbuidos por el hegelianismo marxista, como fue el caso del joven Marcuse y Kosík, se sintieron atraídos de inmediato por la obra de Heidegger. En cierto modo, les brindaba la oportunidad de mediar una teoría carente de contenido empírico con la realidad concreta a la cual debía ser aplicada. En este sentido,

así como M. Heidegger, “El concepto de experiencia en Hegel”, en *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2012, pp. 91-156.

²⁶⁵ Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo*. *op. cit.*, p. 447.

²⁶⁶ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. *op. cit.*, p. 62.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 67.

²⁶⁸ *Ibíd.*

es bien conocida la respuesta de Hegel ante la pregunta de un miembro del tribunal de evaluación de su tesis de habilitación (*De orbitis planetarum*), al recriminarle que lo expuesto en ella no guardaba ninguna relación con los hechos, a lo que Hegel respondió: “tanto peor para los hechos”. La fenomenología, con su enérgico énfasis en retornar “a las cosas mismas”, parecía ser el complemento idóneo a la dialéctica especulativa hegeliana. Sin embargo, ante la demanda de Husserl de convertir la fenomenología en una “ciencia rigurosa” (*strenge Wissenschaft*), la hermenéutica de la facticidad del primer Heidegger convergía mejor con el radicalismo de las nuevas generaciones. A fin de cuentas, aquello que perseguían filósofos como Marcuse o Kosík era lograr una articulación conceptual satisfactoria tanto del “significado inmanente” como del “significado histórico”²⁶⁹, y no constituía novedad alguna que la dialéctica marxista, a causa de los sesgos procedentes de las pretensiones metafísicas y trascendentales del idealismo alemán, descuidaba a menudo el primero, mientras la fenomenología operaba de igual modo desatendiendo el segundo.

Con la degeneración de la dialéctica marxiana en metafísica especulativa en el seno del marxismo ortodoxo, la situación se agravaba todavía más en las corrientes dominantes del marxismo durante los años 20 y 30 del pasado siglo. La teoría marxista se veía reducida a un mero formalismo abstracto, sostenido con categorías igualmente abstractas, donde la dialéctica era naturalizada y des-subjetivada, minando con ello cualquier atisbo de concreción y negatividad. Este escenario exigía de parte del marxismo crítico una reducción de los constructos teórico-ideológicos al contexto vital, así como un retorno al sujeto actuante oculto tras las objetividades petrificadas. Así pues, fue en respuesta a la “crisis del marxismo” que autores como Marcuse o Kosík decidieron recurrir a la fenomenología como una oportunidad para aprehender significativamente la realidad social desgarrando el “envoltorio de ideas” (*Ideenkleid*) desde el que la pseudoliteratura marxista de su época elaboraba, burda y simplistamente, sus respectivas aportaciones teóricas según los parámetros estipulados por el revisionismo de la Segunda Internacional y, posteriormente, por el *Diamat* en tanto que dogma filosófico-ideológico de la URSS.

Una solución para sortear toda arbitrariedad en la síntesis entre marxismo y fenomenología consistiría en atender a la “fenomenología como un momento del

²⁶⁹ Sobre esto véase P. Piccone, “Phenomenological marxism”, en Grahl, R. (ed.), *Towards a new marxism*. Ontario: Telos Press, 1973, p. 139.

marxismo y el marxismo como la consecuencia lógica de la fenomenología”²⁷⁰. Paul Piccone juzga los intentos del joven Marcuse como poco sólidos en comparación con las aportaciones de otros autores como el propio Kosík, Enzo Paci o Tran-Duc-Thao. Su opinión parece condicionada por la decisión de Marcuse de tomar como punto de partida la fenomenología heideggeriana en lugar de la husserliana²⁷¹. Piccone reprocha a Marcuse un conocimiento superficial de la obra de Husserl²⁷², lo cual le lleva a una síntesis poco satisfactoria entre ambas corrientes de pensamiento. Por el contrario, Tran-Duc-Thao, habría logrado “una genuina articulación de los dos dentro de sus propios marcos: una interpenetración dialéctica de ambos” y Kosík aparece a ojos de Piccone como “la figura más importante que ha tratado de articular las bases fenomenológicas del marxismo”, cuya obra *Dialéctica de lo concreto* (1963) “señala el punto más alto del marxismo crítico en el este de Europa después de la II Guerra Mundial”²⁷³. Desde el campo fenomenológico las tentativas por entablar una interlocución seria con la dialéctica hegeliana y con la teoría marxista han sido escasas, pero no inexistentes. Al margen de los trabajos de Sartre y Merleau-Ponty, cuya formación inicial fue eminentemente fenomenológica antes de su incursión en el marxismo, destacan las lecciones impartidas por Eugen Fink en 1948 sobre la *Fenomenología del Espíritu*²⁷⁴ y algunos escritos de Ludwig Landgrebe²⁷⁵.

Aunque no tenemos constancia de qué opinión le merecían estos diálogos

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 140.

²⁷¹ Sobre las críticas de los fenomenólogos marxistas husserlianos a Marcuse véase el apartado 7.3.

²⁷² También G. Hoyos Vásquez atribuye la misma deficiencia a Marcuse, lo que le llevaría en “El concepto de esencia” (1936) a no diferenciar aquellos elementos de distanciamiento de Husserl respecto a Descartes, efectuando una nivelación precipitada y superficial entre ambos. Ciertamente, los esfuerzos de Descartes y Husserl se encaminan a una fundamentación de la filosofía en la subjetividad. Pero si en Descartes la subjetividad es sometida a un proceso de cosificación y naturalización, en Husserl la inclusión de la intencionalidad permite la inserción de la historicidad en la subjetividad. De modo que en Descartes la evidencia apodíctica de la subjetividad se dirige a la esencia, mientras en Husserl está orientada a la existencia. En este último caso se trata de lograr una articulación histórica de la subjetividad intencional constituyente. Así, en la fenomenología de Husserl, especialmente en su obra de madurez -que Marcuse parece desconocer o no tener en cuenta- las estructuras de la historicidad son reconocidas como esenciales al sujeto trascendental, cosa que no ocurre en Descartes. Véase “Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse”, en *Ideas y valores, op. cit.*, pp. 14-19.

²⁷³ P. Piccone, “Phenomenological marxism”, en Grahl, R. (ed.), *Towards a new marxism. op. cit.*, p. 142.

²⁷⁴ Véase E. Fink, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Herder, 2011.

²⁷⁵ Especialmente, L. Landgrebe, “Hegel und Marx”, *Marxismusstudien*, vol. I, 1954, pp. 39-53 y, en menor medida, pero también relevante para el tema que nos ocupa, *Fenomenología e historia*. Caracas: Monte Ávila, 1975.

dialéctico-fenomenológicos a Heidegger, lo que sí entrevemos es que el joven Marcuse decidió resolver por cuenta propia las hipotéticas limitaciones que, según los escritos de Heidegger sobre Hegel a los que nos hemos referido, arrastraba consigo la dialéctica hegeliana impidiendo cualquier encuentro fructífero con la fenomenología. Si bien es cierto que dichas objeciones no fueron atendidas de manera explícita por Marcuse, cierta réplica indirecta a las invectivas de Heidegger puede deducirse de los artículos “Sobre el problema de la dialéctica I y II” (1930-31) y de la *Ontología de Hegel* (1932). Marcuse procura determinar en estos escritos el origen ontológico de la “negatividad” o “motilidad” constitutiva de la dialéctica a la luz del planteo del problema del sentido del ser en general.

Con objeto de justificar el fundamento ontológico de la dialéctica en la historicidad del ser del ente y de la realidad, Marcuse acude a los diálogos platónicos (*Filebo*, *Teeto*, *Sofista*). Es en ellos donde la dialéctica encuentra su origen y sus cimientos teóricos. De acuerdo con el primero de los diálogos (*Filebo*), la dialéctica es una facultad de la razón humana acorde con el ente verdadero. Este ente verdadero es caracterizado como una “unidad” oculta que fundamenta la multiplicidad de los objetos de la experiencia sensible según nos son dados en la experiencia inmediata y aparential de la vida cotidiana²⁷⁶. En un primer momento, la tarea de la dialéctica consiste en la captación y el descubrimiento del ente verdadero, es decir, de esa “unidad en la multiplicidad”. No obstante, con la introducción del devenir (*Teeto*), el conocimiento dialéctico ya no se dirige tanto al ente verdadero como al ser de ese ente (*Sofista*)²⁷⁷. El carácter de devenido y la motilidad, como rasgos estructurales al ser del ente verdadero, brotan de la historicidad de lo ente y de lo real, y la dialéctica debe orientarse al conocimiento de esa historicidad, a la aprehensión de esa específica movilidad del acontecer.

En el segundo artículo, Marcuse condensa sintéticamente la problemática desplegada en la *Ontología de Hegel*. La síntesis trascendental kantiana y la comprensión conceptual de la motilidad en cuanto carácter fundamental del ser (Aristóteles) son las dos fuentes de la dialéctica hegeliana y “ambas orientaciones coinciden en el concepto de ser de la ‘vida’, que sirvió de base a la *Fenomenología del*

²⁷⁶ H. Marcuse, “Sobre el problema de la dialéctica I”, en *Id.*, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 89. (H. Marcuse, “Zum Problem der Dialektik I”, *Shriften Vol. 1. op. cit.*, p. 410).

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 91. (*Ibid.*, p. 411).

espíritu y en relación al cual había trabajado Hegel ya en sus escritos teológicos de juventud”²⁷⁸. Con el concepto de “vida” consigue aprehenderse la esencia del ser como “igualdad consigo mismo en el ser otro”.

Hay que tener en cuenta que los dos artículos de Marcuse sobre el problema de la dialéctica fueron escritos como un comentario crítico a la influyente obra en dos volúmenes de Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie* (1929, 1930). En dicha obra, Marck opone a la “dialéctica especulativa” hegeliana una “dialéctica crítica” de cosecha propia, sin embargo no acierta el blanco en las razones aducidas para exponer sus discrepancias respecto a Hegel. Por una parte, Marck atribuye a Hegel influencias místico-panteístas en dos tesis de gran envergadura: la “fusión sin resto de conciencia y objeto” y, derivada de ella, la concepción de “la sustancia como sujeto”. En relación a este punto, Marcuse refuta semejante atribución:

“Ni la unidad de conciencia y objeto, la concepción de la sustancia como sujeto, ni la instauración de una razón absoluta, de la cual la conciencia humana y su objeto serían solo modos de existencia [*Dasein*], crecieron a partir de una convicción místico-panteísta; más bien fueron halladas en el marco de largas investigaciones puramente filosóficas, y en concreto fueron halladas a través del modo específico en que Hegel formula la pregunta por el sentido del ser en general”²⁷⁹.

Por otra parte, el rechazo de Marck al poder superador de la dialéctica (a la “negación de la negación”) es fruto de un conocimiento cuando menos limitado y unilateral de la dialéctica hegeliana. Ciertamente, tal como supone Marck, la “negación de la negación” es metafísica del espíritu absoluto si se refiere al pensamiento cognoscente, pero más allá del pensamiento cognoscente, la “negación de la negación” apunta a la posibilidad de superación de la facticidad dada por obra del sujeto actuante. Si Marck afronta analíticamente todo el sistema de Hegel como una “dialéctica del conocer”, Marcuse insiste en desvelar el impulso práctico de la filosofía hegeliana como una “dialéctica del obrar” en al menos tres lugares distintos: los escritos teológicos de juventud, la

²⁷⁸ H. Marcuse, “Sobre el problema de la dialéctica II”, en *Id.*, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 110. (H. Marcuse, “Zum Problem der Dialektik II”, *Shriften Vol. 1. op. cit.*, pp. 425-426).

²⁷⁹ *Ibid.*, (*Ibid.*, p. 425).

introducción a la *Fenomenología del Espíritu* y, en menor medida, en la *Ciencia de la Lógica*.

Resulta un ejercicio estimulante confrontar la concepción de la dialéctica emanada de la obra del primer Marcuse con los ensayos de Lukács en *Historia y conciencia de clase*, con especial atención a “¿Qué es marxismo ortodoxo?” y a “Rosa Luxemburg como marxista”. La restricción espacio-temporal no permite adentrarnos con la hondura necesaria en esta materia decisiva; nos limitaremos, pues, a señalar sus contornos elementales. Lukács entiende la dialéctica como un “método” que distingue al marxismo auténtico u “ortodoxo” del positivismo marxista²⁸⁰, en Marcuse, en cambio, la dialéctica no es ningún “método” que deba adoptar la teoría y la práctica del marxismo; es una capacidad del conocimiento humano encaminada a la comprensión de la estructura ontológica del ser, esto es, de la historicidad de lo ente. Según su particular lectura de Hegel, la “totalidad” tampoco es la categoría central que define la esencia del “método” dialéctico²⁸¹ sino el carácter ontológico de la historicidad²⁸². Es de suponer que Lukács no estaría de acuerdo con este encuadramiento excesivamente ontológico de la dialéctica llevado a cabo por el joven Marcuse. No obstante, tampoco cabe duda para Marcuse de que en la dialéctica lukacsiana el concepto de “conciencia de clase correcta” supone “una ruptura de la dimensión de la historicidad, una fijación ‘fuera’ del acontecer, desde donde se establece una vinculación artificial-abstracta con la historia”²⁸³.

4.2. Concepción hegeliana y heideggeriana de la temporalidad

Otra consecuencia derivada de los presupuestos ontológicos en los que encuentra soporte y fundamentación la dialéctica de Hegel es la concepción del tiempo que domina toda su filosofía, considerada por Heidegger como la “elaboración conceptual

²⁸⁰ Véase G. Lukács, *Historia y conciencia de clase vol. I*. Barcelona: Orbis, 1985, p. 45.

²⁸¹ *Ibíd.*, pp. 72-73.

²⁸² Cfr. H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. op. cit.*, p. 264. (H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. op. cit.*, p. 306).

²⁸³ H. Marcuse, “Sobre el problema de la dialéctica I”, en *Id.*, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 104. (H. Marcuse, “Zum Problem der Dialektik I”, *Shriften Vol. I. op. cit.*, p. 421).

más radical de la comprensión vulgar del tiempo”²⁸⁴. Probablemente sea en las páginas finales de *Ser y tiempo* donde las invectivas de Heidegger a la metafísica hegeliana alcanzan su punto más álgido. Hegel no habría hecho otra cosa que tomar prestado su concepto de tiempo de la *Física* de Aristóteles, incorporando de este modo en el sistema del idealismo alemán las mismas limitaciones que impidieron a la ontología griega de procedencia aristotélica obtener una comprensión realmente originaria del tiempo y de la historia humana como un acontecer fundado en la temporeidad e historicidad del *Dasein* fácticamente arrojado. Restringir el análisis del concepto de tiempo al marco de una ontología de la naturaleza -recordemos que también Hegel emprende una exposición del tiempo en la segunda parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* bajo el rótulo de “Filosofía de la naturaleza”-, trae aparejado necesariamente consigo un reduccionismo incompatible con su correcta elucidación. En el caso de Aristóteles, supone un emplazamiento del tiempo en conexión con el “lugar” y el “movimiento”, en el caso de Hegel el tiempo aparece como una “secuencia de horas” encontrados a partir del puro intuir; el tiempo no es sino “devenir intuido”²⁸⁵.

Con la determinación de la estructura formal del tiempo y del Espíritu como “negación de la negación”, y con el establecimiento de un vínculo puramente externo entre ambos, se produce tanto la enajenación del tiempo como del Espíritu. El Espíritu controla el tiempo como algo que “está-ahí” y, llegado el caso, lo suprime. No está en el tiempo, ni mucho menos es tiempo, sino que “cae en el tiempo”. Como ya hiciera con las críticas de carácter más amplio lanzadas por Heidegger a la dialéctica hegeliana, Marcuse se encarga de responder nuevamente a Heidegger rebatiendo la interpretación del tiempo y del Espíritu en Hegel llevada a cabo en *Ser y tiempo*. Al menos en un estadio inicial de su pensamiento, Hegel habría concebido el despliegue del Espíritu partiendo de la motilidad esciente derivada de la historicidad de la vida. Las figuras por las que pasa la historia del Espíritu son figuras reales y, por consiguiente, su historia es temporal. El Espíritu no “cae en el tiempo”, es ser-en-el-tiempo²⁸⁶. La “unidad-consigo-mismo-en-el-ser-otro” o la “unidad en la multiplicidad” es la noción que otorga a Marcuse la posibilidad de rebatir el juicio de Heidegger. Por lo menos así lo cree

²⁸⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 441.

²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 443.

²⁸⁶ Véase H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. op. cit.*, pp. 293-294. (H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. op. cit.*, pp. 342-343).

Benhabib cuando arguye que

“dicha igualdad-consigo-mismo-en-el-ser-otro sólo puede lograrse en la medida en que los seres son capaces de mediar su pasado con su presente, de definir su presente en el modo de apertura a su futuro (...) Sólo los seres capaces de actividad [*Tun*] (...) pueden alcanzar este modo de mediación y relación consigo-mismos. El Espíritu, al ser la autoconciencia universal de un ser que está vivo, es esencialmente temporal. El Espíritu no “cae” en el tiempo, sino que es en el tiempo, ya que la vida, de la cual emerge el Espíritu, es a través y por medio de lo temporal”²⁸⁷.

Sin embargo, supone una tergiversación o, en el mejor de los casos, un error de apreciación, dar por sentado que Heidegger acepta sin condiciones la tesis hegeliana de la caída del Espíritu en el tiempo y que, por tanto, todo esfuerzo teórico destinado a contrarrestar sus observaciones sobre Hegel deba dirigirse a corroborar la temporalidad intrínseca del Espíritu. Para Heidegger lo acertado no es la sentencia según la cual el Espíritu cae en dentro del tiempo, sino aquella según la cual es el Espíritu el que temporiza el tiempo, un tiempo en el que la historia aflora inevitablemente como un acontecer intratempóreo característico de la impropiedad y de la comprensión vulgar del tiempo asociada a ella²⁸⁸. En Hegel, la temporalidad de lo dado histórico real estaría en función del Espíritu en cuanto entidad metafísica.

Existe, además, otra ramificación, con multiplicidad de matices, surgida de la indagación filosófica sobre el fenómeno de la temporalidad. Nos referimos a la contribución tan destacada del “olvido” (*Vergessen*) y del “recuerdo” (*Erinnerung*) en la elaboración de *Ser y Tiempo*. Uno de los mayores impulsos recibidos por Heidegger a la hora de componer esta obra fue precisamente el “olvido del ser” reinante en las sociedades modernas. El olvido prevalece en los estados de ánimos de la ocupación inmediata cotidiana, principalmente en la disposición afectiva de la indiferencia (*Gleichgültigkeit*). Como modo impropio del haber-sido, el olvido impide la repetición (*Wiederholung*) del legado de posibilidades heredado del pasado. La temporeidad impropia del *Dasein*, la “infinitud” del tiempo público que viene a caracterizar la caída

²⁸⁷ S. Benhabib, “Translator’s Introduction”, en H. Marcuse, *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*. *op. cit.*, p. xxv.

²⁸⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. *op. cit.*, p. 447.

en el dominio público de lo “uno”, va de la mano de la comprensión vulgar del tiempo, cuyo máximo exponente sería, a criterio de Heidegger, Hegel.

No obstante, en esta materia constituye un acto de justicia reconocer que la filosofía de Hegel se encuentra muy distante de cualquier comprensión del tiempo que tuviera lugar sin influencia alguna del recuerdo ni la repetición. Así, para Marcuse “el llegar del Espíritu a la verdad es necesariamente una repetición y un repetitivo avance de lo que él ya ha sido; la repetición es un carácter fundamental del acaecer histórico”²⁸⁹ o, más adelante:

“El descubrimiento del recuerdo como carácter ontológico del Espíritu es la indicación última de la historicidad ontológica del Espíritu; después de Hegel, ese concepto de recuerdo, en su relación interna con la ruina, se convierte en un motivo rector de la teoría de la historicidad; en la obra de Dilthey ocupa un lugar central entre las categorías históricas de la vida”²⁹⁰.

En efecto, tanto en Hegel como en Dilthey la vivencia (*Erlebnis*) de la vida en su plena historicidad está siempre condicionada por el recuerdo que la precede. La condición de posibilidad de la existencia del Espíritu es la historia entendida como “un acaecer que se recuerda en la alienación”²⁹¹. En los sujetos tiene lugar una suerte de proceso de formación cultural (*Bildung*) en el que la vida se (auto)comprende como un acto (auto)consciente de re-construcción, esto es, como un devenir donde el recuerdo del pasado es mediado con el presente. La vida histórica repite el pasado recordándolo en un proceso de “interiorización” (Dilthey), pues la determinabilidad de la vida histórica por el tiempo no es externa sino interna. El tiempo no es unívoco e irreversible sino ambiguo, reversible y repetible (Heidegger)²⁹². En ocasiones se ha señalado la

²⁸⁹ H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. op. cit.*, p. 298. (H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. op. cit.*, p. 348).

²⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 307-308. (*Ibíd.*, p. 361).

²⁹¹ *Ibíd.*, p. 309. (*Ibíd.*, p. 362).

²⁹² Las breves pero profundas reflexiones de Marcuse sobre el tiempo en su ya comentada reseña sobre la obra de Hans Freyer oponen la concepción del tiempo en Dilthey (interiorización) y Heidegger (repetitividad) al modo como Freyer ubica las configuraciones sociales en el tiempo (determinabilidad externa, tiempo irreversible y orientado unívocamente). H. Marcuse, “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer”, en *Id.*, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, pp. 194-196. (H. Marcuse, “Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers ‘Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft’”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, pp. 505-507).

importancia otorgada por Marcuse al poder liberador del recuerdo, pudiéndose hablar en este sentido de la existencia de una “teoría del recuerdo”²⁹³ en su obra, muy en sintonía con la desarrollada por otros miembros vinculados al *Institut*, especialmente con Walter Benjamin. Ciertamente, en Marcuse el proceso de totalización es “anamnésico”, y la reintegración del pasado en el presente lograda a través del recuerdo no es gratuita, responde, como en Benjamin, a propósitos revolucionarios. En Marcuse el recuerdo permite el acceso al nivel primario y “negativo” de la realidad, esto es, a la esencia que proporciona la unidad y continuidad del ser en el devenir. Sobre este plano ontológico y primario de la realidad descansa el otro plano, el de la “positividad” y la apariencia inmediata²⁹⁴.

4.3. *Detención y preservación de la historicidad en la ontología de Hegel*

El hecho de que en su tesis de habilitación Marcuse lidiara para poner de relieve el carácter dinámico de la ontología hegeliana en base al concepto ontológico de “vida” no impidió que reparara también en la tensión generada dentro del sistema de Hegel con la introducción de la idea del “saber absoluto”, idea que amenaza y, en última instancia, suprime, la orientación a la historicidad como determinación ontológica de la vida. Exceptuando los escritos teológicos de juventud, donde el Espíritu es siempre y solamente un modo de ser de la vida, en la filosofía de Hegel subsiste simultáneamente la propensión opuesta a reprimir la historicidad, considerando la vida como un modo de ser del Espíritu. Pese a las numerosas fricciones y antinomias derivadas de la coexistencia de ambas orientaciones, da la impresión de que en la *Fenomenología del Espíritu* todavía existe alguna posibilidad de conciliar la interpretación centrada en el desarrollo del ser del Espíritu a partir la historicidad de la “vida” (preservación de la historicidad) con la interpretación inversa, a saber, con aquella en la que la historia de la vida es desplegada desde el “Espíritu absoluto” (detención de la historicidad). Por ello Marcuse puede escribir que “la *Fenomenología del Espíritu* es el primer y último intento de Hegel de unificar co-originariamente ambas tendencias, de dar un

²⁹³ Martin Jay dedica todo un capítulo de su *Marxism and Totality* a escrutar y justificar esta tesis. Véase M. Jay, “Anamnestic Totalization: Memory in the Thought of Herbert Marcuse, en *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas. op. cit.*, pp. 220-240.

²⁹⁴ Véase a este respecto M. Jay, “Anamnestic Totalization: Memory in the Thought of Herbert Marcuse, en *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas. op. cit.*, p. 226.

fundamento histórico a la ahistoricidad del saber absoluto”²⁹⁵.

La historicidad es conservada cuando el conocer se determina desde la vida, pero tan pronto como la vida es aprehendida como una figura inferior con respecto al conocer, la historicidad es expulsada de la historia de la vida; en este último supuesto la verdad de la vida está orientada a la idea de un saber absoluto totalmente ahistórico²⁹⁶. La motilidad esciente de la historia de la vida como autoconciencia queda subsumida y se diluye en la motilidad del saber absoluto de la historia del Espíritu. Son varias las razones por las que Hegel termina dando prioridad a la historia del Espíritu respecto a la historia de la vida como autoconciencia. Por un lado, Hegel considera las etapas por las cuales transcurre la historia del Espíritu como figuras reales, mientras las etapas de la historia de la vida como autoconciencia no serían más que figuras de la conciencia; por otro lado, si la conciencia de la historia del Espíritu es conciencia universal como mundo, la autoconciencia de la historia de la vida aún no ha devenido mundo, se mantiene, por tanto, como conciencia contra, en o con el mundo²⁹⁷. El contraste entre la introducción a la *Fenomenología del Espíritu* y la *Lógica* sirve para evidenciar en toda su magnitud este giro operado en la filosofía hegeliana en dirección al saber absoluto de la ciencia (filosofía) como última figura del Espíritu. En la primera de las obras, el carácter de acción es constitutivo a la “cosa misma”, pues ésta se encuentra en unidad con el ser que actúa escientemente, o sea, con la vida como autoconciencia. Por el contrario, en la *Lógica* la “cosa misma” aparece en unidad con el pensamiento, y el lugar que antes ocupaba el ser como autoconciencia pasa a ocuparlo el ser conceptuante²⁹⁸.

Con la entrada en escena del “Espíritu absoluto” queda obstaculizado cualquier intento de seguir leyendo a Hegel con los lentes de Dilthey, pues tarde o temprano las especulaciones metafísicas terminan imponiéndose a la concreción de la vida. La *Lebensphilosophie* de Dilthey rechaza explícitamente toda degeneración absolutista²⁹⁹.

²⁹⁵ H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. op. cit.*, p. 224. (H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. op. cit.*, p. 256).

²⁹⁶ *Ibid.* (*Ibid.*).

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 292. (*Ibid.*, p. 341).

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 284. (*Ibid.*, p. 331).

²⁹⁹ Véase la convincente explicación de R. Cristin en *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Husserl y Dilthey. op. cit.*, p. 49. Nos basamos en su interpretación para hacer visible el distanciamiento de Dilthey en relación a lo “absoluto” en Hegel.

Ilustrativa de su postura al respecto es la conocida cita donde afirma que el “hombre se conoce sólo en la historia y no mediante introspección”³⁰⁰. No debe llevar a engaño este alejamiento respecto a la subjetividad, como si mediante esta afirmación Dilthey estuviera renegando del concepto de vivencia (*Erlebnis*) o auto-relación individual que guiara su acercamiento inicial a la problemática de la historicidad. Simplemente desea guardar una distancia prudencial frente a toda postura que pretenda otorgar a la subjetividad trascendental un predominio absoluto en la relación hombre-mundo. Con ello demuestra que quizás no se encontraba tan condicionado por la tradición metafísica -cartesiana o husserliana- como creía Heidegger. Ahora bien, tampoco significa que Dilthey, siendo aquí más hegeliano que Hegel, buscara disolver al individuo en el curso de la historia universal:

“Si fuese así, Dilthey estaría reduciendo el papel predominante, incluso absoluto, del individuo, pero a expensas de la creación de otro absoluto, el de la historia. En cambio, él quiere evitar las dos degeneraciones absolutistas. Y aquí se revela todo el significado de su relación y de su crítica con respecto a Hegel. La experiencia histórica no es ni experiencia de lo absoluto de la Subjetividad, ni conocimiento absoluto de la Historia, sino mediación entre ambas polaridades”³⁰¹.

Las implicaciones derivadas del examen precedente sobre la transición desde el concepto ontológico de vida hacia la idea del saber absoluto trascienden el ámbito estricto de la discusión ontológica para alcanzar también el de la filosofía de la historia. Ya fuera a causa de presiones académicas de distinta índole, relacionadas todas ellas con el conservadurismo dominante durante el período de entreguerras en la Universidad de Freiburg, o sencillamente porque tal propósito rebasaba los límites de una investigación ontológica ya de por sí muy considerable, lo cierto es que en la *Ontología de Hegel* Marcuse no se ocupa en ningún momento de la dimensión histórica ni política. En realidad, habrá que esperar hasta el capítulo “Filosofía de la historia” de *Razón y*

³⁰⁰ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften vol. VII*. Stuttgart-Göttingen: Teubner, Vandenhoeck y Ruprecht, 1973-1982, p. 279.

³⁰¹ R. Cristin en *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Husserl y Dilthey. op. cit.*, p. 49.

revolución³⁰² para obtener un análisis detallado de las repercusiones histórico-políticas del despliegue de la historia a partir del “Espíritu absoluto”. En otros lugares diseminados de su obra, como en la introducción a *El marxismo soviético* (1958), también va a abordar secundariamente esta cuestión³⁰³. Es preciso que nos ocupemos ahora de estas reflexiones antes de enlazarlas con los análisis en torno a la “historicidad propia” llevados a cabo por Heidegger en *Ser y tiempo*.

Si bien es cierto que el “recuerdo” (*Erinnerung*) ejerce un rol más que destacado en la filosofía de la historia de Hegel, por otra parte esta tesis entra en clara contradicción con la temporalización impropia del pasado favorecida por la irrupción de leyes universales de la historia como manifestaciones del Espíritu, las cuales imposibilitan la “repetición” (*Wiederholung*) de las posibilidades de existencia ya realizadas en el pasado y transmitidas como legado. El pasado se recuerda en Hegel, pero carece de vitalidad como consecuencia de la detención de la historicidad propiciada por el sobrepeso del “Espíritu absoluto”. Marcuse no tardó en percatarse de ello, aunque adujo otro motivo suplementario al del “Espíritu absoluto” para hacer explícito este escaso poder del recuerdo en Hegel³⁰⁴. Así, en “El concepto de esencia” (1936), publicado cuatro años después de realizar su tesis de habilitación, el autor berlinés decide alejarse de cualquier consideración de la esencia como siendo portadora de una potencialidad sin tiempo del ser y, adhiriéndose definitivamente a la teoría materialista de la esencia, hace responsable de ese recuerdo inhabilitado a la concepción intemporal de la esencia propia de la teoría trascendental:

“Hegel habla de la esencia como de un Ser ‘pasado intemporal’. Pasado,

³⁰² H. Marcuse, *Razón y revolución*, op. cit., pp. 223-247. (H. Marcuse, “Vernunft und Revolution”, *Schriften Vol. 4. op. cit.*, pp. 200-220).

³⁰³ H. Marcuse, *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza, 1969, pp. 7-21. (H. Marcuse, “Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus”, *Schriften Vol. 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, pp. 23-33).

³⁰⁴ La excepción a la regla la constituiría el poderoso rango otorgado al recuerdo en la parte final de la *Fenomenología del Espíritu*: “Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su ir *dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado –el anterior, pero renacido desde el saber-, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero sí ha conservado el re-cuerdo, que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia”. G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. op. cit., p. 473.

porque es una imagen del ser-en-sí que no se corresponde ya con la existencia inmediata; intemporal, porque el recuerdo le ha preservado y protegido de desaparecer en el pasado. En la filosofía idealista el pasado intemporal domina el concepto de esencia. Pero cuando esta teoría se asocia con las fuerzas progresivas de la historia, el recuerdo de lo que puede auténticamente ser se convierte en un poder que configura el futuro. La demostración y preservación de la esencia se convierte en el *leit motiv* de la práctica que aspira a la transformación”³⁰⁵.

El joven Marcuse decide servirse profusamente de las observaciones de Dilthey en torno al fenómeno de la temporalidad con la pretensión de impugnar las visiones lineales y unidimensionales del tiempo histórico, aseverando, tal y como hiciera Dilthey, que la temporalidad histórica es un “acontecer en la unidad y presencialidad de las tres dimensiones del tiempo”³⁰⁶.

4.4. ¿Una tensión irresoluble?

No cabe duda de que el empleo del concepto de historicidad se encuentra sujeto a múltiples ambigüedades cuando es tomado simultáneamente en su acepción ontológica y óptica. Esta alternancia de planos tiene lugar en el conjunto de la producción teórica del primer Marcuse. La concepción ontológica de la historicidad es dominante en el seno de las diversas corrientes fenomenológicas y existencialistas, la historicidad óptico-concreta lo es en el materialismo histórico. A este respecto, J.M. Romero se ha encargado de poner de manifiesto la tensión fundamental que recorre la obra del joven Marcuse, donde

“la apropiación de la historicidad conduce a reinterpretar las ciencias sociales y al propio marxismo, contra toda pretensión de formalismo, cientificismo, neutralidad y objetividad, como modos de acceso históricos, socialmente

³⁰⁵ H. Marcuse, “El concepto de esencia”, en Id. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada. op. cit.*, pp. 53-54. (H. Marcuse, “Zum Begriff des Wesens”, *Schriften Vol. 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, p. 74).

³⁰⁶ H. Marcuse, “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer”, en Id., *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 195. (H. Marcuse, “Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers ‘Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft’”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 506).

ubicados, moral y políticamente sustentados; por otro, la problemática de la historicidad es afrontada en términos ontológicos por una filosofía ubicada por encima del conflicto de perspectivas sociales e ideológicas, como un análisis de las estructuras fundamentales del ser histórico en cuanto tales. Si en el primer caso la apropiación de la historicidad por parte de las ciencias sociales conducía a problematizar los accesos teóricos tradicionales (contemplativos, desinteresados, despolitizados) a la realidad social, en el segundo la referencia a la historicidad sirve precisamente para retornar a una concepción tradicional de la filosofía como filosofía teórica, como ontología de las estructuras fundamentales del ser histórico, explicitadas desde una perspectiva situada por encima de toda confrontación entre perspectivas ópticamente ubicadas”³⁰⁷.

El análisis ontológico de las estructuras de la vida histórica, esto es, de “algo que no posee carácter histórico pero que sería condición de posibilidad del acontecer histórico”³⁰⁸, parece entrar en franca contradicción con la exigencia marcuseana de una filosofía y de una ciencia social concretas, capaces de asumir su situación histórica comprometiéndose con la realidad socio-política. Ciertamente, la explicitación de los caracteres ontológicos del ser histórico es tarea de una investigación filosófica orientada por un enfoque teórico-tradicional, es decir, por un análisis situado “más allá del antagonismo entre las diversas perspectivas ideológicas enfrentadas”³⁰⁹. El aspecto más problemático de esta cuestión sobreviene cuando pretende establecerse si la filosofía puede y debe asumir tal exigencia de concreción sin transformarse ella misma durante ese proceso en teoría dialéctica de la sociedad o en ciencia social. Algunos autores, como es el caso de G. Hoyos, juzgan necesario que en la actual era de la positivización y la unidimensionalidad, la reflexión filosófica se atenga a descubrir el sentido de la historia y las estructuras ontológicas fundamentales del ser humano ubicadas más allá o con anterioridad a las formas fácticas de la existencia histórica, manteniéndose así en un nivel de abstracción superior al de las ciencias sociales³¹⁰. La filosofía también puede

³⁰⁷ J.M. Romero, “¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse” en H. Marcuse. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, pp. 18-19.

³⁰⁸ J.M. Romero, “La problemática de la historicidad en el primer Marcuse”, en *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, n° 259, vol. 69, 2013, p. 346.

³⁰⁹ *Ibíd.*

³¹⁰ G. Hoyos Vásquez, “Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse”, en *Ideas y valores, op. cit.*, p. 21.

tener por objeto lo concreto, pero por su propia naturaleza en cuanto “reflexión”, “tiene que tomar distancia de lo concreto; el análisis específico de lo concreto no es asunto suyo y sí de las ciencias sociales. La vinculación necesaria última de la filosofía con la materialidad histórica son las ciencias sociales”³¹¹. Según esta perspectiva, no existe tensión o incoherencia alguna entre, por un lado, los análisis ontológico-fenomenológicos de la historicidad de impronta heideggeriana y, por otro, la demanda marxiana de concreción histórica, sino más bien una complementariedad beneficiosa para ambas partes. Sin embargo, la debilidad de la argumentación de Hoyos reside en haber equiparado el materialismo histórico con las ciencias sociales, acomodándose acríticamente al dictamen mayoritario y reduccionista que concibe el tránsito de Hegel a Marx como una “abolición de la filosofía” a través de su conversión en ciencia social o en teoría dialéctica de la sociedad.

Hasta ahora nuestro estudio ha explicitado las fricciones generadas entre la consideración ontológica y óptica de la historicidad. No resulta difícil comprobar que en el caso de Marcuse el tratamiento de la historicidad transita por distintas etapas hasta su práctico abandono en su obra posterior a 1933. Su tesis de habilitación *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* marca un punto de inflexión en este sentido e inaugura, todavía tímidamente, el rumbo que adoptarían sus investigaciones en un futuro inmediato. Tal como señaló Adorno en su recensión de la obra, aparecida en el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la investigación de Marcuse

“tiende a pasar del ‘sentido del Ser’ al descubrimiento del ente; de la ontología fundamental a la filosofía de la historia; de la historicidad por la historia. Ello es lo que hace importante a la obra, a la vez que la abre a la crítica. Si Marcuse pretende no tanto interpretar ontológicamente la posibilidad del ser fáctico cuanto más bien derivar la interpretación del ser fáctico de la estructura ontológica, sería lógico preguntarse por qué la cuestión ‘ontológica’ de la interpretación de los hechos históricos reales es filosóficamente anterior cuando Marcuse quisiera cerrar la ruptura entre facticidad y ontología”³¹².

Pero, ¿se agota la historicidad en su abordaje ontológico u óptico? Es decir, ¿la

³¹¹ *Ibíd.*

³¹² Th. W. Adorno, *Miscelánea I*. Madrid: Akal, 2010, p. 200. (Th. W. Adorno, “Hegels Ontologie un die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, nº 1, 1932, pp. 409-410).

historicidad sólo puede aprehenderse ontológicamente a partir de la temporalidad propia de un *Dasein* finito individual (Heidegger), en términos ónticos referentes a “vida” y las objetivaciones culturales e institucionales (Hegel, Marx, Dilthey) o, como es el caso del joven Marcuse, desde sendas concepciones al mismo tiempo? Seyla Benhabib apunta que el análisis de las estructuras básicas de la historicidad no puede ignorar el hecho de que los seres humanos no son únicamente “animales constructores de herramientas” que objetivan sus capacidades mediante una determinada actividad (trabajo), según la definición acuñada por B. Franklin -y apropiada posteriormente por Marx-, o seres mortales, en alusión al ser-para-la-muerte heideggeriano, sino además seres narradores de historias, los cuales comparten redes comunicativas que estructuran su “mundo de la vida” (*Lebenswelt*)³¹³. Partiendo de esta lectura eminentemente habermasiana, todo análisis de la historicidad que no tenga en consideración esta dimensión intersubjetiva y simbólica será necesariamente limitado y parcial. Para Benhabib, no es hasta *Eros y civilización* (1955) cuando el problema de la historicidad será tratado por Marcuse en el contexto de la narratividad, “con su interpretación de las fuentes de la desobediencia y la revuelta como enraizadas en la memoria colectiva”³¹⁴.

Si bien la temática de la historicidad reaparece intermitentemente a lo largo de toda la obra de Marcuse, este concepto, tan recurrente en su obra juvenil, tendrá un protagonismo anecdótico, salvo escasas ocasiones³¹⁵, una vez que el autor berlinés entre a formar parte del *Institut für Sozialforschung* en 1933. Dicha incorporación coincide en el tiempo con el momento en que el existencialismo filosófico de Heidegger deviene

³¹³ S. Benhabib, “Translator’s Introduction”, en H. Marcuse, *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge. *op. cit.*, p. xxxiii.

³¹⁴ *Ibíd.*, p. xxxiii. No es en modo alguno casual que el enfoque de la historia desde la “memoria colectiva” constituya precisamente el *leitmotiv* de la obra de su nieto, el historiador Harold Marcuse. Desde el departamento de Historia de la Universidad de Santa Bárbara ha dictado cursos sobre la vinculación entre la esfera pública y la historia desde el trasfondo de la memoria colectiva (“History in the Public Sphere: Analyzing ‘Collective Memory’”). Véase también su libro *Legacies of Dachau: The Uses and Abuses of a Concentration Camp, 1933-2001*. Cambridge: University Press, 2001.

³¹⁵ Así, por ejemplo, en “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” (1934) Marcuse recurre a la expresión “auténtica historicidad” oponiéndola a la historicidad ontológica del existencialismo. Véase H. Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado”, en *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur, 1968, p. 39. (H. Marcuse, “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, p. 37). Asimismo, en “El concepto de esencia” (1936) subraya reiteradamente la historicidad del concepto de esencia en la teoría materialista, en contraste con la esencia atemporal cartesiano-fenomenológica y con la historicidad abstracta de la filosofía existencial. Véase H. Marcuse, “El concepto de esencia”, en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada. op. cit.*, pp. 52-53. (H. Marcuse, “Zum Begriff des Wesens”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, pp. 73-74).

político, abrazando o justificando, explícita o implícitamente, la “concepción del mundo” (*Weltanschauung*) y la política del régimen nacionalsocialista. Influenciado por esta amarga constatación y por la hostilidad mostrada por Horkheimer hacia toda ontología, Marcuse decide dejar a un lado el concepto de historicidad por juzgarlo como demasiado corrompido por la tradición ontológico-existencialista y, por consiguiente, como incompatible con una dialéctica materialista ópticamente ubicada en la esfera material. Durante el breve exilio del *Institut* en Suiza, va a dejar constancia de ese giro operado en su obra con tres relevantes escritos en los que arremete duramente contra la fenomenología y la filosofía existencial y, en particular, contra el recurso al concepto de historicidad en ambas escuelas. Nos referimos a la reseña sobre la obra de Jaspers y al escrito en torno a la filosofía alemana del período comprendido entre 1871 y 1933 –no publicado en vida de Marcuse–, de 1933, así como a “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, de 1934.

El escrito sobre la “filosofía del fracaso” de Jaspers inaugura la crítica y el abandono de la problemática ontológica de la historicidad por parte de Marcuse. En él puede leerse que es justamente mediante el empleo del concepto de historicidad cuando “queda al descubierto la ahistoricidad del existencialismo”³¹⁶. Tanto en la obra de Jaspers como en la de Heidegger, la historia concreta es denigrada y lo que se impone es una historicidad abstracta y ontológica referida a la existencia humana en general. Así, aunque en Heidegger la historicidad sea mentada para referirse a la temporalidad auténtica del *Dasein*, aunque el ser humano sea considerado como histórico según su ser, el planteamiento trascendental que en última instancia domina toda su concepción de la fenomenología y de la ontología obstaculiza esta “inclinación originaria hacia la historicidad”³¹⁷. La historia es emplazada en el interior de la existencia humana y la esfera material es desdeñada por Heidegger hasta el punto de no ejercer ninguna influencia en la existencia del *Dasein*. En Heidegger, además, tiene lugar una equiparación de la situación histórica actual, que el *Dasein* debe asumir y apropiarse en el acto resolutorio, con la situación histórica verdadera, allanando de este modo el terreno para una sumisión consentida y abnegada a los poderes fácticos vigentes. La pseudconcreción del planteamiento ontológico-existencial se pone de manifiesto en la

³¹⁶ H. Marcuse, “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”, en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion. op. cit.*, p. 132.

³¹⁷ H. Marcuse, “German Philosophy, 1871-1933”, en *Heideggerian Marxism. op. cit.*, p. 161.

manera en que renuncia o evita analizar la facticidad material de las situaciones históricas:

“aquí la filosofía se limita a hablar de la ‘vinculación de destino’, del pueblo, de la “herencia” que cada uno tiene que aceptar, de la comunidad de la ‘generación’, mientras que las otras dimensiones de la facticidad son tratadas bajo las categorías del ‘uno’ (*Man*), y de la ‘charlatanería’ (*Gerede*), etc., y de esa manera desplazadas al plano de la existencia inauténtica”³¹⁸.

El énfasis puesto en la historicidad de la existencia es llevado a cabo a través de una degradación simultánea de la historia³¹⁹. Por otra parte, en *Ser y tiempo* las fuerzas históricas emergen de la aceptación por parte del *Dasein* del destino común (*das schicksalhafte Geschick*), es decir, de la misión impuesta por el pueblo (*Volk*) al individuo³²⁰. Según Marcuse, sin embargo, la “auténtica historicidad presupone una conducta cognoscitiva del hombre con respecto a las fuerzas históricas y la crítica teórica y práctica de estas fuerzas”³²¹, una conducta y una crítica que se ven ciertamente impedidas por esta asunción acrítica de una tarea asignada al individuo en supuesto beneficio de una “comunidad de destino” mistificada: el pueblo. El lugar en el que estos postulados encuentran expresión política más concisa es en *La autoafirmación de la universidad alemana*, donde las “fuerzas de la sangre y la tierra” se convierten en las únicas fuerzas históricas³²².

El común denominador de la crítica marcuseana al recurso al concepto de historicidad en la fenomenología existencial es, pues, el olvido o descrédito de la situación material concreta del ser humano. Al final de su vida, Marcuse vuelve a

³¹⁸ H. Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado”, en *Cultura y sociedad. op. cit.*, p. 37. (H. Marcuse, “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, pp. 34-35).

³¹⁹ *Ibid.*, p. 39. (*Ibid.*, p. 37).

³²⁰ Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 398.

³²¹ H. Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado”, en *Cultura y sociedad. op. cit.*, p. 39. (H. Marcuse, “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, p. 37).

³²² En este polémico texto Heidegger escribe: “Y el mundo espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia”. (M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado 1933-1934. Entrevista a Spiegel*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 42.)

ratificar sus invectivas a la ontología heideggeriana. Durante una entrevista concedida en 1977, asegura que el concepto de historicidad desplegado en *Ser y tiempo* está afectado por una falsa concreción, pues en él no hay espacio alguno para las condiciones materiales específicas y concretas (sociales y políticas) que hacen posible el curso de la historia. De hecho, en *Ser y tiempo* la historia es sometida a un proceso de neutralización al ser tratada como una categoría exclusivamente existencial³²³. A modo de conclusión, todo ello le llevará a afirmar, en su conversación con Habermas, que en Heidegger “con la preocupación por la historicidad se evapora la historia”³²⁴.

³²³ F. Olafson, “Heidegger’s politics: an interview with Herbert Marcuse”, *op. cit.*, p.31.

³²⁴ J. Habermas en, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 239.

5. Entre la ontología heideggeriana y la marxiana

En el segundo capítulo hemos puesto de relieve cómo entre los años 1928 y 1929 el joven Marcuse se aventuró a interpretar ontológicamente algunos pasajes de *La ideología alemana* (1845) de Marx sin conocer todavía los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844). Pero tal empresa tenía un corto recorrido, puesto que, en términos generales, Marcuse advertía un claro déficit ontológico en el materialismo histórico. Esta carencia debía suplirse con el recurso a la ontología fundamental de *Ser y tiempo* y a su concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*). Sin embargo, una vez hubo leído los cuadernos de París de Marx en 1932, Marcuse encontró en los análisis sobre el trabajo alienado la fundamentación ontológica que hasta entonces había estado buscando en Heidegger. No hay, en principio, razón alguna para dudar de la franqueza del autor berlinés cuando desmiente que a partir de 1932 todavía estuviera intentando movilizar el marco ontológico de *Ser y tiempo* con fines marxistas. Frente al persistente interés de Habermas en este punto, Marcuse niega que en la interpretación que hiciera de los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx la ontología de Heidegger tuviera peso alguno. El predominio de un afán ontológico en sus análisis no era ya legado de Heidegger sino de una ontología que creyó “poder descubrir en el propio Marx”³²⁵. Del mismo modo, en el marxismo de Lukács y Korsch, a quienes Marcuse asegura haber leído antes que a Heidegger, se encuentra algo más que “una estrategia y una fijación de objetivos políticos”, a saber, una ontología “que remite a un fundamento ontológico más o menos implícito en la obra de Marx”³²⁶.

La versión que ofrece Marcuse en su conversación con Habermas ha sido desacreditada por diversos intérpretes, los cuales se han obstinado en resaltar que en sus artículos de 1932 y 1933 el joven Marcuse aún no se había librado tanto como desearía del influjo de Heidegger³²⁷. Como veremos a continuación, si bien es indudable que en

³²⁵ J. Habermas y otros, *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa, 1980, p. 14.

³²⁶ *Ibid.*, p. 15.

³²⁷ Cfr. D. Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism. op. cit.*, p. 88; T. McCarthy, “Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro”, en *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea. op. cit.*, p. 103; J. M. Romero, “¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse” en H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 20; R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger. op. cit.*, p. 230.

estos escritos persiste algo del ímpetu ontológico que recibiera de *Ser y tiempo*, la ontología que esgrime ahora Marcuse, ciertamente “fundamental” pero también materialista y dialéctica, sólo puede derivarse tangencialmente de la ontología fundamental de Heidegger. Lo que ocurre es que se tiende a atribuir a esa ontología una ascendencia heideggeriana más pronunciada de lo que en realidad es porque los críticos abordan estos textos demasiado condicionados por el trasfondo filosófico de sus primeros artículos de la etapa comprendida entre 1928 y 1932. Y, en efecto, en ellos el joven Marcuse hace pivotar toda su investigación sobre la base de la ontología de *Ser y Tiempo* y de su concepto de historicidad. Parece entonces que todo planteamiento ontológico ulterior del joven Marcuse tuviera aún que proceder forzosamente de Heidegger. Pero en el seno de la filosofía marxista, otros autores desarrollaron a lo largo de las décadas siguientes planteamientos ontológicos análogos a los de Marcuse, y no por ello vino a imputárseles una influencia externa procedente de la ontología heideggeriana o existencial, sino que desde un principio se vio ese desarrollo ontológico como una interpretación inmanente a los escritos del joven Marx. Baste citar como ejemplo los trabajos elaborados por la Escuela de Budapest, que básicamente continuaron el proyecto de la “ontología del ser social” del último Lukács³²⁸. Pues bien, los comentarios sobre los *Manuscritos* de Marcuse presentan, en general, más puntos en común con esa suerte de ontología social derivada íntegramente de Marx que con la ontología fundamental de Heidegger.

A grandes rasgos, en el pormenorizado análisis que hace el joven Marcuse de los *Manuscritos de economía y filosofía* marxianos de 1844, en la extensa reseña “Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico” (1932) y en el artículo “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo” (1933), sobresalen al menos tres ejes temáticos interconectados que habremos de desarrollar con detenimiento. El primero de ellos, central para nuestro propósito de determinar en qué grado la ontología fundamental de *Ser y tiempo* sigue gozando o no de un lugar privilegiado en estos escritos, es dirimir si la lectura ontológica de los *Manuscritos* que nos propone el autor berlinés puede derivarse en su totalidad del propio Marx o si, por el contrario, Marcuse prosigue en lo esencial la tarea de explicitar las estructuras

³²⁸ Gyorgy Markús y la primera Ágnes Heller desarrollaron una antropología social marxista ontológicamente fundamentada en los escritos juveniles de Marx. Cfr. G. Markus, *Marxismo y antropología*. Barcelona: Grijalbo, 1974 y A. Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*. Barcelona: Grijalbo, 1973.

fundamentales de la existencia y la realidad humana con el recurso a una fenomenología dialéctica de la historicidad de procedencia heideggeriana (5.1). De otra parte, ahondaremos en la crítica de Marx y Marcuse al antropologismo de la “esencia humana” (*Menschenwesen*) de Feuerbach con objeto de contrarrestar algunos de los ataques que se le han formulado a Marcuse (5.2). Abordaremos por último la centralidad ontológica del concepto de trabajo en Marcuse, cuyo alcance no ha sido siempre bien comprendido por sus críticos (5.3).

5.1. La lectura marcuseana de los Manuscritos de París de Marx

Según el discurso económico predominante -proceda éste de la teoría burguesa o del marxismo clásico-, el concepto de trabajo equivale a la praxis en la dimensión económica. Su sistemático y erróneo emplazamiento en esta dimensión “ha condicionado a su vez de modo decisivo la idea de la esencia misma del trabajo en general (incluso fuera de la esfera económica)”³²⁹. A este concepto reduccionista de trabajo, opone Marcuse un concepto ontológico que apunta directamente al modo de acontecer propio del ser humano. Para llegar a inferir los caracteres fundamentales de la esencia ontológica del trabajo, como el modo específico de acontecer del ser humano en el mundo, Marcuse somete a una reducción fenomenológica el concepto económico y cotidiano de trabajo³³⁰. En su definición ontológica del trabajo, aglutina lo primordial de tres tradiciones: la esencia del trabajo como un “hacer” (Hegel), la concepción del trabajo como praxis en tanto que autoproducción y autorrealización de sí mismo en la objetivación (el joven Marx) y la estructura praxeológica del ser del *Dasein* como “cuidado” (*Sorge*) (Heidegger).

Al estar cada vez más apegado a la tradición hegeliano-marxista, en su definición ontológica del trabajo Marcuse reúne tanto el momento subjetivo y ontológico autoconstitutivo como el momento objetivo de “mediación” y “objetivación” en la constitución del mundo histórico-social. Algo ciertamente impensable en la

³²⁹ H. Marcuse, “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”, en *Id.*, *Ética de la revolución. op. cit.*, p. 10. (H. Marcuse, “Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs”, *Schriften Vol. I. op. cit.*, p. 557).

³³⁰ R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger. op. cit.*, p. 231.

caracterización de la situacionalidad práctica del *Dasein* en *Ser y tiempo*, donde el acontecer del *Dasein* en el mundo circundante como *Sorge* -no como trabajo- queda al margen de toda objetivación.

La atención prestada al proceso de objetivación corrobora que la ontología que está manejando en este momento Marcuse ya no proviene exclusivamente de Heidegger. El concepto de “sensibilidad” como objetivación práctico-social -que se remonta a Kant y llega hasta Feuerbach y Marx-, es para Marcuse la categoría que fundamenta el materialismo y un elemento central en la definición de la esencia del hombre³³¹. Al incorporar la objetivación a la esencia del ser humano, y situar las categorías ontológicas -como ya hiciera en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) y en “Sobre filosofía concreta” (1929)- en la situación histórico-concreta, Marcuse toma distancia de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Aunque, a decir verdad, eso no impida que siga haciendo un uso más o menos sistemático del lenguaje de la ontología tradicional. Por lo demás, si en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) Marcuse interpretaba de modo materialista la *Sorge* heideggeriana, ubicándola en el ámbito de la producción y reproducción material y espiritual de la realidad para la satisfacción de las necesidades existenciales del *Dasein*³³², en “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo” (1933) esa función productiva y reproductiva ya no es encomendada a la *Sorge* sino al “trabajo” (*Arbeit*).

Pero Marcuse continúa confiriendo a la dimensión ontológica del trabajo unas características muy similares a las que otorgó anteriormente al ámbito de la historicidad, siendo ambas condiciones estructurantes de la existencia humana independientes “de todas las formas de sociedad”³³³. En consecuencia, sus correspondientes plasmaciones fácticas, en la dimensión histórico-social respectiva, serán más o menos adecuadas según realicen (en el comunismo positivo), contradigan o inviertan (en las sociedades capitalistas fundadas en la propiedad privada y el trabajo enajenado) los caracteres

³³¹ H. Marcuse, “Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico”, en *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1969, pp. 30-33. (H. Marcuse, “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1., op. cit.*, pp. 525-528).

³³² H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, pp. 116, 117, 121. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, pp. 374, 375, 378).

³³³ H. Marcuse, “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”, en *Id., Ética de la revolución. op. cit.*, p. 15. (H. Marcuse, “Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 561).

fundamentales de esa dimensión esencial. Si en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” el baremo ontológico-normativo para enjuiciar la facticidad era el concepto de historicidad, en “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo” ese baremo lo ocupa el concepto ontológico de trabajo. Pero no es de por sí el intento de elucidar los “caracteres concretos del trabajo” “dentro de una ontología del hombre”³³⁴ lo que aproxima decisivamente la interpretación marcuseana de los *Manuscritos* a Heidegger, ya que lo mismo podría decirse acerca de la proximidad de Marcuse con el joven Marx; es más bien en la *sobreestimación* 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*³³⁵. Puesto que Marcuse carga el acento en la elucidación ontológica del trabajo como el “carácter del acontecer del ser humano en el que se efectúa la autorealización de su modo propio de ser”³³⁶, el análisis socio-económico para determinar si tal acontecer ontológico-esencial del ser humano se realiza adecuadamente o no en las circunstancias históricas actuales parece ocupar un plano más bien secundario en su estudio³³⁷.

En comparación con sus anteriores artículos, en la reseña de los *Manuscritos* Marcuse no concede tanto protagonismo al concepto de historicidad de *Ser y tiempo*. Sin embargo, es sacado a colación en un momento decisivo de la exposición, a saber, cuando se clarifica la comprensión de la dialéctica entre “esencia” y “facticidad”. Como es sabido, en las condiciones históricas del capitalismo el tránsito socio-económico es regulado mediante la propiedad privada y el trabajo enajenado. El sujeto debe venderse a sí mismo como fuerza de trabajo mercantilizada y, de este modo, su actividad

³³⁴ *Ibíd.*, p. 31. (*Ibíd.*, p. 575).

³³⁵ D. Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism. op. cit.*, pp. 83 y 89.

³³⁶ J. M. Romero, “¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse” en H. Marcuse. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 20.

³³⁷ Habría al menos un efecto colateral positivo en la sobreestimación del rol constitutivo de la subjetividad en el joven Marcuse del que podría beneficiarse la teoría marxista. Los comentarios sobre los *Manuscritos* aquí considerados, pero especialmente aquellos artículos centrados en cuestiones epistemológicas en la discusión que el autor berlinés mantuvo con Mannheim, Freyer y Landshut (de los que nos hemos ocupado en capítulos precedentes), puede nutrir de sólidos elementos conceptuales cualquier intento encaminado a desarrollar una teoría de la subjetividad y del conocimiento desde un enfoque marxista no dogmático. Probablemente, cuando Merleau-Ponty sostuvo que el marxismo carecía de una teoría del conocimiento -se entiende que con ello se refería a una teoría del conocimiento creíble al margen del simplismo mecanicista del *Diamat*- desconocía de seguro la obra del joven Marcuse. Cfr. M. Merleau-Ponty, “Western Marxism”, *Telos*, nº 6 (Fall 1970), p. 148.

ontológica propia, esto es, el trabajo como forma de acontecer esencial de su ser, deviene un mero medio para la simple supervivencia, para la conservación de la existencia. Si el trabajo es ontológicamente el modo propio de autorrealización y exteriorización del ser humano en el mundo, el trabajo enajenado supone una desrealización y alienación totales del ser humano. La situación fáctica del capitalismo invierte y encubre, pues, la esencia del ser humano y del trabajo humano libre³³⁸. Así, desde el punto de vista de la historia de la esencia del hombre, la situación histórica concreta del capitalismo -sea éste liberal o monopolístico- representa la “perversión de un mundo humano histórico-social que se convierte en un mundo de dinero y mercancías ajeno al hombre, al cual se le enfrenta como una potencia hostil”³³⁹; la objetivación se trueca en cosificación y la exteriorización en enajenación. Dado que el ser humano se desempeña como trabajador abstracto, “separado de la realidad de la existencia (*Dasein*) humana”³⁴⁰, esta inversión sacude también la existencia entera del ser humano.

A diferencia de lo que creían algunos jóvenes hegelianos, la crítica no debe aspirar a invertir simplemente esta realidad, a fin de que la existencia se convierta en un medio para la realización de la esencia. La praxis revolucionaria persigue la supresión de la dicotomía entre esencia y existencia como regiones independientes entre sí y la cancelación radical de la facticidad que invierte la esencia humana³⁴¹. Y como esta facticidad supone una auténtica “catástrofe del ser humano”³⁴² no basta con reformar los niveles políticos y económicos de la sociedad; se precisa de una “revolución total”³⁴³. A juicio de Marcuse, el reconocimiento de la historicidad como determinación esencial - junto a la aprehensión de los caracteres ontológicos del trabajo libre-, no permite identificar, en el estado actual, la historia esencial del hombre con su historia fáctica³⁴⁴. Es decir, en última instancia es el nivel ontológico de la historicidad, y del acontecer de

³³⁸ H. Marcuse, “Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico”, en *Id.*, *Para una teoría crítica de la sociedad. op. cit.*, p. 41. (H. Marcuse, “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. I. op. cit.*, p. 533).

³³⁹ *Ibid.*, p. 12. (*Ibid.*, p. 512).

³⁴⁰ *Ibid.*, pp. 12-13. (*Ibid.*).

³⁴¹ *Ibid.*, p. 44. (*Ibid.*, p. 536).

³⁴² *Ibid.*, p. 45. (*Ibid.*).

³⁴³ *Ibid.* (*Ibid.*).

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 44. (*Ibid.*).

esta historicidad como un “hacer” ontológico-dinámico a través del trabajo humano, aquello que sirve para sentenciar la facticidad histórica del capitalismo. En este aspecto, Marcuse continúa amarrado a una concepción ontológica similar a la de sus primeros artículos -es decir, concibe la dimensión ontológica como esencial, normativa-, cuya problematicidad hemos puesto de manifiesto en diversas ocasiones.

5.2. *Sobre la historicidad del concepto de esencia humana*

Paradójicamente, el concepto ontológico de historicidad sirve a Marcuse para ponernos sobre aviso y no malinterpretar la dimensión esencial como haciendo alusión a una esencia humana abstracta y transhistórica³⁴⁵. Aquí Marcuse apela a la historicidad heideggeriana para insuflar mayor consistencia a la crítica de Marx al antropologismo de Feuerbach³⁴⁶. La esencia humana es “el conjunto de las relaciones sociales”³⁴⁷, determinada históricamente por el modo de producción específico, que es el contenido material de esa historicidad. El punto de Arquímedes de la crítica del joven Marx y de Marcuse a la sociedad capitalista no es, pues, una esencia humana inmutable que debiera contraponerse y terminar imponiéndose a la facticidad de la situación histórica. El basamento de esa crítica es la imposibilidad fáctica de realizar las necesidades y potencialidades humanas -ambas productos de la historia de la humanidad- en las condiciones históricas de la sociedad capitalista³⁴⁸. Lo que la praxis revolucionaria debe suprimir es el antagonismo entre potencialidad y realidad condicionado por el modo de producción.

Es conocido que el antropologismo naturalista de Feuerbach emerge en el contexto de la crítica de la izquierda hegeliana a la filosofía idealista y especulativa de Hegel. El concepto de “esencia genérica” (*Gattungswesen*) desciende en él desde el reino teológico hasta una base terrenal. De entre todos los hegelianos de izquierda,

³⁴⁵ *Ibid.* (*Ibid.*, p. 535).

³⁴⁶ Lo paradójico es cómo el concepto ontológico de historicidad, entendiendo por tal las condiciones ontológico-transcendentales de posibilidad de la historia fáctica y de su conocimiento, puede ser comprendido de otra forma que no sea en términos de una esencia humana abstracta y transhistórica, pues la historicidad no es en sí misma histórica y no depende en absoluto de las condiciones históricas concretas y fácticas en las que se realiza en cada caso. Parece, pues, que Marcuse toma ya aquí la historicidad en una acepción más óptica que ontológica, lo que le distancia sin duda de Heidegger.

³⁴⁷ K. Marx, “Ad Feuerbach”, en *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos. op. cit.*, p. 17.

³⁴⁸ D. Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism. op. cit.*, pp. 81, 82, 84.

Feuerbach destaca por haber llevado a cabo la primera inversión materialista, filosóficamente decisiva pero insuficiente, de la concepción idealista de la alienación (*Entfremdung*) como enajenación de la conciencia (Hegel). De acuerdo a *La esencia del cristianismo* (1841), lo que se enajena no es la conciencia en toda objetivación, es decir, en el conjunto de productos objetivos y de cosas creadas por el ser humano, sino la “esencia humana” (*Menschenwesen*) en la atribución de sus potencialidades a formas externas -como es el caso de la religión- que arrancan al ser humano de sí mismo esclavizándolo a sus propias creaciones³⁴⁹. Donde Hegel creía divisar en la religión una forma -aunque no la más elevada- de alcanzar el Espíritu conciencia de sí mismo, Feuerbach no veía más que alienaciones de la “esencia genérica” (*Gattungswesen*).

Durante el período que media entre su etapa como demócrata revolucionario y redactor de la *Gaceta renana* (*Rheinische Zeitung*) hasta la publicación de las *Tesis sobre Feuerbach*, esto es, desde aproximadamente 1842 a 1845, el joven Marx se halla bajo el influjo de una concepción filosófica fundamentalmente feuerbachiana³⁵⁰. Ciertamente es que la ruptura de Marx con la izquierda hegeliana se inicia ya con la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), pero el antropologismo naturalista de Feuerbach tendrá cierta continuidad en los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844). Por lo pronto, la prolongación de la crítica de Feuerbach a Hegel presenta en Marx una aceptación positiva y otra negativa. Por una parte, le permite profundizar en una dirección precisa y acorde a sus tempranas aspiraciones políticas la crítica a la filosofía especulativa de Hegel. Pero, por otra parte, el joven Marx se verá inevitablemente condicionado -confrontándose a ello con nuevas formulaciones conceptuales- por el problemático repliegue de la crítica hacia la reivindicación de una “esencia humana” (*Menschenwesen*) que Feuerbach tiende a concebir como invariable a través de las distintas formaciones sociales concretas de la historia y, también en parte, independiente de ellas. Tras rendir cuentas con la actitud teórica y contemplativa de Feuerbach en las *Tesis* de 1845, la abstracción universalizante del *Gattungswesen* feuerbachiano será abandonada de modo definitivo y contundente por Marx en *La ideología alemana* (1845), donde ya en el prólogo el lenguaje filosófico de la “esencia del hombre” (*Wesen des Menschen*) de Feuerbach y de todos los demás jóvenes hegelianos es vilipendiado y

³⁴⁹ Cfr. L. Feuerbach, “La esencia de la religión”, en *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, pp. 86-108.

³⁵⁰ Para una aproximación concisa a lo esencial de esa recepción véase: I. Monal “Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx”, *Crítica Marxista*, nº 16, 2003, pp. 96-108.

tratado sin miramientos en cuanto “fantasías inocentes y pueriles”³⁵¹ ligadas todavía a la filosofía idealista y a la mistificación hegeliana.

Ya el hecho de que el joven Marcuse fuera el primer autor marxista en llevar a cabo un minucioso comentario de los *Manuscritos*, apenas unos meses después de haber sido publicados, valorando positivamente su aparición como un “acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista”³⁵², deja entrever cuán lejos se encontraban sus inclinaciones teóricas de las del marxismo oficial de los partidos. En líneas generales, todas las tendencias científicistas y revisionistas del momento tendieron a mostrar escaso interés por esta obra central del período juvenil de Marx, al juzgar sus contenidos como supeditados a una herencia hegeliana que habría sido desmantelada progresivamente por Marx para dar nacimiento a la teoría propiamente científica y materialista de la sociedad. Sin embargo, en la misma medida en que Marcuse se alejaba de la ortodoxia marxista, tampoco quedó aferrado a una interpretación de los *Manuscritos* que desembocara en un humanismo abstracto -en realidad más próximo a Feuerbach que a Marx-, en la que indudablemente sucumbieron no pocos “humanistas marxistas” en décadas posteriores³⁵³.

En opinión de Habermas, la producción teórica de Marcuse posee una “impronta fuertemente antropológica”³⁵⁴. Sin cuestionar la validez de este juicio, que ciertamente puede ratificarse a lo largo de toda su obra, no deja de resultar excesiva la afirmación de Sánchez Vázquez según la cual Marcuse habría llevado a cabo una “interpretación antropológica absoluta”³⁵⁵ de los *Manuscritos* y que, de acuerdo a esta interpretación, “el joven Marx no habría rebasado el antropologismo de Feuerbach”³⁵⁶. Contrariamente a lo que defiende Sánchez Vázquez -y aquí su crítica tiende a coincidir con la del

³⁵¹ K. Marx, *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos. op. cit.*, p. 23.

³⁵² H. Marcuse, “Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico”, en *Id.*, *Para una teoría crítica de la sociedad. op. cit.*, p. 9. (H. Marcuse, “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1.*, *op. cit.*, p. 509).

³⁵³ Al entronizar en exceso el lado “humanista” de la teoría de Marx se corre el riesgo de estar más cercano a Feuerbach que al propio Marx. Las propuestas de un “humanismo marxista” radical son a menudo intercambiables a las de la izquierda hegeliana. En este sentido, Althusser indicaba incluso que algunos marxistas humanistas adjudicaban equivocadamente al joven Marx afirmaciones que no eran sino citas que éste había tomado de Feuerbach para someterlas a discusión. Véase L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 2004, p. 43.

³⁵⁴ J. Habermas y otros, *Conversaciones con Herbert Marcuse. op. cit.*, p. 30.

³⁵⁵ A. Sánchez Vázquez, *El joven Marx. Los Manuscritos de 1844*. México: UNAM, 2003, p. 259.

³⁵⁶ *Ibíd.*, p. 262.

marxismo-leninismo³⁵⁷-, la “revolución total” que Marcuse invoca siguiendo al joven Marx no es solamente una revolución antropológica. Como ya hemos argumentado, la supresión de la cosificación y de la alienación no está fundada en un humanismo abstracto ni en una teoría antropológica idéntica a la de Feuerbach. Ahora bien, respecto al hegelianismo de Marcuse, Sánchez Vázquez acierta cuando sostiene que el autor berlinés sitúa de lleno la problemática presentada en los *Manuscritos* en el marco de la filosofía hegeliana, haciendo extensivo dicho enmarcamiento al resto de su obra³⁵⁸.

5.3. *El debate sobre la ontología del trabajo*

La ontología del trabajo que despliega Marcuse en estos ensayos ha sido también discutida desde otros frentes. Douglas Kellner hace hincapié en la nociva influencia que ejercen el idealismo alemán y la fenomenología existencial de Heidegger en la determinación marcuseana de los caracteres del trabajo³⁵⁹. Estos caracteres son la “duración o continuidad”, la “constancia” (el trabajo como hacer que se objetiva) y el “carácter de carga”. Por el contrario, el juego es discontinuo, no se objetiva y, al no estar sometido a la “ley de la cosa”, está libre de toda carga. Según Kellner, en la dicotomía que Marcuse establece entre el “reino de la necesidad” y el “reino de la libertad”, donde el trabajo como “carga” queda supuestamente fuera del ámbito de la realización óptima de las potencialidades del sujeto, sería detectable aquella concepción de la libertad incondicionada del sí-mismo procedente del idealismo alemán y del existencialismo³⁶⁰.

Pero el planteamiento de Marcuse alberga una complejidad mayor que no se corresponde al modo como lo presenta Kellner en su crítica. Cuando alude al carácter de carga del trabajo, Marcuse está haciendo mención a un rasgo estructural de la existencia misma del ser humano. A diferencia del animal, el ser humano no puede “dejar-

³⁵⁷ Cfr. R. Steigerwald, *Herbert Marcuses dritter Weg*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1969, p. 102.

³⁵⁸ A. Sánchez Vázquez, *El joven Marx. Los Manuscritos de 1844*. *op. cit.*, p. 262. En los *Manuscritos* se encontrarían ya reunidas “todas las categorías conocidas de la crítica posterior de la economía política” (H. Marcuse, “Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico”, en *Para una teoría crítica de la sociedad*. *op. cit.*, p. 10). (H. Marcuse, “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. 1.*, *op. cit.*, p. 509)

³⁵⁹ D. Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. *op. cit.*, p. 89.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 90.

acontecer” su existencia en el mundo de forma inmediata. “El ser humano encuentra ante sí un mundo que no es inmediatamente el suyo, que no es suficiente para llenar sus necesidades, tiene que ‘hacer algo’ para poder vivir”³⁶¹. Impulsado por esta situación de carencia o insuficiencia original, el trabajo como “hacer-acontecer” está condicionado inherentemente por la “necesidad”. Dicha necesidad nunca puede colmarse; es una necesidad de la existencia en sí misma, la cual, en contra de lo que suponen ingenuamente las teorías de corte economicista, no se satisface con el mero acopio de bienes. Naturalmente, ese carácter de carga, intrínseco a la propia estructura del ser del sujeto, se ve incrementado exponencialmente por determinadas formas de organización social del trabajo. En contextos de servidumbre, la praxis entera de la existencia queda circunscrita a la esfera de la producción y reproducción material “al servicio y bajo la dirección de otra existencia (precisamente la de los ‘dominadores’) y de sus necesidades”³⁶².

Es verdad, como señala Kellner, que Marcuse fracciona el mundo de la existencia histórica en dos esferas (“reino de la necesidad” y “reino de la libertad”), pero es falso que el trabajo en su totalidad se vea relegado por él a la esfera de la “necesidad”. Kellner no interpreta correctamente la dialéctica de “libertad” y “necesidad” en la ontología del trabajo de Marcuse. Si el mundo de la existencia histórica es efectivamente separado en dos reinos, el concepto “general” de trabajo engloba dos polaridades complementarias: el hacer-acontecer supeditado a la producción y reproducción material para cubrir las simples necesidades de la existencia (necesidad) y el hacer-acontecer más allá de estas necesidades (libertad). Ambos modos de acontecer pertenecen a la esencia del trabajo. Pero en aquellas sociedades donde prevalece el trabajo enajenado, el hacer-acontecer se vincula en su conjunto a la dimensión económica de la “necesidad”. Se produce entonces la fragmentación de esa “bidimensionalidad en la totalidad de la existencia” en una “bidimensionalidad de totalidades distintas de existencia”³⁶³. Sólo *en este caso* “cae toda la carga y fatiga del trabajo en la dimensión de la producción y reproducción material, en la praxis de lo necesario”, quedando adscrita a determinados niveles y clases socio-económicas

³⁶¹ H. Marcuse, “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”, en *Id., Ética de la revolución. op. cit.*, p. 25. (H. Marcuse, “Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs”, *Schriften Vol. 1. op. cit.*, p. 569).

³⁶² *Ibíd.*, p. 50. (*Ibíd.*, p. 591).

³⁶³ *Ibíd.*, p. 52. (*Ibíd.*, p. 593).

(principalmente al proletariado), “mientras al mismo tiempo la dimensión de la libertad, existencialmente, es descargada y separada de la praxis de lo necesario”³⁶⁴. En clara discordancia con lo que asevera Kellner, Marcuse se muestra contrario a disociar el trabajo como producción y reproducción material “de las dimensiones de la ‘libertad’ que la completan y consuman”³⁶⁵. Si restringiera el perímetro de la comprensión del fenómeno del trabajo en su vertiente productiva y reproductiva, Marcuse estaría certificando y universalizando teóricamente -con pretensiones transhistóricas- una realidad cosificada y cosificante que forma parte de las condiciones del trabajo enajenado en las sociedades capitalistas.

El segundo frente crítico, que vino a cuestionar la unidimensionalidad de la ontología del trabajo marxiana, se materializó en una profunda renovación del marco categorial del materialismo histórico que hizo tambalear los patrones interpretativos (trabajo, objetivación, etc.) en los que se habían respaldado tradicionalmente las corrientes filosóficas del marxismo occidental y del humanismo marxista. Habermas fue el principal artífice del viraje efectuado en el seno de la tradición de la Teoría Crítica desde el paradigma de la producción-trabajo al paradigma lingüístico-comunicativo. La alteración del orden de prioridades analíticas, consolidado por la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, se tradujo en una sustitución de la “crítica de la economía política” por la “teoría de la acción comunicativa”. El diagnóstico que avaló este “giro” objetaba que dentro del paradigma de la producción-trabajo -paradigma al que también pertenece el razonamiento de Marcuse-, la dimensión simbólica y comunicativa de la existencia humana (en la que cabría incluir las “relaciones de producción”) pierde significancia o bien queda subsumida dentro del modelo reduccionista de la dimensión tecnológico-instrumental (el ámbito de las “fuerzas productivas”)³⁶⁶. Así, mientras el paradigma de la producción-trabajo entiende la autorrealización del ser humano solamente a través del trabajo (*Arbeit*), el paradigma comunicativo-lingüístico subraya un modo alternativo de autorrealización y autoproducción, a saber, la interacción social mediada simbólicamente (fundamentalmente a través del lenguaje). Sin embargo, es ésta una interpretación cuestionable, susceptible de ser rebatida desde distintos ángulos.

³⁶⁴ *Ibíd.* (*Ibíd.*)

³⁶⁵ *Ibíd.*, p. 53 (*Ibíd.*).

³⁶⁶ Un detallado compendio sobre las motivaciones de este “giro” puede encontrarse en A. Wellmer, “Comunicación y emancipación”, en *Isegoría*, n° 1, 1990, pp. 15-48.

Considerado en su globalidad, el planteamiento de Habermas achaca injustamente a Marx una visión en exceso productivista y, por ende, un culto desmesurado a las fuerzas productivas. El concepto marxiano de trabajo se entiende como actividad instrumental, en su aspecto meramente productivista. Pero es precisamente el principio de valorización por el que se rige el trabajo en las sociedades capitalistas -en tanto que producción por la producción- contra lo que se dirige la crítica de Marx. El dominio del valor de cambio, afianzado por el proceso de valorización del capital, debe substituirse por la satisfacción de las necesidades humanas reales. La producción por la producción debe dar paso a la producción para el ser humano. En este sentido, la crítica marxiana al carácter instrumental del trabajo en el capitalismo no admite

“la tesis habermasiana de que el concepto de trabajo en Marx es el de *techné*, o actividad instrumental, sino el de forma específica y fundamental de praxis en el significado antropológico que le da en los *Manuscritos de 1844* y reafirma en su definición de *El Capital*. No se trata, pues, de una relación puramente instrumental, utilitaria, del hombre con la naturaleza, ya que supone necesariamente cierta relación entre los hombres (la que Habermas considera propia de la acción comunicativa, con sus esferas simbólicas, de intersubjetividad y lenguaje)”³⁶⁷.

Asimismo, el concepto marcuseano de producción y reproducción engloba también, como en el caso de Marx, la comunicación, la interacción simbólica y otras actividades humanas que trascienden el horizonte del trabajo instrumental³⁶⁸. Por esta razón, Marcuse está lejos de postular una “metafísica del trabajo” donde todas las actividades humanas se vean reducidas sin más al *Arbeit*.

A modo de cierre, no podemos dejar de hacer mención al cuestionamiento de la ontología del trabajo -y del trabajo como tal- llevada a cabo recientemente por los críticos alemanes del valor. La trayectoria de la “crítica al trabajo” se remonta a *El derecho a la pereza* (1883) de Lafargue, al propio Marx, y a diversos sectores del marxismo crítico y autónomo operativos durante el siglo XX (Internacional

³⁶⁷ G. Vargas Lozano, “La persistencia del marxismo (entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez)”, en *Revista Internacional de filosofía política*, nº 7, 1996, p. 190.

³⁶⁸ D. Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism. op. cit.*, p. 83.

Situacionista³⁶⁹, Potere Operaio y Autonomia Operaia³⁷⁰, etc.). Es importante desglosar dentro de este variopinto conglomerado las críticas dirigidas al trabajo en-sí, a ciertos modos de trabajo (asalariado, enajenado...) o al carácter obligatorio del mismo. La *Wertkritik* alemana, encabezada por Robert Kurz, se sirvió de los elementos más sustanciales de las corrientes precedentes para elaborar una aguda crítica de signo renovado que plasmó magistralmente en una suerte de declaración de intenciones, el *Manifiesto contra el trabajo* (1999). Discrepando de las interpretaciones al uso que tienden a fragmentar la obra teórica de Marx entre su período juvenil (filosófico) y de madurez (científico), Kurz propone una original diferenciación entre el Marx “exotérico” y el “esotérico”. Con el primer término se refiere al Marx positivista,

“el descendiente y disidente del liberalismo, el político socialista de su tiempo y mentor del movimiento obrero, que nunca quiso otra cosa que derechos civiles y un ‘salario justo para una jornada de trabajo justa’. Ese Marx nº 1 parece adoptar una perspectiva ontológica del trabajo, incluyendo la ética protestante correspondiente, reivindicar la ‘plusvalía no pagada’ y querer substituir la jurídica ‘propiedad privada de los medios de producción’ por la propiedad estatal”³⁷¹.

Complementariamente a este Marx, que asume de un modo un tanto ingenuo los ideales filosóficos de la Ilustración, hay también otro Marx, “esotérico” y negativo, el crítico de la “forma valor”, del fetichismo de la mercancía y del “trabajo abstracto”.

“El Marx nº 2 orienta su análisis teórico no hacia los intereses sociales inmanentes al sistema, sino hacia el carácter histórico del propio sistema. El

³⁶⁹ El marxismo heterodoxo de la Internacional Situacionista, que insistía tanto en la destrucción de la sociedad del espectáculo (Debord) como en la revolución de la vida cotidiana (Vaneigem), no podía aceptar la ética protestante ni el ascetismo derivado del énfasis filosófico en la categoría ontológica de trabajo. A principios de los años cincuenta, dejaron constancia de su programa de mínimos en una famosa inscripción en las paredes de París: “*Ne travaillez jamais*”.

³⁷⁰ Las tendencias autonomistas italianas tuvieron cierta incidencia en las fábricas de Italia durante la década de los setenta. Entre las estrategias para entorpecer el desarrollo normal de las fuerzas productivas se incluían el absentismo laboral y los actos de sabotaje dirigidos al aparato de producción.

³⁷¹ R. Kurz, “Der doppelte Marx”, www.exit-online/textanz1.php?table=autoren&index=24&posnr=50
Véase también, R. Kurz, “Der doppelte Marx. Max als immanenter Modernisierungstheoretiker und als Kritiker der Basisstruktur moderner warenproduzierender Systeme”, en H. Eindam, W. Schmied-Kowarzik (ed.), *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995, pp. 151-166.

problema aquí ya no es la ‘plusvalía no pagada’, o el poder jurídico de disposición de la propiedad privada, sino la propia forma social del valor, que es común a las clases en lucha y la primera causa del antagonismo de sus intereses”³⁷².

Ni el Marx “exotérico” corresponde al Marx “maduro” ni el Marx “esotérico” al “joven Marx”. Una y otra tendencia están presentes en sendas fases de su vida. Así, en los *Manuscritos de economía y filosofía* también son visibles los dos Marx a los que alude Kurz. En la crítica del carácter alienado del trabajo abstracto prevalecería la tendencia “esotérica”, mientras que en el desarrollo de una ontología general del trabajo, donde éste aparece como la esencia probatoria del ser humano, se divisaría la herencia ilustrada y la ética protestante característica del Marx “exotérico”. Esta última tendencia tuvo una valiosa función en el desarrollo de la lucha de clases del movimiento obrero. Sin embargo, la superación del modelo social basado en la forma-valor no puede lograrse con la mera reivindicación de un salario justo, de una reducción de la jornada laboral o de una colectivización de los medios privados de producción. Por lo demás, la aclaración teórica de los trascendentales ontológicos del trabajo no desempeña a día de hoy la función crítica que pudo tener antaño³⁷³. No así la crítica al trabajo abstracto y al proceso de cosificación, que mantienen plenamente su vigencia para el contexto histórico actual.

³⁷² *Ibíd.* www.exit-online/textanz1.php?table=autoren&index=24&posnr=50

³⁷³ La evolución de las propias dinámicas del capitalismo, en especial la transformación y la enorme diversificación de las formas de organización social del trabajo, debería llevar a un profundo replanteamiento en la aclaración de los trascendentales ontológicos del trabajo, si es que tal aclaración ontológica, basada en gran parte en un modelo hegeliano ya caído en desuso, debe seguir siendo de interés para nosotros.

6. La transición del existencialismo filosófico a existencialismo político en el realismo heroico

6.1. Tendencias irracionistas en la filosofía alemana del siglo XX

Un año después del fallecimiento de Heidegger, Marcuse colabora con un breve escrito a un volumen colectivo en su memoria. Encabeza significativamente su texto con el epígrafe “Decepción” (*Enttäuschung*). Por si dicho título todavía dejara alguna duda sobre su contenido, baste agregar por el momento que la decepción experimentada por Marcuse lo fue por partida doble. El primer motivo al que hace mención el autor berlinés para justificar ese sentimiento negativo provocado por la filosofía de Heidegger se le hizo claro ya desde las publicaciones que siguieron a *Ser y tiempo* (1927), viéndose confirmado gradualmente por la obra posterior de Heidegger. Esa primera decepción estuvo motivada por la constatación de que la concreción filosófica de Heidegger era en realidad una concreción aparente, “que estábamos de nuevo ante una filosofía trascendental (en una escala más amplia), en la que las categorías existenciales perdían su filo, eran neutralizadas y se diluían finalmente en abstracciones cada vez más elevadas”³⁷⁴. No eran, por lo demás, reflexiones que surgieran repentinamente en su etapa de madurez, pues casi cinco décadas antes, Marcuse, siendo todavía alumno de Heidegger, ya sostuvo opiniones similares³⁷⁵. El segundo motivo, tanto o más decepcionante, no afloró hasta el año 1933:

“Abandoné Friburgo en enero de 1933. Ni yo ni mis amigos habíamos notado o sabido nada antes de 1933 de la relación de Heidegger con el nazismo. Sólo más tarde intentamos establecer una afinidad entre su filosofía y su política. Hoy me parece indecente minimizar la declaración de Heidegger a favor del régimen de Hitler como un (breve) paso en falso o un error: creo que un filósofo no se puede permitir un ‘error’ tal, sin desautorizar su propia y

³⁷⁴ H. Marcuse, “Enttäuschung”, G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, 1977, p. 162.

³⁷⁵ En 1929 Marcuse sostuvo que la obra de Heidegger se estaba orientando hacia una “metafísica trascendental”. Véase J. M. Romero, “Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación” en J.M. Romero, (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 19.

genuina filosofía»³⁷⁶.

La tarea de establecer una afinidad entre la filosofía de Heidegger y la política del régimen nacionalsocialista fue abordada muy pronto por Marcuse. En efecto, en sus escritos del período 1933-1936 va a realizar una crítica a la trayectoria irracionalista de la filosofía alemana³⁷⁷ que adelanta la exposición que hiciera Lukács en su polémica obra *Die Zerstörung der Vernunft* (1954). Sin embargo, las ventajas de recurrir a la interpretación marcuseana antes que a la lukacsiana son fácilmente discernibles incluso en un primer acercamiento: la aproximación de Marcuse está libre del sesgo ideológico y panfletario que empapa todo el estudio de Lukács.

Marcuse acota cuidadosamente el perímetro de sus críticas y su interpretación resulta más dialéctica que la de Lukács. Si el filósofo húngaro decide establecer el inicio de ese itinerario de corte irracionalista en la tendencia romántica del idealismo alemán representada por Schelling, abarcando luego las obras de Kierkegaard, Schopenhauer o Husserl entre otros, la selección de Marcuse es más comedida, pero no por ello menos válida. Se concentra, en cambio, en la última fase del dilatado período abarcado por Lukács, a saber, en las distintas variantes de la filosofía de la existencia (Heidegger, Jaspers) y en las corrientes vulgares de la fenomenología y de la *Lebensphilosophie* (Scheler, Spengler, etc.). Aunque pudieran prefigurar algunos rasgos de las tendencias irracionalistas posteriores, el cauteloso examen de Marcuse deja fuera de esa trayectoria irracionalista al idealismo alemán, a sus oponentes coetáneos (Schopenhauer y Kierkegaard) y a los fundadores de la escuela fenomenológica (Husserl) y vitalista (Dilthey).

El esmerado análisis del autor berlinés sobre las distintas fases por las cuales ha transitado el concepto de esencia (*Wesen*) a lo largo de la tradición filosófica occidental, pone de manifiesto un claro propósito de apropiarse dialécticamente de los momentos progresivos del pensamiento filosófico moderno y contemporáneo, al tiempo que un rechazo de las tendencias regresivas que culminarían en el vitalismo y en la filosofía de la existencia. Desde Descartes hasta Husserl, el pensamiento filosófico moderno vació

³⁷⁶ H. Marcuse, “Enttäuschung”, G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger. op. cit.*, pp. 162-163.

³⁷⁷ Especialmente, como veremos a continuación, en su artículo de 1933, redactado en francés y publicado póstumamente, sobre la filosofía alemana del período 1871-1933 (“German Philosophy, 1871-1933”), pero también en la reseña de 1933 sobre la obra de Jaspers (“Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”), en “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado” (1934) y en “El concepto de esencia” (1936).

el concepto de esencia de todos aquellos elementos éticos y críticos susceptibles de encauzarse a una transformación material real. En su lugar, el concepto de esencia adoptó una forma trascendental y subjetiva y se vio constreñido a una problemática lógico-epistemológica. El método trascendental de la filosofía de la conciencia burguesa difiere en esto de la doctrina idealista de la esencia de Platón y de la ontología dinámica aristotélica, cuyas resonancias e implicaciones éticas fueron conservadas tanto en la filosofía tomista posterior como en la teoría dialéctica de la esencia de Hegel y en el materialismo histórico. La esencia no es ya, como en los casos anteriores, una potencia en permanente tensión con la realidad de la existencia fáctica, sino que la función que ejerce ahora es meramente cognoscitiva. Con ello se pierde el carácter dinámico y dialéctico de la relación entre esencia (lo que la cosa propiamente es, pero que al no haber sido realizada todavía fácticamente actúa como posibilidad) y existencia (lo que es en su facticidad concreta y empírica) y la concepción del ser verdadero como resultado del devenir. Al renunciar a la idea de una transformación real de las condiciones materiales de existencia, la crítica de la razón de la teoría burguesa pretende compensar la falta de libertad práctica del individuo con la libertad de pensamiento³⁷⁸. La hostilidad de la realidad externa, asumida como inalterable, se suple con un ilimitado despliegue del entendimiento y de la razón interna del individuo. Este quietismo, donde el mundo exterior permanece invariable como lo otro extraño y disociado del pensamiento, de la “sustancia” del sujeto, aborta, según Marcuse, la tan anhelada “transición de los conceptos de la razón teórica a los conceptos de la razón práctica”³⁷⁹.

El precio que tuvo que pagar el idealismo de la filosofía trascendental por su confinamiento en la esfera de la razón pura fue la pérdida de contacto con el mundo histórico real. La Escuela neokantiana de Baden, encabezada por Windelband, Lask y Rickert, entendió que este era un coste demasiado elevado y quiso “conceptualizar el mundo histórico y restablecer el contacto perdido con el mundo real”³⁸⁰. Anticipando la diferenciación diltheyana entre ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), a Windelband le debemos la distinción entre

³⁷⁸ H. Marcuse, “El concepto de esencia”, en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza, 1971, p. 20. (H. Marcuse, “Zum Begriff des Wesens”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, p. 52).

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 23. (*Ibid.*, p. 54).

³⁸⁰ H. Marcuse, “German Philosophy, 1871-1933”, en R. Wolin & J. Abromeit (ed.). *Heideggerian Marxism*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 2005, p. 154.

ciencias ideográficas y ciencias nomotéticas. Si las ciencias nomotéticas se ocupan de indagar las leyes lógicas y generales de procesos causales invariables, las ciencias ideográficas tienen por objeto el estudio de los fenómenos contingentes y cambiantes. A este último grupo pertenecen disciplinas como la sociología o la historia. Sin embargo, cuando los neokantianos de Baden interpretan los eventos históricos lo hacen “en relación a valores de la cultura generales y perpetuos”³⁸¹. En el neokantismo tiene lugar una transformación idealista de la realidad histórica en un sistema de valores eternos que son realizados o impedidos por los diversos acontecimientos históricos. Esta localización trascendental de la historia en el marco de una filosofía de los valores, que tuvo cierta continuidad en la sociología burguesa alemana (M. Weber), se contrapone diametralmente a la teoría materialista de la sociedad.

La entrada en escena de la fenomenología trascendental fue acogida como un revulsivo en la fase de agotamiento del pensamiento filosófico del período liberal. Sin embargo, como último exponente de la teoría de la subjetividad trascendental, Husserl reproduce las mismas aporías que sus antecesores desde Descartes. Según Marcuse, “en el momento en que la teoría de la esencia se convierte en centro de la filosofía de Husserl, su elaboración fuerza a la fenomenología a basarse aún más radicalmente en el apriorismo trascendental”³⁸².

La disociación entre pensamiento racional y realidad espacio-temporal es en Husserl más pronunciada si cabe que en cualquiera de las etapas precedentes de la teoría burguesa, pues al programa de la *epoché* fenomenológica le es consustancial la separación entre el conocimiento trascendental de la pura subjetividad y el mundo externo³⁸³. Con la desconexión del *ego cogito* respecto a la realidad externa, se disipa también el interés de la filosofía por la libertad fáctica del ser humano. Esta tendencia será revertida de modo determinante en los textos del último Husserl sobre la crisis de las ciencias europeas, donde sí es perceptible un claro interés por la libertad -fáctica- del ser humano.

La teoría fenomenológica de la intuición de las esencias es una teoría estática, donde la esencia adopta un carácter descriptivo y epistemológico, sin movimiento

³⁸¹ *Ibid.*, p. 155.

³⁸² H. Marcuse, “El concepto de esencia”, en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada. op. cit.*, p. 26. (H. Marcuse, “Zum Begriff des Wesens”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, p. 56).

³⁸³ *Ibid.*, p. 27. (*Ibid.*).

tendencial alguno que la oriente hacia la realidad. La esencia concebida como lo que podría ser, en oposición a lo que es y existe de hecho en la realidad, no interesa a la filosofía meramente descriptiva de la fenomenología trascendental. El lema fenomenológico “a las cosas mismas” revela su condición quietista y contemplativa al despojar a las cosas a las que se refiere de su “carácter actual materialmente objetivo”³⁸⁴. No obstante, mientras la fenomenología trascendental husserliana se nutre todavía del idealismo alemán, la tendencia metafísica-objetiva de la fenomenología, desarrollada por algunos discípulos de Husserl, ya no se vinculará con el idealismo alemán ni con los “momentos progresivos de la conciencia liberal”³⁸⁵.

El soporte filosófico a las políticas sociales y económicas del régimen nacionalsocialista se llevó a cabo suprimiendo las tendencias racionalistas de la fenomenología mediante la subordinación de la razón “a una realidad metafísica esencialmente emocional e irracional”³⁸⁶. Lo que empezó como una controversia académica en el ámbito filosófico contra las corrientes materialistas y racionalistas, tuvo luego su correspondiente traducción política en la encarnizada lucha contra la teoría liberal del estado y de la sociedad. El recurso al heroísmo suplantó cualquier justificación racional de la conducta. Como las ingentes dosis de ciega entrega y sacrificio abnegado, necesarias para la estabilización y el mantenimiento del orden existente, resultaban injustificables en términos racionales se apelaba a un pauperismo heroico. Y dado que la concepción de la historia y de la sociedad del realismo heroico-popular era antirracionalista y antimaterialista, las únicas fuentes a las que podía recurrir para justificar esa visión del hombre heroico (unido a las fuerzas de la tierra y de la sangre) eran aquellas escuelas vitalistas donde la vida deviene la principal potencia creadora de la historia. Una vida situada “más allá del bien y del mal” y presentada como “reserva inagotable de fuerzas irracionales”³⁸⁷. El decurso histórico social se desprendía así de cualquier encaje en el ámbito económico y material proyectándose como un decurso orgánico-natural.

³⁸⁴ *Ibíd.*, p. 32. (*Ibíd.*, p. 60)

³⁸⁵ H. Marcuse, “German Philosophy, 1871-1933”, en R. Wolin & J. Abromeit (ed.). *Heideggerian Marxism. op. cit.*, p. 158.

³⁸⁶ *Ibíd.*

³⁸⁷ H. Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en *Cultura y sociedad. op. cit.*, p. 16. (H. Marcuse, “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, p. 8).

En esta interpretación naturalista de la sociedad, la naturaleza adquiere dimensiones míticas y prehistóricas, y el pueblo se eleva a representante de una totalidad mistificada. “Al desplazarse la totalidad desde el punto final al inicial, se corta el camino de la crítica teórica y práctica de la sociedad que conduce a esta totalidad”³⁸⁸. El equilibrio y la unificación de todas las clases en el todo social tiene como fin “superar la realidad de la lucha de clases”³⁸⁹. El pueblo, en tanto que conglomerado en el que ya no resulta posible distinguir entre clases sociales o grupos de intereses, se unifica a través del concepto de raza. Solamente el campesinado, enraizado en la tierra y alejado de la vida de las grandes urbes, encarna las cualidades naturales atribuidas a este pueblo.

El motivo central de la exposición de Marcuse en “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” (1934) es hacer explícito el vínculo de la teoría social liberal con la teoría totalitaria del estado. Tal como sostiene en este texto, la agresividad política del estado total-autoritario contra el liberalismo es una lucha contra la concepción del mundo que “deja de lado la estructura social fundamental del liberalismo” porque “está plenamente de acuerdo con esta estructura”³⁹⁰. El fascismo no dismanteló la estructura social y económica del liberalismo. Los fundamentos económicos del capitalismo liberal industrial fueron simplemente adaptados a la nueva etapa del capitalismo monopolista. La actividad del empresario privado -por ejemplo su capacidad de disponer libremente de los medios privados de producción-, siguió estando garantizada. De ahí que el adversario político más temido por el liberalismo no fueran los regímenes de Hitler o Mussolini sino el socialismo marxista.

No hay que olvidar que la teoría liberal de la sociedad emplea estrategias de funcionamiento similares a las de la concepción totalitaria del estado. Cuando surgen problemas de armonización entre los intereses particulares y generales, especialmente en las épocas de crisis donde se acentúan las contradicciones sociales y económicas, la teoría liberal recurre a elementos irracionales para poder justificar la estructura y el orden social. “En el racionalismo liberal están preformadas las tendencias que más tarde, con la transformación del capitalismo industrial en capitalismo monopolista,

³⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 17-18. (*Ibíd.*, p. 10).

³⁸⁹ *Ibíd.*, p. 29. (*Ibíd.*, p. 24).

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 20. (*Ibíd.*, p. 13).

asumirán carácter irracional”³⁹¹. Por lo demás, tanto en la teoría liberal como en la totalitaria son eternizadas “como ‘naturales’ determinadas relaciones sociales, a fin de conservar el orden existente y protegerlo de toda crítica perturbadora”³⁹².

Junto a la preeminencia del todo -en un universalismo abstracto- y al naturalismo organicista, el tercer componente constitutivo del realismo heroico-popular es el existencialismo. En su acepción política, el existencialismo desempeñó un papel determinante en la teoría totalitaria del Estado. La escisión entre la teoría filosófica del idealismo trascendental y la praxis humana, escisión que se repitió con ciertos matices en el neokantismo y en la fenomenología de Husserl, pareció llegar a su fin con la fenomenología de la vida fáctica de Heidegger. Por primera vez, el lugar del sujeto lógico y abstracto del idealismo trascendental fue ocupado por el sujeto actuante en su plena concreción histórica. Sin embargo, Marcuse se apresura a señalar que este “movimiento de la fenomenología al reino de la facticidad fue pronto redirigido hacia el reino trascendental y condujo inmediatamente a la ideología política de la Alemania racista”³⁹³. En su opinión, el existencialismo filosófico de Heidegger fue direccionado políticamente, y el pensador alemán pasó a convertirse en portavoz filosófico del tercer Reich³⁹⁴.

6.2. *El movimiento filosófico de Heidegger desde el reino de la facticidad al reino trascendental*

La ya temprana inclinación de Heidegger en *Ser y tiempo* por la construcción de una teoría ontológica del *Dasein* como misión propiamente filosófica insinuaba el movimiento que tendría lugar en su filosofía desde el reino de la facticidad al reino trascendental. Como el único ente capaz de comprender el ser es el ser humano, para fundar correctamente una ontología debe analizarse primero al hombre (*Dasein*)³⁹⁵.

³⁹¹ *Ibíd.*, p. 23. (*Ibíd.*, p. 17).

³⁹² *Ibíd.*, p. 33. (*Ibíd.*, p. 29).

³⁹³ H. Marcuse, “German Philosophy, 1871-1933”, en R. Wolin & J. Abromeit (ed.). *Heideggerian Marxism. op. cit.*, p. 159.

³⁹⁴ *Ibíd.*, p. 160.

³⁹⁵ Según Heidegger, la comprensión del ser es incluso una determinación ontológica del *Dasein*. Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 133.

Ahora bien, aunque pudiera dar la impresión de que “el ser humano de Heidegger no es la conciencia pura del ego trascendental de Husserl sino el hombre concreto en su facticidad”³⁹⁶, el hombre concreto (*Dasein*) que Heidegger ansiaba comprender fue distorsionado por él mismo. El proyecto originario de un análisis fenomenológico de la vida fáctica de la existencia concreta se diluyó paulatinamente en una ontología de la existencia humana en general, la cual no difería en aspectos importantes de la metafísica trascendental anterior. La consideración teórica de la esfera material de la existencia histórica del *Dasein*, que podría haber llevado los análisis ontológicos de la historicidad hacia niveles más altos de concreción, nunca tuvo ninguna relevancia en la obra de Heidegger:

“La filosofía -de Heidegger- ha evitado, por buenas razones, examinar más de cerca la facticidad material de la situación histórica del sujeto al que se refiere (...) La filosofía no se preguntó por el tipo de herencia, por la forma de ser del pueblo, por las fuerzas y poderes reales que constituyen la historia. De esta manera renunció a toda posibilidad de poder concebir la facticidad de las situaciones históricas y de valorarlas recíprocamente”³⁹⁷.

Heidegger remite la auténtica historicidad del *Dasein* a la “misión” (*Sendung*) que el pueblo -y no intereses de clase o de grupo- impone al individuo y que éste debe aceptar sin someterla a raciocinio³⁹⁸. A menos que rehúse alcanzar una existencia auténtica, al *Dasein* no le queda otra opción que llevar a cabo esta misión histórica con la máxima celeridad. El carácter decisivo que el cumplimiento de dicha misión adquiere en la realización de la acción resolutive del *Dasein*, hubiese merecido al menos por parte de Heidegger una explicitación algo más específica y concisa, pero en lugar de ello se limitó a ofrecer vagas y difusas referencias desprovistas de cualquier afán de concreción.

El compromiso de la filosofía de la existencia con la situación histórica del

³⁹⁶ H. Marcuse, “German Philosophy, 1871-1933”, en R. Wolin & J. Abromeit (ed.). *Heideggerian Marxism. op. cit.*, p. 160.

³⁹⁷ H. Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en *Cultura y sociedad. op. cit.*, p. 37. (H. Marcuse, “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, pp. 34-35).

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 39. (*Ibid.*, p. 37).

Dasein, en claro contraste con la “abstracta carencia de compromiso”³⁹⁹ de la filosofía trascendental del período liberal, no es sólo un compromiso abstracto, que ontologiza la historia con el recurso a la historicidad, también es un compromiso a ciegas, donde la situación histórica actual se equipara peligrosamente con la situación histórica verdadera⁴⁰⁰. Puesto que el *Dasein* no se interroga racionalmente por el tipo de herencia que recibe -un legado gracias al cual puede introducirse de forma resuelta en la situación histórica-, en caso de que la situación actual exija una sumisión total del *Dasein* para su dominación, no existe en principio criterio valorativo ni racional alguno para oponerse a ello alegando, entre otras razones, que esa situación histórica actual no corresponde a la situación histórica verdadera en la que el *Dasein* puede realizarse auténticamente.

Esta peligrosa equiparación, en la que incurren tanto Heidegger como Jaspers, “autoriza a la existencia en cada situación histórica para su más propia libertad y a partir de cada situación es capaz de existir como ella misma en su ‘propiedad’”⁴⁰¹. En consecuencia, la historia se vuelve equivalente y neutral en todas y cada una de sus fases. No creemos que haya una intencionalidad filosófica expresa en neutralizar de este modo la historia, sin embargo es un factor intrínseco a la filosofía existencial de Heidegger y Jaspers desde el momento en que resuelven no incluir la situación material concreta de la existencia fáctica del *Dasein* en sus respectivos discursos sobre la historicidad⁴⁰².

Suprimiendo la materialidad concreta de la historia del análisis filosófico, queda eliminado también el criterio para poder discernir normativamente si la situación histórica actual responde o no a las auténticas necesidades existenciales y materiales del *Dasein*. A la manera de ver de un Marcuse ya incorporado en el *Institut für Sozialforschung*, la realidad histórico-social dada ya no va a ser juzgada como una

³⁹⁹ H. Marcuse, “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”, en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion. op. cit.*, p. 131.

⁴⁰⁰ H. Marcuse, “German Philosophy, 1871-1933”, en R. Wolin & J. Abromeit (ed.). *Heideggerian Marxism. op. cit.*, p. 161.

⁴⁰¹ H. Marcuse, “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”, en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion. op. cit.*, p. 131.

⁴⁰² Tampoco el “existencialismo positivo” de N. Abbagnano, grandilocuentemente presentado como una superación de la comprensión de la existencia sobre el fundamento de la nada (Heidegger) o de la trascendencia (Jaspers), tuvo en consideración alguna la materialidad concreta de la historicidad. Sobre el concepto -desmaterializado- de historicidad en Abbagnano véase N. Abbagnano, *Introducción al existencialismo*. México: FCE, 1969, pp. 112-135.

situación verdadera o falsa según consiga plasmar de un modo más o menos logrado la dimensión ontológica de la esencia del *Dasein* como historicidad -en el sentido en el que era interpretada la situación histórica concreta por su marxismo heideggeriano del juventud- sino como una situación histórica en la cual la realización de la libertad y la felicidad terrenal del hombre sean (o no) efectiva y materialmente posibles. Para Marcuse, cuando la situación histórica actual impide la praxis libre del individuo y la organización racional de la sociedad, como requerimientos para dar cumplimiento efectivo a ese *telos*, entonces el *Dasein* no debe apropiarse existencialmente de la situación histórica actual sino cancelarla prácticamente. La filosofía de la existencia “no piensa que la existencia humana pueda encontrarse también en situaciones muy ‘ahistóricas’, de las cuales sólo puede salvarse hacia su libertad propia a través de una cancelación práctica de esta situación -y no a través de su apropiación existencial-”⁴⁰³.

Pero aun haciendo uso de un aparato conceptual común, sería un error interpretativo imputar a la filosofía de Jaspers los mismos defectos que a la obra de Heidegger. Así, en el caso de Heidegger, la analítica existencial es sólo una tarea preliminar para llevar a cabo la interpretación del sentido del ser en cuanto problemática ontológica y trascendental. Jaspers, en cambio, se mantiene, de modo perseverante y permanente, en el esfuerzo por aclarar la existencia. Esto ayuda a comprender por qué las categorías empleadas para aprehender la existencia tienen en Heidegger una significación ontológica y en Jaspers ética⁴⁰⁴.

Sin embargo, a juicio de Marcuse, la relevancia de la comunicación como determinación central de la existencia en la filosofía de Jaspers -junto a la libertad y a la historicidad-, es solamente una comunicación entre individuos aislados. Se trata, en definitiva, de una “psicología aristocrática de una mente profunda y delicada” que, no obstante, pasa por alto “las fuerzas y penas reales de nuestro tiempo”⁴⁰⁵. Dos son las observaciones finales que plantea Marcuse en su reseña a la obra *Philosophie* (1932) de Jaspers. En primer lugar, señala una ambigüedad en el uso de las categorías, que no

⁴⁰³ H. Marcuse, “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”, en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion. op. cit.*, p. 132.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁰⁵ H. Marcuse, “German Philosophy, 1871-1933”, en R. Wolin & J. Abromeit (ed.). *Heideggerian Marxism. op. cit.*, p. 163.

vendría dada tanto por la insistencia de Jaspers en el proceso de trascender filosófico⁴⁰⁶ como por el hecho de haber rehuido conscientemente una confrontación con la historia filosófica de esas categorías. En segundo lugar, arguye que su proyecto filosófico podría haberse enriquecido dirigiéndose a la concreción realmente histórica de la existencia. Por eso la historicidad auténtica es en la filosofía de Jaspers tan abstracta y poco vinculante como en la de Heidegger. Esta ausencia de compromiso vinculante, unida a la abstracción, determina el carácter finalmente inofensivo de la filosofía de la existencia.

La existencia del hombre que Heidegger y Jaspers analizan no es, pues, la existencia del hombre material y concreto, sino la existencia del hombre aislado y pseudoconcreto, demasiado cercano, pese a las apariencias, al sujeto trascendental del idealismo burgués. Ciertamente, la interpretación del ser en el horizonte del tiempo liberó la ontología de Heidegger de las conceptualizaciones burguesas tradicionales. Pero al mismo tiempo, el desarrollo de la comprensión del ser en el tiempo también sustrajo a la ontología fundamental heideggeriana de la obligatoriedad de constituirse “mediante una explicación conceptual dentro del Logos”⁴⁰⁷. La “desvalorización del Logos” en la comprensión del ser facilitó la instrumentalización política de esta filosofía en un sentido preciso. La analítica existencial heideggeriana se amoldó perfectamente a la concepción totalitaria del estado y de la sociedad. “Este irracionalismo -escribe Rusconi- se convierte en existencialismo político a un nivel práctico, ofreciendo la plataforma especulativa para el imperialismo económico y político”⁴⁰⁸.

Los pasajes de *Ser y tiempo* en los que Heidegger describe los rasgos fundamentales de la existencia auténtica hacen patente el modo preciso en que la analítica de la existencia se materializa en un realismo heroico-popular.

⁴⁰⁶ La búsqueda filosófica del ser asume en Jaspers tres direcciones: ámbito del mundo (orientación en el mundo), ámbito de la existencia (aclaración de la existencia) y ámbito de la trascendencia (‘límites’ de la existencia y ‘acciones incondicionales’). Como el ser genuino nunca se da, y no puede darse como objeto de investigación, la filosofía debe trascender toda objetividad. La existencia sólo se aclara en las ‘situaciones límite’ y en las ‘acciones incondicionales’. El análisis de tales situaciones y acciones revela “las esferas últimas y más solitarias de la persona –aquí reside quizá la fuerza más bella y profunda de la obra de Jaspers (...) Precisamente en las situaciones acomete a la existencia la angustia de su ‘ausencia de unidad y de acabamiento’, la conciencia de su remisión a un ‘oscuro otro’ (...) el filosofar trasciende también la esfera de la existencia, hacia aquel ‘otro’ que aparece en los límites de la existencia: hacia la esfera de la ‘metafísica’”. (H. Marcuse, “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”, en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion. op. cit.*, pp. 128-129).

⁴⁰⁷ H. Marcuse, “German Philosophy, 1871-1933”, en R. Wolin & J. Abromeit (ed.). *Heideggerian Marxism. op. cit.*, p. 161.

⁴⁰⁸ G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad. op. cit.*, p. 286.

“La existencia auténtica es realizada a través de la firme voluntad de morir por las propias posibilidades. (...) Las características de la existencia auténtica (resolución, ser-para-la-muerte, aceptación del destino) se separan de cualquier relación con la miseria real y la felicidad del género humano, y de la relación con los fines razonables de la humanidad. Estas características se convierten en las categorías fundamentales del mundo racista”⁴⁰⁹.

Las formas de vida (*Lebensformen*) de la filosofía existencial y del vitalismo menosprecian la facticidad material (no natural) de la existencia. La preocupación por la felicidad terrenal del ser humano deja paso al heroísmo de la pobreza y el sacrificio⁴¹⁰. Los ideales del humanismo occidental son censurados y su espacio es llenado con la exaltación de actitudes y valores primitivos arraigados en la naturaleza humana. Así, la ‘comunidad de destino’ histórica de Heidegger surge de “datos naturales orgánicos (raza, tierra, sangre), que son, al mismo tiempo, circunstancias ‘histórico-espirituales’”⁴¹¹.

Las corrientes vitalistas y existencialistas quisieron independizar la filosofía de los corsés del idealismo trascendental pero acabaron sometiéndola a las fuerzas económicas y sociales del estado total autoritario. “La destrucción de la razón absoluta y de las categorías del pensamiento burgués no se logró mediante una progresión hacia las estructuras de la historia, sino con un retorno al dominio”⁴¹². A decir verdad, la politización del existencialismo filosófico supuso la autoinmolación del propio existencialismo. Con la realización del estado total autoritario quedó suprimido también

⁴⁰⁹ H. Marcuse, “German Philosophy, 1871-1933”, en R. Wolin & J. Abromeit (ed.). *Heideggerian Marxism. op. cit.*, p. 161. Sobre esto véase también F. Olafson, “Heidegger’s politics: an interview with Herbert Marcuse”, nº 1/vol.6, 1977, pp.33. Un claro ejemplo de la legitimación del caudillismo autoritario es la forma en que Heidegger subsume el destino individual del *Dasein* en un destino común que, fundado en el “compartir” (a través de una solidaridad alienada) y en la “lucha”, “guía de antemano” el destino del *Dasein*: “Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destino común [*das schicksalhafte Geschick*] del *Dasein* en y con su ‘generación’ es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*”. (M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 398).

⁴¹⁰ H. Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en *Cultura y sociedad. op. cit.*, p. 33. (H. Marcuse, “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, pp. 29-30).

⁴¹¹ *Ibíd.*, p. 32. (*Ibíd.*, p. 28).

⁴¹² H. Marcuse, “German Philosophy, 1871-1933”, en R. Wolin & J. Abromeit (ed.). *Heideggerian Marxism. op. cit.*, p. 162.

el carácter privado de la existencia individual que operaba como condición de posibilidad para el desarrollo del discurso de la filosofía existencial. En este sentido, Marcuse objeta a Heidegger que este último concibiera el proyecto político del nacionalsocialismo como un modo de redimir al *Dasein* occidental de los supuestos peligros que lo acechaban (comunismo) cuando, en realidad, el advenimiento del nacionalsocialismo constituía la mayor de las amenazas para el *Dasein*. No era una forma de redimirlo sino de suprimirlo⁴¹³.

6.3. Restituyendo la herencia del idealismo alemán

A finales de 1933, durante su etapa como rector de la universidad de Freiburg, Heidegger publicó en la *Freiburger Studentenzeitung* impactantes artículos que evidenciaban la forma como el existencialismo político, al poner la filosofía al servicio del estado total autoritario, destruía la herencia del idealismo alemán. Marcuse se acoge a dos escuetas citas, tomadas de esos escritos de Heidegger para la revista estudiantil de la universidad, con el propósito de mostrar el sentido antitético de lo que allí se expone con los principios fundamentales de la filosofía de Kant y de Hegel. Por un lado, si la obra de Kant aparece regulada por la libre autodeterminación del individuo vinculado al deber autónomo, a juicio de Heidegger el *Dasein* debe vincularse únicamente al caudillo. Por otro lado, el fuerte impulso emancipatorio del idealismo hegeliano, que comprendía el ser gracias a las nociones de razón y de espíritu, es eliminado en Heidegger por tratarse de un ser que ya no tiene otras máximas e ideas que no sean las del *Führer*⁴¹⁴.

No obstante, así como Marcuse rechaza tanto el legado trascendental de Kant como la gestión de ese legado por parte del neokantismo, también impugna la teoría ontológico-trascendental del Ser de Hegel y el renacimiento del hegelianismo en la

⁴¹³ “Heidegger y Marcuse. Un diálogo epistolar”, traducción de Eva de Aguirre, *Revista Universidad de Antioquia*, Colombia, 2001, n° 263, p. 95.

⁴¹⁴ H. Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en *Cultura y sociedad. op. cit.*, p. 44. (H. Marcuse, “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, pp. 43-44). Las citas en cuestión son las siguientes: “(...) al caudillo a quien obedece incondicionalmente” (Heidegger, *Freiburger Studentenzeitung*, 10-11-1933) y “Las reglas de vuestro ser no son las máximas y las ideas. Sólo el caudillo (*Führer*) es la realidad actual y futura de Alemania y es también su ley”. (Heidegger, *Freiburger Studentenzeitung*, 3-11-1933).

filosofía burguesa (neo-hegelianismo)⁴¹⁵. Ciertamente, en la teoría materialista de la sociedad la interpretación dialéctica del concepto de esencia procede de la *Lógica* de Hegel⁴¹⁶. Y ello porque la oposición entre esencia y apariencia no es en el idealismo hegeliano epistemológica ni estática, como lo es en la filosofía cartesiana, en el neokantismo o en la fenomenología, sino dialéctica y dinámica. Sin embargo, su teoría de la esencia es igualmente trascendental, pues la relación dialéctica entre esencia y apariencia tiene en Hegel un carácter estrictamente ontológico al ser ubicada en la estructura trascendental del Ser⁴¹⁷. Además, el sujeto que toma parte en este proceso es un sujeto meramente cognoscente.

La teoría crítica de la sociedad se beneficia de los avances concretos logrados por la interpretación de la esencia en la obra de Hegel -que, en rigor, no consiste sino en una laboriosa reformulación de la teoría idealista de la esencia platónica y de la ontología aristotélica- y plantea que la relación entre esencia y apariencia, justamente por ser dinámica y dialéctica, posee un carácter antagónico que, en este estado de desarrollo societario, asume la forma de “una desproporción histórica”⁴¹⁸. La tensión entre la esencia como potencialidad y la apariencia como existencia fáctico-empírica, que actúa como verdadero motor de la teoría crítica de la sociedad, no se resuelve con la realización de la esencia en el “puro pensamiento” ni en la “pura intuición”⁴¹⁹. La auténtica resolución de la problemática de la esencia debe abordarse en la totalidad del proceso social en un momento histórico determinado. Asimismo, de igual modo que el materialismo histórico enfoca la sociedad como una relación histórica, y nunca como una estructura trascendental del Ser (Hegel) o como una realidad ontológica inmutable, la tensión y la diferencia entre esencia y apariencia es también una “constelación histórica de relaciones sociales”⁴²⁰.

En el materialismo histórico, la preocupación por la esencia del ser humano aparece siempre vinculada a las “tendencias que tienen como objetivo una nueva forma

⁴¹⁵ H. Marcuse, “German Philosophy, 1871-1933”, en R. Wolin & J. Abromeit (ed.). *Heideggerian Marxism. op. cit.*, p. 156.

⁴¹⁶ H. Marcuse, “El concepto de esencia”, en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada. op. cit.*, p. 42. (H. Marcuse, “Zum Begriff des Wesens”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, p. 66).

⁴¹⁷ *Ibíd.*, p. 44. (*Ibíd.*, p. 68).

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 48. (*Ibíd.*, p. 71).

⁴¹⁹ *Ibíd.*, p. 51. (*Ibíd.*, p. 72).

⁴²⁰ *Ibíd.*, p. 47. (*Ibíd.*, p. 70).

de vida social como la ‘Idea’ de lo que la práctica debe realizar”⁴²¹. Esta preocupación se inserta, pues, en la transformación práctica del orden existente dirigida a una organización racional de la sociedad. Una nueva organización humana donde haya desaparecido la antítesis entre esencia y apariencia. En este punto, la historicidad del concepto dialéctico de esencia muestra su lejanía respecto a la “concepción fenomenológica de las esencias neutrales” y a la “nivelación neutral de la esencia” del positivismo⁴²². En el caso de un Marcuse ya alejado del marxismo ontológico y existencial de su juventud y, por tanto, cada vez más apegado a los planteamientos plenamente materialistas del *Institut für Sozialforschung*, puede decirse que con la asociación del concepto de esencia “a una *praxis* humana, dinámica, como había hecho Marx (...) el viejo Marcuse heideggeriano claramente se había desvanecido”⁴²³.

Inscrito en la heterodoxia de la perspectiva histórico-filosófica del marxismo occidental, el materialismo que postula Marcuse no es un determinismo mecanicista entre base económica y superestructura cultural, sino más bien una dialéctica entre forma y contenido. Lo decisivo en el período histórico actual consiste en el hecho de que la economía opera en él como siendo el nivel esencial. Los demás niveles del proceso social son manifestaciones de este estrato fundamental. Pero como los fenómenos relacionados con este proceso se manifiestan a los sujetos en su forma aparential, la teoría materialista debe trascender la apariencia y el mero análisis de la forma del proceso económico -como producción y reproducción- hasta su contenido esencial: el proceso de realización del capital. Si la falsa conciencia concede una validez supratemporal a la forma histórica del proceso de producción, la conciencia verdadera se dirige más allá de la apariencia inmediata en que las cosas aparecen “hacia otra estructura histórica que está presente como tendencia en la realidad dada”⁴²⁴, es decir, hacia la estructura de una sociedad más justa, y tiene en cuenta no sólo el proceso económico de producción y reproducción, sino también el proceso de realización del capital así como el antagonismo entre ambos procesos. Dicho en otros términos, los

⁴²¹ *Ibíd.*, p. 49. (*Ibíd.*, p. 71).

⁴²² *Ibíd.*, p. 48. (*Ibíd.*, p. 70).

⁴²³ M. Jay, *La imaginación dialéctica. op. cit.*, p. 137.

⁴²⁴ H. Marcuse, “El concepto de esencia”, en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada. op. cit.*, p. 67. (H. Marcuse, “Zum Begriff des Wesens”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, p. 83).

conceptos dialécticos empleados por la teoría materialista no se limitan a describir las manifestaciones aparentes del proceso social en la realidad social dada, también buscan explicar el verdadero contenido de tales manifestaciones en la totalidad de la dinámica social.

7. Ontología de la sociedad unidimensional y crítica de la racionalidad tecnológica

7.1. El reemplazo de Heidegger por Freud

En el breve escrito “Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde” (1980), incluido en ediciones posteriores de su obra *Perfiles filosófico-políticos* (primera edición de 1971), Habermas confronta “la capacidad de resistencia de Marcuse contra el derrotismo”⁴²⁵ al argumentario de *Dialéctica de la Ilustración* (1944). Según el diagnóstico de Horkheimer y Adorno, la coaptación progresiva de la dimensión antañona emancipatoria de las fuerzas productivas -y del propio pensamiento negativo- para fines de dominio ha ido minando toda tentativa de resistencia efectiva al imperio de la razón instrumental. La subjetividad ha sido moldeada para adaptarse funcionalmente a las exigencias del orden social. A juicio de Habermas, lo característico del planteamiento de Marcuse es haber compaginado, aun de modo contradictorio, la crítica de la razón instrumental de *Dialéctica de la Ilustración*, y principalmente el argumento según el cual la transformación y el sometimiento de la naturaleza externa conduce inevitablemente a un dominio de la naturaleza interna -al surgimiento de una subjetividad cosificada-, con la creencia en el renacimiento de una subjetividad “accesible a un horizonte utópico”⁴²⁶.

“Aun cuando el individuo, el único portador de la razón, se vea cada vez más absorbido por la razón totalitaria y aun cuando esta reducción del yo no tenga límites, podemos seguir esperando todavía el nacimiento de una subjetividad rebelde a partir de una naturaleza que es anterior a la individuación y a la razón y que emerge por debajo del nivel que éstas representan”⁴²⁷.

Si Habermas se está refiriendo aquí a la confianza depositada por el Marcuse de *Eros* y

⁴²⁵ J. Habermas, “Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde”, en *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, p. 294.

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 292.

⁴²⁷ *Ibíd.*

civilización (1955) en una naturaleza pulsional liberada para fines de vida, capaz de resquebrajar el “principio de actuación” de las sociedades capitalistas avanzadas⁴²⁸, esta resistencia contra el derrotismo puede hacerse extensible al conjunto de su obra, también, en contra lo que sostienen autores como Dubiel⁴²⁹, a *El hombre unidimensional* (1964)⁴³⁰.

Marcuse preservó intacta su lealtad al poder superador de la dialéctica de Hegel en toda su vasta producción teórica, en este sentido su pensamiento, y la praxis que pese a todas las mediaciones aspira a promover, entronca de modo más decisivo con el hegelianismo en la estela de Lukács que con el supuesto quietismo que Habermas imputa a Horkheimer y Adorno. Aunque el concepto de razón y la Ilustración conserven todavía en su planteamiento la capacidad de autorreflexión, la crítica de la razón instrumental de *Dialéctica de la Ilustración* (1944) no contempla ningún ámbito a salvo -al menos parcialmente- del proceso totalizante de racionalización instrumental del mundo. En cambio, tal como argumenta Habermas en su *magnum opus*, aunque el proceso de racionalización instrumental abarque todas las esferas de la vida social e individual, en Lukács la naturaleza subjetiva del hombre aparece siempre como un “reducto resistente a la cosificación”⁴³¹. El fetichismo de la mercancía encuentra sus límites en una subjetividad que se ve interpelada a subvertir la lógica de la racionalización instrumental. Lukács no hace otra cosa que traducir en términos marxistas la concepción del automovimiento del espíritu en Hegel⁴³². Esta concepción es incompatible con la idea de un universo cerrado de dominio tal como se desprende a menudo de la crítica de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer. De forma similar, con la utilización de la teoría de las pulsiones Marcuse habría escapado de “las

⁴²⁸ El “principio de actuación” lo entiende Marcuse como la forma histórica prevaeciente de “represión excedente” (*surplus repression*) del “principio de realidad”. Mientras el “principio de realidad” asegura el mantenimiento de la civilización, el “principio de actuación” incrementa el dominio mínimo exigible del “principio de realidad”, orientándose al mantenimiento de un sistema represivo específico y civilizatoriamente prescindible. Véase H. Marcuse, *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1983, pp. 48-60. (H. Marcuse, “Triebstruktur und Gesellschaft”, en *Schriften Vol. 5. op. cit.*, pp. 38-50).

⁴²⁹ H. Dubiel, *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy. op. cit.*, pp. 72, 87, 98.

⁴³⁰ Conviene recordar a este respecto que en la segunda parte de *El hombre unidimensional* (1964) se afronta la cuestión de “la posibilidad de las alternativas”.

⁴³¹ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1999, p. 468.

⁴³² *Ibíd.*

aporías y consecuencias quietistas de la crítica de la razón instrumental”⁴³³. Los elementos explosivos de la teoría psicoanalítica freudiana son, pues, asimilados dentro de un andamiaje conceptual fundamentalmente hegeliano-marxista.

La metapsicología de Freud vino a llenar el espacio que con anterioridad había ocupado la ontología existencial de Heidegger⁴³⁴. Si en su juventud Marcuse buscó fundamentar la acción radical marxista en la ontología existencial, concretamente en el concepto ontológico de historicidad (*Geschichtlichkeit*), ahora buscaba una fundamentación de las condiciones de la liberación en el nivel psicológico-pulsional. De este modo pasó de una fundamentación ontológica de la transformación social hacia el socialismo a una fundamentación biológica del socialismo en sí mismo⁴³⁵. La base biológica del socialismo vendría referida aquí a un “impulso antropológico hacia la satisfacción libidinal, un impulso capaz de invalidar los complejos mecanismos tardocapitalistas de adaptación sociopsicológica y el correspondiente universo de falsas necesidades”⁴³⁶. Marcuse acude, pues, a la dimensión biológica para obtener nuevas reservas de resistencia inexploradas para hacer frente a la reificación total de la conciencia en el capitalismo tardío⁴³⁷.

Como es comprensible, el análisis de los conflictos en el interior del aparato psíquico requería una nueva versión materialista de la razón, que Marcuse obtuvo a través de la teoría de las pulsiones de Freud. Más aún, con la teoría freudiana de las pulsiones, la razón podía ser fundamentada en términos naturalistas. Un resultado indirecto -aunque previsible- de esta fundamentación naturalista de la razón es el recurso último a una dictadura educativa. En efecto, la imposición de ciertos criterios objetivos de valor, en lo que atañe a la felicidad de los seres humanos y a la creación de una sociedad racional, no procedería en Marcuse de la construcción de una formación intersubjetiva y no coactiva de la voluntad general, esto es, de un acuerdo racional cuya

⁴³³ *Ibíd.*, p. 489.

⁴³⁴ Sobre esto véase, J. Habermas y otros, *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa, 1980, p. 30.

⁴³⁵ Esta fundamentación biológica, que en cierto modo *Eros y civilización* ya prefiguraba, aparece formulada por Marcuse en *Un ensayo sobre la liberación* (1969). Véase, H. Marcuse, “¿Un fundamento biológico para el socialismo?”, en *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz, 1969, pp. 15-29.

⁴³⁶ R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger. op. cit.*, p. 247.

⁴³⁷ *Ibíd.*, p. 248.

traducción política es precisamente la democracia, sino de una dictadura pedagógica educativa al estilo platónico⁴³⁸. Esto se debe al hecho de que la razón aparece fundamentada en la naturaleza pulsional y no en el acuerdo racional. Paradójicamente, a través de la metapsicología de Freud, Marcuse hace suya la concepción de un elitismo político no muy distinto del elitismo ontológico de *Ser y tiempo* (1927). Sin embargo, si en Heidegger la emancipación lograda con el acto resolutorio (*Entschlossenheit*) es siempre parcial y aristocrática, pues las posibilidades de autenticidad están reservadas a una reducida élite espiritual, la idea de emancipación de la Teoría Crítica, aun procediendo de un elitismo intelectual, es decir, de la capacidad del propio teórico crítico para trascender las alienaciones, es universal y democrática; es una emancipación de la que debe beneficiarse el conjunto de la población⁴³⁹.

7.2. Unidimensionalidad e inautenticidad: la vuelta de Heidegger

Los escritos de posguerra del autor berlinés se caracterizan porque en ellos “la dimensión heideggeriana está amortiguada pero no obstante es localizable”⁴⁴⁰. Puede aseverarse entonces que Marcuse “nunca abandonó del todo el contacto con la filosofía existencialista”⁴⁴¹. En este sentido, para determinar con exactitud el verdadero alcance de ese influjo en *El hombre unidimensional* hay que remitirse simultáneamente a la analítica existencial de *Ser y tiempo* y al ensayo tardío de Heidegger sobre “La pregunta por la técnica” (1954).

El orden mundial de posguerra, que Marcuse delinea críticamente como una sociedad unidimensional, es también un mundo de inautenticidad (*Uneigentlichkeit*):

“En muchos aspectos, la teoría social posterior de Marcuse reproduce los perfiles de un heideggerianismo de izquierdas. Traslada la crítica radical de la ‘cotidianidad’ expuesta en *Ser y tiempo* al mundo social del capitalismo

⁴³⁸ J. Habermas y otros, *Conversaciones con Herbert Marcuse. op. cit.*, p. 38.

⁴³⁹ La contraposición entre estas formas de elitismo puede encontrarse en R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger. op. cit.*, pp. 250-251.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 245.

⁴⁴¹ J. Habermas, “Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde”, en *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 286.

tardío. La inautenticidad que Heidegger interpreta como una constante ontológica del ser-en-el-mundo del *Dasein*, la identifica Marcuse como el fundamento histórico de la sociedad industrial avanzada⁴⁴².

En contra de lo que reza el subtítulo de la obra (“Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada”), según Piccone y Delfini la unidimensionalidad de la que nos está hablando Marcuse no haría referencia a la ‘ideología’ de las sociedades industriales avanzadas sino a su modo real de funcionamiento. La aparente reificación total del sujeto en este sistema unidimensional evoca inevitablemente la caracterización de Heidegger del dominio impersonal del *Man* en las sociedades modernas⁴⁴³. De hecho, ambos autores arguyen que la herencia de Heidegger condiciona el marxismo de Marcuse como una teoría de la sociedad liberada, cuyo contenido emancipatorio sólo puede ser realizado mediante un acto existencial, similar al “acto resolutivo” heideggeriano, el “Gran Rechazo”⁴⁴⁴. Este argumento es válido si es abordado estableciendo una división de la trayectoria teórica de Marcuse en tres períodos diferenciados (1, 2, 3), respectivamente referenciados al contenido específico de su obra en relación al contexto socio-político.

(1) En las postrimerías de la década de los años veinte e inicios de los treinta, el marxismo heterodoxo del joven Marcuse abogó por una acción radical política con un fuerte componente existencial. El objetivo debía ser una revolución total, que fuera al tiempo un acto de empoderamiento, esto es, de desalienación individual y colectiva, y una transformación de las estructuras políticas y económicas de la sociedad. Si la crisis del capitalismo -cuyo punto álgido fue la gran recesión del '29- era generadora a su vez de una crisis de la existencia, entonces las elecciones políticas individuales también debían jugarse en terreno existencial. Estos actos de toma de partido que abarcaban la existencia entera del individuo, y que incidían revolucionariamente en el curso real de

⁴⁴² R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger. op. cit.*, p. 248.

⁴⁴³ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *Telos*, nº 6, 1970, p. 44.

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, p. 44. Aunque pueda establecerse cierta analogía con la *Entschlossenheit* de Heidegger, la fuente del concepto de “Gran Rechazo” (*Great Refusal*) en Marcuse procede de A. N. Whitehead, quien lo plantea en el ámbito del arte en su obra *Science and the Modern World* (1926). Marcuse se refiere explícitamente a ella en “Some Remarks on Aragon: Art and Politics in the Totalitarian Era”, en *Technology, War and Fascism*. New York: Routledge, 1998, pp. 202 y 214. Sobre el vínculo Marcuse-Whitehead véase D. Moore, “Whitehead and Marcuse. The Great Refusal, Universals and Rational Critical Theories”, *Journal of Classical Sociology*, 2007, 7, pp. 83-108.

los acontecimientos, encontraban una fundamentación filosófica en la ontología de *Ser y tiempo*, en un Heidegger que Marcuse leía a través de los lentes de Marx.

(2) Sin embargo, el triunfo nacionalsocialista de 1933 confirmó el declive de las fuerzas revolucionarias en el contexto del marco político europeo. Con la única y dramática excepción de España hasta 1939, la izquierda europea entró en un período letárgico. En Alemania, el aplastamiento de la Revolución de Noviembre de 1918 y del ulterior levantamiento espartaquista dejó mermadas las esperanzas de cambio de toda una generación. La victoria del NSDAP en los comicios de 1933 asestó el golpe definitivo al movimiento revolucionario alemán. Posteriormente, a partir de 1945 la creación de los Estados de Bienestar de posguerra, junto a la progresiva integración de la clase obrera en el *modus vivendi* que venía a ofrecerles la naciente sociedad de consumo, aletargaron el conflicto de clases y, en consecuencia, los procesos de transformación social en los países occidentales capitalistas. Por lo demás, la alternativa soviética tampoco resultaba nada alentadora a ojos de Marcuse⁴⁴⁵. La fecha de aparición de *El hombre unidimensional* pertenece todavía a esta dilatada etapa letárgica. Sin embargo, la desesperanza que pudo experimentar Marcuse nunca llegó al desaliento de *Dialéctica de la Ilustración*. Y así lo atestigua no únicamente su creencia en el renacimiento de una subjetividad rebelde, de la que hablaba Habermas en alusión directa a *Eros y civilización*, sino también su llamada a la “esperanza de los desesperanzados” (Benjamin) en la sección final de *El hombre unidimensional*, su célebre teoría del “Gran Rechazo”⁴⁴⁶.

(3) En abierta discordancia con los postulados de la izquierda tradicional, la irrupción de la Nueva Izquierda y las explosiones del ‘68 a nivel mundial volvieron a colocar en el centro del debate teórico la urgencia de una transformación de la vida cotidiana y de la existencia alienada en el marco de una metamorfosis radical de la política y la economía. La suerte de revuelta existencial que ambicionaba la Nueva Izquierda le resultaba muy familiar a Marcuse, pues ése fue primordialmente el motivo central de su programa filosófico de su juventud. Aun cuando la idiosincrasia teórica de Marcuse no se ajuste a la tesis de la imposición del dominio total que Dubiel le atribuye

⁴⁴⁵ Cfr. H. Marcuse, *El marxismo soviético. op. cit.* (H. Marcuse, “Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus”, *Schriften Vol. 6. op. cit.*).

⁴⁴⁶ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral, 1968, pp. 276-286. (H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Vol. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, pp. 258-268*).

indebidamente junto a Horkheimer y Adorno⁴⁴⁷, puede ciertamente afirmarse que los nuevos movimientos sociales de la Europa occidental contradijeron la idea de la “vieja” Teoría Crítica de una sociedad cerrada sistémicamente⁴⁴⁸.

7.3. Las críticas de la izquierda husserliana al heideggerianismo de Marcuse

Desde el punto de vista de la Nueva Izquierda norteamericana y de la izquierda husserliana procedente de Italia, Piccone y Delfini se encargaron de evidenciar las inconsistencias conceptuales que a su juicio presentaba el *El hombre unidimensional* en el trasfondo de lo que consideraban una influencia heideggeriana perniciosa. A sus ojos, en *El hombre unidimensional* el análisis de la situación histórica resulta poco dialéctico porque ésta no aparece determinada estructuralmente a partir del análisis de la base material de la sociedad, o del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, sino más bien a partir de la base supuestamente ideológica del hombre unidimensional en una realidad técnica⁴⁴⁹. En particular, Piccone y Delfini observan una confluencia de motivos heideggerianos y freudianos tanto en *Eros y civilización* como en *El hombre unidimensional*. Por lo pronto, dicha confluencia se traduciría en el hecho de que la base material analizada tradicionalmente por el marxismo, esto es, el proceso material de producción, no es en Marcuse la base en la que viene asentada propiamente la sociedad, sino que transmuta en una superestructura dependiente de la esfera instintiva en la que se asienta la realidad en su conjunto. Tal como Marcuse parece comprender el proceso histórico, la función de esta base material convertida en superestructura consistiría en

⁴⁴⁷ H. Dubiel, *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy. op. cit.*, pp. 72, 87, 98.

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, p. 74. Véase también J. Abromeit, “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *Constellations*, nº 1, vol.17, 2010, p. 94. No obstante, algunas de las afirmaciones estandarizadas sobre la posición de Horkheimer y Adorno deberían ser reconsideradas ante el nuevo prólogo que en 1969 escribió Adorno a *Dialéctica de la Ilustración*. Ahí se constata que Adorno no era tan crítico ni pesimista ante el surgimiento de los nuevos movimientos sociales y del movimiento estudiantil en particular como se le suele atribuir: “El libro no anticipa una experiencia, aunque otros textos nuestros aluden a ella: al paso al mundo totalmente administrado, que no se produce sin rupturas, sino a través de dictaduras y guerras, se opone al menos la juventud. El movimiento estudiantil surgido en todos los países de la tierra, tanto en los dos bloques como en el Tercer Mundo, demuestra que la integración no es tan sencilla. Si el libro contribuyese a dotar a los impulsos de resistencia de una conciencia capaz de esclarecerlos y de evitar que la desesperación los lleve a entregarse a una praxis ciega y a sucumbir al narcisismo colectivo, cumpliría una función real”. Sobre esto véase D. Claussen, *Theodor W. Adorno: Uno de los últimos genios*. Valencia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2005, p. 364.

⁴⁴⁹ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *op. cit.*, p. 44.

satisfacer u obstaculizar las necesidades no destructivas de Eros emanadas del aparato instintivo. De esta forma, la dialéctica histórica no se presentaría como resultado de la contradicción entre trabajo abstracto y concreto dentro de la actual forma histórica de división del trabajo, sino más bien como resultado de una tensión entre los instintos y las exigencias del nivel material del aparato productivo del actual sistema social⁴⁵⁰.

Las sociedades industriales avanzadas son unidimensionales porque manipulan los instintos del sujeto convirtiéndolos en formas de actividad placenteras cuya única función es el mantenimiento del orden represivo existente. Los sujetos son modelados como consumidores de objetos transformados en fetiche. Estos objetos no son exclusivamente bienes materiales, engloban también representaciones mentales, formas culturales, estilos de vida (*american way of life*), etc., dentro de los cuales cobra sentido la adquisición de estos bienes fetiche. Se genera así un universo de falsas necesidades, “equiparando la satisfacción de éstas con la libertad”⁴⁵¹, de tal suerte que esta apariencia de libertad intensifica la alienación. En el planteamiento marcuseano, el olvido del ser que Heidegger había advertido como rasgo distintivo de la metafísica occidental pasa a estar en función de la reificación total del sujeto histórico lograda con la satisfacción represiva de sus instintos⁴⁵².

Por otra parte, en ocasiones se tiene la impresión de que en la obra de madurez de Marcuse las contradicciones de la modernidad capitalista en las sociedades industriales avanzadas no hallan una solución histórica. Así, por ejemplo, en *Un ensayo sobre la liberación* (1969) la facultad de la imaginación es sacada a colación con el fin de subvertir las condiciones materiales de existencia⁴⁵³. La imaginación entendida como una fuerza histórica, y asumida en su acepción poética o estética, es un recurso siempre disponible, del que se sirvió con frecuencia el romanticismo alemán (Schiller), cuando la situación histórica es ambigua o las contradicciones de la base material se tornan difusas⁴⁵⁴. Pero el principal inconveniente que Piccone y Delfini detectan en la argumentación llevada a cabo en *El hombre unidimensional*, determinando todas las

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, p. 45.

⁴⁵¹ M. Carmen López Saénz, “La crítica de la racionalidad tecnológica en Herbert Marcuse”, en *Enrahonar*, nº 14, 1988, p. 83.

⁴⁵² P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁵³ Véase H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación. op. cit.*, pp. 23-55.

⁴⁵⁴ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *op. cit.*, p. 46.

demás problemáticas, consiste en la dificultad de elucidar con certeza si el mundo que Marcuse nos está retratando es apariencia ideológica o realidad. Expresado en otros términos, ¿la ideología unidimensional es producto del sistema inherentemente contradictorio de la sociedad industrial avanzada o la unidimensionalidad hace referencia a un nuevo estadio societario caracterizado por un colapso de las contradicciones objetivas así como por la incapacidad de trascenderlas?⁴⁵⁵ Piccone y Delfini parecen decantarse por la segunda opción. Compartirían así el veredicto de Dubiel en torno a la orientación según criterios de trascendencia política característica de toda la obra teórica de la primera generación de la Teoría Crítica⁴⁵⁶, cuyo cénit sería precisamente *El hombre unidimensional*. Esta trascendencia política vendría referida a la constatación teórica de la imposibilidad de trascender prácticamente el *statu quo*⁴⁵⁷.

La alternativa que Piccone y Delfini proponen para solventar las flaquezas conceptuales que perciben en la perspectiva de Marcuse es típicamente husserliana. Y, como veremos a continuación, enlaza con propuestas similares planteadas por otros autores afines a su órbita intelectual. Se parte de la base de que Marcuse no consigue desgarrar el nivel fenoménico de la realidad y por eso considera la base material en su aspecto meramente fenoménico. El contenido objetivo de las categorías abstractas con las que trata demandaría un análisis concreto de tipo precategorial en lugar de una sustitución categorial abstracta de las categorías del análisis marxista tradicional -o incluso crítico- por categorías freudianas o heideggerianas⁴⁵⁸. Pues bien, un análisis precategorial como el que se demanda aquí sólo puede satisfacerse recurriendo a la fenomenología husserliana. Pero no es válida una interpretación cualquiera de Husserl. A este respecto, para Rovatti hay dos formas de entender el concepto de “ciencia rigurosa” (*strengte Wissenschaft*) husserliano, una de izquierdas y otra de derechas. La derecha husserliana lo sitúa en el “nivel categorial”, mientras que para la izquierda

⁴⁵⁵ *Ibíd.*, p. 46.

⁴⁵⁶ H. Dubiel, *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy. op. cit.*, p. 87.

⁴⁵⁷ Sin embargo, cabría reprocharles aquí una lectura un tanto sesgada de la obra, puesto que en la parte final de *El hombre unidimensional* Marcuse deja claro que “la unificación de los opuestos en el medio de la racionalidad tecnológica debe ser, *en toda su realidad*, una unificación ilusoria, que no elimina ni la contradicción entre la creciente productividad y su uso represivo, ni la necesidad vital de resolver la contradicción”. (*El hombre unidimensional. op. cit.*, p. 285) (“Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Vol. 7. op. cit.*, pp. 266-267).

⁴⁵⁸ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *op. cit.*, p. 46.

husserliana la ciencia rigurosa es un *telos*⁴⁵⁹. Con ello no se mienta una teleología de la historia mistificada, sino una teleología histórica e intencional, acorde con la interpretación fenomenológica del último Husserl.

No es en modo alguno casual que la obra fundacional de la izquierda husserliana fuera un extenso comentario marxista -no ortodoxo⁴⁶⁰- de *La crisis de las ciencias Europeas y la fenomenología trascendental* (1936) de Husserl, la *Función de las ciencias y significado del hombre* (1963) de Enzo Paci, quien fuera mentor de Rovatti y en cierto modo también de Piccone. El *telos* que dilucida Paci en su obra emulando al último Husserl es la transformación del ser en “significado de verdad”. A esta transformación se llega mediante una crítica de las ciencias objetivadas y de los intereses fetichizados del mundo natural categorial. Y el instrumento de tal crítica es la *epojé*⁴⁶¹. La puesta entre paréntesis de los intereses mundanos permite el acceso a un nivel no fenoménico de la realidad, a saber, el nivel de los intereses precategoriales de la subjetividad intencional. Esta subjetividad constituye el sentido del ser como verdad intencional más allá de lo objetivado. Pero a diferencia de la *Lebensphilosophie*, lo que excita el movimiento de esta subjetividad no es un impulso vital, sino una teleología racional que guía el proceso histórico de emancipación del hombre y de construcción de una sociedad racional. Dado que no es posible “saltar al plano ‘espiritual’ sin pasar por la necesidad económica”⁴⁶², el análisis del plano económico de lo precategoriaal para dar un “significado de verdad” a la individuación conduce a la fenomenología a un diálogo necesario con el marxismo, un diálogo del que Paci se ocupa en la tercera y última parte de la obra⁴⁶³. Sólo mediante un diálogo tal pueden volverse claros los condicionamientos de la estructura económica en el movimiento intencional hacia la verdad.

⁴⁵⁹ P. A. Rovatti, “A phenomenological analysis of marxism: the return to the subject and to the dialectic of totality”, *Telos*, n° 5, 1970, p. 161.

⁴⁶⁰ Un comentario a la obra de Husserl desde un punto de vista marxista menos heterodoxo que el de Paci puede encontrarse en J. Desanti, *Fenomenología y praxis*. Buenos Aires: Calden, 1970. Desanti limita su crítica a Husserl a las *Meditaciones Cartesianas* (1931) y su análisis de la transfiguración especulativa del yo concreto del filósofo en el “ego trascendental” de la fenomenología husserliana es algo prejuicioso. Para una crítica al libro de Desanti véase G. D. Neri, *Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1960, pp. 198-199.

⁴⁶¹ E. Paci, *Función de las ciencias y significado del hombre*. México: FCE, 1968, p. 54.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 280.

⁴⁶³ *Ibid.*, pp. 233-356.

En algunos de sus escritos, Marcuse roza el núcleo de estas problemáticas sin llegar a abordarlas ni a resolverlas satisfactoriamente. Según Rovatti, lo que le impide penetrar de modo convincente en el nivel precategorial es, por un lado, su preferencia por la ontología de Heidegger en vez de por la fenomenología de Husserl y, por otro, la negativa de sus colegas del *Institut für Sozialforschung* hacia toda empresa ontológica o fenomenológica⁴⁶⁴. La búsqueda de fundamentos sólidos para la Teoría Crítica tendría para Horkheimer y Adorno la misma función mistificante y consoladora que tiene en la filosofía burguesa. Sin embargo, Rovatti nos remite al artículo “Filosofía y teoría crítica” (1937) y a *El hombre unidimensional* para acreditar la controvertida tesis según la cual Marcuse, contrariamente a Horkheimer y Adorno, sí habría visto la necesidad de una fundamentación ontológica del concepto de crítica.

La noción de “necesidad” es el presupuesto ontológico en el que pivota la crítica de la sociedad en Marcuse. Al abogar por una “subordinación de la economía a las necesidades de los individuos”⁴⁶⁵, en Marcuse la crítica de la economía política va más allá de las tradicionales regiones de problemas de la economía política clásica. A su modo de ver, el proceso de valorización del capital exige una abstracción de la individualidad en el proceso de trabajo que va en detrimento de las posibilidades y necesidades concretas de los individuos. Por este motivo, plantea la alternativa a este contexto dominado por la valorización del capital:

“En la realidad racional, el proceso de trabajo no ha de decidir ya sobre la existencia de los hombres, sino que son las necesidades generales las que deciden el proceso del trabajo. Lo importante no es que el proceso del trabajo esté regulado planificadamente, sino que lo que interesa es saber cuál es el interés que determinará esta regulación, es decir, si este interés responde o no a la libertad y la felicidad de las masas”⁴⁶⁶.

La teoría pierde su carácter crítico cuando no se asienta ontológicamente en este interés determinado por las necesidades reales, la felicidad o la libertad de los seres humanos. El crítico italiano considera que Marcuse corrige en un sentido ontológico el

⁴⁶⁴ P. A. Rovatti, “Critical Theory and Phenomenology”, *Telos*, nº 15, 1973, pp. 25-40.

⁴⁶⁵ H. Marcuse, “Filosofía y teoría crítica”, en *Cultura y sociedad. op. cit.*, p. 86. (H. Marcuse, “Philosophie und kritische Theorie”, *Schriften Vol. 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, p. 236).

⁴⁶⁶ *Ibid.* (*Ibid.*, p. 236).

planteamiento de Horkheimer⁴⁶⁷. Su concepción de la liberación no sería otra cosa que la traducción ontológica del “impulso ético” al que se refiere Horkheimer en “Teoría tradicional y Teoría Crítica” (1937)⁴⁶⁸. El cumplimiento en el plano fáctico de la realidad de estas necesidades, vinculadas con la libertad y la felicidad de los seres humanos, es lo que garantiza una liberación efectiva.

No obstante, si Marcuse siente la necesidad de conectar la situación histórica con algún tipo de fundación subjetivo-ontológica, busca esta fundamentación en un lugar equivocado. Presupone que esta fundamentación debe proceder de una ontología del ser. En este sentido, la necesidad ontológica a la que apela Marcuse no es la necesidad precategorial de la fenomenología de Husserl. El peligro de echar mano de una noción naturalista y ontológica de necesidad es descender al nivel antropológico de la ideología económica dominante⁴⁶⁹. Si a menudo esta necesidad ontológica queda identificada con la necesidad del simple mundo natural, que justamente es el mundo que la fenomenología husserliana pone en cuestión mediante la *epojé*, el concepto de interés, por oposición al de intencionalidad, también es propio del nivel categorial del mundo natural fetichizado. Es por esta razón que Rovatti postula la conveniencia de una fundamentación fenomenológica de la crítica en los conceptos de constitución e intencionalidad en lugar de en los de necesidad e interés⁴⁷⁰. Una intencionalidad que, lejos de substituir los intereses categoriales por ontológicos, es desocultación y constitución de significado -esto es, del “significado de verdad” al que hacía alusión Paci-, y que se enmarca en un nivel de fundamentación crítico con las falsas abstracciones del mundo natural. Esta necesidad intencional no ontológica está determinada históricamente y constituida subjetivamente. No obstante, como concluye Rovatti, la Teoría Crítica nunca tuvo en consideración la relación entre el ámbito categorial y precategorial, y confundió erróneamente al segundo con el nivel ontológico o ideológico⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ P. A. Rovatti, “Critical Theory and phenomenology”, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁶⁸ Un magnífica panorámica a ese impulso ético en el pensamiento de Horkheimer en J. J. Sánchez, “Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer”, *Isegoría*, n° 25, 2001, pp. 223-246.

⁴⁶⁹ P. A. Rovatti, “Critical Theory and phenomenology”, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 40.

7.4. Crítica de la técnica y de la tecnología en las sociedades industriales avanzadas

Frente al influjo más bien indirecto de la ontología heideggeriana en el análisis marcuseano de la unidimensionalidad, la crítica a la “racionalidad tecnológica”, en cuanto elemento formativo y manifestación de esta unidimensionalidad, sí acusa una marcada y explícita influencia de Heidegger. Ahora bien, ¿la crítica a la “racionalidad tecnológica” acontece en Marcuse dentro de un sistema interpretativo mayormente heideggeriano -sin que ello implique obviar aquellas nociones que Marcuse toma prestadas de la teoría marxiana- (Feenberg⁴⁷²) o, por el contrario, la crítica a esta racionalidad se desarrolla dentro de un marco teórico fundamentalmente marxista -sin que ello suponga tampoco negar otros apoyos teóricos puntuales en las obras de Heidegger o Husserl- (Abromeit⁴⁷³)? En líneas generales, se precisa de una corrección mutua que logre compensarlas concediendo un grado de incidencia similar a Marx y a Heidegger. Asimismo, no hay que obviar las remembranzas a la teoría de la racionalización de Weber y a la crítica de la razón instrumental y al dominio de la naturaleza de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, que también atraviesan omnipresentemente las argumentaciones de Marcuse⁴⁷⁴.

Marcuse emprendió la disección de la racionalidad y de la tecnología de las sociedades industriales avanzadas en el artículo de 1941 “Some Social Implications of Modern Technology”⁴⁷⁵. En 1960 también publicó en francés un corto ensayo titulado “De L’Ontologie a la Technologie. Les Tendances de la Societé Industrielle”⁴⁷⁶. Ambos escritos preludian algunas de las tesis que expondría de forma más extensa y detallada en *El hombre unidimensional*, especialmente en el sexto capítulo de la obra, “Del

⁴⁷² A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History. op. cit.*

⁴⁷³ J. Abromeit, “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *op. cit.*

⁴⁷⁴ Dos años antes de la aparición de *El hombre unidimensional* Marcuse remite una carta a Adorno -el 31/08/1962- donde comenta que ha leído nuevamente *Dialéctica de la Ilustración* y lo alaba como un libro grandioso, especialmente el capítulo sobre la industria cultural, recomendando vivamente la reedición de la obra. Esta misiva puede encontrarse en W. Kraushaar (ed.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung, vol. 2.* Hamburg: Rogner & Bernhard, 1998, pp. 155-156.

⁴⁷⁵ H. Marcuse, “Some social implications of modern technology”, en *Technology, War and Fascism. op. cit.*, pp. 41-65.

⁴⁷⁶ H. Marcuse, “From Ontology to Technology. Fundamental tendencies of industrial society”, en *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation.* New York: Routledge, 2011, pp. 132-140.

pensamiento negativo al positivo: La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación”. Ciertamente, el acercamiento sincrónico a estas lecturas confirma que la teoría de la tecnología de Marcuse incorpora un enfoque dialéctico marxista, así como una aproximación fenomenológica que recoge influencias de la lectura temprana de la *Metafísica* de Aristóteles y de “La pregunta por la técnica” (1954) de Heidegger y de la *Crisis* de Husserl.

A grandes rasgos, con la mutación de la razón crítica del liberalismo en la racionalidad tecnológica del capitalismo tardío queda fuera de juego la idea de una realidad dual y antagónica marcada por una tensión entre sujeto y objeto. La progresiva transformación del mundo natural en mundo técnico, y el entero sometimiento de la razón al aparato productivo, obstaculizan la trascendencia histórica de la facticidad dada a partir de las potencialidades inscritas en el plano no positivo de la realidad —el plano de la esencia. La concepción dialéctica de una síntesis histórica de sujeto y objeto, donde el mundo dado pueda ser transformado en un mundo libre y racional gracias a la acción de la razón crítica y autónoma, cede su lugar a la conformidad y adecuación heterónomas del pensamiento racional con el estado dado de hecho. Cuando el pensamiento y la conducta de los individuos sólo corresponden a la realidad dada expresan una falsa conciencia. “Y esta falsa conciencia ha llegado a estar incorporada en el aparato técnico dominante que a su vez la reproduce”⁴⁷⁷. De este modo, la realidad de la existencia humana pierde su carácter bidimensional, a saber, el mantenimiento del dualismo entre el plano fáctico de la realidad y su esencia como potencialidad, y la existencia humana es proyectada unidimensionalmente en una realidad técnica vaciada de toda sustancia.

Es cierto que Descartes mantiene una dualidad entre *res cogitans* (sujeto) y *res extensa* (objeto), pero este dualismo no tiene un carácter antagónico. Ambas sustancialidades permanecen en abstracción una respecto de la otra; la *res extensa* es comprendida a partir de fórmulas matemáticas y el *ego cogito* como “sujeto de observación y computación cuantitativa”⁴⁷⁸. Según Marcuse, el *ego*-sustancia pensante de Descartes anticipa el sujeto científico de observación y medida cuantificable del

⁴⁷⁷ H. Marcuse, *El hombre unidimensional. op. cit.*, p. 172. (H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Vol. 7. op. cit.*, p. 160).

⁴⁷⁸ H. Marcuse, “From Ontology to Technology. Fundamental tendencies of industrial society”, en *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. op. cit.*, p. 135.

universo científico unidimensional de las sociedades industriales avanzadas⁴⁷⁹. Por otra parte, la dominación científica de la naturaleza, que provee “los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre”⁴⁸⁰, tampoco habría prosperado sin la proyección galileana del mundo en términos de relaciones calculables y cuantificables. La matematización de la naturaleza, el salir al acecho del mundo objetivo como objeto de investigación cuantificable, proyecta la realidad natural como un “sistema de instrumentación”⁴⁸¹. Y la aprehensión de la naturaleza como “instrumento” es un prerrequisito fundamental para la organización técnica de la sociedad. “La teoría física de la Naturaleza, en la época moderna es la que prepara el camino no sólo de la técnica sino de la esencia de la técnica moderna”⁴⁸². Esta esencia consiste en un modo provocante de abordar la Naturaleza como almacén de existencias a disposición del ser humano (*das Gestell*).

La región de representación de la física moderna no es algo intuible⁴⁸³, dado que el progreso científico ha desmaterializado la naturaleza idealizando la objetividad⁴⁸⁴. Por lo demás, la objetividad resultante del proceso de cuantificación de la naturaleza, es una objetividad sin *telos*. Lo científicamente verdadero se separa de lo ético y de lo bueno. “Aquello por lo que la naturaleza (incluyendo al hombre) debe estar luchando es científicamente racional sólo en términos de las leyes generales del movimiento: físico, químico o biológico. Fuera de esta racionalidad, se vive en un mundo de valores y los valores separados de la realidad objetiva se hacen subjetivos”⁴⁸⁵. La subjetivación de los valores, no derivables ontológica ni científicamente de esta racionalidad axiológicamente neutra, impide otorgarles pretensiones de validez o universalidad. Este desarrollo de la racionalidad científica dentro de un horizonte instrumentalista es lo que permitió poner la ciencia físico-matemática al servicio de la

⁴⁷⁹ H. Marcuse, *El hombre unidimensional. op. cit.*, p. 180. (H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Vol. 7. op. cit.*, pp. 167-168).

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 185-186. (*Ibid.*, p. 173).

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 179. (*Ibid.*, p. 166).

⁴⁸² M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 24.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ H. Marcuse, *El hombre unidimensional. op. cit.*, p. 182. (H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Vol. 7. op. cit.*, p. 170).

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 174. (*Ibid.*, p. 162).

técnica moderna (cientifización de la técnica). Sin embargo, el nacimiento de la tecnociencia, y de su correspondiente conciencia tecnocrática, tuvo lugar siglos más tarde. “Hasta fines del siglo XIX no se registra una interdependencia de ciencia y técnica. Hasta entonces la ciencia moderna no contribuyó a la aceleración del desarrollo técnico”⁴⁸⁶. La forma de control y dominio de la naturaleza, como material susceptible de ser manipulado para fines humanos, ha devenido un *a priori* tecnológico. Pero puesto que dicho *a priori* transforma también al ser humano y a la sociedad bajo los criterios de una racionalización de dominio puramente instrumental, el *a priori* tecnológico se convierte, a su vez, en político, en técnica de control y dominación social.

“En tanto que universo tecnológico, la sociedad industrial avanzada es un universo político, es la última etapa en la realización de un proyecto histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de dominación.

Conforme el proyecto se desarrolla, configura todo el universo del discurso y la acción, de la cultura intelectual y material. En el medio tecnológico, la cultura, la política y la economía, se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas. La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación. La razón tecnológica se ha hecho política”⁴⁸⁷.

Marcuse se distancia del análisis psicológico y biológico de la “epistemología genética” de Piaget y analiza la estructura socio-histórica de la razón científica valiéndose de *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl para, desde esta misma base, cuestionar con el recurso a Heidegger la idea de una técnica y una tecnología neutrales. Concebir la técnica como algo neutral es no comprender su esencia, estar abandonado a ella⁴⁸⁸. Sin embargo, como señala Habermas, solamente Marcuse “convierte el contenido político de la razón técnica en

⁴⁸⁶ J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología. op. cit.*, pp. 79-80.

⁴⁸⁷ H. Marcuse, *El hombre unidimensional. op. cit.*, pp. 26-27. (H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Vol. 7. op. cit.*, pp. 18-19).

⁴⁸⁸ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos. op. cit.*, p. 9.

punto de partida analítico para una teoría de la sociedad del capitalismo tardío”⁴⁸⁹.

La realidad tecnológica establece formas de control social a través de la desublimación represiva de los impulsos instintivos⁴⁹⁰. La finalidad del aparato técnico no es la creación de una naturaleza humanizada (Marx) sino el aumento cuantitativo del nivel de vida mediado por la forma mercantil. Inversamente, esta desublimación, junto a las formas represivas del trabajo alienado, condicionan el contenido de la tecnología moderna. En consecuencia, los factores que en última instancia determinan la racionalidad tecnológica y la tecnología en sí misma son históricos y sociales. La cuestión técnica es, pues, una cuestión política y, por consiguiente, el elemento básico a tener en cuenta en la crítica de esta racionalidad no es la técnica como tal sino el modo de producción. La ciencia y la técnica se encuentran históricamente condicionadas por la sociedad capitalista. Por este motivo, se precisa de un análisis histórico (Marx) más que ontológico (Heidegger). Al haber considerado la tecnología como un vehículo de reificación, y al manifestar que la racionalidad tecnológica subvierte la idea misma de Razón⁴⁹¹, Marcuse da muestras de una mayor cercanía a Marx que a Heidegger⁴⁹².

⁴⁸⁹ J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología. op. cit.*, p. 59.

⁴⁹⁰ Sobre el concepto de “desublimación represiva” véase el tercer capítulo de *El hombre unidimensional* (“La conquista de la conciencia desgraciada: Una desublimación represiva”. *Ibid.*, pp. 86-113) (“Der Sieg über das unglückliche Bewußtsein: repressive Entsublimierung”. *Ibid.*, pp. 76-102). Esta noción, emparejada aunque de signo inverso a la “sublimación” de la teoría psicoanalítica freudiana, alude al proceso de integración cultural de la población en las sociedades industriales avanzadas, es decir, al modo como “el progreso de la racionalidad tecnológica está anulando los elementos de oposición y los trascendentes en ‘alta cultura’” (*Ibid.*, p. 86). La “alta cultura” era una cultura sublimada, determinada por el antagonismo entre las imágenes artísticas -frecuentemente vinculadas al “principio de placer”- y la realidad social -ligada al “principio de realidad”-. Como a la dimensión de la realidad se le oponía otra dimensión irreconciliable con ella, la “alta cultura” era una cultura *bidimensional*. Sin embargo, en las sociedades industriales avanzadas los valores culturales (incluso los utópicos y trascendentes) quedan incorporados al orden establecido “mediante su reproducción y distribución en una escala masiva” (*Ibid.*, p. 87), emergiendo de ese proceso una cultura *unidimensional*. La asimilación de lo ideal, procedente de la dimensión artística y cultural, con la realidad misma suprime toda fuerza subversiva y todo contenido antagonista. La alienación artística no es ya “la trascendencia consciente de la realidad alienada” (*Ibid.*, p. 90) (sublimación) sino que “sucumbe, junto con otras formas de negación, al proceso de racionalidad tecnológica” (*Ibid.*, p. 95). (desublimación). “La alienación artística es sublimación. Crea las imágenes de condiciones que son irreconciliables con el ‘principio de realidad’ establecido pero que, como imágenes culturales, llegan a ser tolerables, incluso edificantes y útiles. Ahora estas imágenes son invalidadas. Su incorporación a la cocina, la tienda; su liberación comercial como negocio y diversión es, en un sentido, desublimación: reemplaza la gratificación mediatizada por la inmediata. Pero es una desublimación practicada des de una ‘posición de fuerza’ por parte de la sociedad, que puede permitirse conceder más que antes porque sus intereses han llegado a ser los impulsos más interiorizados de sus ciudadanos y porque los placeres que concede promueven la cohesión social y la satisfacción”. (*Ibid.*, p. 102). Acerca del concepto de desublimación represiva véase también H. Marcuse, *Eros y civilización. op. cit.*, pp. 180-182. (H. Marcuse, “Triebstruktur und Gesellschaft”, en *Schriften Vol. 5. op. cit.*, pp. 167-169).

⁴⁹¹ H. Marcuse, *El hombre unidimensional. op. cit.*, pp. 194 y 196. (H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Vol. 7. op. cit.*, pp. 181-183).

Esta concepción dialéctica de la tecnología en las sociedades modernas capitalistas distingue claramente la crítica marcuseana de la racionalidad tecnológica de la crítica de la técnica de la *Kulturkritik* alemana. Lo que asemeja a los autores de esta corriente de pensamiento típicamente germana -aun contando con ramificaciones fuera de sus fronteras-, en la que se ubica a figuras tan heterogéneas entre sí como Heidegger, Jaspers o Günther Anders, es el énfasis en los aspectos negativos de la técnica y del desarrollo tecnológico. La técnica moderna conlleva un saqueo de la naturaleza y supone una pérdida de libertad para el ser humano, pues lo despersonaliza y funcionaliza. Ciertamente, la *Kulturkritik* nos ofrece argumentos útiles para rebajar el triunfalismo de la conciencia positivista y tecnocrática dominante, sin embargo tiene poco que aportarnos cuando se trata de proponer alternativas históricas a este escenario antropológico negativo.

Marcuse adopta una postura intermedia entre el pesimismo de la *Kulturkritik* y cierto optimismo marxista. El desarrollo tecnológico en el capitalismo tardío ha tomado una dirección inversa a la apropiación humana de las posibilidades objetivas ya existentes para la creación de una sociedad liberada (eliminación del carácter de carga del trabajo, estandarización y mecanización de la producción material al servicio de la realización humana, reparto equitativo de bienes, etc.). Lo que emerge al compás del desarrollo tecnológico no son nuevas formas de subjetividad emancipadas, como creía ingenuamente el marxismo ortodoxo plegado al culto de las fuerzas productivas, sino subjetividades sometidas a un aparato técnico-productivo que subyuga la naturaleza interna de los individuos favoreciendo el surgimiento de estructuras caracterológicas plenamente acomodadas al orden de dominio existente. Para explicar este proceso, Marcuse indaga en la teoría psicoanalítica freudiana y retorna a los estudios tempranos de la Escuela de Frankfurt sobre la personalidad autoritaria.

Sin lugar a dudas, la Alemania nacionalsocialista constituye el caso más extremo de manipulación tecnocrática del poder inherente a la tecnología para fines destructivos y represivos. El régimen de terror instaurado en la sociedad alemana entre 1933 y 1945 no se sostuvo únicamente con el empleo de una fuerza bruta ajena a la tecnología, sino además con el sometimiento de todos los aspectos de la vida social, política y cultural a

⁴⁹² J. Abromeit, "Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology", *op. cit.*, p. 94.

criterios de eficiencia tecnológica⁴⁹³. Empleando la célebre expresión de Jünger, que Heidegger hará suya en sus análisis sobre el poder y la maquinación (*Machenschaft*)⁴⁹⁴, el nacionalsocialismo debe entenderse como una “movilización total” de la población según las directrices de la racionalidad tecnológica. De acuerdo a esto, “bajo el nacionalsocialismo, todas las normas y valores, pautas de pensamiento y comportamiento, son dictados por la necesidad de funcionamiento incesante de la maquinaria de producción, destrucción y dominación”⁴⁹⁵. El fermento psicológico de esta “nueva mentalidad alemana” es un pragmatismo cínico. En la mayoría de casos no se trata de una actitud razonada y consciente de aceptación del ideario nacionalsocialista, sino de un ajustamiento pragmático de la personalidad a la racionalización tecnológica de este sistema represivo de regimentación⁴⁹⁶. En este sentido, Abromeit considera que el examen marcuseano de las nuevas pautas de reorganización de la sociedad alemana en el nacionalsocialismo anticipa el argumento de Arendt acerca de la “banalidad del mal”⁴⁹⁷.

De igual modo, el proceso de industrialización en los regímenes comunistas de la Unión Soviética asimiló las tendencias básicas de la sociedad técnica por las que se regían sus competidores antagónicos del mundo occidental. Las directivas políticas soviéticas no eran políticas de fines sino de medios. “La necesidad de ‘alcanzar’ al capitalismo impuso la industrialización obligada y acelerada como único camino para alcanzar el socialismo”⁴⁹⁸. Respondiendo a las críticas de los comunistas de izquierda, el leninismo no veía en el “capitalismo de Estado” un modelo político a evitar, sino una etapa previa a implantar antes de la consecución del socialismo. Puesto que a esta etapa debía llegarse anteponiendo el proceso de industrialización a la liberación socialista, los progresos de la industrialización fueron al mismo tiempo progresos de la dominación. Los auténticos valores rectores de la vida social y política eran los de la

⁴⁹³ H. Marcuse, “Some social implications of modern technology”, en *Technology, War and Fascism. op. cit.*, pp. 41-42.

⁴⁹⁴ Sobre el concepto de “maquinación” (*Machenschaft*) en Heidegger véase el capítulo 12 de esta tesis.

⁴⁹⁵ H. Marcuse, “The New German Mentality”, in *Technology, War and Fascism. op. cit.*, p. 161.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, pp. 142-143.

⁴⁹⁷ J. Abromeit, “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁹⁸ H. Marcuse, *El marxismo soviético. op. cit.*, p. 248. (H. Marcuse, “Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus”, *Schriften Vol. 6. op. cit.*, p. 225).

industrialización total. Tanto es así, que las exigencias comunes de industrialización compartidas por el sistema capitalista y el sistema soviético asemejaban los valores de la moral del trabajo y de la moral sexual de la “ética burguesa” con los de la “ética soviética”⁴⁹⁹. El empleo soviético de la tecnología fue tan instrumentalista como su empleo capitalista (liberal o monopolístico), y los mecanismos de control y condicionamiento psico-sociales que se derivaban de tal uso tendieron a converger en lo fundamental.

Si hasta ahora el poder tecnológico ha sido utilizado contra la posibilidad de instaurar el “reino de la libertad”, la reversión de este proceso mediante la transformación de la tecnología en una dirección emancipadora depende de una transformación previa en las relaciones productivas que permita la integración de valores éticos y estéticos en la ciencia y la tecnología. No obstante, a juicio de Feenberg, la teoría de la tecnología del último Marcuse es ambigua desde un punto de vista estético. Esta ambigüedad vendría dada por la coexistencia de dos nociones de potencialidad, una marxista y otra estética-existencial⁵⁰⁰. Por un lado, la evaluación de las fuerzas sociales le lleva a fijar la potencialidad en la propia objetividad social, por otro lado las potencialidades son reveladas estéticamente. La interpretación marxista de la potencialidad como posibilidad objetiva abierta por el desarrollo tecnológico y social tendría que haber sido complementada, pues, con una concepción fenomenológica de la experiencia donde la integración de valores estéticos en la tecnología se derivara de la ocupación técnica (*techné*) del sujeto con las potencialidades de los objetos.

La interpretación fenomenológica de Aristóteles llevada a cabo por el primer Heidegger entre los años 1921 y 1922 brindaría un hipotético modelo de esa concepción fenomenológica de la experiencia⁵⁰¹. Sin embargo, en su reconstrucción de la racionalidad tecnológica desde una base normativa de tipo estético, Marcuse no profundiza suficientemente en la concepción griega de la tecnología como *techné*. Si bien en uno de los artículos preparatorios a *El hombre unidimensional* recurre a Heidegger para describir la primigenia relación fenomenológica con el mundo según el

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 265. (*Ibid.*, p. 240).

⁵⁰⁰ A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History. op. cit.*, p. xv.

⁵⁰¹ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta, 2002.

modelo de la *techné*⁵⁰², respecto a la cual la tecnología moderna sería una relación derivada y tergiversada, en escritos posteriores Marcuse no va a seguir desarrollando esta premisa. En caso de haber retornado decididamente a esta temática heideggeriana de sus años de estudiante en Freiburg, su crítica a la racionalidad tecnológica, piensa Feenberg, habría salido fortalecida.

Al contrario de lo que cree Marcuse, Feenberg discrepa del hecho de que una transformación de la tecnología traiga necesariamente consigo cambios en la concepción científica de la naturaleza, pues el concepto de naturaleza no es el mismo para la ciencia y para la tecnología. En consecuencia, aunque según el criterio de Marcuse la dominación tecnológica defina el concepto científico de naturaleza, nada asegura que una transformación de la tecnología transforme también el análisis científico y que de ahí emerja una nueva ciencia. Para superar las limitaciones de esta interpretación, Marcuse debería haber fundado su crítica de la tecnología en un acercamiento fenomenológico a la “experiencia vivida” de la naturaleza independiente de la ciencia⁵⁰³. Si la estética identifica valores objetivos -puestos al descubierto por el análisis marxista- en busca de su materialización en la tecnología, entonces lo más apropiado habría sido recurrir a una noción fenomenológica de la correlación intencional entre sujeto y objeto. Feenberg se refiere aquí a la ontología del artesano desarrollada en la noción aristotélica del *eidōs*, de la que Heidegger se ocupa en el escrito "Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, *Física B*, 1" (1939)⁵⁰⁴. El artesano antiguo trataba prácticamente con los objetos de acuerdo a un valor objetivo o logos encarnado en el *eidōs*. Este *eidōs* no se entendía como una idea, sino como una guía práctica de vida, como sensación y acción. Lo que perfilaba la sensibilidad del artesano o del artista era la tensión entre este logos técnico, que toma forma en el *eidōs*, y sus privaciones⁵⁰⁵. En este punto, la interpretación fenomenológica de Aristóteles entronca con la noción marcuseana de una sensualidad emancipada y de una liberación estética. Y la adhesión a una nueva sensualidad mediante una experiencia estética liberadora reconcilia en un orden no represivo las facultades del ser humano. La

⁵⁰² H. Marcuse, “From Ontology to Technology. Fundamental tendencies of industrial society”, en *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. op. cit.*, pp. 136-137.

⁵⁰³ A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History. op. cit.*, p. 116.

⁵⁰⁴ Este texto forma parte del noveno tomo de sus obras completas (GA). Una traducción al castellano puede encontrarse en M. Heidegger, *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 199–250.

⁵⁰⁵ A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History. op. cit.*, pp. 131-135.

relación entre ser humano y naturaleza podrá desplegarse entonces de un modo distinto al dominio destructivo infringido por la tecnología moderna. Sin embargo, se debe apelar a una reconstrucción de la modernidad desde nuevas premisas, no a una vuelta romántica -y ya imposible- a la *techné* griega.

El respeto a la naturaleza y la inclusión de valores afirmativos en la estructura de la tecnología, concepción que comparten la visión griega de la *techné* y la tecnología estética de Marcuse, requiere tanto de una transformación de las estructuras económicas y políticas de la sociedad como del fin de la era de la civilización tecnológica moderna. Una era que Heidegger caracteriza como siendo dominada por un modo provocante de desocultar y emplazar a la Naturaleza (*das Gestell*), en la que ésta se convierte en una mera fuente de reservas para complacer la codicia humana. Pero el análisis heideggeriano de la esencia de la técnica moderna tampoco debe descuidar las fuerzas sociales y económicas que vuelven dominante esa concepción de la técnica moderna como *das Gestell*. En contra de lo que suele suponerse, esto es, que la esencia de la técnica moderna es en Heidegger un destino fatal e inevitable de muy ardua reversión, Marcuse y Heidegger coinciden a la hora de pensar la esencia de la técnica moderna y la confrontación con ella desde una perspectiva no técnica, “en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella. Esta región es el arte”⁵⁰⁶. Heidegger remite a una cita de Hölderlin para poner de manifiesto que en el seno mismo del dominio de la estructura de emplazamiento (*das Gestell*) “crece también lo que salva”⁵⁰⁷. La salvación, empero, no llegará si nos guiamos por la representación común y corriente de la técnica, a saber, por una definición instrumental o antropológica de la misma en la que la técnica aparece como algo neutral, sino únicamente a través de una concepción de la esencia de la técnica como modo específico de desocultar el ente que nos interpela en una esfera situada más allá de la técnica. No obstante, donde Heidegger se encomienda a Hölderlin, Marcuse se encomienda a Schiller. Como ya hemos señalado, la importancia otorgada a la facultad de la imaginación en la teoría estética de Marcuse descansa en una recepción de las virtudes liberadoras de la estética en Schiller⁵⁰⁸. El

⁵⁰⁶ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos. op. cit.*, p. 37.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, pp. 30 y 36.

⁵⁰⁸ En torno al vínculo entre Schiller y Marcuse véase A. Bertinetto, “Schiller y Marcuse. Arte, experiencia estética y liberación”, en A. Rivera (coord.), *Schiller, arte y política*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2010, pp.109-124 y también R. Conti, “La desalienación

romanticismo alemán les ofrece en ambos casos coordenadas para un cambio cualitativo en la esencia de la técnica y en el uso de la ciencia y la tecnología.

Tanto la acción instrumental con respecto a fines -que caracteriza el progreso científico-técnico- como la interacción simbólicamente mediada son consideradas por Habermas como “proyectos de la especie humana en su totalidad y no de una determinada época, de una determinada clase o de una situación superable”⁵⁰⁹. Por eso es juzgada como un mito romántico e inadmisible la idea marcuseana de una nueva ciencia y de una nueva técnica, pues a la ciencia moderna “se la ha de considerar como una ciencia obligada a mantener la actitud de una posible disposición técnica: lo mismo que en el caso del progreso científico-técnico, tampoco para la función de la ciencia es posible encontrar un sustituto que fuera ‘más humano’”⁵¹⁰. Para respaldar este argumento, Habermas se sirve de los razonamientos de Arnold Gehlen. La técnica sería una objetivación de la estructura de la acción racional con respecto a fines, es decir, una proyección en los medios técnicos de “componentes elementales del círculo funcional de la acción racional con respecto a fines, que inicialmente radican en el organismo humano”⁵¹¹. Así pues, la propuesta marcuseana de una reforma tecnológica violaría el proyecto genérico de la especie como tal. Cuando se alberga la esperanza de una reconciliación fraternal con la naturaleza, o de una “resurrección de la naturaleza caída”⁵¹², se está cayendo en el error de aplicar el modelo de la comunicación humana a un dominio donde sólo es posible una relación instrumental.

Habermas emplaza la tecnología en una esfera autónoma regulada por una racionalidad instrumental no social. En cambio, para Marcuse, la tecnología está socialmente determinada y su esencia es histórica y reflexiva, como también lo son otras instituciones sociales. Al ser esencialmente social, la tecnología debe estar sujeta a criterios de reflexividad. Como defiende Feenberg a este respecto, el empleo de la tecnología obedece a una racionalidad implementada en formas de valor sujetas a la crítica política, y la idea habermasiana de una tecnología neutral oscurece sus

estética en Schiller y Marcuse: Un retorno sobre el problema de la racionalidad mutilada”, *Tópicos*, n° 21, 2011.

⁵⁰⁹ J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología. op. cit.*, p. 63.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁵¹¹ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁵¹² E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Gesamtausgabe vol. 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, pp. 474, 476.

dimensiones sociales desde la que es posible criticarla⁵¹³. Sin embargo, siguiendo a Abromeit⁵¹⁴, y más allá de que se otorgue mayor o menor validez al controvertido planteamiento y a las críticas de Habermas, a modo de conclusión hay que advertir acerca de algunos aspectos problemáticos de la teoría de la racionalidad tecnológica de Marcuse. Habida de cuenta de que dicha teoría fue forjada en las condiciones del fordismo de mediados del siglo XX requiere ser actualizada a las condiciones de nuestra era post-fordista. Por otra parte, el desarrollo de las sociedades avanzadas, donde las distancias materiales entre segmentos poblacionales han aumentado o -en el mejor de los casos- se han estancado, dando lugar a una disminución o detención en el progreso hacia una sociedad liberada, así como al incremento de las regiones de pobreza en el mundo, parecen desmentir las especulaciones optimistas de Marcuse acerca de una superación de la escasez gracias a la tecnología (que para llevarse a cabo exigiría previamente de una transformación revolucionaria de las relaciones de producción en una dirección socialista), y eso debería llevarnos a aminorar toda proyección excesivamente utópica del progreso tecnológico.

⁵¹³ A. Feenberg, "Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology," *Inquiry*, 39, 1996, pp. 45-70.

⁵¹⁴ J. Abromeit, "Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology", *op. cit.*, p. 100.

II. Karel Kosík: Destrucción fenomenológico-marxista del mundo de la pseudoconcreción

8. Marxismo y heideggerianismo en los albores de la Primavera de Praga

8.1. *El joven Kosík y la oposición checoslovaca durante el deshielo (1956-1968)*

Cuando el régimen comunista emprendió el proceso de desestalinización en Checoslovaquia no lo hizo motivado únicamente por la presión recibida desde el exterior, a causa de la amplia repercusión internacional de una larga serie de acontecimientos de gran trascendencia histórica acaecidos en varios países del bloque soviético, con la celebración del XX Congreso del PCUS⁵¹⁵, las “protestas de Poznán” en Polonia o la “revolución húngara” de 1956 como puntos culminantes, sino también, y en gran medida, por las constantes demandas de apertura democrática surgidas en su fuero interno. El escaso compromiso de la clase política checoslovaca para proporcionar soluciones satisfactorias a las necesidades internas manifestadas por importantes sectores de la sociedad civil, una postura en perfecta concordancia con la ambigüedad y el escepticismo reinantes en el conjunto de la esfera política soviética ante el período de reformas impulsado por Jrushchov, resultó ser tan evidente que la política del presidente Novotný pronto cayó en descrédito.

Durante la Primavera de Praga estalló el descontento acumulado bajo su mandato (1957-1968), mostrando cuán insuficientes habían resultado para la vasta mayoría de la población las escasas reformas llevadas a cabo por el gobierno a lo largo de ese período. Todos los niveles de la vida política, cultural y económica del país continuaron en estricta observancia de una estructura burocrática controlada todavía por la vieja guardia estalinista. Tanto es así que a principios de 1957, la redacción del periódico oficial del Partido Comunista de Checoslovaquia (KSČ), *Rudé právo*, se empeñaba en publicar editoriales en las cuales venía a asegurarse que el empleo del ambiguo término “desestalinización” no hacía otra cosa que avivar las “fuerzas de la reacción”⁵¹⁶. Sin embargo, la actitud reacia de la ortodoxia hacia una democratización real del país tuvo que hacer frente a una fuerte oposición interna que lograría resquebrajar, lenta pero firmemente, el poder monolítico del régimen y su intromisión

⁵¹⁵ Jrushchov, en el XX Congreso del PCUS, celebrado entre el 14 y el 26 de Febrero de 1956, condenó en su “Discurso secreto” las atrocidades stalinistas y el culto a la personalidad del dictador, dando lugar a un nuevo escenario de mayor apertura y ampliación relativa de libertades.

⁵¹⁶ J.H. Satterwhite, “Czechoslovakia: The Philosophical Background of The Prague Spring”, *Varieties of Marxist Humanism*. London: University of Pittsburgh, 1992, p.131.

en las distintas facetas de la vida social e individual. Y éste no tuvo más remedio que recapitular, acompañando los sucesivos coletazos represivos con la concesión, a regañadientes y a cuenta gotas, de leves reformas para intentar dar respuestas, siempre insuficientes, a algunas de las demandas planteadas por la oposición en el nuevo contexto surgido a partir de 1956.

Esta oposición era amplia en Checoslovaquia, pero encontraba su caldo de cultivo en la vigorosidad creativa de las artes y la cultura insatisfechas con los postulados del “realismo socialista”. Las discusiones generadas por una parte significativa de la comunidad filosófica y literaria checa en las páginas de la revista *Literární noviny* entre 1956-57 cobraron especial relevancia en la gestación del movimiento opositor al régimen. En estos debates sobresalían con fuerza las figuras de dos jóvenes filósofos: Karel Kosík e Ivan Sviták. Ambos autores encarnaban a la perfección el talante de ese marxismo abierto y rejuvenecedor necesario para lograr una nueva comprensión del hombre y de la sociedad acorde con los anhelos reformistas del momento. Pese a la diversidad de intereses teóricos, sus escritos se complementaban mutuamente y, en lo esencial, compartían el énfasis en el concepto de praxis como actividad onto-creadora del ser humano.

Una reivindicación constante en el mundo de la cultura y las artes checas desde 1956 hasta 1969⁵¹⁷ fue la defensa de la autonomía del autor y su obra en oposición a su identificación heterónoma con cualesquiera poderes fácticos de que se tratase, fueran éstos políticos o académicos. El rol asignado a la filosofía y a las artes, según el cual éstas debían ejercer una función social edificante, validando mediante su obra las políticas del gobierno conforme a los principios del marxismo-leninismo, fue criticado sin tapujos por Kosík y Sviták. Por su parte, Kosík también estableció una distinción, de suma importancia en esa coyuntura histórica, entre lo que cabría calificar de “verdadera filosofía” (o pensamiento crítico) y de “filosofía ideológica” (o pensamiento falso, por

⁵¹⁷ Más concretamente, Sviták distingue tres períodos en la pugna entre la filosofía checa y el stalinismo. El primero de ellos (1948-1956) comprende los años de conflicto difuso entre la filosofía soviética y la checa, pues existía entonces la creencia de que Checoslovaquia sería capaz de construir su propia vía al socialismo, rechazando de este modo el “socialismo en un solo país” staliniano. El segundo período (1956-1962) ya se caracterizó por la oposición entre dogmatismo y revisionismo y, por último, el tercer período (1962-1969) enfrentó un reformismo dirigido a implantar un “socialismo de rostro humano” con la ideología neo-Stalinista. Véase I. Sviták, “Marxist Philosophy in Czechoslovakia: The Lessons from Prague”, en R.T De George and J. Scanlan, *Marxism and Religion in Eastern Europe*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 53.

su carácter apologético hacia el régimen). En este mismo sentido sigue refiriéndose en uno de sus últimos ensayos: “La filosofía y la ideología no sólo se excluyen mutuamente sino que están en permanente contradicción. La misión de la filosofía es criticar cualquier ideología, y toda ideología intenta poner a cualquier filosofía a su servicio.”⁵¹⁸ Uno de los signos característicos en la trayectoria biográfica e intelectual de Kosík fue, precisamente, su oposición frontal a toda forma de totalitarismo ideológico y/o político.

Siendo todavía menor de edad, ingresa en las filas de la resistencia antifascista checa para hacer frente a la ocupación alemana de su país. Dirige en la clandestinidad el periódico comunista ilegal *Boj mladých*. A resultas de su actividad es arrestado por la Gestapo el 17 de noviembre de 1944 y enviado al centro penitenciario de Pankrác, donde permanecerá hasta finales de enero de 1945, momento en el cual va a ser trasladado al campo de concentración de Theresienstadt (Terezín), del que logrará salir con vida a principios de mayo de ese mismo año luego de la liberación por parte de las tropas del Ejército Rojo. Posteriormente, realiza estudios de filosofía y sociología en la Universidad Carolina de Praga, así como breves estancias en las universidades de Leningrado y Moscú entre 1947 y 1949. Terminados ya sus estudios, a partir de 1953 trabaja en el Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de Checoslovaquia.

Desde entonces Kosík no escatimará esfuerzos en desencallar el enquistado debate filosófico en Checoslovaquia. Una de las primeras contribuciones de peso será un artículo sobre Hegel, lleno de connotaciones críticas con el marxismo oficial, publicado en 1956⁵¹⁹. El ensayo en cuestión es un alegato a favor de la orientación crítica de la filosofía, diferenciándola con nitidez de aquellas orientaciones meramente apologéticas, esto es, del pensamiento al servicio del Partido y en defensa del socialismo realmente existente. Alentado por el nuevo escenario abierto por Jrushchov, Kosík emprende también aquí una crítica del “culto a la personalidad”, aseverando que en los sistemas dominados por tal concepción de la vida política y social, la “verdad” no es alcanzada luego de un análisis dialéctico de las contradicciones e interconexiones internas de la realidad, sino simplemente revelada por la autoridad en un sentido

⁵¹⁸ K. Kosík (1993), “Todo el poder proviene de la imaginación”, *Reflexiones antediluvianas*. México: Itaca, 2012, p. 13.

⁵¹⁹ K. Kosík. “Hegel a nase doba”, *Literární noviny*, Nov. 17, Praha, 1956.

trascendente y unilateral⁵²⁰. El modo como la realidad es concebida por Kosík, a saber, como un todo que se estructura internamente de forma dinámica, anticipa el uso del concepto de “totalidad concreta” que, junto a los de “verdad” y “praxis”, será una pieza clave en la comprensión del desarrollo argumental de *Dialéctica de lo concreto*, de 1963. La respuesta al atrevimiento de recurrir a Hegel para elaborar una aguda crítica a los secuaces intelectuales del régimen no tardaría en llegar. Se materializó con el lanzamiento de duras acusaciones por parte de los medios filosóficos oficialistas, tomando una forma concisa el 24 de marzo de 1957, cuando el Comité Central del KSČ publica una resolución, el “Informe sobre la Situación Actual de la Filosofía”, para investigar las tendencias revisionistas congregadas alrededor de *Literární noviny*⁵²¹.

Lejos de amedrentarse por los ataques recibidos, un año más tarde Kosík publica un volumen titulado *La democracia radical checa* (1958). Con el fin de estimular la construcción democrática de su país dirige la atención a algunas ideas emancipatorias rastreables en la génesis de la república checoslovaca a finales del S.XIX y principios del XX. Su esfuerzo no alberga, pues, un interés meramente historiográfico. Veremos cómo en plena Primavera de Praga, Kosík vuelve a ocuparse del contexto histórico checo ante las perspectivas abiertas por el movimiento de liberalización política⁵²². Va a ser también en 1958 cuando empiecen a traducirse al checo las obras de numerosos autores considerados hasta la fecha como “idealistas” o “burgueses” según la estrechez de miras del socialismo burocrático (Heidegger, Kierkegaard, Sartre...). Se produce entonces un viraje decidido de los medios intelectuales checos hacia el existencialismo en busca de nuevas fuentes de inspiración, con lo que no resulta arriesgado afirmar que “el pensamiento filosófico en Checoslovaquia entre el final de la década de 1950 y mediados de la década de 1960 estaba explotando los recursos de la filosofía existencial”⁵²³. Muy probablemente será entonces cuando Kosík entre en contacto por

⁵²⁰ Cf. J.H. Satterwhite, “Czechoslovakia: The Philosophical Background of The Prague Spring”, *Varieties of Marxist Humanism*, *op. cit.*, p. 139.

⁵²¹ V. V. Kusin, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*. Cambridge: University Press, 1971, p. 44.

⁵²² K. Kosík, *Naše nynější krize*. Praha: *Literární Listy*, 1968. (K. Kosík, *La nostra crisi actual*. Barcelona: Edicions 62, 1971).

⁵²³ V.V. Kusin, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, *op. cit.*, p.49. Como escribe Sviták, en el período 1948-1968, “Aparte de la ideología del Comunismo, a ninguna otra filosofía se le permitió hablar; otras filosofías no podían ser publicitadas ni ejercer influencia en los estudiantes, sólo podían vegetar fuera de las instituciones académicas.” I. Sviták, “Marxist Philosophy in Czechoslovakia: The Lessons from Prague”, en R.T De George and J. Scanlan, *Marxism and Religion in Eastern Europe*, *op. cit.*, p. 52.

vez primera con el pensamiento de Heidegger. Hacía tres décadas que el pensador alemán había abandonando la analítica existencial del *Dasein* que dominaba toda su filosofía hasta *Ser y tiempo*, y Kosík tendrá acceso no sólo a la obra del primer Heidegger sino prácticamente a la totalidad de ella. Por este motivo, en su pensamiento son apreciables, aunque no siempre del todo distinguibles entre sí, trazos tanto del primer Heidegger como del Heidegger posterior al giro (*Kehre*)⁵²⁴.

Recién inaugurada la década de los sesenta, Kosík participa en un coloquio internacional sobre dialéctica en Royaumont (Francia), presentando lo que acabaría convirtiéndose en el primer capítulo de *Dialéctica de lo concreto*, “El mundo de la pseudoconcreción y su destrucción”. Pero si hubo un año verdaderamente decisivo en el transcurso de los deseos democratizadores checos, antes de su culminación en la primavera de 1968, ése fue 1963. Tres sucesos avalan dicha afirmación. En primer lugar, la Academia de las Ciencias de Checoslovaquia organiza entonces un Simposio Internacional sobre la vida y la obra de Franz Kafka. Debe hacerse notar que bajo el prisma del “realismo socialista” Kafka era juzgado al unísono como un novelista “decadente”⁵²⁵. Al contrario de Kosík, profundo conocedor y admirador de la obra de su compatriota -así como de su contrapartida en clave humorística, Jaroslav Hašek-, quien también participaría en el debate con una ponencia muy celebrada⁵²⁶. No es osado suponer, pues, que con la organización de dicho congreso el régimen pretendiera dar ciertas muestras de apertura, al menos en apariencia, acercándose a la intelectualidad occidental con el objetivo de acallar mínimamente la presión recibida de los medios intelectuales desde 1956. Otro hecho destacable, acontecido ese mismo año, fue la revelación de las verdaderas razones que habían motivado las purgas en Checoslovaquia a principios de los años cincuenta. En 1963 se demostró la farsa del “caso Slánský” sus ejecuciones se enmarcaban en la atmósfera paranoide en que vivía instalado el gobierno checo por aquel entonces⁵²⁷. Rudolf Slánský fue juzgado y ejecutado, junto a otros

⁵²⁴ M. Zimmerman, “Karel Kosik’s Heideggerian Marxism”, *The Philosophical Forum*, vol.15, 1984, p. 210.

⁵²⁵ Piénsese, por ejemplo, en el polémico ensayo de Lukács, “Franz Kafka oder Thomas Mann?”, en *Wider den mißverstandenen Realismus*. Hamburg: Claassen, 1958, pp. 49-56.

⁵²⁶ K. Kosík, “Hašek a Kafka neboli groteskní svět”, *Plamen*, nº 6, 1963. (K. Kosík, “Hašek and Kafka, or, the World of the Grotesque”, en K. Kosík, *The Crisis of Modernity. Essays and Observations from the 1968 Era*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995, pp.77-87). Véase también, P. Steiner, *The Deserts of Bohemia. Czech Fiction and its social context*. Ithaca: Cornell University Press, 2000, p. 25.

⁵²⁷ Artur London, uno de los pocos supervivientes del proceso, escribió la célebre novela *La confesión*, donde aborda ese proceso. Años más tarde, el cineasta Costa Gavras rodaría una versión cinematográfica

procesados, en 1952, acusado de “alta traición” y de llevar a cabo “acciones conspirativas contra el Estado”. En realidad Slánský no conspiró jamás contra el Estado; ahora bien, todo aquel que pudiera ser vinculado con el Mariscal Tito o, incluso, antiguos brigadistas internacionales que habían colaborado con el bando republicano durante la guerra civil española, eran *de facto* sospechosos. El veredicto que venía a confirmar su culpabilidad solía referirse a la realización de “actividades trotskistas-titoístas-sionistas al servicio del imperialismo americano”. A los ojos de una población cada vez más concienciada, estas Purgas aparecerían ahora como algo abominable y casi inimaginable. Como mecanismo de defensa ante el ulterior juicio de la historia, las nuevas purgas se cuidaban ahora de tomar formas más sutiles. El tercer suceso que contribuye a resaltar 1963 como un año especialmente significativo en el calendario checo es la aparición de *Dialéctica de la concreto* de Kosík, pues con ella van a sentarse de modo consistente las bases filosóficas de la política reformista hacia el socialismo democrático⁵²⁸.

Sin embargo, en este punto, resulta algo precipitado, además de impreciso, hacer corresponder de forma directa, como sugieren algunos autores, la filosofía de Kosík con la política de Alexander Dubček⁵²⁹, y no sólo por el salto temporal que media entre la aparición de los primeros escritos de Kosík en 1956 y el acceso de Dubček a la secretaría general del Partido Comunista de Checoslovaquia en 1968. Recordemos que tras la dimisión forzada de Novotný, Dubček encabeza el período de reformas durante la Primavera de Praga a fin de implantar un “socialismo de rostro humano”; proyecto abortado con la imposición de Gustav Husák como presidente del gobierno en abril de 1969, que ya no sería derrocado hasta la Revolución de Terciopelo de 1989. Reemprendiendo el contacto con los demás socios de la URSS, y restableciendo de igual modo el implacable control del Partido sobre la sociedad, la etapa *normalizadora* de Husák se encargó de anular las reformas iniciadas por Dubček. Ahora bien, a este efecto no debe olvidarse que con anterioridad a su entrada en escena como líder de la reforma, Dubček apoyó las medidas represivas del gobierno de Novotný contra

de la misma. Heda Margolius Kovály, viuda de uno de los procesados, también hace mención a este proceso pseudojudicial en sus memorias *Bajo una estrella cruel* (Barcelona: Libros del Asteroide, 2013, sobre todo pp. 201-221). Un resumen del “caso Slánský” en F. Bayón, “El día en que dinamitaron a Stalin”, *El País*, 22 de agosto de 1978.

⁵²⁸ V.V. Kusin, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia, op. cit.*, p. 49.

⁵²⁹ A. Tucker, “From the Dialectics of the Concrete to Charter 77”, *Telos*, March 20, 1996, p. 188.

Literární noviny en 1967, cuando éste transfirió el control de esta y otras editoriales al Ministerio de Cultura. En todo caso, sería más apropiado vincular la filosofía de Kosík, aunque sin hacerlo de una forma directa, con la postura del disidente político Ludvík Vaculík, perteneciente a su círculo de amistades, y cuyas aspiraciones reformistas pretendían ir más allá de las de Dubček. Así lo manifestó en el célebre panfleto “Las dos mil palabras”⁵³⁰, publicado el 27 de junio de 1968, una vez el gobierno de Dubček hubo suprimido la censura en la prensa. Por último, no hay que obviar tampoco que Dubček fue uno de los líderes políticos checoslovacos firmantes, a finales de agosto de 1968 -bajo intimidaciones de todo tipo-, del Protocolo de Moscú. En este documento de rendición viene a justificarse la intervención militar soviética para aplastar la Primavera de Praga. El único dirigente político que se negó a firmarlo fue František Kriegel, al que Kosík se refiere en la tardía fecha de 1993 calificando su acción de “gesto heroico”⁵³¹.

8.2. *Hacia un marxismo antropocósmico*

¿Qué méritos teóricos alberga *Dialéctica de lo concreto* al margen, o precisamente debido a esa copertenencia tan manifiesta del autor con el progreso democrático de su país? En su ensayo “La filosofía militante de Karel Kosík”, Néstor Kohan compara la interpretación de los textos marxianos llevada a cabo en *Dialéctica de lo concreto* con otros intentos análogos. Se refiere, en particular, a las obras de Jindřich Zelený (*La estructura lógica de “El capital” de Marx*), Roman Rosdolsky (*Génesis y estructura de “El Capital”*) y Edwald Vasílievich Ilienkov (*Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en “El Capital” de Marx*)⁵³². Sin duda alguna, *Dialéctica de lo concreto* fue el estudio

⁵³⁰ Este manifiesto de Vaculík sería uno de los detonantes para que L. Brezhnev, secretario general del Comité Central del PCUS, calificara la Primavera de Praga de movimiento contrarrevolucionario, justificando con ello la invasión de Checoslovaquia por parte de las tropas del Pacto de Varsovia con la intención de frenar las reformas mediante el uso de la fuerza.

⁵³¹ K. Kosík, “¿Es omnipotente el mercado?”, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p.13 y también en “El despertar”, *op. cit.*, p. 20.

⁵³² N. Kohan, “La filosofía militante de Karel Kosík”, *Utopía y praxis latinoamericana*, año 9, n° 27 2004, p. 92. Aunque Kohan vincula el pensamiento de Ilienkov a una concepción engelsiana ortodoxa, que si bien se atreve a poner en entredicho ciertos elementos de la doctrina oficial del “Diamat” en el fondo no se trata sino de una reformulación de postulados de tipo naturalista, descuida mencionar el papel ejercido por Zelený -sin que esto deba invalidar necesariamente su posterior evolución teórica- en la “caza de brujas” de 1956-57 en Checoslovaquia o sus críticas de 1959 al revisionismo de Kosík y al procedente de Yugoslavia en las páginas de *Nova Mysl*. Véase al respecto V.V. Kusin, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, *op. cit.*, p. 46.

filosófico de mayor envergadura aparecido en Checoslovaquia durante esa década y, junto a la acertada comparativa con los trabajos de Zelený, Ilienkov y Rosdolsky, debería juzgarse por méritos propios como un aporte cardinal en el desarrollo del marxismo occidental.

Despierta inmediatamente un gran interés en Italia, donde su repercusión llega a través de la figura de Enzo Paci y de toda la izquierda husserliana reunida en torno a la revista *Aut-Aut*. No es en modo alguno casual que la primera traducción de la obra tuviera lugar allí en 1965. Otro importante foco de atención estuvo emplazado en los EE.UU.; el marxismo fenomenológico de Kosík fue ampliamente atendido en una de las publicaciones más sobresalientes de la *New Left* norteamericana, *Telos*. Influiría, asimismo, en la obra de numerosos autores latinoamericanos, entre los que se cuentan Paulo Freire o Aldofo Sánchez Vázquez. Sin embargo, *Dialéctica de lo concreto* ha sido objeto de escasa consideración en varias obras de referencia sobre el marxismo occidental. Leszek Kolakowski no le dedica más que un corto párrafo en *Las principales corrientes del marxismo* (1976)⁵³³, y Perry Anderson ni siquiera hace mención a ella en su clásico estudio *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1974). Ya por último, y teniendo en cuenta el rango otorgado por Kosík a la categoría de “totalidad concreta”, donde además de rebatir los argumentos de Karl Popper en *Miseria del historicismo* (1961) se esmera en distinguirla de aquellas versiones positivistas (el todo es la suma de las partes) o románticas a lo Schelling (el todo está por encima de las partes)⁵³⁴, es difícilmente comprensible cómo Martin Jay, en su colosal estudio sobre esta problemática, apenas aluda a Kosík, y cuando lo haga sea sólo superficialmente, sin emprender siquiera un somero análisis del rol y originalidad que adquiere dicho concepto en el pensamiento del autor checo⁵³⁵.

La caracterización más acertada del cometido filosófico de *Dialéctica de lo concreto* fue aportada por Mildred Bakan en su reseña de la obra: “Karel Kosík critica el marxismo reduccionista desde la perspectiva de la fenomenología existencial y la fenomenología desde la perspectiva del marxismo hegeliano”⁵³⁶. En efecto, Kosík se

⁵³³ L. Kolakowski, *Main currents of Marxism 3. The Breakdown*. Oxford: University Press, 1978, p. 469.

⁵³⁴ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo, 1967, pp. 53-77.

⁵³⁵ M. Jay, *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984, pp. 5, 333.

⁵³⁶ M. Bakan, “Karel Kosik. Dialectics of the Concrete: A Study on Problems of Man and World”, *Telos*, nº 35, Spring 1978, p. 244.

ocupa de la vida vivida, tal como ésta acontece en el desenvolverse de la existencia inmersa en la cotidianidad prerreflexiva del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), sin limitarse a ofrecer por ello una descripción hermenéutica de la facticidad como la del primer Heidegger en sus lecciones magistrales (*Vorlesungen*), y sin que eso implique tampoco ninguna concesión al idealismo subjetivo. Como ya hiciera el joven Marcuse, Kosík pretende ofrecer una propuesta alternativa al marxismo científico con el recurso, por una parte, a la lectura filosófica de Marx y, por otra, a la fenomenología. Sin embargo, allí donde Husserl coloca la subjetividad trascendental y Heidegger la existencia, Kosík coloca la praxis.

Debido a que la ontología fundamental heideggeriana y su concepto derivado de existencia (*Dasein*) son inapropiados para elucidar adecuadamente algunas estructuras elementales de la vida humana, como es el caso de la temporalidad, Kosík acude al concepto de trabajo de Hegel para proporcionar una interpretación materialista de la conformación tridimensional del tiempo humano. La crítica de Kosík a la *Sorge* heideggeriana se encuentra plasmada en dos de los capítulos centrales de *Dialéctica de lo concreto*, “La preocupación o ‘cura’⁵³⁷” y “La cotidianidad y la historia”⁵³⁸.

Jan Patočka no anda desencaminado cuando subraya que en la concepción de Kosík la filosofía debe tener lo humano como fenómeno y, por esta razón, aunque no pretenda ser una antropología, demanda un fundamento fenomenológico o antropológico⁵³⁹. Ahora bien, a diferencia de Marcuse, o de los discípulos de Lukács en la “Escuela de Budapest” (A. Héller y G. Márkus), Kosík mostró siempre un posicionamiento crítico ante cualquier pretensión de elaborar una antropología filosófica, incluso marxista⁵⁴⁰. Y pese al innegable interés mostrado por el joven Marx, no deja de resultar algo inexacto ubicar su obra, como creen erróneamente algunos autores, dentro de la etiqueta de “filosofía del hombre” o bien del “humanismo

⁵³⁷ Aunque a lo largo del capítulo sobre Kosík vamos a servirnos de la versión castellana de *Dialéctica de lo concreto* -vertida al español por Sánchez Vázquez en 1967-, donde la palabra *Sorge* aparece traducida como “cura”, los términos “preocupación” o “cuidado” se ajustan mejor a su significado original en alemán. Por ello, y también en parte para facilitar la comprensión reduciendo la terminología, de ahora en adelante aquellas citas de la traducción española en las que se emplee el término “cura” lo traduciremos por “cuidado” o “preocupación”.

⁵³⁸ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, pp. 83-105.

⁵³⁹ J. Patočka, *Los intelectuales ante la nueva sociedad*. Madrid: Akal editor, 1976, p. 137.

⁵⁴⁰ Así lo hace notar especialmente en el último capítulo de la obra, “El hombre”, en K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto, op. cit.*, pp. 261-269.

marxista” típico⁵⁴¹. A este respecto, merece la pena reproducir pese a su extensión algunas anotaciones de Kosík en el ensayo “El hombre y la filosofía” (1962), donde somete a consideración la función ejercida por tales concepciones en el seno del marxismo:

“La ‘filosofía del hombre’ nació con la comprobación de que el marxismo había descuidado precisamente estos problemas (la pregunta sobre qué es y quién es el hombre) que, en el intervalo crítico, habían sido reivindicados por el existencialismo. En este sentido, la ‘filosofía del hombre’ está históricamente condicionada, y parece ser una protesta contra la deshumanización. (...) Pero, por el contrario, esta filosofía no concibe en modo alguno al hombre como punto de partida, sino que lo enfoca más exactamente como un agregado. Ahora, como la crítica marxista-existencialista de la alienación es endeble en su misma base, la ‘filosofía del hombre’ resulta afectada por esta misma debilidad, a pesar de que fue concebida como una respuesta a aquellas filosofías precedentes. (...) La ‘filosofía del hombre’ no parte verdaderamente del problema filosófico de la naturaleza del hombre sino que se limita a incorporar al hombre a la grieta acrítica que percibe en la realidad. (...) las cuestiones filosóficas más fundamentales están excluidas de su área de interés, y estudia al hombre aislándolo de problemas filosóficos básicos. Así el hombre se escinde simultáneamente en interioridad y exterioridad, en subjetividad y objetividad, de lo cual resulta que la ‘filosofía del hombre’ termina por preocuparse sólo por fragmentos o abstracciones del hombre real, tales como su interioridad, su subjetividad, su individualidad, etc”⁵⁴².

Esta crítica a las abstracciones de la “filosofía del hombre” no es achacable solamente a la continuidad, tan preservada por Kosík, entre el joven Marx y el Marx maduro, a saber, en su no decantarse en exclusiva ni por el primero, como ocurre con frecuencia

⁵⁴¹ En este sentido, J. Satterwhite utiliza en varias ocasiones la adjetivación “filosofía del hombre” para referirse al trabajo de Kosík, al que también engloba junto a las demás propuestas del “humanismo marxista” revisionista en Europa del Este. Véase, “Czechoslovakia: The Philosophical Background of The Prague Spring”, *Varieties of Marxist Humanism, op. cit.*, pp. 134 y 137. Basta recurrir a una escueta cita de *Dialéctica de lo concreto* para poner en entredicho esta asociación: “La necesidad de la ‘filosofía del hombre’ como complemento de la filosofía pone de manifiesto la falta de claridad, o la problematidad, de los principios fundamentales de la filosofía que exige un ‘añadido antropológico’”, en K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto, op. cit.*, p. 265.

⁵⁴² K. Kosík, “El hombre y la filosofía”, en E. Fromm (ed.), *Humanismo socialista*. Barcelona: Paidós, 1980, pp. 183-192.

en el existencialismo marxista o en el humanismo marxista a lo Erich Fromm, ni por el segundo, tal como sucede en las concepciones científicistas, estructuralistas o economicistas de Marx, sino también a las fuertes resonancias en su pensamiento de ciertos planteamientos del Heidegger tardío. Dicho alejamiento respecto del humanismo antropomórfico fue percibido por A. Sánchez Vázquez en el prólogo a la traducción española de la obra, cuando remarca que el Marx maduro sale reforzado en *Dialéctica de lo Concreto*

“frente a toda concepción subjetivista, antropológica o a todo complemento existencialista de él (del marxismo). Pero también sale fortalecido frente a toda concepción naturalista o científista que, al oponerse con razón a una concepción un tanto ideológica, no científica (...) recae en un nuevo cientifismo u objetivismo, más sutil, más refinado, mejor armado conceptualmente, pero cientifismo y objetivismo al fin”⁵⁴³.

De ahí el oportuno recurso a la leyenda homérica para acabar señalando que la posición de Kosík “se mueve entre Scila y Caribdis de las interpretaciones subjetivistas y objetivistas del marxismo”⁵⁴⁴.

Aquí, sin embargo, la justificación de la interpretación llevada a cabo por el filósofo checo no debería limitarse a la mera alusión a esa específica lectura continuista de Marx que, por lo demás, Kosík compartía junto a otros autores marxistas heterodoxos del momento. En el repudio de Kosík del antropocentrismo no puede ignorarse, mal que le pese a algunos, el incontestable peso del heideggerianismo. Es cierto que Husserl no veía en *Ser y tiempo* más que una recaída en el antropologismo⁵⁴⁵, y Heidegger trató de sortear este peligro a lo largo de su obra. No obstante, no será hasta el período posterior a *Ser y Tiempo* cuando Heidegger emprenda, ya de una forma resuelta, el desarrollo de un filosofar que conduce en sus postulados fundamentales a la crítica del antropologismo y del humanismo. El juicio de Husserl estaba entonces en consonancia con las primeras lecturas de *Ser y Tiempo* en algunos círculos filosóficos de la época, los cuales creyeron vislumbrar un claro afán antropológico en esta obra; así

⁵⁴³ A. Sánchez Vázquez, “Prólogo”, en K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 18.

⁵⁴⁴ *Ibíd.*, p.18.

⁵⁴⁵ Véase, M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal, pp. 224-225.

fue al menos el caso de su recepción en Sartre. Como se sabe, *La carta sobre el humanismo* (1947) de Heidegger fue redactada como una refutación al *El existencialismo es un humanismo* (1946) de Sartre. Por supuesto, eso no significa que en *Ser y Tiempo* no puedan distinguirse ya fragmentos donde la ontología fundamental ahí desarrollada se presenta como inequívocamente distante respecto a toda antropología existencial y filosófica⁵⁴⁶. Heidegger, además, rehúye explícitamente el empleo de nociones como “hombre” o “sujeto”⁵⁴⁷.

Con el significativo título de “El hombre”, el capítulo con el que concluye *Dialéctica de lo concreto* guarda una afinidad remarcable con estas premisas de Heidegger, pues Kosík esboza en él un cuestionamiento de las motivaciones que impulsan la construcción y el desarrollo de antropologías de tipo filosófico. Esto induce a pensar que, en sus lineamientos principales, comparte las aseveraciones de Heidegger en *Ser y tiempo* a las que nos acabamos de referir, aunque parece que el mayor estímulo proviene de *Kant y el problema de la metafísica* (1929), obra de Heidegger a la que Kosík alude en una nota a pie de página⁵⁴⁸, sorprendentemente la única referencia directa a una obra de Heidegger a lo largo de toda *Dialéctica de lo concreto*. Por otra parte, cuando Kosík en otros lugares se refiere al hombre como un ser “antropocósmico”⁵⁴⁹, resulta evidente la analogía con la concepción heideggeriana del “dejar-ser” (*Seinlassen*), tal como Heidegger se encargó de exponerla en ensayos como “De la esencia de la verdad” (1930) o en *Caminos del bosque* (1950). Algunos filósofos de tradición marxista juzgan la concepción antropocósmica como uno de los “más discutibles, pero también más fecundos, del pensamiento de Kosík”⁵⁵⁰. Sin embargo, una vez más, como sucedía en la justificación del punto medio en la balanza subjetivismo-objetivismo, no se divisa en tal concepción el influjo determinante de Heidegger, y todo el peso de la argumentación recae en esclarecer el posicionamiento de Kosík ante la viabilidad de una hipotética “dialéctica de la naturaleza”.

Ciertamente, en contraste con Lukács o Sartre, el autor checo no parece excluir por principio esta posibilidad, aunque ello no sea razón suficiente para suponer, como

⁵⁴⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009, pp. 38, 68, 151, 316.

⁵⁴⁷ *Ibíd.*, p. 67.

⁵⁴⁸ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, *op. cit.*, p. 263.

⁵⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 244-246.

⁵⁵⁰ Cf. F. Fernández-Santos, “Karel Kosík y la filosofía dialéctica de la praxis”, en F. Fernández Santos, *Historia y filosofía*. Barcelona: Península, 1966, p. 110.

hace Patočka, que “la dialéctica del surgimiento del hombre que plantea Kosík no es menos objetiva y metafísica que la dialéctica de la naturaleza de Engels”⁵⁵¹. Al discutir la ontología praxeológica y la asunción de la categoría hegeliana de “trabajo” en *Dialéctica de lo concreto*, Patočka considera que Kosík

“Sólo puede reivindicar para la praxis humana una función ontológica presuponiendo una lógica dialéctica objetiva que por sí misma ya tiene una función ontológica. No puede, por tanto, corresponder en realidad la función ontogénica, la formación del ser, al trabajo como simple factor de ésta”⁵⁵².

Por este motivo, una vez señalada la limitación de los conceptos ontológicos de trabajo y de praxis en la obra de Kosík, por encontrarse circunscritos al marco de una dialéctica metafísica-objetiva, Patočka, fiel aquí a Husserl, postula la conveniencia de una “fenomenología de la vida” como fundamento de la antropología y de la ontología.

Todo aquel que haya enfrentado seriamente las cuestiones fundamentales en las que se sustenta el andamiaje filosófico de *Dialéctica de lo concreto*, no puede dejar de advertir cierto reduccionismo y precipitación en los juicios de Patočka. Algunos de sus argumentos fueron rebatidos por Paul Piccone en el ensayo “Czech Marxism: Karel Kosik”. A grandes rasgos, Piccone señala que la objetivación humana colectiva es aquello que posibilita la dialéctica en Kosík, y ésta, por tanto, recibe una fundación temporal y subjetiva. No son las leyes objetivas las que gobiernan el proceso ontogénico sino una negatividad experimentada en primera persona. La dialéctica contribuye al proceso de producción/reproducción espiritual e intelectual de una realidad activa y dinámica, en proceso de totalización dentro de un horizonte teleológico, lo cual no permite una degradación de la dialéctica al nivel de mero método para alcanzar un saber positivo sobre la realidad, esto es, para determinar las leyes objetivo-científicas inscritas a una forma dada de existencia⁵⁵³.

En “Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica” (1964), Kosík expone, de modo más esquemático que en *Dialéctica de lo concreto*, los tres aspectos fundamentales del proceso dialéctico;

⁵⁵¹ J. Patočka, *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, op. cit., p. 140.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 141.

⁵⁵³ P. Piccone, “Czech Marxism: Karel Kosik”, en *Critique: Journal of Socialist Theory*, vol.8, 1977, pp. 50-51.

“en primer lugar, una destrucción de lo pseudoconcreto en la que se disuelven todas las formaciones fijadas y divinizadas del mundo material y espiritual, reveladas como creaciones históricas y formas de la práctica humana. En segundo lugar, la dialéctica es una revelación de las contradicciones de las cosas mismas, es decir, una actividad que las muestra y las describe en lugar de ocultarlas. En tercer lugar, la dialéctica es la expresión del movimiento de la práctica humana, que puede caracterizarse en la terminología de la filosofía clásica alemana como la vivificación y rejuvenecimiento (*Verjüngen*), formando estos conceptos la antítesis de la atomización y de la mortificación, o, en la terminología moderna, como la totalización.”⁵⁵⁴

La praxis humana actúa en Kosík como categoría central de la realidad y de la teoría del conocimiento y la dialéctica es, ante todo, un proceso totalizador y destructivo, un método de negación revolucionaria de lo existente.

Si podemos hablar de una dialéctica de la naturaleza en Kosík lo hacemos en tanto que dialéctica de la naturaleza no naturalista, sin correspondencia alguna con el engelsianismo. Ciertamente, acostumbrados a la hegemonía intelectual de *Historia y conciencia de clase* (1923) en el seno del marxismo occidental, a sus críticas *ad hoc* a la dialéctica de la naturaleza en su vinculación directa con Engels, a muchos les chocará tal conjetura. ¿Es viable una dialéctica de la naturaleza que no actúe como una doctrina ontológica acrítica de las leyes universales de la naturaleza, independiente de la praxis humana? Para Lukács, en efecto, la dialéctica marxista sólo puede ser un método de análisis de la sociedad, pues las ciencias de la naturaleza operan necesariamente con modelos ahistóricos de abstracción y cuantificación. Y, a juicio de Sartre, en la naturaleza no existen totalidades ni procesos de totalización, por ello la dialéctica de la naturaleza será siempre una extrapolación antropomórfica de un modelo que es válido solamente dentro de la historia humana. Lukács y Sartre tienen razón cuando acentúan el carácter humano y activo de la dialéctica, cuyo ámbito es la interacción sujeto-objeto y la unidad de teoría y praxis, pero predomina en ambos una posición epistemológica que disocia “naturaleza” e “historia”. En lugar de una dialéctica como método filosófico

⁵⁵⁴ K. Kosík, “Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica”, en Kosík, Leontiev, Luria et. altri. *El hombre nuevo*. Barcelona: Martínez Roca, 1969, pp. 100-101. Kosík presentó por primera vez este importante trabajo en el Instituto Gramsci de Roma en 1964.

general se opta por la dialéctica como método específico de investigación y explicación históricas. Pero la totalidad de la cual forma parte la dialéctica es también naturaleza. Las críticas de Lukács y Sartre son acertadas si lo que predomina es la pretensión de aplicar la dialéctica a una naturaleza “en sí”, como pura exterioridad, pero no a la naturaleza “para nosotros” en nuestro interactuar con el medio natural como sujetos históricos⁵⁵⁵.

El proceso de “humanización de la naturaleza” y de “naturalización del hombre”, al que se refiere Marx en sus *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), es la piedra de toque para el impulso de una dialéctica de la naturaleza no naturalista. Se objetará que, al abrigo de la fórmula del joven Marx, esta pretensión es el sùmmum del antropocentrismo y, en consecuencia, lo más alejado al supuesto heideggerianismo antiantropocéntrico de Kosík. Sin embargo, “humanización de la naturaleza” no equivale aquí a dominación y explotación de la naturaleza para fines humanos, y “naturalización del hombre” tampoco es igual a la aplicación en él de métodos naturalistas procedentes de las ciencias positivas. Más bien al contrario, al situar la naturaleza dentro de una totalidad dialéctica junto a la historia, se toma mayor conciencia de ella, en lugar de dejarla a merced del sistema industrial moderno como material explotable para el ser humano, o como simple materia para el saber objetivo de unas ciencias de la naturaleza que, a su vez, sirven frecuentemente de modelo a las ciencias humanas para llevar a cabo análisis cosificadores, al modo de una física social, del hombre y la sociedad. En la disociación de naturaleza e historia reside, pues, uno de los motivos centrales de la “crisis de las ciencias” que tanto preocupó al último Husserl y, paradójicamente, al joven Lukács.

No es este el único elemento teórico susceptible de abrir una brecha significativa entre los análisis de Kosík y los del joven Lukács en *Historia y conciencia de clase*. A diferencia del filósofo húngaro, Kosík se encarga de dirimir, de una forma manifiesta, la objetivación de la alienación; la alienación es una forma social que la objetivación puede adoptar históricamente pero es necesario distinguirla de la objetivación como producto posible y necesario de la praxis humana⁵⁵⁶. Por otra parte, como señala

⁵⁵⁵ Véase a este respecto M. Marković, “Cuestiones actuales de la dialéctica marxista”, *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968, pp. 36-45. El máximo representante de la “Escuela de la Praxis” yugoslava comparte junto a otros autores de filiación marxista heterodoxa, como el propio Kosík o Enzo Paci, la idea de una dialéctica de la naturaleza no inspirada en Engels ni en el marxismo vulgar.

⁵⁵⁶ En esta dirección se encaminan también las críticas de Honneth a Lukács. Cf. A. Honneth, *Reificación*. Madrid: Katz, 2007, pp. 88 y 138.

Piccone, la principal influencia en el pensamiento de Kosík no proviene de Lukács sino de Gramsci. Pese a moverse en la misma tradición filosófica que Lukács, los análisis de Kosík se encuentran más cercanos a Gramsci por la simple razón de que este último teorizó sobre el fracaso y el letargo de la revolución, mientras Lukács lo hizo sobre su advenimiento. La obra de Gramsci alberga por ello una mayor afinidad -al menos histórico-política- con el contexto en que se encontraba sumida Europa del Este durante las décadas en que Kosík desempeñó su labor intelectual⁵⁵⁷.

Otro factor remarcable, que contribuiría a la condena de *Dialéctica de lo concreto* en los círculos ortodoxos, fue el desplazamiento de la problemática de la alienación desde un proceso ubicado estrictamente en la esfera de la producción económica a un proceso ubicado en la esfera de la producción y reproducción de la totalidad social. Con ello el proletariado perdía su status privilegiado como sujeto portador de potencial histórico⁵⁵⁸. Tanto los filósofos dogmáticos soviéticos como la mayoría de autores fundacionales en los orígenes del marxismo occidental estaban de acuerdo en atribuir este rango preferente a la clase obrera. De Lukács a Korsch, pasando por el joven Marcuse, el papel otorgado al proletariado, en virtud de su posición en el proceso productivo, era el de un sujeto destinado a superar históricamente el estado de cosas existente. Sin embargo, mientras la ortodoxia marxista relegaba la clase obrera a mero ejecutor de las leyes objetivas de la historia, el marxismo occidental acentuaba y sacaba del olvido el factor subjetivo, es decir, la praxis, en el devenir de este proceso. Lukács fue uno de los únicos autores que incluso en su juventud heterodoxa compartía con la ortodoxia el rol asignado al Partido como órgano encargado de llevar la conciencia a los trabajadores, para propiciar en ellos un tránsito de la conciencia “en-sí” a la conciencia “para-sí” o autoconciencia.

Con las nuevas formas de estabilización social surgidas en las nacientes sociedades de consumo, el grueso de autores encuadrados en el marxismo crítico fueron abandonando paulatinamente esa confianza prematura depositada en el proletariado. Cuando Kosík publica *Dialéctica de lo concreto*, éste era un axioma suscrito de manera casi unánime en las distintas versiones que conformaban la tradición marxista occidental. No obstante, en un ambiente filosófico todavía subyugado al control dogmático del Partido, semejantes tesis “occidentalistas” eran juzgadas con frecuencia

⁵⁵⁷ P. Piccone, “Czech Marxism: Karel Kosik”, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 49.

como revisionistas y contrarrevolucionarias. Lo que a fin de cuentas incomodaba sobremanera a los gobiernos comunistas y a sus validadores filosóficos era el hecho de que algunos autores dejaran entrever, o bien se atrevieran a asegurar resueltamente, que la alienación puede persistir y, de hecho, persiste, cuando los medios de producción han sido socializados, esto es, cuando se ha abolido la antinomia entre clase obrera y capital. En los países del bloque soviético, el énfasis filosófico en el proceso de alienación -y desalienación- humana se convertía así en un arma teórica de efectos desestabilizadores para el poder.

8.3. Una filosofía de la historia en deuda con Marx y Heidegger

La contraofensiva del régimen checoslovaco en su intento de hacer frente a las crecientes tendencias revisionistas de su país, con *Dialéctica de lo concreto* en primer plano, cristalizó en el documento “Principales Tareas de Nuestra Filosofía en el Tiempo Presente”, surgido a raíz de una conferencia estatal de filósofos checos celebrada en 1965. De igual forma que la resolución del Comité Central del KSČ en 1957, este nuevo informe volvía a poner de manifiesto la buena sintonía existente entre el aparato de poder y la comunidad de filósofos-ideólogos. El blanco de las críticas oficialistas proseguía encontrándose en el mismo lugar que antaño: el Instituto de Filosofía de Academia de las Ciencias Checoslovaca, proclive a dar cobijo al revisionismo⁵⁵⁹, *Dialéctica de lo concreto*, el liberalismo, etc.⁵⁶⁰

En lugar de apaciguar la actividad del movimiento opositor, tales invectivas contribuyeron a acelerar aún más si cabe los acontecimientos políticos, que habrían de culminar tres años más tarde en la Primavera de Praga. La urgencia de diagnósticos críticos para dar con una expresión teórica coherente del nuevo escenario abierto en el

⁵⁵⁹ Ya Sviták apuntaba que los centros filosóficos del país eran el Instituto de Filosofía de la Academia de las Ciencias (1), el colegio universitario del Partido (2) y la facultad de filosofía de la Universidad Carolina (3). Mientras la escuela del Partido albergaba las tendencias que desembocarían en los intentos de Dubček de liberalizar el partido, y la Facultad de Filosofía se ocupaba de disciplinas marginales, como la lógica o la historia de la filosofía checa, el Instituto Filosófico era el semillero del revisionismo. Subsistían tres tendencias en su seno. La primera era la de aquellos autores checoslovacos influenciados por Hegel y los clásicos del marxismo occidental, la segunda por aquellos centrados en las cuestiones estéticas, en el pos-marxismo, el existencialismo, la fenomenología o la filosofía del hombre no stalinista y, finalmente, la tercera por una orientación científico-positivista parecida a la Universidad Carolina. I. Sviták, “Marxist Philosophy in Czechoslovakia: The Lessons from Prague”, *op. cit.*, p. 53-54.

⁵⁶⁰ Véase V.V. Kusin, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, *op. cit.*, p. 51.

país, fue atendida inmediatamente por Kosík. Entre 1968 y 1969 ven la luz dos trabajos del filósofo checo en los que la teoría política, en conexión con el análisis de la candente situación en Checoslovaquia, gana terreno frente a las cuestiones estrictamente filosóficas. Nos referimos a *Nuestra crisis actual* y a *El individuo y la historia*. En la primera de las obras, Kosík se ocupa de la crisis del sistema político y la personalidad política, de las clases y de la sociedad, del pueblo, del poder y del socialismo y, como corolario, añade un apéndice sobre la crisis del hombre contemporáneo. La solución que propone para solventar la crisis checa, una vez se ha logrado desentrañar la ideología y la falsa conciencia imperantes apostando decididamente por un “socialismo de rostro humano”, es una alianza entre la clase obrera, el campesinado, los jóvenes y los intelectuales⁵⁶¹. Para llevar a cabo el análisis de la crisis de la política y del poder, Kosík recurre a la célebre polémica de Gramsci con Maquiavelo⁵⁶², decantándose, obviamente, por el primero. A su juicio, aquello que determina en sumo grado la crisis checa es la irrupción de una nutrida clase de políticos-pragmáticos los cuales tienden a reemplazar a los políticos-pensadores (p.ej. Masaryk, Gramsci o Lenin). El pragmatismo en política se traduce en una concepción de ésta última como mera “técnica manipulatoria” al estilo de Maquiavelo⁵⁶³.

Esta preponderancia de las cuestiones políticas frente a temáticas propiamente filosóficas no debe eclipsar, sin embargo, otros símiles, muy notables en esta obra, con el pensamiento de Heidegger. Pues del esclarecimiento de la crisis checa, así como de sus causas, Kosík deja traslucir también una crítica, de alcance más general, a la ciencia y a la técnica modernas y, vinculado a ellas, a la realidad como sistema de manipulabilidad general⁵⁶⁴. En este sentido escribe:

“Una base común de la ciencia y de la técnica modernas consiste en una cierta disposición de la realidad en la que el mundo se transforma práctica y teóricamente en objeto. Esta realidad así dispuesta puede devenir materia de

⁵⁶¹ K. Kosík, *La nostra crisi actual*. Barcelona: Edicions 62, 1971, p. 27.

⁵⁶² *Ibíd.*, pp. 38-43. En cuanto a Gramsci véase sus *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.

⁵⁶³ Que la cosmología política maquiaveliana es de signo opuesto a la teoría política de Kosík es una evidencia que también sale a relucir en su ensayo “Three Observations on Machiavelli” (1969), en K. Kosík, *The Crisis of Modernity. Essays and Observations from the 1968 Era*, *op. cit.*, pp.105-107.

⁵⁶⁴ K. Kosík, *La nostra crisi actual*, *op. cit.*, p. 55.

examen exacto y dominio. La ciencia y la técnica representan precisamente una manera similar de acceso a la realidad, donde el sujeto se asegura que la realidad presentada es examinable y disponible por principio. Base de la ciencia y de la técnica modernas es el intelecto técnico que transforma la realidad en objeto cierto, analizable y manipulable”⁵⁶⁵.

Ni que decir tiene que tal diagnóstico sobre la época moderna concuerda, punto por punto, con el de Heidegger⁵⁶⁶. El pensador alemán considera que la manipulación total del ente es un rasgo característico del mundo actual en que impera un abandono u olvido del ser. La palabra alemana *Machenschaft* es empleada por Heidegger en *Aportes a la filosofía* (1936-38) para designar esta “manipulación” o “maquinación” del ente que, en cuanto “impotencia del pensar”, acaece en la era de la técnica planetaria⁵⁶⁷. Huelga decir que la idea del mundo como un gigantesco taller, destinado a satisfacer la avidez desmesurada del hombre moderno, y que en última instancia termina transformando la humanidad entera en un sistema funcional, reaparece en los ensayos de Kosík de la década de los noventa⁵⁶⁸.

Comparemos ahora dos citas que evidencian otras coincidencias de gran envergadura entre ambos pensadores, en esta ocasión respecto a la elucidación de la esencia de la técnica. Refiriéndose a la nueva era de dominio científico-técnico, dice Kosík:

“En este contexto, se puede valorar tanto la fe acrítica en la omnipotencia de la técnica y del progreso técnico como el menosprecio romántico respecto a la técnica y el miedo a que pueda llegar a esclavizar al hombre. En ambas posiciones no se capta la esencia de la técnica. Esta, en efecto, no es representada por las máquinas y los automatismos, sino por el intelecto técnico, que organiza la realidad como un sistema de cosas disponibles,

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 47-48.

⁵⁶⁶ Si bien Kosík no vincula todavía aquí -como sí hace explícitamente Heidegger- la técnica moderna con la historia del olvido del ser, en sus *Reflexiones antediluvianas* de madurez sí queda claro que para Kosík la técnica moderna supone un obstáculo para la apertura del hombre al ser. Pero en *Nuestra crisis actual* su crítica a la técnica moderna tiende también a converger en lo fundamental con los diagnósticos de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* (1944).

⁵⁶⁷ Cf. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2006, p. 54.

⁵⁶⁸ Véase K. Kosík, “La instancia dominante”, en *Reflexiones antediluvianas, op. cit.*, pp. 200 y 209.

perfeccionables y objetivables.”⁵⁶⁹

Del mismo modo, al ser interpelado sobre las consecuencias implícitas en no pensar la esencia de la técnica, Heidegger advierte que “entonces seremos encadenados y privados de la libertad, ya sea que la afirmemos con pasión o que la neguemos. Puesto que la técnica no es algo neutral. Es justamente cuando creemos que es algo neutral cuando quedamos atrapados en lo peor de ella.”⁵⁷⁰

Las analogías no concluyen aquí. Retomando algunos razonamientos que ya expusiera en el capítulo “La cotidianidad y la historia” de *Dialéctica de lo concreto*, en *El individuo y la historia* Kosík somete a consideración dos concepciones, a su entender harto problemáticas, en la conexión entre individuo e historia. La primera sostiene que “los grandes individuos crean la historia, la otra, que la historia toma forma a partir de fuerzas supraindividuales (“el Espíritu universal” de Hegel, las “masas” de los populistas, las “fuerzas productivas” del marxismo vulgar)”.⁵⁷¹ Ninguna de ellas es capaz de dar cuenta, en una forma satisfactoria, de la trabazón de lo universal con lo particular, y ambas terminan desplegando la relación entre el individuo y la historia de un modo claramente antinómico. La racionalidad en la historia, así como su “creador efectivo”, no se hallan fuera de ella, como ocurre en la “Providencia” de Schelling o en el “Espíritu” de Hegel, sino que “la racionalidad de la historia no existe más que como racionalidad en la historia y se realiza en su lucha contra lo irracional”⁵⁷². Lo relevante para la cuestión que nos ocupa, a saber, la explicitación de aquellos puntos en común con la obra de Heidegger, es la certeza según la cual de tales concepciones filosófico-históricas puede derivarse un acercamiento reificado al fenómeno histórico, donde el pasado ejerce una primacía sobre el presente y el futuro⁵⁷³. Precisamente, la “comprensión vulgar de la historia”, en el trasfondo de la crítica a la historiografía

⁵⁶⁹ K. Kosík, *La nostra crisi actual*, op. cit., p. 48.

⁵⁷⁰ F. Towarnicki & J.M. Palmier, “Entretien avec Heidegger”, *L'Express*, nº 954, octubre, 1969.

⁵⁷¹ K. Kosík, “El individuo y la historia”, en M. Foucault, J. Hyppolite, K Kosík, H. Marcuse et alt., *Dialéctica y libertad*. Valencia: Fernando Torres, 1976, p. 76. (aparecido originalmente en francés, “L'individu et l'histoire”, *L'homme et la société*, nº9, Juillet-Septembre, 1968.)

⁵⁷² *Ibid.*, p. 87.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 91.

tradicional, ocupa un lugar prominente en *Ser y tiempo*⁵⁷⁴. Heidegger introduce el análisis de este conocimiento trivial de lo histórico antes de abordar el existencialismo histórico (*Geschichtlichkeit*) como estructura ontológica fundamental del *Dasein*. Al igual que ocurre en la obra del joven Marcuse, en *El individuo y la historia* se constata una recepción de los motivos tratados por Heidegger en el capítulo quinto de la segunda sección de *Ser y tiempo* (“Temporeidad e historicidad”). Así, en paralelo a la crítica a la concepción fetichista de la historia, y a la temporalidad reificada que le es propia, Kosík también atribuye a la historicidad la función de “elemento constitutivo de la estructura del ser del hombre, al que llamamos praxis”⁵⁷⁵. Observamos, sin embargo, como aquí, siguiendo la senda inaugurada por el idealismo alemán, el filósofo checo caracteriza el ser del hombre como praxis o trabajo, mientras en Heidegger el ser del *Dasein* es definido como *Sorge*. Este trascendental matiz no conlleva, empero, un rechazo o reformulación de esta estructura ontológica constitutiva, central en el pensamiento de Dilthey y del primer Heidegger.

La notoria repercusión alcanzada por el *El individuo y la historia* y *Nuestra crisis actual*, erige a Kosík como uno de los principales alentadores intelectuales de la Primavera de Praga. Por este motivo, a medida que el régimen de Husák implementa las medidas represivas con el propósito de *normalizar* el país, contando, en todo momento, con el apoyo de la invasión soviética al tiempo que Dubček es forzado a “recapacitar”, el círculo en torno a Kosík y otros disidentes checos va estrechándose cada vez más. A finales de 1968, y durante la primera mitad de 1969, todavía se le permite participar en la vida pública del país. Es justamente en ese momento, seguido al estallido de las protestas populares, cuando también empiezan a manifestarse importantes desavenencias en el seno del movimiento opositor. En este sentido, Kosík entabla una disputa con su otrora amigo Václav Havel, en respuesta a un artículo publicado por éste en la revista *Tvář*, seminario afín a la disidencia liberal no-marxista. Para Havel, el “destino checo”, su porvenir, debe edificarse sin volver la vista hacia agosto de 1968, esto es, hacia la Primavera de Praga, pues ésta, a su juicio, constituye un pasado

⁵⁷⁴ Véase M. Heidegger, “§ 73. La comprensión vulgar de la historia y el acontecer del *Dasein*”, en *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 391-395.

⁵⁷⁵ K. Kosík, “El individuo y la historia”, *op. cit.*, p. 96.

cerrado⁵⁷⁶.

Lo que advierte Kosík, ya en la temprana fecha de 1969, es cómo comienza a propagarse en Checoslovaquia, especialmente entre los sectores intelectuales liberales, una peculiar reinterpretación de los recientes acontecimientos políticos, la cual, en connivencia con algunas lecturas que se hicieran de la Primavera de Praga desde algunos países del bloque occidental, se esfuerza en restar importancia o desvincular la protesta de cualquier tentativa para implantar un “socialismo de rostro de humano” concibiéndola, en cambio, como un anhelo de apertura hacia las virtudes del mercado y del liberalismo. Desmarcándose de las tesis propugnadas por este particular revisionismo histórico que llega hasta nuestros días, Kosík nunca va a desvincular la Primavera de Praga de sus propósitos originarios, esto es, de la instauración de un “socialismo de rostro humano”⁵⁷⁷. Al sentirse traicionado ante la deriva política tomada por algunos de sus antiguos compañeros⁵⁷⁸, de ahora en adelante Kosík rehúsa participar en el *mainstream* de la disidencia y, pese a la amistad que le unía a Patočka, tampoco va a figurar como firmante de la *Carta 77*⁵⁷⁹.

Así las cosas, en un breve lapso de tiempo Kosík pasa a convertirse en una figura casi marginal dentro de la oposición y, a su vez, es silenciado y relegado por el régimen de todas sus funciones como docente. No obstante, esto no constituyó impedimento alguno para que prosiguiera su labor filosófica desde la privacidad. Sin

⁵⁷⁶ El artículo de V. Havel trata sobre el “destino checo” (“Český úděl?”, *Tvář* n°2, 1969, pp. 30-33). La respuesta de Kosík, “The Weight of Words” (1969), puede encontrarse en *The Crisis of Modernity*, op. cit., pp. 113.-116. Cfr. A. Tucker, “From The Dialectics of the Concrete to Charter 77”, op. cit., p. 190.

⁵⁷⁷ Sobre esto véase K. Kosík, “La Primavera de Praga, el “fin de la historia” y el *showman*”, *Reflexiones antediluvianas*, op. cit., pp. 105-123.

⁵⁷⁸ A este respecto, Ivan Klíma, reputado novelista checo en la actualidad, era, junto con Vaculík, uno de los amigos más cercanos a Kosík, incluso durante la década de los setenta. Sin embargo, en los años noventa, Kosík define como “socarrona ignorancia” los escritos de Klíma por comentar “en plan burlón que el proletariado ha fracasado y no ha llevado a cabo la prometida liberación del hombre” Véase, K. Kosík, “La instancia dominante”, *Reflexiones antediluvianas*, op. cit., p. 226.

⁵⁷⁹ La *Carta 77* fue una declaración impulsada principalmente por Havel, y que contó con el respaldo de personalidades como Patočka. Se instaba al gobierno checoslovaco a ratificar las resoluciones de la ONU en materia de derechos humanos. Muchos de los firmantes fueron represaliados. Havel fue encarcelado, y la implicación de Patočka le comportó un interrogatorio policial de diez horas; Patočka moriría pocas horas después. A su entierro, vigilado de cerca y filmado por la policía, asistieron importantes figuras de la oposición, como el propio Kosík. De ello habla en el ensayo “La Burla”, *Reflexiones antediluvianas*, op. cit., pp. 43-44. En referencia al último escrito de Patočka antes de su muerte (“hoy la gente vuelve a saber que existen cosas *por las que vale la pena sufrir*”), Kosík dirá irónicamente en 1997: “¿ser miembro de la *Carta 77* implica estar de acuerdo con la restauración del capitalismo y es el capitalismo una de esas cosas ‘*por las que vale la pena sufrir*’?”. En K. Kosík, “La lumpenburguesía y la verdad espiritual superior”, *Reflexiones antediluvianas*, op. cit., p. 236.

embargo, el 28 de abril de 1975 su domicilio es registrado durante seis horas por la policía secreta checa (*Státní bezpečnost, StB*), y le son confiscadas mil páginas de manuscritos filosóficos con los estudios preliminares de dos obras que iban a llevar por título *De la práctica y De la verdad*. Junto a la inspección en el domicilio de Kosík, la policía también confisca manuscritos en las viviendas de sus amigos Ivan Klíma y Luvík Vaculík. Transcurridas pocas semanas desde el registro y la incautación de los documentos, Kosík se dirige a Sartre en una carta en la que le expone lo sucedido en busca de apoyo internacional. Sartre impulsa entonces una campaña de apoyo divulgando el caso en las páginas de *Le Monde*⁵⁸⁰.

Hasta 1990, luego de la Revolución de Terciopelo, Kosík no recuperará su empleo en la Universidad Carolina de Praga y, a partir de 1992, vuelve a trabajar en el Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias. En sus últimos escritos rinde tributo a Patočka y sigue encontrando en Heidegger un punto de apoyo irremplazable para “describir la esencia de la época moderna” y su “profunda crisis”, ése es, según escribe, el estímulo que inspira su actividad teórica⁵⁸¹. Kosík va a caracterizar la nueva hegemonía en el estadio actual del capitalismo como un “gigante planetario”, un “Supercapital” que, cual sistema funcional impersonal, ejerce su dominio como un dictador anónimo⁵⁸². Es en este punto donde encontramos ciertas reminiscencias al concepto heideggeriano de *Gestell* y donde reside, pese a profundas divergencias, uno de los terrenos que mayor fecundidad pueden proporcionar a aquellas tentativas decididas a renovar el marco categorial del materialismo histórico recurriendo a la tradición hermenéutica y fenomenológica.

⁵⁸⁰ Véase, “The Kosík-Sartre Exchange”, en *Telos*, September 21, 1975, pp. 193-195.

⁵⁸¹ K. Kosík, “¿Es omnipotente el mercado?“, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 14.

⁵⁸² Cf. K. Kosík, “La lumpenburguesía y la verdad espiritual superior”, *Reflexiones antediluvianas, op. cit.*, pp. 235 y 239.

9. ¿Mundo fenoménico de la Sorge o mundo de la praxis humana?

9.1. Génesis de la preocupación

El minucioso instrumental descriptivo al que recurre Heidegger para la puesta en funcionamiento de una fenomenología radicalizada, entendida como ciencia preteórica de la facticidad, va a suponer un alejamiento explícito respecto al trascendentalismo característico de la fenomenología husserliana, dominante en su época junto al neokantismo. Heidegger se percata muy pronto de que todavía no existe ningún aparato conceptual, y mucho menos un “sistema” filosófico, con el que sea posible indagar satisfactoriamente las estructuras no-teoréticas de la vida fáctica. No es suficiente con reformular en profundidad algunos elementos aprovechables procedentes del legado del pensamiento filosófico griego de la Antigüedad, atravesando, a su vez, la antropología de San Agustín hasta alcanzar la fenomenología contemporánea; se hace prioritario y apremiante, además, la creación de nuevas categorías y conceptos existenciales para aprehender estos ámbitos prerreflexivos en los que se desarrolla la vida cotidiana de cada cual. Toda la analítica existencial de *Ser y Tiempo* y, en particular, la concepción heideggeriana de la estructura del ser del *Dasein* como “cuidado” o “preocupación” (*Sorge*), se apoya en este basamento conceptual de nuevo cuño, de ahí la conveniencia de no dar previamente por sentados ciertos conocimientos gravitacionales y articular, en esta fase inicial de la exposición, un esquemático marco de referencia explicativo para poder confrontar con posterioridad el “mundo fenoménico del cuidado” (Heidegger) con el “mundo de la praxis humana” (Kosík).

La inoperancia atribuida por Heidegger a la ontología tradicional, en la que incluye también a la fenomenología husserliana y al neokantismo, es resultado de una concepción metafísica que piensa el ser como “estar-ahí” (*Vorhandenheit*)⁵⁸³, como presencia. El estar-ahí no es el modo de ser originario del *Dasein* ni de los entes intramundanos sino un modo de ser derivado. En el caso del *Dasein*, puede decirse que éste se distingue de las realidades simplemente presentes por el hecho de estar referido a posibilidades, es un “poder-ser” o “tener-que-ser”. Posee inherentemente un carácter

⁵⁸³ Un nuevo método de investigación, capaz de elaborar adecuadamente la pregunta por el Ser, requiere por ello de una “destrucción de la historia de la ontología”. M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, pp. 40-46.

activo y práctico con respecto a su propio ser y a los demás entes intramundanos. El *Dasein*, pues, no “es” simplemente, puesto que su especificidad constitutivo-existencial consiste en conformarse a sí mismo y a su mundo a través de la *praxis*. Y es a partir de este modo de ser práctico, como determinación fundamental del *Dasein*, que son concebibles los respectivos modos de ser de los entes intramundanos: la *Zuhandenheit* (estar-a-la-mano) y la *Vorhandenheit* (estar-ahí presente).

El mundo se le abre originariamente al *Dasein* como significatividad, esto es, como una totalidad respeccional⁵⁸⁴ o contexto remisional⁵⁸⁵ en el que los útiles circundantes salen a su encuentro en su utilizabilidad, empleabilidad y perjudicialidad⁵⁸⁶. Con anterioridad a cualquier acercamiento al ente de tipo objetivante (*Vorhandenheit*), los útiles comparecen en el mundo del *Dasein* como “estando-a-la-mano” (*Zuhandenheit*). Sólo desde la base de esta disponibilidad y manejabilidad originaria de los útiles, a saber, de su modo de ser como *Zuhandenheit*, pueden los entes aparecer, de manera derivada o secundaria, como estando-ahí-presentes, como *Vorhandenheit*.

El giro hermenéutico de la fenomenología emprendido por Heidegger consiste en una reformulación del concepto de intencionalidad husserliano, el cual es vaciado de toda connotación teoreticista y proyectada en términos de un “hacer”, de un “cuidado” o “preocupación” (*Sorge*). Como se encargó de señalar F. Volpi, las determinaciones del ser en las que se sustenta la *Sorge* (el *Dasein*, la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit*) “se alcanzan a partir de una radicalización y absolutización ontológica de las determinaciones práctico-morales de Aristóteles”⁵⁸⁷. La *praxis*, la *póesis* y la *theoría* aristotélicas corresponden, por este mismo orden, al *Dasein*, la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit* heideggerianas. Pero las categorías centrales de la filosofía práctica de Aristóteles son sustraídas por Heidegger del ámbito de la teoría de la acción moral y sometidas a un proceso de ontologización y absolutización⁵⁸⁸. Bajo este prisma, las determinaciones ontológicas que acabamos de esbozar, las cuales sirven de soporte a la analítica existencial, así como la *Sorge* misma en cuanto modo de ser del *Dasein*, no

⁵⁸⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 105.

⁵⁸⁵ *Ibíd.*, p. 108.

⁵⁸⁶ *Ibíd.*, p. 163.

⁵⁸⁷ F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*. México: FCE, 2012, p. 113.

⁵⁸⁸ *Ibíd.*, p. 113.

serían el fruto de creaciones totalmente novedosas, sino más bien reformulaciones a partir de la tradición filosófica, e incluso literaria, anterior a Heidegger.

Siguiendo también en la génesis del concepto de *Sorge* los argumentos de Volpi, resulta plausible trazar una correspondencia entre la *órexis* (deseo, impulso) aristotélica, con sus momentos de la *díoxis* (ocupación, búsqueda) y la *phygé* (evitación), el “sentimiento de respeto” (*Gefühl der Achtung*) en Kant, determinado por los conceptos de *Neigung* (inclinación) y *Furcht* (temor) y, finalmente, el cuidado (*Sorge*) en Heidegger, con los tres existenciales que conforman su estructura apertural, a saber, la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*). Incluso el término *Bekümmern*, usado en una primera etapa por Heidegger -en la lección del semestre de invierno de 1920-21 sobre fenomenología de la religión- para designar la “cuidado de sí”, es decir, lo que luego, ya en un sentido más dinámico-ejecutivo⁵⁸⁹, llamaría *Sorge*, tiene su origen en la palabra griega *epiméleia* (cuidado)⁵⁹⁰.

No obstante, si vinculamos la filosofía de Heidegger solamente con la obra de Aristóteles, no ahondamos en otras influencias determinantes para lograr una comprensión cabal de la génesis del fenómeno del “cuidado”. Aunque Volpi haga referencia a la remisión de Heidegger a la “fábula del cuidado” de Higinio⁵⁹¹, no se encontrará en su libro referencia alguna acerca de la conexión de la *Sorge* heideggeriana con las obras de J. G. Herder y J. W. Goethe, y eso a pesar de que en las páginas de *Ser y tiempo* Heidegger también remarque la evidente continuidad de la *Sorge* en la obra de estos dos autores con la fábula de Higinio⁵⁹². Precisamente, en *Dialéctica de lo concreto* y en sus tardías *Reflexiones antediluvianas*, Karel Kosík retrocede al escrito “Das Kind

⁵⁸⁹ El sentido de “ejecución” (*Vollzug*) adquiere una relevancia nuclear en los inicios de la fenomenología heideggeriana. Tal como afirma R. Rodríguez, la *Vollzug* “acentúa el carácter práctico-mundano de la facticidad” y sobre él “pivota el análisis fenomenológico”. Véase R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna. op. cit.*, p. 191.

⁵⁹⁰ F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles. op. cit.*, pp. 103-109.

⁵⁹¹ En efecto, en *Ser y tiempo*, Heidegger escribe: “Ya en la *Stoa* el término *μέριμνα* estaba consagrado; y vuelve a presentarse en el Nuevo Testamento, en la traducción de la Vulgata, como *sollicitudo*. El enfoque del ‘cuidado’ que ha orientado la precedente analítica existencial del *Dasein*, se le fue aclarando al autor a través de los intentos de una interpretación de la antropología agustiniana —es decir, greco-cristiana— en relación con los principios fundamentales de la ontología de Aristóteles”. M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 216.

⁵⁹² Unos párrafos más arriba de la cita anterior a la que nos remite Volpi en su *Heidegger y Aristóteles*, el autor de *Ser y tiempo* reconoce que “encontró esta prueba documental preontológica de la interpretación ontológico-existencial del *Dasein* como cuidado en el artículo de K. Burdach, *Faust und die Sorge, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I (1923), pp. 1 ss. Burdach muestra que Goethe tomó de Herder y reelaboró para la segunda parte de su Fausto la fábula de la cura, transmitida como fábula 220 de Higinio”. M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 215.

der Sorge” de J. G. Herder⁵⁹³, figura precursora central del romanticismo alemán, y al *Fausto* de Goethe⁵⁹⁴ para abordar el análisis crítico del fenómeno de la *Sorge*. Goethe se inspiró en el relato de Herder para escribir una de las escenas principales de su *magnum opus*, donde cinco viejas grises, la preocupación (*Sorge*), la deuda (*Schuld*), la privación (*Mangel*), la miseria (*Not*) y la muerte (*Tod*) aparecen en el palacio de Fausto⁵⁹⁵. De todas ellas, tan sólo la preocupación (*Sorge*) llega hasta él y permanece en el palacio, diciéndole a Fausto: “Ciegos los hombres son siempre en la vida: ¡ahora, Fausto, vas a terminar!”⁵⁹⁶. La preocupación (*Sorge*) sopla entonces en el rostro de Fausto provocándole ceguera.

Esta ceguera no es interpretada por Kosík como una pérdida de la visión física sino como una “ceguera espiritual”⁵⁹⁷. Los hombres son ciegos porque viven inmersos en el “mundo de la preocupación”. Fausto “no percibe lo que de verdad está sucediendo” porque la “mirada física está tan ocupada por las preocupaciones y tareas cotidianas que carece del *sentido* de la belleza”⁵⁹⁸. La exposición de esta problemática en este escrito de madurez del filósofo checo, concluye estableciendo una contraposición entre “el engañoso y equívoco señuelo de la preocupación”, donde el individuo “no ve ni oye nada que vaya más allá del horizonte y el marco de su preocupación”, y lo que Kosík llama una “visión liberadora”⁵⁹⁹. La preocupación (*Sorge*) termina abarcando y dominando la totalidad de la vida cotidiana de los individuos, convirtiéndolo todo en “desazón” (*Unheimlichkeit*). Con la alusión a la desazón como producto necesario de una *Sorge* erigida como modo de ser del

⁵⁹³ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 83.

⁵⁹⁴ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, pp. 97-98.

⁵⁹⁵ Sobre estas “apariciones”, y su relación con la obra de Heidegger, véase J. D. García Bacca, *Introducción literaria a la filosofía*. Barcelona: Anthropos, 2003, pp. 204-209. El autor añade una aparición más, la muerte (*Tod*), a las cuatro que menciona Goethe en *Fausto*. Muerte (*Tod*), preocupación (*Sorge*) y deuda (*Schuld*) son empleadas con la misma denominación en *Ser y tiempo*. En cuanto a la Privación (*Mangel*) y a la Miseria (*Not*) se substituyen en la obra inmediatamente posterior de Heidegger por *Endlichkeit* (en *Kant y el problema de la metafísica*) y *Entbehren* (en *¿Qué es metafísica?*). *Ibíd.* p. 209. En numerosas traducciones al castellano del *Fausto* de Goethe, “preocupación” aparece vertida como “inquietud”, desvirtuando así su trabazón con la fábula de Higinio y el relato de Herder.

⁵⁹⁶ J. W. Goethe, *Fausto*. Barcelona: Planeta, 1996, p. 337.

⁵⁹⁷ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 97.

⁵⁹⁸ *Ibíd.*

⁵⁹⁹ *Ibíd.*, p. 98.

individuo, Kosík lleva a cabo una crítica, ciertamente de un modo indirecto e implícito, al papel central que la *Unheimlichkeit* desempeña en *Ser y Tiempo*. Una de las funciones que Heidegger atribuye a la angustia es la de romper con la familiaridad cotidiana, el “estar como en casa” (*Zuhause-sein*) del *Dasein*, y, por consiguiente, éste se siente desazonado, asumiendo el modo existencial del “no-estar-en-casa” (*Nicht-zuhause-sein*)⁶⁰⁰.

9.2. La crítica de ‘Dialéctica de lo concreto’ al mundo práctico-utilitario de la *Zuhandenheit*

Si descontextualizamos la mencionada crítica a la “preocupación” (*Sorge*) en base al *Fausto* de Goethe del conjunto de la producción filosófica de Kosík, se comprenderá en vano este meritorio y original análisis contenido en sus tardías *Reflexiones antediluvianas*. Con toda seguridad, la crítica a la “preocupación” (*Sorge*) del Kosík maduro será interpretada entonces como haciendo referencia a una tendencia de ser de carácter óntico, a las comúnmente llamadas “preocupaciones de la vida”, que acechan a Fausto de igual modo que al resto de mortales, en lugar de ser interpretada, tal como era la intención expresa y el uso explícito que le confiere Heidegger en *Ser y tiempo*, en un sentido ontológico-existencial. La *Sorge* debe entenderse siempre ontológicamente; es la estructura originaria del ser del *Dasein*, sin la cual ni siquiera serían concebibles, de forma derivada, los comportamientos e interpretaciones al modo óntico predominantes en las “concepciones del mundo”⁶⁰¹. “Fausto era pura actividad, libre de preocupaciones y aventurero en sus empresas”⁶⁰². Esta cita de Kosík conduce a pensar que la noción de

⁶⁰⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 207. Compárese la exhortación a esta suerte de “desarraigo sin hogar” de Heidegger con el concepto utópico de *Heimat* (patria, hogar) en *El principio de esperanza* de Ernst Bloch, donde puede leerse: “La raíz de la historia es, sin embargo, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que ha brillado ante los ojos de todos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria”. E. Bloch, *El principio de esperanza [3]*. Madrid: Trotta, 2007, p. 510. También Kosík se muestra en este punto cercano a Bloch y distante respecto a Heidegger, en este sentido escribe: “Mientras el hombre se comporta con respecto a la tierra como un componente indispensable e inseparable de su propio ser, la tierra es su patria. Tener patria significa habitar en lo que a uno le es más propio; ser expulsado de la patria significa perder lo más propio”. K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 86 y 87. Tanto en Bloch como en Kosík “patria” (*Heimat*) significa habitar lo propio encontrándose a sí mismo, mientras, por el contrario, en Heidegger el ser propio debe desenvolverse en el angustiante y desazonado “no-estar-en-casa”.

⁶⁰¹ Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, pp. 211, 215, 217.

⁶⁰² K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 97.

“preocupación” (*Sorge*) a la que está aludiendo el autor checo es de tipo óntico y no ontológico, es decir, no es una “preocupación” (*Sorge*) que defina y determine el ser del individuo sino más bien unas vagas “preocupaciones vitales” que vienen y van en la vida de los sujetos, y a las que éstos pueden sucumbir, o bien, con una dosis acertada de autodeterminación y autoconciencia, liberarse de ellas. No negamos que sacados de su contexto global, los análisis de Kosík en el ensayo “Fausto-Constructor” puedan parecer ambiguos y prestarse, en cierta medida, a esta clase de interpretaciones ónticas que serían refutadas de pleno por Heidegger. Si en el escrito sobre Fausto de 1991, Kosík ensancha su crítica a la *Sorge* hacia otros derroteros demasiado ónticos para el juicio de todo heideggeriano estricto, en *Dialéctica de lo concreto* de 1963 el horizonte de su crítica a la *Sorge* es llevada a cabo en términos estrictamente ontológico-sociales. Como ya hemos advertido en el octavo capítulo de este trabajo, la crítica al “mundo de la preocupación” se encuentra condensada en las secciones “La preocupación o ‘cuidado’”⁶⁰³ y “La cotidianidad y la historia”⁶⁰⁴. Veamos ahora, pues, el modo como articula Kosík en *Dialéctica de lo concreto* sus penetrantes críticas a la *Sorge* heideggeriana.

Sin necesidad de retroceder en sus análisis hasta la disposición genérica de la *órexis* aristotélica para explicar, como en el caso de Volpi, la génesis del concepto de *Sorge* en Heidegger, Kosík emplaza claramente su origen, ya al principio del subcapítulo “La preocupación o ‘cuidado’”, en la obra de Herder, esto es, en los albores del romanticismo alemán (*Sturm und Drang*). El filósofo checo considera que en el siglo XX se consolida y universaliza un tránsito, iniciado de forma un tanto difusa en la segunda mitad del s. XVIII, desde el idealismo objetivo al idealismo subjetivo. Como es sabido, la categoría ontológica de mayor peso en la filosofía clásica del idealismo alemán era -especialmente en Hegel- el concepto de “trabajo”⁶⁰⁵. Sin embargo, con el surgimiento de las corrientes románticas y su exaltación del mundo subjetivo frente al mundo objetivo del racionalismo ilustrado, empieza a gestarse un cambio que culminará, en el siglo XX, con la substitución del concepto de trabajo y, en general, de la praxis objetiva de la humanidad, por el mundo subjetivo del “preocuparse”, de una “preocupación” que Kosík define como “trasposición subjetiva de la realidad del

⁶⁰³ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, pp. 83-91.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, pp. 92-104.

⁶⁰⁵ El concepto de trabajo es dilucidado por Hegel en *las Lecciones de Jena* (1803), en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) y en la *Filosofía del Derecho* (1821). Sobre la relevancia de este concepto en Hegel, véase V. Colón, “El concepto de ‘trabajo’ en Hegel”, en *Diálogos*, vol. 31, n° 68, 1996, pp. 63-82.

hombre como sujeto objetivo”⁶⁰⁶.

Las relaciones que regulan el “mundo de la preocupación” no son nunca objetivas ni objetivadas como leyes de procesos y fenómenos, sino que son consideradas “desde el punto de vista de la subjetividad, como mundo relativo al sujeto”, como “esfera del empeño individual”⁶⁰⁷, aun cuando para Heidegger el *Dasein* esté ya siempre - y en todo caso- en un mundo de significado común⁶⁰⁸. Para Kosík, los sujetos se hallan siempre determinados, en mayor o menor grado, por relaciones y leyes objetivas, aunque en ocasiones puedan albergar la certeza y la esperanza subjetiva, como ocurre con frecuencia en la mayoría de variantes del existencialismo, de que tales determinaciones objetivas no existen o que, en caso de existir, los sujetos, partiendo de una libertad completamente indeterminada⁶⁰⁹, son capaces de desplegar sus respectivas pautas de acción al margen de ellas. Hay que tener en cuenta, empero, que Kosík no postula aquí un determinismo vulgar o absoluto de tipo mecanicista, pues, junto a ello, no descuida tampoco el otro polo esencial de la ecuación, a saber, que el sujeto también “produce subjetivamente el mundo histórico objetivo”⁶¹⁰. El ser del sujeto es praxis empapada de objetividad y con su actividad física e intelectual logra producir y consolidar distintas esferas de objetivación en el mundo. El individuo no vive, por tanto, tan sólo en un cosmos subjetivo, también habita en un mundo suprasubjetivo, que trasciende necesariamente el marco de su propia subjetividad. Sin embargo, dentro del mundo subjetivo del “preocuparse”, el individuo social aislado no toma consciencia del

⁶⁰⁶ *Ibíd.*, p. 83.

⁶⁰⁷ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 84.

⁶⁰⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p.86. Dicha concepción de un mundo circundante “común”, donde no se distingue entre estratos ni clases sociales -con sus respectivas diferenciaciones materiales y simbólicas- fue puesta en duda por el joven Marcuse. Véase H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en J. M. Romero (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. op. cit.*, p. 104. (H. Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, *Schriften Vol. I. op. cit.*, pp. 364-365).

⁶⁰⁹ La mayoría de las veces el concepto de libertad es ontologizado y subjetivado hasta extremos insospechados en el seno de las corrientes existencialistas. La materialidad inherente a este concepto es dejada de lado y en su lugar se impone una vaga posibilidad en la que todo “deber-ser” transmuta en un “poder-ser”. El hombre “es” libre porque “puede-ser” libre. Refiriéndose a esta “filosofía de la libertad sin libertad”, característica de las tradiciones “posibilistas” encabezadas por Heidegger, Günther Anders nos brinda la siguiente sentencia, ciertamente demoledora: “al ontologizar la libertad renunció a la idea de liberar realmente al hombre”. Véase G. Anders, “Heidegger, esteta de la inacción”, en F. Volpi (ed.). *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 85.

⁶¹⁰ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 99.

papel objetivo que desempeña en el desarrollo histórico-social. Según Kosík,

“en la perspectiva de la preocupación, el mundo objetivo y sensiblemente práctico se disuelve y se transforma en el mundo de los significados trazados por la subjetividad. Es un mundo estático, en el cual las manipulaciones, el ocuparse y el utilitarismo representan el movimiento del individuo preocupado en una realidad ya hecha y formada, cuya génesis permanece oculta”⁶¹¹.

Con objeto de desgarnar los motivos por los cuales, desde el punto de vista de la “preocupación” (*Sorge*), el proceso de creación y reproducción material y espiritual de la realidad se encuentra encubierto, es preciso remitirse al modo como Kosík aborda analíticamente el mundo práctico-utilitario de la *Zuhandenheit*, es decir, el mundo de lo que está “al alcance de la mano” que, como hemos podido ver, es el terreno donde se desenvuelve primaria y originariamente el *Dasein* a través del “cuidado” o “preocupación” (*Sorge*).

Un filosofar que pretenda esclarecer la verdadera naturaleza del hombre hará un flaco favor a su empresa si resuelve circundar su estudio a la tradicional pregunta “¿Qué es el hombre?”. En tal caso, los análisis pueden degenerar fácilmente en infinitas conjeturas que tenderán a desmenuzar al hombre y a obtener una presunta imagen fidedigna de él con la suma de conocimientos parciales procedentes de las más diversas disciplinas científicas (antropología, sociología, psicología, biología, etc.). A juicio de Kosík, no es ésta la cuestión que debe servir de guía a este noble propósito, sino otra que, a primera vista, guarda ciertas similitudes con la anterior, pero que en realidad contiene implicaciones totalmente distintas: “¿Quién es el hombre?”. Esta última pregunta implica en sí misma otra de igual relevancia para la investigación, a saber, “¿Qué es el mundo?” o “¿Qué es la realidad?”. Sólo en la relación entre hombre y mundo puede esclarecerse el problema de la naturaleza del hombre⁶¹². Heidegger cree,

⁶¹¹ *Ibid.*, pp. 88-89. La primera parte de la interpretación de la *Sorge* en esta cita de Kosík (“el mundo objetivo y sensiblemente práctico se disuelve y se transforma en el mundo de los significados trazados por la subjetividad”) es ciertamente problemática, pues Heidegger no estaría en absoluto conforme con esta lectura del filósofo checo. Centrándose en la ocupación práctica con el mundo circundante -abierto por la *Sorge*- Heidegger pretende dar cuenta de la trabazón indisoluble de la existencia con la facticidad arremetiendo así contra el idealismo trascendental y la filosofía de la conciencia, sin embargo, según Kosík, la fenomenología de Heidegger, pese a sus pretensiones, no logra rebasar las posiciones típicas del idealismo subjetivo.

⁶¹² Véase K. Kosík, “El hombre y la filosofía”, en E. Fromm (ed.), *Humanismo socialista. op. cit.*, pp. 185-186.

como Kosík, que la elucidación filosófica a la pregunta “¿Qué es el hombre?” “está antes de toda psicología, de toda antropología y, a fortiori, de toda biología”⁶¹³ y, como tal, corresponde a la analítica existencial revelarla de forma adecuada. A continuación, Heidegger critica las nociones de “hombre” y “sujeto”⁶¹⁴, con lo cual la única pregunta posible en su filosofía, más allá de la omnipresente pregunta por el sentido del ser en general, es exclusivamente “¿Qué es el *Dasein*?”. Y, dado que el *Dasein* es “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*), la relacional copertenencia entre *Dasein* y mundo, sobreentendida en la pregunta de Heidegger, otorga a la hermenéutica de la facticidad desarrollada hasta *Ser y tiempo*, los requisitos necesarios para atender -al menos en apariencia- esta naturaleza del hombre (o del *Dasein*) dentro de los parámetros estipulados por Kosík, centrados en el esclarecimiento filosófico de la relación entre ser humano-mundo.

Como “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) el *Dasein* se cuida “de lo en-torno del mundo que aparece”⁶¹⁵. No obstante, semejante “cuidarse” o “preocuparse” (*Sorge*) consiste, según Kosík, en un “comportamiento práctico en un mundo ya hecho (manejo y manipulación), pero no es, en modo alguno, creación de un mundo humano”⁶¹⁶. El mundo que pertenece al ser del *Dasein*, y en el cual éste ejerce su actividad mediante la “preocupación” o “cuidado” (*Sorge*), está conformado por un “universo-de-cosas-al-alcance-de-la-mano” (*Universum der Zuhandenheiten*). Se trata, pues, de la “inserción del individuo social en el sistema de relaciones sociales sobre la base del *engagement* y de su práctica utilitaria”⁶¹⁷. Por este motivo, el “preocuparse” “no es producto y creación del mundo humano objetivamente práctico, es manipulación del orden existente como conjunto de los medios y exigencias de la civilización”⁶¹⁸.

Las múltiples consecuencias que trae aparejadas consigo la inserción del individuo en el “mundo del preocuparse” afectan de un modo fundamental a la relación que éste establece, aun a un nivel preteórico o prerreflexivo, con la realidad en su conjunto. El mundo es afrontado como un inmenso sistema de aparatos y dispositivos

⁶¹³ M. Heidegger. *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 66.

⁶¹⁴ *Ibíd.*, p. 67.

⁶¹⁵ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad. op. cit.*, p. 130.

⁶¹⁶ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 87.

⁶¹⁷ *Ibíd.*, p. 85.

⁶¹⁸ *Ibíd.*, p. 89.

puestos enteramente a disposición del individuo. La realidad tiene entonces que presentársele o aparecerse al sujeto que “se cuida” (*sich sorgt*) de ella como una realidad ya hecha y concluida. En este sistema de manipulabilidad general, “el mundo y sus objetos circundantes se aceptan como parte de un inventario”⁶¹⁹. Cuando el individuo se encuentra en estrecha simbiosis con el mundo de la manipulación -un mundo que, conviene recordar, no es una simple categoría o algo externo opuesto a un sujeto sino un existencial o carácter del *Dasein* mismo-, el propio individuo no detenta únicamente el papel de manipulador sino que deviene, además, él mismo, objeto de manipulación. Por otra parte, una segunda secuela, derivada en gran medida de la conversión del ser humano y de las cosas circundantes en instrumentos, es la ruptura del punto de vista de la totalidad que entraña todo predominio de la *Zuhandenheit*. Tal como le sucedía a Fausto tras recibir la visita de la “preocupación” (*Sorge*) en su palacio, el hombre que vive inmerso en el “mundo de la preocupación”, rodeado de útiles “al-alcance-de-la-mano”, queda absorbido en este mundo práctico-utilitario, volviéndose incapaz de vislumbrar nada más allá de los confines de su mera “preocupación” (*Sorge*). La obra entera no se le manifiesta al manipulador, “sino sólo una parte de ella, abstractamente separada del todo, que no permite una visión de la obra en su conjunto”⁶²⁰. No es en modo alguno casual, pues, que Kosík crea distinguir en la *Sorge* el “carácter cosificado de la práctica”⁶²¹ o “el aspecto fenoménico cosificado del trabajo abstracto”⁶²². Kosík asimila la crítica a la *Sorge* con la crítica de la vida cotidiana en las sociedades capitalistas industriales vinculándola a una forma de ideología objetiva, práctica: un modo de estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) de carácter ideológico, no en cuanto a las representaciones que el individuo se hace de la sociedad, sino ideológico en cuanto tal modo de estar-en-el-mundo.

⁶¹⁹ *Ibíd.*, p. 93.

⁶²⁰ *Ibíd.*, p. 86.

⁶²¹ *Ibíd.*, p. 87.

⁶²² *Ibíd.*, p. 85.

9.3. El tránsito del trabajo a la preocupación

Lo más paradójico del tránsito desde el “trabajo” al “preocuparse” es que aunque parezca responder a ciertas alteraciones de la realidad objetiva⁶²³ acontece en el plano fenoménico y superficial de la realidad, no en su núcleo esencial, quedando fijado de este modo un determinado aspecto fenoménico del proceso histórico, que viene a establecer las correspondientes formas de conciencia y comportamiento. La ocupación utilitaria con los entes tiene lugar en un mundo aparencial de mera “representación”, en cambio la praxis creadora y social de la humanidad es “concepto”, mundo de la verdadera realidad. El “mundo del preocuparse” es por ello un “mundo de pseudoconcreción”.

Los modos de actividad y conciencia prevalecientes en las relaciones cotidianas inmediatas del “cuidado” o “preocupación” (*Sorge*) otorgan una significación práctica inmanente a los útiles, “con independencia de los actos humanos que se la confieren”, como si se tratara de un “mundo de cosas y significaciones en-sí”⁶²⁴. Por eso, en este mismo sentido, a juicio de Kosík aquello “que confiere a estos fenómenos el carácter de pseudoconcreción no es de por sí su existencia, sino la independencia con que esta existencia se manifiesta”⁶²⁵. En lugar de ser aprehendidos como lo que realmente son, es decir, “como fenómenos derivados y mediatos, sedimentos y productos de la praxis social de la humanidad”⁶²⁶, son concebidos en su inmediatez, en su modo aparencial de mostrarse, encubriendo o pasando por alto todo origen en la actividad humana. No obstante, puesto que el “mundo del preocuparse” ha devenido la realidad dominante durante el siglo XX, en la que viven ya todas las capas y estratos de la sociedad, da la falsa impresión de que la filosofía que se ocupa de este mundo deba ser más válida y universal que la filosofía de la praxis humana⁶²⁷.

Mientras en *Dialéctica de lo concreto* Kosík pretende comprender, explicar y

⁶²³ Por ejemplo, por citar tan sólo algunas de estas modificaciones: la división social del trabajo, la industrialización y, por ende, el incremento de productos manufacturados en serie, la creciente burocratización y, en general, las nuevas realidades y pautas de producción, consumo y ocio surgidas en las sociedades europeas, norteamericanas y soviéticas a partir del siglo XX.

⁶²⁴ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Barcelona: Crítica, 1980, pp. 21-22.

⁶²⁵ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 33. Adviertase cómo Kosík introduce aquí el motivo fundamental de la crítica marxiana del “fetichismo de la mercancía” para someter a juicio la actividad cotidiana prevaleciente en el “mundo fenoménico de la *Sorge*”.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 89.

criticar esta nueva realidad surgida en el mundo fenoménico de la modernidad capitalista, la filosofía de la “preocupación” (*Sorge*) de Heidegger se limita a describirla y comprobarla. La siguiente cita ilustra y condensa los puntos fundamentales esbozados hasta el momento en la invectiva que Kosík dirige a la *Sorge* heideggeriana:

“El paso del ‘trabajo’ al ‘preocuparse’ refleja en forma mistificada la fetichización cada vez más profunda de las relaciones humanas, en las que el mundo humano se manifiesta a la conciencia cotidiana como un mundo ya dispuesto de mecanismos, relaciones y conexiones, en el que el movimiento social del individuo se desenvuelve como capacidad emprendedora, ocupación, omnipresencia, vinculación, en una palabra, como preocuparse. El individuo se mueve en un sistema de instalaciones y mecanismos, de los que el mismo se ocupa y es ocupado por ellos, pero habiendo perdido hace tiempo la conciencia de que este mundo es una creación humana. Su preocupación o ‘cuidado’ llena toda la vida”⁶²⁸.

Queda claro, pues, que la *Sorge* es para Kosík el modo de estar-en-el-mundo-alienado por parte del *Dasein*.

9.4. Pseudoconcreción y cuidado

La hermenéutica de la facticidad desplegada por el primer Heidegger ha sido comúnmente apreciada por haber fundado un modo de filosofar que aferra lo concreto de la existencia humana manteniéndose en él. Frente a este juicio, el que ciertos autores como Kosík ubiquen la analítica del *Dasein*, que justamente echa mano de una *Sorge* concebida al modo de una ocupación práctica y activa con el mundo circundante, en el terreno del idealismo subjetivo puede parecer algo inaudito o, cuando menos, exagerado. Sin embargo, las razones aducidas hasta ahora deberían ser suficientes para justificar semejante tesis y poner así en entredicho, al menos en algunos de sus rasgos fundamentales, los veredictos de tono panegirista sobre la obra primeriza de Heidegger. Otros autores, ciertamente cercanos a Kosík en lo filosófico y lo político, también

⁶²⁸ *Ibíd.*, p. 86.

comparten este dictamen en torno a la tan celebrada concreción heideggeriana⁶²⁹. En última instancia, la analítica existencial de Heidegger sucumbe a premisas idealistas⁶³⁰ alejadas de cualquier encaje en lo material, y como tal es pseudoconcreta. Aquí nos ocuparemos brevemente de Günther Anders por la afinidad que su célebre ensayo⁶³¹ guarda con algunos de los argumentos expuestos por Kosík en *Dialéctica de lo concreto*.

Para Anders, se buscará en vano en la obra de Heidegger una explicación de los motivos “acerca de por qué el “ser-ahí” (*Dasein*) se aboca a todas sus ocupaciones dominadas por el ‘cuidado’, acerca de por qué se afana día y noche”⁶³². Al centrarse únicamente en las “condiciones de posibilidad” de la “preocupación” o “cuidado” (*Sorge*) y omitir la pregunta relativa a sus “condiciones de necesidad”, Heidegger desatiende todos aquellos “problemas que se conectan con el materialismo”⁶³³. Anders procura ofrecer una posible interpretación materialista de ciertos aspectos que determinan los distintos caracteres de ser del *Dasein*, como es el caso de la *Sorge*. En este sentido, escribe que el fundamento último del “cuidado”, aquello que realmente lo impulsa, es el “hambre”⁶³⁴. Sin embargo, el tránsito desde la mera descripción del “comercio práctico” con el mundo circundante de la *Zuhandenheit*, es decir, desde aquello que Kosík llama “manipulación del orden existente”, hasta el análisis del hambre y el deseo (materialismo), no tiene cabida en la obra de Heidegger. “El territorio de la concreción heideggeriana comienza a espaldas del hambre y termina antes de

⁶²⁹ El caso más representativo y sólido de esta crítica lo constituyen los escritos de juventud de Marcuse de 1928 a 1932, de los que nos hemos ocupado extensamente en el primer bloque.

⁶³⁰ A este respecto, resultan del todo acertadas las apreciaciones de J. Habermas sobre Heidegger: “El que Heidegger, empero, no vea en la historia de la filosofía y en las ciencias después de Hegel otras cosa que un monótono deletreo de los prejuicios ontológicos de la filosofía del sujeto, sólo puede explicarse porque Heidegger, aun rechazándolos, permanece ligado a los planteamientos que en forma de fenomenología de Husserl le había dictado la filosofía del sujeto”, o, también: “Si bien Heidegger en un primer paso destruye la filosofía del sujeto a favor de un plexo de remisiones y referencias posibilitante de las relaciones sujeto-objeto, en un segundo paso vuelve a ser víctima de la coerción conceptual que la filosofía del sujeto ejerce: cuando trata de hacer inteligible desde sí mismo el mundo como proceso de un acontecer mundano. Pues el *Dasein* pergeñado en términos solipsistas vuelve a ocupar entonces el puesto de la subjetividad trascendental”. Véase J. Habermas, “Heidegger: Socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica”, en *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1993, pp. 170 y 184.

⁶³¹ G. Anders, “Heidegger, esteta de la inacción”, en F. Volpi (ed.). *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

⁶³² *Ibíd.*, p. 77.

⁶³³ *Ibíd.*

⁶³⁴ *Ibíd.*, p. 79.

llegar a la economía y la máquina”⁶³⁵. Por lo demás, cualquier pretensión de vislumbrar una hipotética transformación práctica del mundo material circundante por parte del *Dasein* se desvanece tan pronto como afrontamos la significación real que poseen las tres determinaciones fundamentales del ser humano (*Vorhandenheit*, *Dasein* y *Zuhandenheit*). Descartando el teorismo inmovilista de la simple presencia (*Vorhandenheit*), así como el modo práctico-utilitario de la mera manipulación sin transformación ni creación (*Zuhandenheit*), la esperanza queda depositada en la estructura praxeológica del *Dasein*. Pero en Heidegger, el modo de ser proyectivo y apertural del *Dasein* es un “poder-ser”⁶³⁶, concerniente únicamente a posibilidades abstractas, nunca una actividad humana transformadora. Por esta razón, Kosík puede caracterizar la filosofía de la praxis heideggeriana como una “filosofía de la praxis mistificada”⁶³⁷.

En determinados párrafos de *Dialéctica de lo concreto* sale a relucir cierta inclinación respecto a la conveniencia de no desechar o invalidar por principio la *Vorhandenheit*, siempre y cuando lo que en realidad se pretenda consista en dar verdadera cuenta de la creación del mundo humano objetivamente práctico. No obstante, en el caso de Kosík ello no supone ninguna recaída en axiomas teoreticistas característicos de la “teoría tradicional”, pues en todos los niveles de la investigación filosófica el predominio lo detenta siempre la praxis concebida como la actividad onto-creadora propia del ser humano. Con intención de justificar por qué la *Vorhandenheit* es un modo de ser derivado en relación a la *Zuhandenheit*, Heidegger nos ofrece este razonamiento en *Ser y tiempo*:

“Lo inservible, por ejemplo la herramienta que falla en un caso determinado, sólo puede llamar la atención en y para un trato que la maneja. Ni siquiera la más aguda y cuidadosa “percepción” y “representación” de las cosas podría descubrir jamás algo así como un desperfecto de la herramienta”⁶³⁸.

Es decir, no seríamos capaces de determinar cuándo un útil está roto si primero no estuviéramos familiarizados con él a través de un trato manipulador y prerreflexivo. La

⁶³⁵ *Ibíd.*

⁶³⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 162.

⁶³⁷ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 89 y 98.

⁶³⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 369.

Vorhandenheit no es motivo de incumbencia en la filosofía de Heidegger, pues su pensamiento se circunscribe al análisis de la condición de arrojado del *Dasein* en la facticidad de la *Zuhandenheit*. No sucede lo mismo en *Dialéctica de lo concreto*, donde Kosík nos dice:

“El individuo maneja el teléfono, el automóvil, el interruptor eléctrico, como algo ordinario e indiscutible. Sólo una avería le revela que él existe en un mundo de aparatos que funcionan, y que forman un sistema internamente vinculante cuyas partes coinciden entre sí”⁶³⁹.

Algunas páginas más adelante prosigue su argumento en la misma dirección:

“El hombre como ‘cuidado’ maneja en su preocupación el teléfono, el televisor, el elevador, el automóvil, el tranvía, etc., sin darse siquiera cuenta, al manejarlos, de la realidad de la técnica ni del sentido de tales mecanismos”⁶⁴⁰.

Así, según Kosík, se requiere un cese del trato meramente manipulativo de la *Zuhandenheit* -a pesar de lo meritorio que resulte indagar filosóficamente este manejo preteórico con los útiles- para que los objetos puedan ser “intuidos en su originalidad y autenticidad”⁶⁴¹.

El único punto flaco en el abordaje de Kosík a la materia neurálgica que soporta y fundamenta toda la analítica del *Dasein* de Heidegger reside en no haber querido -o sabido- distinguir con suficiente claridad y detenimiento los diversos modos de la “preocupación” o “cuidado” (*Sorge*), ni tampoco sus distintos “cómos”. De este modo, a veces se impone una excesiva generalización que va en detrimento de una mayor profundización y penetración en la complejidad de la problemática. Incluso, algunos autores han llegado a afirmar que “lo que Kosík llama ‘cuidado’ recuerda lo que Heidegger describe como la vida cotidiana inauténtica del ‘uno’ (*das Man*)”⁶⁴². En cuanto a los modos de la *Sorge*, Kosík no distingue en su obra entre el “cuidado” u “preocupación” con las cosas (*Besorgen*), donde cobra sentido la *Zuhandenheit*, y el

⁶³⁹ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op cit.*, p. 87.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁴² M. Zimmerman, “Karel Kosik’s Heideggerian Marxism”, en *The Philosophical Forum. op. cit.*, p. 216.

cuidado de los otros, esto es, lo que Heidegger llama “solicitud” (*Fürsorge*)⁶⁴³. Esto puede llevar a generar algunos equívocos que conviene aclarar en esta fase final de la exposición. En primer lugar, si en el acaecer dentro del mundo manipulativo de la *Sorge* el ser humano se transforma también él mismo en “objeto de manipulación”, lo que tiene lugar guarda entonces claras analogías con aquello que Heidegger considera un modo deficiente o impropio de la “solicitud” en el convivir cotidiano de término medio, es decir, en la caída en el “uno” (*das Man*), no pudiendo atribuirse, por tanto, dicho trastrocamiento del sujeto en objeto a la *Sorge* de manera tan general. El convertirse el *Dasein* en “objeto de manipulación” para los otros y para sí mismo, como si fuera un simple útil al-alcance-de-la-mano (*Zuhandenheit*), es característico de la “coexistencia” impropia, no del “coestar” propio de la *Fürsorge* auténtica⁶⁴⁴. En segundo lugar, Heidegger advierte en numerosas ocasiones, ya antes de *Ser y tiempo*, que el entorno del que se ocupa el *Dasein* asume el carácter de la normalidad y de la “publicidad” (*Öffentlichkeit*) del vivir, y ello provoca que el “cuidado” (*Sorge*) se disipe y se encubra. Entonces la *Sorge* muta en un “cómo” pervertido, que es la “curiosidad”⁶⁴⁵, una modalidad existencial que adopta habitualmente el “ser-en-el-mundo” en la caída en el reino del *Man* y que, por el análisis que hace de él Heidegger en *Ser y tiempo*, parece ajustarse más a la concepción que Kosík tiene de la *Sorge* en términos generales.

⁶⁴³ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 141.

⁶⁴⁴ Sobre estos modos deficientes de la solicitud (“Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros”), Heidegger sostiene que “ostentan, una vez más, el carácter de la no-llamatividad y de lo obvio que es tan propio de la cotidiana coexistencia intramundana de los otros como del estar a la mano del útil de que nos ocupamos a diario”. *Ibid.*, p. 142.

⁶⁴⁵ Véase, M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad. op. cit.*, pp. 131-132.

10. Crítica de la cotidianidad de “término medio” de *Ser y tiempo*

10.1. La vida cotidiana como ámbito de lo banal

Sin excepción alguna las diversas aproximaciones al estudio de la problemática de la “vida cotidiana” en el ámbito del marxismo crítico u occidental han encontrado en la figura de Heidegger un interlocutor imprescindible. Ya sea en los trabajos inaugurales de Lefebvre⁶⁴⁶, en la vasta *Estética* (1963) de Lukács⁶⁴⁷ o bien en algunos capítulos medulares de *Dialéctica de lo concreto* (1963) de Kosík⁶⁴⁸, la confrontación teórica con *Ser y tiempo* (1927) asoma siempre, en un momento u otro de la exposición, como un trámite de obligado cumplimiento, so pena de no aprehender o elucidar, en todas sus determinaciones y manifestaciones, la riqueza o pobreza que encierra en sí el fenómeno abordado. No sin cierto recelo, Lefebvre, Lukács y Kosík reconocen las ventajas que proporciona el acercamiento fenomenológico-existencial a lo inmediatamente vivido de la cotidianidad, el meritorio esfuerzo de este método privilegiado de acceso a la facticidad de la existencia⁶⁴⁹. Sin embargo, la investigación ontológico-existencial de la vida cotidiana, cuyo pedestal lo ocupa imponentemente *Ser y tiempo*, contiene numerosos presupuestos que en última instancia tienen una afectación directa sobre el

⁶⁴⁶ Nos referimos a los tres tomos de su monumental *Critique de la vie quotidienne*. El primero de los volúmenes vio la luz en 1947, el segundo en 1961, y el tercero en 1981. Prácticamente inaccesibles a los lectores en lengua española, han sido, empero, objeto de una completa y rigurosa traducción al inglés, de las que se han realizado varias ediciones hasta la actualidad.

⁶⁴⁷ La importancia de la *Estética* y la *Ontología* (1971) de Lukács no se corresponde con el interés que han suscitado estas obras en comparación con sus obras tempranas *El alma y las formas* (1911) o *Historia y consciencia de clase* (1923). Donde sí ejerció una honda influencia fue entre sus discípulos de la “Escuela de Budapest”, especialmente en Agnes Heller, quien en sus primeras obras, sobre todo en la *Sociología de la vida cotidiana* (1970), hace suyos algunos de los conceptos e ideas centrales de la estética lukácsiana. Durante la última década, el pensamiento estético y ontológico de Lukács ha llegado a los lectores gracias a la valiosa labor divulgativa de Antonino Infranca y Miguel Vedda.

⁶⁴⁸ En cierto modo, los análisis de Kosík se benefician de las obras de sus predecesores, aunque, como veremos, el diálogo con Heidegger se manifiesta en él todavía con mayor intensidad. No obstante, Kosík, y en mayor medida Lefebvre, tienden a moverse entre una fenomenología y una sociología de la vida cotidiana, en cambio la *Ontología* de Lukács no llega a asignar a la vida cotidiana el estatuto de categoría, pues en ella “la cotidianidad toma conciencia de su propia inmediatez e ingresa en la evolución histórica”, en una “procesualidad universal”. Véase al respecto, W. Jung, “Para una ontología de la vida cotidiana. La filosofía tardía de Georg Lukács”, en A. Infranca y M. Vedda (comp.), *György Lukács. Ética, Estética y Ontología*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p. 99.

⁶⁴⁹ Sirva, a título de ejemplo, el reconocimiento de Lukács acerca de la “interesante penetración” que hace Heidegger de “la vinculación específica de la teoría y la práctica cotidiana”. El análisis de la cotidianidad en *Ser y tiempo*, “capta algo de la estructura básica de la vida cotidiana y de su pensamiento”. G. Lukács, *Estética I. La peculiaridad de lo estético. volumen I*. Barcelona: Grijalbo, 1982, pp. 72-73.

modo tergiversado como es llevada a cabo la captación plena del fenómeno de la cotidianidad, contribuyendo a reducirla a un mundo de mera empiria dominado inevitablemente por la inautenticidad o impropiedad (*Uneigentlichkeit*).

La vida cotidiana es para Heidegger el modo de existencia de “todos los días”⁶⁵⁰. Según Kosík, que aporta una definición algo más detallada, es “la organización, día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. (...) En la cotidianidad, la actividad y el modo de vivir *se transforman* en un instintivo (subconsciente e inconsciente) e irreflexivo mecanismo de acción y de vida”⁶⁵¹. La actividad del sujeto en la cotidianidad, la manera como vive mayoritariamente en su día a día, obedece, pues, al predominio de un actuar preteórico. Este es el terreno en el que la fenomenología de la vida fáctica debe mostrar sus credenciales. No obstante, si el análisis decide permanecer ahí, esto es, si la concepción de la cotidianidad se agota en este desenvolverse mundano prerreflexivo, entonces toda pregunta por su sentido, o por la posibilidad de un devenir-otro de lo cotidiano, no tendrá cabida alguna en la investigación. Lo que tarde o temprano vendrá a imponerse, se pretenda o no libre o anterior a todo juicio de tipo valorativo, será la visión de una “caída” de la cotidianidad en el reino de la impersonalidad (*das Man*), de lo rutinario que se impone día tras día y que resta a merced de un estado interpretativo público que no hace otra cosa que alejar al *Dasein* de sí mismo, proporcionándole, al mismo tiempo, una seguridad y comodidad impropias pero tranquilizadoras.

Limitada por una alienación que le viene dada por principio, en la analítica existencial heideggeriana la cotidianidad se confunde con lo banal, y la riqueza que sin duda contiene es abortada de raíz al identificarse con un mundo de absoluta trivialidad. La concepción que Heidegger ofrece en *Ser y tiempo* tiende a equiparar toda cotidianidad en general con aquello que Kosík denomina “religión del día laborable” o “cotidianidad enajenada”⁶⁵². Es decir, la cotidianidad propia de un período histórico específico o de determinada realidad, en este caso del mundo fenoménico de la modernidad capitalista, se hace pasar como el fundamento invariable e inmutable que suministra al filósofo existencial las estructuras ontológicas fundamentales y universales

⁶⁵⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 384.

⁶⁵¹ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, pp. 92-93.

⁶⁵² *Ibíd.*, p. 96.

que supuestamente rigen la vida cotidiana de los seres humanos. En este sentido, como señala oportunamente Lukács en las cuestiones preliminares de su *Estética*, el método usado por Heidegger -y por las distintas tendencias fenomenológicas y ontológicas inspiradas en él- para describir la vida cotidiana desemboca a menudo en una confusión inadmisibles entre fenómeno y esencia. “Así aparecen en este caso fenómenos de la cotidianidad capitalista como si fueran determinaciones ontológicas esenciales del ente como tal”⁶⁵³.

La inoculación de la vida cotidiana por esta suerte de inmutabilidad ontológica no es, sin embargo, propiedad exclusiva de los discursos generados por la analítica existencial en la estela de Heidegger, también es depotenciada de un modo similar en el seno del naturalismo vulgar y del idealismo objetivo. En el primer caso, la atención dirigida a la vida cotidiana se limita a una descripción prolija de escenas típicamente costumbristas del mundo profano. De este modo, la identificación de la cotidianidad con la “vida sencilla”, y el confinamiento del análisis naturalista en esa esfera, en contraste con el mundo oficial y noble de la Historia, despoja a la cotidianidad de cualquier dimensión histórica. De ello resulta que la vida cotidiana permanece inalterable a través del tiempo pese a los cambios históricos acaecidos en ese otro nivel. Desde el punto de vista idealista, la perspectiva analítica se invierte. Conscientemente elevada por encima del horizonte apromblemático de la cotidianidad, que es desdeñada como una esfera sin incidencia alguna en el curso de la historia universal, la reflexión se concentra ahora, ya no en el actuar rutinario y sin sobresaltos de la “gente corriente” en el transcurso de sus días, sino en los “grandes individuos” o en los “héroes oficiales” como creadores de Historia al servicio de los dictados de entidades suprahistóricas (“Espíritu absoluto”, “Providencia”). En uno y otro caso, la cotidianidad es sustraída del acontecer histórico⁶⁵⁴. Para Kosík, rotundamente disconforme con esta separación entre historia y cotidianidad, “la hipóstasis de la vida cotidiana como banalidad en contraste con la historia como excepción, es ya el resultado de cierta mistificación”⁶⁵⁵.

Los argumentos que pueden corroborar las apreciaciones precedentes en torno a la *irremediable* alienación y trivialidad a la que se ve abocado el *Dasein* en su

⁶⁵³ G. Lukács, *Estética I. La peculiaridad de lo estético. volumen I. op. cit.*, p. 72.

⁶⁵⁴ Sobre esto véase K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.* pp. 97-98. Estos argumentos son abordados con mayor detenimiento por el autor checo en la obra *El individuo y la historia* (1968).

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 93.

cotidianidad inmediata abundan por doquier en *Ser y tiempo*. Así, en relación al modo como el ser-sí-mismo cotidiano queda coartado y transmuta deficientemente en un “ser uno para otro”, a causa de su inmersión en el mundo impersonal del *Man*, Heidegger llega a escribir: “Todo lo originario se torna de la noche a la mañana en banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial”⁶⁵⁶. El estado de perpetua rutina y vacía repetición que caracteriza la vida cotidiana en *Ser y tiempo* se trasluce también en otro de los pasajes destinados a esclarecer el sentido tempóreo de la cotidianidad del *Dasein*: “El mañana del que la ocupación cotidiana está a la espera es el ‘eterno ayer’. La monotonía de la cotidianidad toma como mudanza lo que cada día trae consigo”⁶⁵⁷. Como el “uno” (*das Man*) determina en su totalidad el modo de ser de la cotidianidad, el *Dasein* debe hundirse necesariamente en una “medianía” (*Durchschnittlichkeit*) que actúa nivelando todas las posibilidades de su ser. Por cotidianidad de “término medio” entiende Heidegger

“el modo esencialmente impropio de relacionarse con el mundo a través del sometimiento a las modas imperantes, de la obediencia ciega a los cánones establecidos, de la repetición mecánica de formas de conducta socialmente aceptadas, etcétera; en definitiva, la medianía incluye todo un ramillete de comportamientos por los que el *Dasein* queda preso de los efectos normalizadores y alienantes de la corriente cotidiana y anónima de las opiniones públicas, es decir, del *Man* (el “uno”)”⁶⁵⁸.

Tal como observa Kosík, en semejante concepción, donde no se halla ni otorga ningún sentido a la cotidianidad más allá de esta alienación irresoluble, la conciencia del absurdo y el nihilismo filosófico emergen como siendo su corolario necesario y complementario⁶⁵⁹. El nihilismo y la conciencia del absurdo⁶⁶⁰ surgen de un mismo

⁶⁵⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, pp. 146-147.

⁶⁵⁷ *Ibíd.*, p. 384-385.

⁶⁵⁸ J. A. Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009, pp. 69-70.

⁶⁵⁹ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, pp. 100-103.

⁶⁶⁰ El filósofo checo considera que el sentido de lo absurdo “no surge de la reflexión sobre el automatismo de la cotidianidad sino que la reflexión sobre la cotidianidad es una consecuencia de la situación absurda en que la realidad histórica ha colocado al individuo”. Por lo tanto, juzga erróneo el intento de explicar la realidad a partir de la cotidianidad; lo acertado es justamente lo opuesto, la revelación del sentido de la cotidianidad sobre la base de la realidad. Véase K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.* pp. 96 y 101.

credo compartido acerca de la imposibilidad de superar o revocar (*aufheben*) el estado actual de “medianía” (*Durchschnittlichkeit*) que le viene asignado al *Dasein* como condición natural de su existencia cotidiana; ambas se basan, pues, en la negación de cualquier forma de progreso o revolución en el ámbito de la cotidianidad. Ciertamente, la vida cotidiana es sometida en ellas a un proceso de crítica, por muy velado o implícito que pueda estar⁶⁶¹, pero esa crítica no tiene por fin una hipotética transformación de las estructuras alienadas de la vida cotidiana y de las formas de comportamiento enajenadas dominantes en ella, sino que conduce frecuentemente al pesimismo, a la desesperación y, por ende, al inmovilismo. Por el contrario, la crítica marxista de la cotidianidad capitalista concibe la vida cotidiana como depósito de transformación histórica. Sin embargo, tan pronto como el optimismo que motivó y ayudó a configurar esos primeros acercamientos al análisis crítico de la vida cotidiana⁶⁶² es dejado a un lado ante la seria amenaza que se cierne sobre la humanidad entera en la época contemporánea, las reflexiones tardías de Kosík sucumben, en mayor grado que en *Dialéctica de lo concreto*, a los sugestivos diagnósticos heideggerianos sobre la “medianía” (*Durchschnittlichkeit*): “Es la era de los bastardos, de la escisión, de la medianía. Una humanidad que a medias sabe y a medias no sabe, que actúa con amplios conocimientos secundarios y parciales pero con un profundo desconocimiento de lo fundamental”⁶⁶³.

⁶⁶¹ Aunque Heidegger haya insistido en vaciar el concepto de inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) de todo contenido normativo, no por ello ha dejado de atribuírsele cierta pretensión crítica revistiéndolo de connotaciones axiológicas de carácter negativo. Es cierto que no existe una intercambiabilidad perfecta entre cotidianidad e inautenticidad, pero las dos se encuentran, no obstante, en estrecha vinculación. En este sentido, Ramón Rodríguez considera que a pesar de que “la cotidianidad no se identifica con la forma de existencia que Heidegger llamará inauténtica, está de facto muy próxima a ella. Y ello porque el análisis de la cotidianidad revelará que su comprensión de la existencia conlleva una cierta tendencia a la deformación”. Véase R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna. op. cit.*, p. 75.

⁶⁶² No cabe duda de que las expectativas de transformación social inscritas en los distintos períodos históricos en que se llevaron a cabo las sucesivas investigaciones marxistas sobre la vida cotidiana tuvieron una influencia directa en la elección de la propia temática y en los argumentos ahí desarrollados. Como ya hemos mencionado con anterioridad, el primer tomo de la *Critique de la vie quotidienne* de Lefebvre, escrito durante los años 1945 y 1946, aparece en 1947 y refleja, al término de la Segunda Guerra Mundial, las esperanzas albergadas en gran parte de Europa ante un futuro abierto, donde no resultaba difícil ni descabellado vislumbrar nuevas oportunidades de configuración societaria. La publicación de *Dialéctica de lo concreto* tuvo lugar en Praga en 1963 y contiene los gérmenes que pocos años después explotarían en la “Primavera de Praga”. Por otra parte, la *Sociología de la vida cotidiana* de Heller, así como sus escritos dispersos en torno a la “revolución de la vida cotidiana”, fueron elaborados en pleno apogeo del movimiento del '68 a nivel mundial. En el caso de Lukács, su *Estética* comprende un período extenso y fluctuante, donde se pone coto a cualquier fulgor excesivamente optimista; es sintomático de ello el hecho de que la riqueza de la vida cotidiana dependa de su vinculación con la obra de arte, es decir, con la estética, y no tanto con la situación político-social vigente.

⁶⁶³ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 162.

Los fenómenos de la “habladuría”, la “curiosidad” y la “ambigüedad” administran el estado interpretativo público del “uno” (*das Man*) en que “inmediata” y “regularmente” es absorbido el *Dasein* en su vida cotidiana, de tal modo que el “estar en el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) es eminentemente un estar en la impropiedad (*Uneigentlichkeit*)⁶⁶⁴. La “caída” en el imperio dictatorial del “uno” adquiere el dinamismo de un auténtico “torbellino”. Si por una parte el *Dasein* es recompensado con una tranquilidad dentro del ser impropio, por otra parte, dicha tranquilidad, al contrario de lo que podría pensarse, “no conduce a la quietud e inactividad, sino al ‘ajetreo’ desenfrenado”, a “los más exagerados ‘autoanálisis’”, es decir, a un “enredarse en sí mismo”⁶⁶⁵. Las expresiones que Heidegger emplea para designar esta distintiva movilidad en la “caída”, tales como “torbellino”, “despeñamiento” (*Absturz*), “falta de fundamento” (*Bodenlosigkeit*), “dispersión” (*Zerstreuung*), etcétera, son retomadas también en la caracterización que el último Kosík hace del paradigma de la época moderna, en cuyo seno tiene lugar una

“expropiación *metafísica* en la que la gente a diario y sin distinción alguna es privada colectivamente de aquello que le es más propio y más esencial, es expulsada de su relación con el ser, la verdad y la ley, lanzada a un proceso en el que domina lo secundario, lo accesorio, lo falso, la verdad a medias (...) los deja fuera de la relación fundacional y liberadora con lo que es, de modo que como seres carentes de base y apoyo, perseguidos por los más diversos fantasmas, poseídos por ‘ideas’ fijas y bajos intereses, incapaces de orientarse en lo que de verdad sucede, caen en el despiadado torbellino de la confusión”⁶⁶⁶.

A este efecto hay que tener presente, empero, que distanciándose del existencialismo al uso, a lo largo de su obra Kosík no apela en ningún momento a hipotéticas “formas o vivencias originarias” con el fin de encontrar resquicios de “autenticidad” (*Echtheit*) dentro del reinado de la impropiedad, y dar así con una salida a esta “caída” en la “medianía” (*Durchschnittlichkeit*). Como no podía ser de otro modo, la remisión ontológico-existencial a momentos supuestamente originarios de autenticidad también

⁶⁶⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 194.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, pp. 195-196.

⁶⁶⁶ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 111.

es sometida a crítica en las obras de otros autores del marxismo occidental, como Lefebvre, Adorno y Lukács.

10.2. *Contra la dicotomización de la vivencia*

Con un tono visiblemente despectivo, Lefebvre hace mención en la *Critique de la vie quotidienne* a la obra del filósofo existencialista ucraniano L. Chestov. El motivo de esta alusión crítica es la cuestionable distinción que establece Chestov en *Le pouvoir des clefs* (1928) entre las llamadas “zonas templadas” y las “zonas polares o ecuatoriales”. Las “zonas templadas” de la vida universal humana, las cuales corresponderían a la región de la vida cotidiana, son denigradas por Chestov, pues el autor aspira a residir en regiones de mayor pureza y autenticidad, en las “zonas polares o ecuatoriales”. Pero Lefebvre recuerda que las “zonas polares y ecuatoriales” no son aptas para ser habitadas, y que hasta ahora toda civilización se ha desarrollado en las “zonas templadas”⁶⁶⁷. La obra *La conscience malheureuse* (1936) del también filósofo y poeta existencialista rumano Benjamin Fondane, que alberga una teoría similar de exaltación de los “momentos paroxismales”, es tratada en los mismos términos por Lefebvre, a saber, como mística e irracionalista. Prolonga así la crítica que ya hiciera Hegel a la “conciencia desdichada” (*Unglückliches Bewusstsein*) en la *Fenomenología del Espíritu*. Lo relevante del caso para nuestra exposición es la continuidad que traza Lefebvre entre las obras de este existencialismo desgarrado y las de Heidegger y Sartre, donde estos “instantes privilegiados” no poseen ya un carácter único o divino sino que “pueden ser repetidos”⁶⁶⁸.

El célebre texto de Adorno sobre “La jerga de la autenticidad”, escrito en 1964 y adjuntado como apéndice a la *Dialéctica Negativa* (1966) en la edición de su obra completa en Suhrkamp, se encarga de sacar a la luz, de un modo parecido al de Lefebvre, las debilidades argumentativas derivadas de la instauración de la dicotomía entre “vivencias originarias” y “vivencias culturales”, tan representativa de la jerga de la autenticidad heideggeriana. Adorno nos remite en un primer momento a la obra de F.

⁶⁶⁷ H. Lefebvre, *Critique of everyday life. Volume 1*. London/New York: Verso, 2008, p. 124.

⁶⁶⁸ *Ibíd.*

Gundolf, uno de los discípulos más entusiastas de Stefan George⁶⁶⁹, quien al parecer introdujo inicialmente esta contraposición en sus trabajos. El innegable carácter ideológico que reviste la distinción entre estos dos tipos de vivencias de distinto grado de originariedad y autenticidad, se debe a que es una contraposición “en el seno de la superestructura”, ideada “a fin de oscurecer la de infraestructura e ideología”⁶⁷⁰. Sin embargo, Heidegger ha hecho de las “vivencias originarias” “una institución permanente”⁶⁷¹, construyendo su fenomenología existencial desde la firme convicción acerca de la existencia y de la necesidad de unas vivencias tales. Aquello que Adorno censura en esta concepción, además de ese aspecto ideológico que atribuye a la contraposición misma, es el hecho de pretender escapar ilusoriamente a las mediaciones culturales para instalarse en terrenos aparentemente menos condicionados. El repudio de Heidegger a habérselas con cuestiones concernientes a la cultura -considerada en su globalidad, y no solamente como sector especializado-, pasa necesariamente por alto lo siguiente:

“En el mundo universalmente mediado todo lo primeramente experimentado está culturalmente preformado. Quien quiere lo otro debe partir de la inmanencia de la cultura para traspasarla. Pero la ontología fundamental se ahorra esto adrede al simular un comienzo fuera. Por eso sucumbe tanto más a las mediaciones culturales; éstas retornan como momentos sociales de su propia pureza. La filosofía se imbrica socialmente con tanta mayor profundidad cuando mayor es el celo con que, pensando en sí misma, se aparta de la sociedad y del espíritu objetivo de ésta”⁶⁷².

Extendiendo su razonamiento hacia otros aspectos no menos controvertidos de la ontología heideggeriana, Adorno arremete también contra los postulados esgrimidos en *Ser y tiempo* para poner de relieve el diagnóstico crítico acerca del modo de ser del *Dasein* en la cotidianidad. A ojos del teórico crítico, no puede aceptarse que la

⁶⁶⁹ Vale mencionar que durante su juventud premarxista, Lukács mantuvo relación con Friedrich Gundolf. De hecho, gracias a la intermediación de este último, el filósofo húngaro pasó a convertirse en un habitual del círculo de Stefan George.

⁶⁷⁰ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal, 2011, p. 454.

⁶⁷¹ *Ibíd.*, p. 454.

⁶⁷² *Ibíd.*

“impropiedad” (*Uneigentlichkeit*) y la “medianía” (*Durchschnittlichkeit*) vengan impuestos como una esencia ontológica invariante del *Dasein*. La naturaleza de esta alienación en la vida cotidiana es de índole bien distinta; para Adorno tiene indudablemente una esencia histórica. Obedece a los estragos causados por “el enredo del espíritu con la esfera de la circulación en una fase en la que el espíritu objetivo es recubierto por el proceso de explotación económica como por el moho, el cual sofoca la calidad espiritual”⁶⁷³. En el marco de la filosofía de la “preocupación” (*Sorge*) heideggeriana, la vida cotidiana, escribe Kosík, “se manifiesta como anonimidad y como tiranía de un poder impersonal”⁶⁷⁴. Pues bien, según la crítica de Adorno a Heidegger, toda resistencia contra el dominio del impersonal “se” (*Man*) que no sea reconocida como una resistencia frente al anonimato capitalista, esto es, que ignore o bien prefiera no revelar el origen social causante de este persistente malestar en la cotidianidad, se torna a todas luces impotente y neutraliza, a su vez, la mera posibilidad de un transformación cualitativa en el ámbito del pensamiento, por no hablar de cualquier tentativa de cambio en las estructuras del mundo material. De hecho, ante la mínima alteración de esta materialidad infraestructurante, en la cual la analítica ontológico-existencial encuentra un cómodo soporte óptico, todo el edificio conceptual de la jerga de la autenticidad amenazaría con desmoronarse.

Por su parte, Lukács también acusa a Heidegger de “empobrecer” y “desfigurar” la esencia y la estructura de la vida cotidiana al someterla a una depuración ontológica. Para el autor húngaro, en *Ser y tiempo* las “formas de objetividad” y sus modos de comportamiento correspondientes son reducidos a “formas originarias”, a una “esencia más profunda, independientemente de toda variedad histórico-social”⁶⁷⁵. A través de esta reducción ontológica de las formas de objetividad, la fenomenología de la existencia cree poder desembarazarse del espíritu objetivo de la sociedad y de cualquier condicionamiento al nivel de la infraestructura o de la superestructura. Sin embargo, como hemos podido apreciar en la crítica de Adorno, esta pretensión de acceder a vivencias o formas “originarias” resulta totalmente ilusoria.

Ahora bien, pese a las notorias diferencias que contribuyen a distanciar la ontología de la vida cotidiana del Lukács maduro de la de Heidegger en *Ser y tiempo*, el

⁶⁷³ *Ibid.*, pp. 455-456.

⁶⁷⁴ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 97.

⁶⁷⁵ G. Lukács, *Estética I. La peculiaridad de lo estético. volumen I. op. cit.*, p. 72.

ensayo juvenil de Lukács sobre la “Metafísica de la tragedia”, incluido en su obra temprana *El alma y las formas* (1911), adelanta ya muchos de los tópicos que años más tarde el existencialismo y el mismo Heidegger adoptarían como señas de identidad⁶⁷⁶. Por eso, luego de un breve y necesario interludio con este importante escrito de Lukács, procederemos a enlazar algunas de sus conclusiones más significativas con la “modificación existencial o existencial” que tanto Heidegger como Kosík estiman primordial para recuperarse de la pérdida en el “uno” (Heidegger) o bien para superar (*aufheben*) la cotidianidad reificada (Kosík). Nos ocuparemos, en primer lugar, del dualismo que introduce ahí el joven Lukács entre la “vida verdadera” (*lebendiges Leben*) y la “vida corriente o empírica” (*gewöhnliches Leben*), por entender que con ello recae en los mismos escollos de las dicotomías desacreditadas por Lefebvre y Adorno y, tal como acabamos de ver, por el propio Lukács en su *Estética* de madurez.

La simple existencia o existencia empírica de la “vida corriente” (*gewöhnliches Leben*) es, en la concepción del Lukács premarxista, “monótona y adormecedera”⁶⁷⁷, pues discurre por senderos triviales. En este vivir periférico, todo es posible y equívoco porque nada llega realmente a consumarse. Es una vida de extrañamiento, carente de alma y de forma; es la vida de los “hombres inferiores” o de los “pobres de alma”⁶⁷⁸, los cuales viven enredados en un sinfín de vinculaciones y relaciones casuales⁶⁷⁹. El Dios que habita en ella es un Dios trascendental durmiente. En cambio, en la “vida verdadera” (*lebendiges Leben*) el Dios inmanente de la “tragedia” despierta al Dios trascendental de su somnolencia. La consumación de las posibilidades de existencia le llega al individuo a través del “milagro”⁶⁸⁰ y el despertar y la salvación del “alma” a través de la tragedia⁶⁸¹. No es ya una vida equívoca, determinada por vinculaciones meramente casuales, sino una vida inequívoca en conexión directa con el “destino”. El drama, omnipresente en esta “vida trágica”, da forma a los hombres al tiempo que les

⁶⁷⁶ Precisamente sobre estos supuestos Lucien Goldmann elaboró su atrevida obra *Lukács et Heidegger* (1973). Goldmann no es, sin embargo, el único autor que se ha ocupado de investigar en profundidad el pasado existencialista de Lukács conectándolo con la obra de Heidegger. Consúltese, por ejemplo, un ensayo más reciente: I. M. Feher, “Lukács as a Precursor of 20th Century Existentialism”, en *Hungarian Studies*, n° 12 (1-2), 1997, pp. 73-83.

⁶⁷⁷ G. Lukács, *El alma y las formas*. Valencia: Puv/Universitat de Valencia, 2013, p. 243.

⁶⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 259 y 268.

⁶⁷⁹ *Ibíd.*, p. 247.

⁶⁸⁰ *Ibíd.*, p. 243.

⁶⁸¹ *Ibíd.*, p. 244.

revela su esencia más profunda, desprendiéndolos de la existencia ordinaria. Y las formas así logradas devienen para los “hombres superiores”⁶⁸² de la “vida verdadera” (*lebendiges Leben*) las “estructuras dotadas de sentido (*Sinngebilde*) gracias a las cuales el hombre intenta transfigurar el caos amorfo de la vida en un cosmos ordenado y cumplido”⁶⁸³. El joven Lukács identifica, pues, el “alma” con la individualidad auténtica, con aquello que el hombre “puede ser”⁶⁸⁴, mientras que la existencia empírica de la “vida corriente” representa aquello que el hombre simplemente “es”. Así, en concordancia con las concepciones dicotómicas antes bosquejadas (Chestov, Fondane, Gundolf y Heidegger), la mezcla que lleva a cabo Lukács en este texto juvenil entre Kierkegaard y la *Lebensphilosophie* posee connotaciones marcadamente elitistas⁶⁸⁵, incompatibles con su marxismo posterior, y adolece, asimismo, de un reduccionismo falto de mediaciones.

10.3. Modificación existencial

¿Cuán cercanos se encuentran los argumentos preexistencialistas del joven Lukács a las fórmulas usadas por Heidegger en *Ser y tiempo* con objeto de lograr una metamorfosis de la existencia del *Dasein* que le permita sobreponerse de su “caída” en el “uno” (*das Man*)? No resulta aventurado sostener aquí que gran parte de los conceptos clave utilizados por Lukács en la “Metafísica de la tragedia” para explicitar las relaciones que el “alma” establece con la existencia y con la realidad en su totalidad, presentan sorprendentes analogías con la caracterización del “estado de resuelto” (*Entschlossenheit*) en Heidegger. Como es sabido, gracias al acto resolutivo el *Dasein* consigue recobrase de la “caída” en el “uno” (*das Man*) para vivir una “existencia propia” en el “instante” (*Augenblick*)⁶⁸⁶. Además, en *Ser y tiempo* Heidegger afirma que

⁶⁸² *Ibid.*, p. 259.

⁶⁸³ N. Abbagnano, *Historia de la filosofía. Vol. 4, tomo I*. Barcelona: Hora, 1996, p. 47.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

⁶⁸⁵ En concreto, democratizar la tragedia, tornándola asequible a los “pobres de alma”, es para Lukács una grave equivocación, ya que con ello se corre el peligro de aniquilar la tragedia misma. Véase G. Lukács, *El alma y las formas. op. cit.*, p. 268.

⁶⁸⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 343.

solamente en el “instante” la existencia “puede hacerse dueña” de la cotidianidad⁶⁸⁷. De forma similar, en el ensayo juvenil de Lukács los “grandes instantes” alumbran un nuevo comienzo, una ruptura del curso habitual de la “vida corriente” (*gewöhnliches Leben*) hacia la “pura vivencia de la mismidad”⁶⁸⁸.

Las convergencias entre ambos autores se amplían sustancialmente si tomamos en consideración la relevancia que el joven Lukács decide conferir a los conceptos de “límite”, “culpa” y “destino”. En la “Metafísica de la tragedia”, Lukács considera que el límite de la “vida trágica” es la muerte. Si lo que se anhela es una realización y consumación de las posibilidades más propias, es preciso conocer dicho límite y vivir en consecuencia a él. “La vivencia del límite es la vivencia del despertar del alma a la consciencia, a la autoconsciencia; es por su limitación; es solo porque y en la medida en que es limitada”⁶⁸⁹. El tomar conciencia del límite es a la vez un ser-consciente de la “culpa” y del “destino”. La “culpa” es definida por Lukács como el saber del “destino” y el existir en el “destino” como el devenir-propio del hombre. Mientras la conciencia de ese límite es una realidad siempre presente en las vivencias del “hombre superior”, para los “hombres inferiores” la muerte es, en cambio, “algo espantosamente amenazador, sin sentido, que corta repentinamente su curso”⁶⁹⁰. Justamente, en *Ser y tiempo*, este existir en el “destino”, como vivencia genuina realizable tan solo en el “estado de resuelto”, se vincula expresamente con “el acontecer propio de la existencia, que brota del futuro del *Dasein*”⁶⁹¹. Y el estar proyectado al futuro es un estar vuelto hacia la muerte, un “ser-para-la-muerte” (*Sein zum Tode*). Alejándose de la opinión corriente que el individuo común tiene acerca de la muerte en el estado interpretativo público del “uno” (*das Man*), ésta no es para Heidegger un mero accidente, una interrupción repentina del vivir o algo que sobrevendrá al *Dasein* en un futuro indeterminado, sino un límite que tiene la función de revelar al *Dasein* la finitud de su existencia, ayudándolo a concretar sus más propias posibilidades de existencia e impidiendo, de este modo, toda dispersión o pérdida en una infinitud ficticia, repleta de múltiples posibilidades abstractas que nunca logran concretarse o consumarse.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 383.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 247.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 253.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 252.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 399.

Asimismo, no hay que olvidar tampoco que la “llamada de la conciencia” desempeña en Heidegger la misión de intimar al *Dasein* con su “ser-culpable”. El sentimiento de culpabilidad que emerge a través de esta llamada está referido a una culpa que le es inherente al *Dasein* por el simple hecho de vivir inmerso -en su vida cotidiana- en un estado de “medianía” (*Durchschnittlichkeit*) e “impropiedad” (*Uneigentlichkeit*).

Debemos emplazar las teorías existenciales sobre la “vivencia del límite” en la tragedia (Lukács) y el resolutivo “ser-para-la-muerte” (Heidegger) en el ámbito que les corresponde, en lugar de impugnarlas *en bloc* como una “forma de evasión”⁶⁹². Sin lugar a dudas, ambas apuntan a una modificación existencial que Kosík ubica ineludiblemente en el primer eslabón del proceso de destrucción de la pseudoconcreción del mundo enajenado de la cotidianidad. “En la modificación existencial, el sujeto individual se percata de sus propias posibilidades y las elige. No cambia el mundo, pero cambia su actitud hacia el mundo (...) se libera de una existencia que no le pertenece y se decide por una existencia auténtica”⁶⁹³. Sin embargo, una modificación de la existencia como las que nos proponen el joven Lukács en la “Metafísica de la tragedia” o Heidegger en *Ser y tiempo* no basta para emprender un proceso de desalienación efectiva en el ámbito de la vida cotidiana. A juicio de Kosík, la destrucción del mundo enajenado de la cotidianidad “se efectúa como enajenación, como modificación existencial y como transformación revolucionaria”⁶⁹⁴. La conciencia de la enajenación y los subsiguientes esfuerzos del sujeto por librarse de ella mediante la modificación existencial quedan a medio camino, pues un propósito de tal calibre precisa, además, de una “destrucción práctica del fetichismo de la cotidianidad y de la Historia, es decir, (...) de la realidad cosificada, tanto en los aspectos fenoménicos como en su esencia real”⁶⁹⁵. Ésta es la intersección donde la praxis individual del sujeto aislado se entrecruza necesariamente con la praxis colectiva y revolucionaria de la humanidad.

La remisión de Kosík al aspecto práctico de la transformación del mundo no

⁶⁹² G. Anders, “Heidegger, esteta de la inacción”, en F. Volpi (ed.). *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 90.

⁶⁹³ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 103.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 97.

asume nunca el carácter de una subsunción de la praxis individual en la colectiva, ni mucho menos persigue una suerte de encumbramiento de la praxis colectiva a expensas de la individual. Más aún, como la dialéctica recibe en su obra una fundamentación también subjetiva, oponiéndose así tanto a las crecientes tendencias hacia la burocratización -y, a fin de cuentas, hacia el dominio de la racionalidad instrumental o con arreglo a fines- como, a su vez, a las persistentes invocaciones del marxismo dogmático a las leyes objetivas de la historia en detrimento de la decisión individual, la candente cuestión de la modificación existencial y, en consecuencia, el viraje filosófico hacia el existencialismo, son rastreables y perceptibles en toda su producción filosófica. La posición dominante, acorde con una filosofía de la praxis de raíces marxianas, coexiste en la obra de Kosík junto a la presencia de elementos proto-existenciales.

No es difícil hallar en fragmentos dispersos de su obra una apelación a la noción de autenticidad individual que entronca, si bien con ciertos atributos diferenciales, con ese retorno al sí-mismo propio desde la caída en el ‘uno’ (*das Man*) característico de la analítica existencial⁶⁹⁶. Más concretamente, en *Dialéctica de lo concreto* Kosík concibe el proceso práctico de devenir-hombre como una “separación de lo humano respecto de lo que no lo es; de lo auténtico y de lo inauténtico”⁶⁹⁷. Y, en las *Reflexiones antediluvianas*, otorga al “estremecimiento liberador” la valiosa función de elemento catalizador de ese proceso:

“Sólo en el estremecimiento liberador se le muestran al hombre los secretos de la sabiduría y se le abren, “in admirationem ipsis Angelis” (“para admiración de los propios ángeles”, Comenius, *Via lucis*), todos los abismos del ser: la justicia y la culpa, la vida y la muerte, lo momentáneo y lo permanente. Sólo en este estremecimiento tiene lugar la liberadora diferenciación entre lo sustancial y lo secundario”⁶⁹⁸.

El sujeto puede entonces tomar conciencia de su misión que, según el último Kosík, es la de “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*), salir de la “caverna”⁶⁹⁹ e iniciar así,

⁶⁹⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 285.

⁶⁹⁷ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 100.

⁶⁹⁸ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, pp. 120-121.

⁶⁹⁹ Más allá de la clara referencia a Platón, la salida de la “caverna” podría interpretarse, en un sentido heideggeriano del que también es partícipe Kosík, como un recobrase de la pérdida de sí en la “caída”.

aunque no necesariamente, un movimiento liberador⁷⁰⁰. Se constata, en este punto, una más que evidente recepción y reelaboración por parte de Kosík del concepto griego de *μετανοῖν* (*metanoia*), adoptado frecuentemente por su maestro, amigo y compatriota Jan Patočka⁷⁰¹. La *metanoia* es mentada en la fenomenología de Patočka para referirse a una metamorfosis o conversión ética encauzada a la búsqueda de la verdad, aunque también es utilizada comúnmente para aludir al movimiento existencial de vuelta o retorno hacia sí-mismo. Huelga decir que el uso que le confieren Kosík y Patočka en sus escritos está más cercano a la primigenia acepción platónica (*ἐπιστροφή*, *epistrophe*) que a la tradicional “conversión” cristiana⁷⁰².

Es interesante comprobar cómo esta conversión o despertar de la conciencia a la vida -diríamos, incluso, esta mutación radical del sentido de la vida-, asume formas parecidas en el joven Lukács, en la fenomenología de Husserl, en la hermenéutica del primer Heidegger y, por último, en la izquierda husserliana. La anexión de las diversas propuestas en este sentido preciso es el recurrente recurso al concepto de “vida despierta” (*Wachleben*). Así, la tragedia es para el Lukács premarxista una “posibilidad de vida, del estar-despierto-a-la-vida”⁷⁰³. Se entiende que Lukács no alude en esta cita a un despertar cualquiera, sino a un despertar a la “vida verdadera o auténtica” (*lebendiges Leben*), pues la existencia de los hombres en la tragedia es inmediatamente equiparada al “ser-perfecto”. Desconocemos si la *Lebensphilosophie* desplegada por el joven Lukács en *El alma y las formas* y, en concreto, el ensayo sobre la “Metafísica de la tragedia”, ejerció algún tipo de influjo en la obra de Husserl. Lo que sí sabemos a ciencia cierta es que en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928), Husserl hace uso de este concepto cuando intenta pensar el movimiento de la vida, y lo hace de un modo tal que habría de acusar una importante recepción posterior: “La conciencia despierta, la vida despierta, es un ‘vivir al encuentro’, vivir el ahora al encuentro del nuevo ahora”⁷⁰⁴.

⁷⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 224-225.

⁷⁰¹ Aparece diseminado en distintos lugares de su obra, especialmente en *Platón y Europa* (1973) y en los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* (1974-75), compartiendo protagonismo con otro concepto platónico de gran relevancia, el de *chorismós*.

⁷⁰² Para una detallada exposición de las distintas acepciones asociadas a este término véase M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal, 2005, especialmente pp. 201-213.

⁷⁰³ G. Lukács, *El alma y las formas*. *op. cit.*, p. 247.

⁷⁰⁴ E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002, p. 128. Sobre esto véase también el análisis de Michel Henry en *Fenomenología material*. Madrid:

Probablemente, en la época en la que Heidegger dicta sus clases en torno a la *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, en el curso de verano 1923, conocía ya las *Lecciones* husserlianas sobre el tiempo, que le fueron entregadas a través de una de las alumnas de Husserl, Edith Stein, pero que no verían la luz hasta la fecha de 1928, a cargo de una edición realizada por el propio Heidegger. Y, en efecto, Heidegger hace ahí una referencia explícita al concepto de *Wachleben* en vinculación a la hermenéutica de la facticidad. La hermenéutica desempeña para el primer Heidegger una labor desalienadora, consistente en “hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender”⁷⁰⁵. A continuación, Heidegger define concisamente ese entender, posibilitado por la interpretación hermenéutica, como un “estar-despierto del existir para consigo mismo”⁷⁰⁶. Finalmente, ese mismo concepto tendrá a través de Enzo Paci y de toda la izquierda husserliana agrupada en la primera época de la revista italiana *Aut-Aut*, una reinterpretación en clave marxista y fenomenológica, esto es, la *Wachleben* será intrínsecamente emparejada con la desalienación de sí-mismo, si bien únicamente como un paso previo y complementario al proceso práctico de desalienación de la realidad social⁷⁰⁷.

“La subjetivación es una lucha continua contra el fetichismo y la ocultación: es tender al *despertar*, al *vivir despiertos*, al llevar al primer plano lo que está en el fondo adormecido. Es tendencia a la presentificación y a la representificación, tendencia a hacer revivir en el presente, para la renovación del presente, el pasado, y a constituir el presente-pasado. Es esfuerzo por hacer revivir las formaciones de sentido ocultas y olvidadas, las culturas y las

Encuentro, 2009, pp. 90-91.

⁷⁰⁵ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad. op. cit.*, p. 33.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁰⁷ Cabe mencionar que para el último Walter Benjamin el concepto de “despertar” fue también central desde un punto de vista político. Dicho concepto aparece de forma recurrente en el *Libro de los Pasajes* (1927-40) y -entre otros textos menores- en sus escritos sobre el movimiento surrealista y sobre Proust. La hermenéutica que cultiva Benjamin es crítica, normativa y dialéctica. Su propósito estriba en subvertir la experiencia cotidiana dominada por las “fantasmagorías” modernas mediante un *shock*, un despertar colectivo caracterizado por la irrupción de la historia. A diferencia de Heidegger, el sentido de la hermenéutica en Benjamin no es ontológico sino político. Sobre esto véase J. M. Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*. Madrid: Síntesis, 2005, pp. 80-81.

civilizaciones olvidadas, las personas que ya no son”⁷⁰⁸.

Al margen de los numerosos paralelismos que podrían establecerse entre el concepto de “estremecimiento liberador” de Kosík –o, en la versión de Patočka, de *metanoia*- y el de *Wachleben*, sobre todo en su extensión, en el seno de la fenomenología marxista husserliana, desde la esfera del empeño individual hasta una “lucha contra el fetichismo” ubicada en la esfera de la totalidad social, lo cierto es, sin embargo, que la concepción sobre la autenticidad o inautenticidad de la vida cotidiana derivada de los escritos de Kosík muestra concluyentes discrepancias, y como veremos, también algunos malentendidos, respecto a cómo es abordada por Heidegger en *Ser y tiempo*.

Un tanto apresuradamente, Kosík sostiene que la ontología existencial heideggeriana pretende llevar a cabo una superación de la cotidianidad reificada o alienada mediante un “salto de la cotidianidad a la autenticidad”⁷⁰⁹. Achaca insistentemente a Heidegger este equívoco argumento: “La cotidianidad es para ella historicidad inauténtica, y el paso a la autenticidad es la negación de la vida diaria”⁷¹⁰. Ahora bien, que en *Ser y tiempo* la cotidianidad venga alienada por principio no conlleva, *per se*, que el acceso a la vida auténtica deba acontecer como un salto desde la cotidianidad a la autenticidad, ni tampoco como una negación manifiesta de la vida diaria. Más bien, Heidegger da a entender precisamente lo contrario. En el párrafo 38 de *Ser y tiempo*, que versa sobre la “caída” y la condición de arrojado del *Dasein*, afirma que “la existencia propia no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad”⁷¹¹. Es decir, no hay duda de que la vida cotidiana es para Heidegger cadente de por sí o, lo que es lo mismo, ruinoso, pero el modo propio de existir no puede borrar nunca la cotidianidad pese a que, como hemos visto, sí pueda “hacerse dueña” de ella, aunque sea sólo por el lapso de un breve instante⁷¹².

Otra discrepancia, surgida de un juicio igualmente equívoco o parcial por parte

⁷⁰⁸ E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milano: Il Saggiatore, 1963, pp. 184-185. (los subrayados son míos, J.M.)

⁷⁰⁹ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 97.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 96. El “para ella” se refiere aquí a la filosofía del “cuidado” o “preocupación” (*Sorge*) de Heidegger.

⁷¹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 197.

⁷¹² *Ibid.*, p. 385.

de Kosík, es la que existe entre los distintos modos en que nuestros autores conciben la ruptura de la familiaridad cotidiana. En opinión de Kosík, la vida cotidiana debe ser alterada a fin de que emerja su verdadera substancia y, de esta forma, pueda ser reconocida por el sujeto “en su brutalidad enajenada”⁷¹³. Pero como la cotidianidad acaece en un ambiente de familiaridad que tiende a entorpecer enormemente ese proceso, Kosík cree imprescindible “distinguirse de ella y liberarla de la familiaridad, y ejercer sobre ella cierta ‘violencia’”⁷¹⁴. El cometido de la auténtica filosofía, de la poesía, del teatro y del cine es justamente el de arrancar la vida cotidiana de esta familiaridad fetichizada, de esta pseudoconcreción⁷¹⁵. El mayor de los impedimentos surge porque en la cotidianidad el sujeto lo encuentra todo “al-alcance-de-la-mano” (*Zuhandenheit*) y, por ello, ésta se convierte automáticamente en “el mundo de la intimidad, de lo familiar y de los actos banales”⁷¹⁶. Desde el momento en que la fenomenología de la vida fáctica de Heidegger describe y da fe del mundo de lo manipulable (*Zuhandenheit*), sin cuestionarse ni por asomo su génesis, su sentido o su sinsentido, el filósofo checo considera este tipo de reflexión hermenéutica, que aflora y se centra exclusivamente en la facticidad y la manipulación, como una de las principales causas de la perpetuación de la fetichización de lo familiar en la vida cotidiana. Incluso, si el sujeto, o el *Dasein* en el caso de Heidegger, no logra orientarse en sí-mismo ni retornar hacia-sí, si vive, pues, en la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), y no en el modo propio o auténtico de ser sí- mismo, ello es debido a que “se pierde en el mundo de lo manipulable y se identifica con él”⁷¹⁷. No se equivoca Kosík cuando señala que la hermenéutica de la facticidad heideggeriana no aborda en ningún momento, ni tampoco pretende hacerlo, la génesis del mundo práctico-utilitario de la *Zuhandenheit*, dándolo

⁷¹³ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 102.

⁷¹⁴ *Ibíd.*, p. 102.

⁷¹⁵ La cultura en la Praga de los años ‘60 distaba mucho de asemejarse a la “industria cultural” analizada y criticada penetrantemente por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) y, en cierta medida, escapaba también a los tentáculos y clichés del “realismo socialista”. Así, la influencia del marxismo heterodoxo de Kosík o Sviták en el campo de la filosofía, la larga sombra proyectada por Kafka en todos los ámbitos culturales del país, la literatura disidente de Vaculík, Kohout o Kundera entre otros, o el movimiento cinematográfico de vanguardia conocido como la “Nueva Ola Checoslovaca” (con directores como Milos Forman o Ján Kádár entre sus filas), aportaban motivos suficientes para que pudiera confiarse esta destrucción del mundo de la pseudoconcreción a la cultura. Trascendiendo las fronteras checoslovacas, Kosík también alude favorablemente al “efecto de distanciamiento” del teatro épico de B. Brecht.

⁷¹⁶ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 93.

⁷¹⁷ *Ibíd.*, p. 98.

acríticamente por presupuesto en el desarrollo de la analítica existencial. Sin embargo, no da la impresión de que en *Ser y tiempo* Heidegger se contente con aceptar sin más esta familiaridad cotidiana, y eso con total independencia del hecho de que el autor no sitúe el origen de tal familiaridad como resultado del fetichismo o de la mistificación que impera en la vida cotidiana⁷¹⁸, facilitada o agravada por la pérdida del sujeto en el mundo de lo manipulable. Pero en lugar de conceder a la filosofía, a la ciencia, a la literatura, etcétera, la tarea de romper con esta familiaridad impropia, Heidegger, reacio a toda cultura en general y ávido de experiencias existenciales más profundas y originarias, prefiere otorgar semejante función a la angustia: “la angustia trae al *Dasein* de vuelta de su cadente absorberse en el ‘mundo’. La familiaridad cotidiana se derrumba”⁷¹⁹. Desafortunadamente, el rol tan significativo que esta angustia ejerce en la ontología de la vida cotidiana de Heidegger, y la relación que la vincula con el “estado de resuelto” (*Entschlossenheit*) y el ser-para-la-muerte, no es objeto de análisis o confrontación en lugar alguno de *Dialéctica de lo concreto*, ni tampoco en trabajos ulteriores de Kosík.

Todavía en torno a esta última cuestión, debe hacerse notar pertinentemente que una constante en la crítica marxista de la vida cotidiana, distinguible con claridad meridiana pese a ligeras modificaciones de estilo, es el énfasis con el que los distintos autores, no sólo Kosík, postulan la conveniencia de una conexión consciente del sujeto inmediato de la cotidianidad con la ciencia y el arte, esto es, para expresarlo con palabras de Lukács y Heller, con las “objetivaciones genéricas para-sí”. Pues al entrar en contacto con ellas, se le brinda al sujeto la oportunidad de romper o suspender la familiaridad fetichizada de la cotidianidad a la que nos hemos referido. Bajo el fuerte influjo de la filosofía hegeliana, dicha ruptura o suspensión se presenta siempre como un tránsito desde la particularidad en-sí (conciencia) a la individualidad para-sí (autoconciencia). No obstante, como se encarga de apuntar Lukács en su *Estética*, en *Ser y tiempo* la relación de “los modos de comportamiento de la cotidianidad con la cultura entera y la evolución cultural de la humanidad”⁷²⁰ no es tenida en cuenta. Para

⁷¹⁸ Sobre el proceso de mistificación en la vida cotidiana, puede consultarse uno de los trabajos preparatorios de H. Lefebvre anteriores a la publicación del primer volumen de la *Critique de la vie quotidienne*: “La mystification: notes pour une critique de la vie quotidienne”, *Avant-Poste*, n.º. I, June 1933, pp. 1-9, and n.º. 2, August 1933, pp. 91-107.

⁷¹⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 207.

⁷²⁰ G. Lukács, *Estética I. La peculiaridad de lo estético. volumen 1. op. cit.*, p. 73.

Lukács, la ciencia y el arte simbolizan el grado más alto de objetivación alcanzado por la actividad humana. Por lo tanto, una comprensión apropiada del fenómeno de la cotidianidad, que dé cuenta de su riqueza más que de su pobreza, debería atender, en consecuencia, a la relación del comportamiento de los sujetos respecto a esas objetivaciones, sin descuidar, asimismo, el vínculo de esos mismos modos de comportamiento “con la cotidianidad y en sus diferencias y su contraposición con el comportamiento cotidiano”⁷²¹. Ahora bien, aquél que, como Heidegger, “no se decide a recorrer el camino hacia la objetivación atravesando esos medios o ambientes, tiene que perder precisamente sus problemas decisivos”⁷²².

Tanto para Marx como para el conjunto de autores encuadrados en el marxismo crítico, la alienación en la vida cotidiana es consecuencia de determinadas acciones humanas y, por consiguiente, puede ser revertida por la acción de los sujetos en cuanto seres dotados de razón, pues “son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias”. Según Heidegger, en cambio, “la vida cotidiana alienada o inauténtica no puede explicarse solamente en términos de las estructuras sociales de explotación, en su lugar, dichas estructuras deben ser entendidas a la luz de una tendencia intrínseca de la humanidad hacia la ocultación (caída) y como resultado de un destino ontológico-histórico que trasciende los hechos humanos”⁷²³. Sin embargo, la crítica marxista de la vida cotidiana no tiene por qué acusar una debilitación, una mengua de su potencial crítico, en caso de que resuelva tomar prestados ciertos recursos conceptuales provenientes de la analítica existencial heideggeriana. En este sentido, incluso Lefebvre, tan poco propenso a entablar cualquier tipo de diálogo con la fenomenología existencial, percibe que la noción de inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) de Heidegger “aunque confusa, es una noción crítica, que podemos tomar si se presenta el momento favorable, modificándola y dándole sentido y contenidos prácticos”⁷²⁴.

Ahora bien, si Lukács dejó progresivamente atrás su enfática condena de juventud a la “vida inauténtica”, orientándose decididamente hacia la crítica marxiana de la “reificación de la conciencia” y del “fetichismo de la mercancía”, también Lefebvre pugnó por distinguir con nitidez su crítica “revolucionaria” de la vida

⁷²¹ *Ibíd.*, p. 74.

⁷²² *Ibíd.*

⁷²³ M. Zimmerman, “Karel Kosik’s Heideggerian Marxism”, en *The Philosophical Forum. op. cit.*, p. 221.

⁷²⁴ H. Lefebvre, *Obras (posteriores a 1958)*. Buenos Aires: Peña Lillo, 1967, p. 279.

cotidiana, centrada de igual modo en la teoría de la alienación de Marx, de la crítica “poética” del surrealismo⁷²⁵ y de la “ontológico-existencial” de Heidegger. “En sí la vida cotidiana no es ni lo auténtico ni lo inauténtico. Definiría más bien el medio y el tiempo en que aquellos se confrontan, en que la autenticidad se verifica y debe mostrar sus títulos”⁷²⁶. Visto así, no resulta extraño, pues, que no solamente ellos, sino también los demás autores de procedencia marxista que han atendido en sus respectivas obras la problemática de la vida cotidiana, deban encontrar por fuerza inadmisibles aquellas desalentadoras citas de Heidegger en *Ser y tiempo* donde parece eliminarse toda probabilidad de un enriquecimiento o una desalienación de la cotidianidad: “La estructura ontológica-existencial de la caída sería también mal entendida si se le quisiera atribuir el sentido de una mala y deplorable propiedad óptica que, en una etapa más desarrollada de la cultura humana, pudiera quizás ser eliminada”⁷²⁷.

10.4. Superación de la familiaridad y del encubrimiento en la cotidianidad

Donde sí existe una indudable confluencia de postulados entre *Ser y tiempo* y *Dialéctica de lo concreto*, que a nuestro entender podría marcar las directrices para una más que provechosa revitalización de la discusión entre la fenomenología y el marxismo, es en la consideración del sentido del ser en el ser como verdad, es decir, como *alétheia*, como desocultamiento. En su período fenomenológico, comprendido aproximadamente desde inicios de los década de los años diez hasta principios de la década de los treinta del pasado siglo, Heidegger confiere a la estructura del *Dasein* una disposición descubriente; la determinación auténtica del ser es la *ἀληθής* (*aléthés*). El ente, en el caso de Heidegger, o la esencia, en el caso de Kosík, son ciertamente accesibles al *Dasein*⁷²⁸; no obstante, aunque ambas nociones detenten el carácter de la

⁷²⁵ Ya en el primer *Manifiesto surrealista* de 1924, escrito por André Breton, se advierte claramente la repulsa de los surrealistas hacia la “vida real” o “inauténtica”, y la necesidad de una revuelta poética contra la “prosa del mundo”. Puede recordarse también el discurso de Breton leído por Eluard el año 1935 durante el congreso de la “Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios” (AEAR), que concluye con esta célebre frase: “Transformar el mundo, dijo Marx; cambiar la vida, dijo Rimbaud: estas dos consignas para nosotros son una sola”.

⁷²⁶ H. Lefebvre, *Obras (posteriores a 1958)*. *op. cit.*, p. 279.

⁷²⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. *op. cit.*, p. 194.

⁷²⁸ Por tanto, polemizando con Kant, esta esencia, que tiende a coincidir en los planteamientos de Kosík con el nómeno o “cosa en-sí”, sí puede ser conocida por el hombre.

manifestabilidad y de la verdad, su manifestarse en la cotidianidad lo es siempre en el modo del ocultamiento y del encubrimiento (*Verdecktheit*) aparential. Por esta razón, el acceso del *Dasein* o del sujeto a la verdad, a un mostrarse la esencia o el ente tal como son, sin encubrimiento alguno, esto es, el acceso a aquello que Heidegger califica de *eigentlich*⁷²⁹, “requiere no sólo hacer un esfuerzo, sino también dar un rodeo”⁷³⁰. En *Ser y tiempo* Heidegger se refiere en forma explícita al doble carácter de la manifestabilidad y del encubrimiento del ente: “El ente no queda enteramente oculto, sino que está justamente descubierto, pero a la vez disimulado; se muestra –pero en el modo de la apariencia”⁷³¹. Adoptando un posicionamiento interpretativo similar, en *Dialéctica de lo concreto* puede leerse: “La cotidianidad es un mundo fenoménico en el que la realidad se manifiesta en cierto modo y, a la vez, se oculta”⁷³². Así pues, a la facticidad del medio cotidiano en el que se desenvuelve inmediatamente el *Dasein* “le son inherentes la obstrucción y el encubrimiento”⁷³³. Lo que se encubre en la caída en el “uno” (*das Man*) es “la propiedad y la posible verdad del existir”⁷³⁴. La interpretación que el *Dasein* hace del mundo está mediada por la tendencia encubridora del estado interpretativo público, por una “publicidad” (*die Öffentlichkeit*) donde los fenómenos distorsionadores de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad contribuyen a oscurecer, disimular y obstruir fatalmente la disposición develante o descubriente del *Dasein*. De ahí que el ser originario del *Dasein* no pueda emerger ni ser-descubierto a menos que se arremeta contra la tendencia encubridora propia de la caída.

Lo fenoménico es lo que se muestra como lo que realmente es. Ahora bien, en el mundo de la pseudoconcreción, hay que poner en duda este inocente y bienintencionado concepto fenomenológico de fenómeno. La variedad de ordenamientos jurídicos, políticos y sociales en los diversos arquetipos societarios capitalistas no impide que el análisis descubra en ellos una realidad homogénea fundamental. Cuando prestamos atención a la naturaleza de sus leyes, al funcionamiento de una ciencia -la economía

⁷²⁹ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad. op. cit.*, p. 109.

⁷³⁰ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 25.

⁷³¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 238.

⁷³² K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, pp. 95-96.

⁷³³ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p.238. Véase también M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad. op. cit.*, p. 109.

⁷³⁴ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad. op. cit.*, p. 109.

política- en la que sus respectivos *modus operandi* encuentran las más variadas justificaciones de lo injustificable, se nos revela un elemento característico común. No es otro que el hecho de que en todos ellos lo fenoménico se manifiesta en el modo de la apariencia. Y la esencia, la verdad de dicha realidad, queda así parcialmente oculta en el fenómeno; la verdad de la realidad aparece solamente de un modo encubierto o mediato en la cotidianidad. Pero no como una secuela de la tendencia al encubrimiento ontológicamente intrínseca al *Dasein*, sino porque el movimiento real de tales sociedades se rige, en sus distintos niveles, por un complejo entramado regulado por múltiples categorías abstractas que, aun adoptando formas fenoménicas aparentes, operan en su seno como reales y concretas. Por eso, lo que domina en ellas es el contrasentido, o el “doble sentido”, de tal modo que el mundo de la pseudoconcreción de la cotidianidad enajenada deviene un “claroscuro de verdad y engaño”⁷³⁵. El valor de cambio se impone sobre el valor de uso y la actividad de los sujetos es fijada fenoménicamente en la forma-mercancía. La apariencia se combina entonces con la abstracción y la cuantificación. El sujeto, como trabajo vivo, es negado y alienado por la apariencia, por el trabajo muerto.

Un encuentro simbiótico entre la fenomenología y el marxismo dependerá de la capacidad para ubicar la dialéctica de lo abstracto a lo concreto, todavía idealista en Hegel, junto al movimiento fenomenológico de lo categorial (aparencial) a lo precategorial (fundante), en la esfera material de la realidad. El anclaje material de esta dialéctica, que asegura una mayor concreción en contraste con su ubicación en el ámbito del pensamiento especulativo (Hegel) o de la subjetividad trascendental (Husserl), es también un dirigirse más allá de la mera reducción de las formas fenoménicas aparenciales a formas fenomenológicas, poniendo además en evidencia el origen histórico y económico (no solamente ontológico, como tiende a concebirlo problemáticamente Heidegger) de la tendencia al encubrimiento en la cotidianidad, al tiempo que el análisis apunta resueltamente hacia la praxis transformadora, negadora de este universo aparencial.

⁷³⁵ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 27.

11. Historicidad y filosofía de la historia

11.1. Presupuestos fundamentales del saber histórico

Claramente sumergido en el desarrollo de un marxismo de tintes heideggerianos similar al del primer Marcuse, en *Dialéctica de lo concreto* (1963) Kosík asume la concepción de *Ser y tiempo* (1927) acerca del vínculo entre saber histórico e historicidad (*Geschichtlichkeit*). En una aclaración que conecta plenamente con la tarea ontológica emprendida por Heidegger y por el joven Marcuse, en el trasfondo de la captación apropiada del concepto ontológico de historicidad, Kosík sostiene: “El historiador estudia lo que acontece en la historia, mientras que el filósofo plantea el problema de qué es la historia y, en general, cómo es posible. (...) El filósofo no entra en la esfera de la problemática específica del historiador, sino que investiga los supuestos de su ciencia”⁷³⁶. En qué medida estos “supuestos” de la ciencia histórica revelados por la investigación filosófica tienen que ver con la elucidación de “los caracteres básicos de la historicidad” queda confirmado en una cita perteneciente a una obra algo posterior de Kosík, en la cual el filósofo checo sostiene que la “historicidad no es lo que se añade al individuo únicamente en el momento de su entrada en la historia o de su captación por ella, sino que es en sí misma la condición previa de la existencia de la historia, en tanto que la historia es objeto y ley de la continuidad”⁷³⁷. Ello coincide casi al pie de la letra con diversos pasajes de *Ser y tiempo*.

La hermenéutica, dice Heidegger aludiendo al método fenomenológico de investigación, “elabora ontológicamente la historicidad del *Dasein* como condición óntica de la posibilidad del saber histórico”⁷³⁸ o, ya en la parte final de la obra, concretamente en el influyente capítulo V en torno a la “Temporeidad e historicidad”, Heidegger señala que la posibilidad de que la historia como fenómeno pueda convertirse en objeto de la ciencia historiográfica surge precisamente de la historicidad y la temporeidad como modos de ser de lo histórico⁷³⁹. La condición previa en la que se

⁷³⁶ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 247.

⁷³⁷ K. Kosík, “El individuo y la historia”, en M. Foucault, J. Hyppolite, K Kosík, H. Marcuse et alt., *Dialéctica y libertad. op. cit.*, pp. 95-96.

⁷³⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 58.

⁷³⁹ *Ibíd.*, p. 389.

sustenta la historia es, pues, la historicidad, que tanto para Heidegger como para Kosík pertenece a la estructura ontológica constitutiva del ser del *Dasein*.

Si la consideración heideggeriana de la historicidad como determinación ontológica-fundamental del *Dasein* abre el acceso a una comprensión auténtica de la temporalidad histórica, la filosofía de la historia de Hegel constituye un modo erróneo de temporalizar la historia. Aun a sabiendas de los aspectos controvertidos que alberga en su seno el idealismo objetivo hegeliano, que Heidegger criticó en diversas ocasiones⁷⁴⁰, en *Dialéctica de lo concreto* Kosík señala que a menudo “se olvida que el apriorismo lógico de Hegel que considera la historia como despliegue del espíritu en el tiempo y, por tanto, como lógica aplicada, como desarrollo temporal de los elementos del espíritu, constituye en la Edad Moderna la más importante tentativa idealista de superar y vencer el relativismo y el historicismo”⁷⁴¹.

Sin embargo, aun a pesar de los intentos de Kosík por rescatar benévolamente a Hegel, lo cierto es que en el sistema filosófico hegeliano niveles cada vez más altos de pseudoconcreción, propiciados por la vinculación del ser con el pensamiento conceptual, ganan terreno frente a la concreción que todavía proporcionaba al análisis filosófico el concepto de vida como autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu*⁷⁴². Es particularmente evidente a este respecto que la dialéctica hegeliano-marxista aspira a alcanzar la “cosa misma” según el modelo activo de la *Fenomenología del Espíritu*, no según el planteamiento conceptual y especulativo de la *Lógica*. Como hace notar Kosík en *Dialéctica de lo concreto*:

“No es posible captar de inmediato la estructura de la cosa o la cosa misma mediante la contemplación o la mera reflexión. Para ello es preciso una determinada actividad. No se puede penetrar en la cosa misma y responder a la pregunta de qué es la ‘cosa en sí misma’, sin realizar un análisis de la actividad gracias a la cual es comprendida la cosa, con la particularidad de que este análisis debe abarcar el problema de la *creación* de la actividad que abre el acceso a la ‘cosa misma’ ”⁷⁴³.

⁷⁴⁰ Cfr. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad. op. cit.*, pp. 62-67; *Ser y tiempo. op. cit.*, pp. 189, 441, 447; *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza, 2006, así como “El concepto de experiencia en Hegel”, en *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2012, pp. 91-156.

⁷⁴¹ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 163.

⁷⁴² Sobre esto véase la discusión de Marcuse en las páginas 104-107 de esta tesis.

⁷⁴³ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 40.

La clase de actividad a la que hace referencia esta cita del filósofo checo es la apropiación humana del mundo en todas sus facetas (artística, religiosa, etc.). Incluye también la actividad teórica o conceptual -aunque a diferencia de lo que sucede en la *Lógica* de Hegel no circunscribe el acceso del ser a la “cosa misma” exclusivamente a través de ella-, así como la praxis destructora del mundo pseudoconcreto de “la existencia autónoma de los *productos* humanos y la reducción del hombre al nivel de la práctica utilitaria”⁷⁴⁴.

11.2. De la filosofía de la historia mistificada a la historicidad propia

Kosík emprende una crítica sin concesiones a la filosofía de la historia del idealismo alemán, tanto al “Espíritu absoluto” de Hegel como a la “Providencia” de Schelling, en dos de los capítulos de mayor riqueza y profundidad de entre los que componen *Dialéctica de lo concreto*, “Historicidad y falso historicismo” e “Historia y libertad”⁷⁴⁵. Retoma esta problemática, focalizada en poner de manifiesto la mistificación fundamental de la filosofía de la historia en su obra de 1968, *El individuo y la historia*. Es preciso que nos ocupemos ahora de estas reflexiones antes de enlazarlas con los análisis en torno a la “historicidad propia” llevados a cabo por Heidegger en *Ser y tiempo*.

El principio básico que alienta toda la filosofía de la historia de Hegel viene asentado en la sustitución de lo dado histórico real por esencialidades metafísicas; en reemplazo del acontecer real se coloca el Espíritu. De este modo, el desarrollo de la sociedad en la historia se explica según hipótesis de tipo metafísico. De hecho, ya desde el primer momento en que Hegel incorpora al Espíritu como una pieza esencial de su sistema filosófico éste pasa a convertirse en “el sujeto actual o fuerza motor de la historia”⁷⁴⁶. El Espíritu es el ser verdadero, coincidente asimismo con la Razón que se realiza gradualmente en la historia. Sin restarle en nada su primacía ominabarcante, el Espíritu dispone también de sus propios agentes en la vida profana e histórica de los

⁷⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 36-37.

⁷⁴⁵ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, pp. 152-168 y pp. 247-260.

⁷⁴⁶ H. Marcuse, *Razón y revolución. op. cit.* p. 226.

seres humanos, los llamados “grandes individuos”. A diferencia del individuo medio, cuando los grandes individuos actúan siguiendo su interés personal también lo hacen guiados por el interés universal. Sin embargo, ello no los convierte, ni tan siquiera provisionalmente, en los sujetos efectivos o actuales de la historia, sino en meros instrumentos del progreso histórico de la Razón, entendida ésta como manifestación del Espíritu, en verdad único sujeto efectivo de la historia. El “Espíritu del mundo” es, pues, un poder divino que actúa rigiendo la actividad de los individuos como una fuerza objetiva y subjetiva situada por encima de ellos, “es el sujeto hipostático de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real”⁷⁴⁷. La creación de la historia deviene en Hegel una tarea privilegiada, concedida únicamente a las abstracciones hipostasiadas o, en distinto grado de relevancia, a las personalidades históricas. Prolongando la labor crítica iniciada por la izquierda hegeliana, Kosík interpreta semejante tesitura advirtiendo que cuando “el hombre se considera a sí mismo como instrumento o portavoz de la Providencia, del Espíritu Absoluto, de la Historia, etc., es decir, de una fuerza absoluta que supera infinitamente la posibilidad y la razón del individuo, el hombre cae en la mistificación”⁷⁴⁸.

En las concepciones de Hegel y Schelling, la historia es racional en virtud de una suerte de determinismo metafísico que, aun en los inevitables períodos de retroceso o estancamiento histórico, garantiza en ella cierto sentido y progreso. La historia está racionalmente predeterminada por la estructura metafísica del mundo que garantiza, a su vez, el éxito final de la actividad humana⁷⁴⁹. Durante el transcurso de la historia perdura siempre una entidad metahistórica invariable (el plan de la Providencia, la razón del Espíritu) que no se ve afectada por el acontecer histórico. En este sentido, las conceptualizaciones del Espíritu o la Providencia son claramente inconciliables con la concepción materialista de la historia. Por oposición a la suprahistoricidad de la razón racionalista, la razón dialéctica se basa en el historicismo de la razón. En caso de que exista un absoluto o un universal no hay que buscarlo ni al principio ni al final (Hegel) de la historia como su culminación auténtica, sino que lo absoluto y lo universal se crean en el proceso histórico. No está de más volver a reproducir aquí una cita de Kosík a la que ya hemos recurrido en las breves pinceladas sobre esta temática abordadas en el

⁷⁴⁷ *Ibíd.* p. 233.

⁷⁴⁸ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 258.

⁷⁴⁹ *Ibíd.*, p. 252.

capítulo introductorio sobre su trayectoria biográfico-intelectual: “la racionalidad de la historia no existe más que como racionalidad en la historia y se realiza en su lucha contra lo irracional”⁷⁵⁰. Si la razón dialéctica crea una realidad racional en el proceso histórico, “la razón providencialmente construida no hace posible una comprensión racional de la historia”⁷⁵¹. El método dialéctico de Hegel adolece de una incoherencia insuperable, ya que el fundamento metafísico y providencialista de la razón, encarnada en el Espíritu absoluto, impide la dialectización de la razón misma.

En Hegel el proceso histórico discurre bajo el amparo de leyes históricas y universales que no son sino manifestaciones de la Razón, es decir, expresiones de un progreso teleológico -un crecimiento cuantitativo y cualitativo- en la autoconciencia de la Libertad y de su realización. Sin dejar de asumir el contenido de verdad implícito en la concepción hegeliana, según la concepción materialista de Marx

“la historia avanza a través del desarrollo de las fuerzas productivas, lo cual no constituye un progreso en el dominio de la realización de la Libertad, sino en el terreno de la creación de los *requisitos previos* de la Libertad, que permanecen como tales y sin realización ulterior a causa, y en interés, de la sociedad clasista. Así, para Marx, la historia no es la manifestación de la Razón, sino justamente lo contrario; la Razón pertenece exclusivamente al futuro de una sociedad sin clases, en cuanto organización social adecuada al desarrollo libre de las necesidades y facultades humanas. Lo que para Hegel es historia, para Marx es todavía prehistoria”⁷⁵².

El surgimiento de leyes universales de la historia es consecuencia del enraizamiento de

⁷⁵⁰ K. Kosík, “El individuo y la historia”, en M. Foucault, J. Hyppolite, K Kosík, H. Marcuse et al., *Dialéctica y libertad. op. cit.*, p. 87.

⁷⁵¹ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 254.

⁷⁵² H. Marcuse, *El marxismo soviético. op. cit.*, pp. 8-9. (H. Marcuse, “Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus”, *Schriften Vol. 6. op. cit.*, p. 24). Cabría preguntarse si Marcuse no realiza aquí una lectura un tanto escatológica de la teoría de la historia de Marx, en el sentido de equiparar la sociedad comunista del futuro con la realización de la Razón. Si así fuera, no sólo terminaría la “prehistoria” sino toda “historia” en cuanto tal, pues “la victoria de la razón no se consigue jamás definitivamente, si fuese de otro modo, significaría la abolición de la historia. Cada época emprende una lucha por su racionalidad, contra lo irracional que le es propio; cada época realiza con sus medios, el paso a un grado accesible de racionalidad” (K. Kosík, “El individuo y la historia”, en M. Foucault, J. Hyppolite, K Kosík, H. Marcuse et al., *Dialéctica y libertad. op. cit.*, p. 87).

ciertas tendencias históricas en la práctica consciente de los individuos⁷⁵³. ¿Sirve esta tesis como argumento en defensa de la concreción de la filosofía de la historia de Hegel refutando así las numerosas voces que atribuyen la creación de esas leyes solamente a los designios de un Espíritu abstracto? En cierto modo, podría alegarse que el arraigo de las tendencias históricas en la praxis humana, antes de que puedan devenir leyes asumidas por la comunidad o el Pueblo, supone un punto de anclaje concreto en el seno de la filosofía hegeliana. Desde este punto de vista, de poco sirve que los grandes individuos, esto es, las personalidades históricas que actúan en comunión con el interés universal dictado por el Espíritu del mundo, instauren leyes que promuevan el progreso hacia formas más elevadas de Libertad si estas mismas leyes, y la tendencia histórica a la que supuestamente dan forma conclusa, no son reconocidas como tales por el conjunto de individuos de una comunidad específica. Se trata, empero, de una concreción ficticia, de una pseudoconcreción, que subsiste, casi como un espejismo, dentro de un sistema dominado enteramente por la abstracción del Espíritu. De otra parte, incluso cuando se aceptara que la actividad consciente de los sujetos medios ejerce ciertamente algún tipo de influencia en la conformación de las leyes universales de la historia -siempre irrisoria en comparación con el dominio absoluto del Espíritu- ello no exime a la cosmovisión que postula la necesidad y la conveniencia de descubrir e instaurar tales leyes en la historia de un halo unidimensional y determinista, incapaz de dar cuenta de las discontinuidades y rupturas, de lo posible (*möglich*) que se introduce en la historia sin poder convertirse nunca en ley. El establecimiento de leyes, propio del saber histórico vulgar y de la historiografía tradicional, presupone una concepción enajenada del tiempo, que conlleva necesariamente una ruptura de la historicidad:

“Las leyes que rigen los procesos objetivos de la historia son leyes (continuidades) de actos acabados y pasados que han perdido ya su carácter activo, fundado en la unidad de las tres dimensiones del tiempo, para reducirse a una sola dimensión: la del pasado. Sus leyes no constituyen, pues, más que un cuadro general y, en ese sentido, corresponden a una historia abstracta (abs-tracta), es decir, a una historia que ha perdido su carácter esencial, esto

⁷⁵³ H. Marcuse, *Razón y revolución. op. cit.* p. 230. (H. Marcuse, “Vernunft und Revolution”, *Schriften Vol. 4. op. cit.*, p. 206).

es: su historicidad”⁷⁵⁴.

Así pues, la estructura tridimensional del tiempo humano queda abortada cuando el saber histórico se vuelca únicamente hacia el pasado. Pero, además, en ese caso el pasado en su totalidad es temporalizado impropia y cae en el “olvido”.

En esta misma línea, Heidegger introduce en *Ser y tiempo* una tajante distinción entre *Historie* y *Geschichte*⁷⁵⁵. La primera alude a la historiografía, a la ciencia histórica que toma la historia como mero objeto de estudio, la segunda a la historia como “acontecer”, a la historicidad. Mientras el pasado de la *Historie* (*das Vergangene*) desaparece y es enterrado para no retornar, el pasado de la *Geschichte* (*das Gewesene*) se mantiene activo conservando con ello la capacidad de influencia sobre el presente y sobre el destino individual (*das Schicksal*) y colectivo (*das Geschick*). Precisamente, es la “repetición” (*Wiederholung*) y no el “olvido” (*Vergessen*), el modo de temporalizar propiamente el pasado. El saber histórico que surge de la historicidad propia asume el modo de apertura del haber-existido al proyectar “al *Dasein* que ha-existido hacia su más propia posibilidad de existencia”⁷⁵⁶. En cambio, el saber histórico como ciencia de la historia, tan proclive al establecimiento y estudio de leyes históricas, no permite que el saber histórico tenga como tema lo “posible” (*möglich*). Como se encarga de sentenciar Heidegger, “sólo la fáctica historicidad propia, en cuanto destino resuelto, puede abrir la historia que ya existió de tal manera que en la repetición la ‘fuerza’ de lo posible irrumpa en la existencia fáctica, es decir, que venga a ella en su futuridad”⁷⁵⁷. Lo posible que emerge gracias a la repetición es el legado de posibilidades heredado del pasado.

También para Kosík la historia “es una totalización ininterrumpida en el transcurso de la cual la praxis humana incluye en sí elementos del pasado, y sólo mediante esta integración los reaviva”⁷⁵⁸. La praxis humana, creadora de la realidad histórico-social, no sólo produce lo nuevo, también reproduce, crítica y dialécticamente,

⁷⁵⁴ K. Kosík, “El individuo y la historia”, en M. Foucault, J. Hyppolite, K Kosík, H. Marcuse et alt., *Dialéctica y libertad. op. cit.*, p. 92.

⁷⁵⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 389.

⁷⁵⁶ *Ibíd.*, p. 407.

⁷⁵⁷ *Ibíd.*

⁷⁵⁸ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 167.

el pasado, con vistas a su “reavivación y rejuvenecimiento”⁷⁵⁹.

Veamos ahora si, y en qué medida, puede darse cierta ruptura o salida del ámbito de la historicidad en determinados aspectos de las concepciones de Kosík antes esbozadas. En uno de los pasajes más significativos de *Dialéctica de lo concreto*, podemos leer la siguiente afirmación:

“Sin dejar de ser una existencia histórica, y sin abandonar la esfera de la historia, el hombre se encuentra por encima de cada acción o circunstancia histórica y, por tanto, puede establecer un criterio para su valoración”⁷⁶⁰.

A simple vista, podría parecer que Kosík sitúa al ser humano “por encima” o fuera de la historia. Nada más alejado de la realidad. Dicha cita está extraída del contexto de la crítica de Kosík al historicismo y al relativismo y, en particular, de sus certeros análisis sobre la obra de arte en discusión con la endeble teoría de Plejánov⁷⁶¹. Reducir la actividad humana, en cualquiera de sus facetas, a mera respuesta o reflejo de las circunstancias y los condicionamientos históricos, es caer en un historicismo o relativismo vulgar y supone, a su vez, un desconocimiento inexcusable del carácter onto-creador de la praxis humana, puesto de manifiesto de un modo palmario por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. En este sentido es como hay que entender a Kosík cuando declara que el “reconocimiento de la historicidad social no equivale a la reducción historizante a la situación dada”⁷⁶². La obra de arte no sólo reproduce -mejor o peor- la realidad social según los condicionamientos históricos y sociales de su época

⁷⁵⁹ *Ibíd.*

⁷⁶⁰ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 162.

⁷⁶¹ En distintos lugares de su obra, Kosík somete a juicio la concepción del arte de Plejánov. Así, en *Dialéctica de lo concreto*, escribe: “Plejánov se aleja de Marx en un punto cardinal: en aquel en que el materialismo marxista logra superar tanto los lados débiles del materialismo anterior como los méritos del idealismo, o sea, la concepción del sujeto. Plejánov concibe el sujeto como “espíritu de la época”, como costumbres y vida psíquica a los que corresponden en el polo opuesto las condiciones económicas, con lo cual descarta de la concepción materialista de la historia la praxis objetiva, es decir, el descubrimiento más importante de Marx. Falta, como elemento constitutivo, la praxis humana objetiva, la “actividad humana sensible”, que no puede ser reducido a lo psíquico, o al “espíritu de la época”. (*Ibíd.* p. 152). O, en “Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica”: “la teoría de Plejánov sobre el arte nunca alcanzó el análisis propiamente dicho del arte, sino que se agotó en una descripción prolija de sus condiciones sociales.” (“Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica”, en Kosík, Leontiev, Luria et. altri. *El hombre nuevo. op. cit.*, p. 85.). Una síntesis de la teoría del arte de Plejánov puede encontrarse en G. Plejánov, *Arte y vida social*. Barcelona: Fontamara, 1974.

⁷⁶² K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 157.

(Plejánov), “sino que también la produce artísticamente”⁷⁶³. El ser humano no se encuentra simplemente a merced de las circunstancias históricas; con su actividad crea y transforma las circunstancias mismas⁷⁶⁴ y la realidad en su conjunto y, por ello, “puede establecer un criterio para su valoración”, sin salirse en ningún momento de la historia y sin dejar de estar constituido en la estructura fundamental de su ser por la historicidad.

Basándose en la célebre interpelación de *Miseria de la filosofía* (1847) -“¿Es que estudiar todas estas cuestiones no significa exponer la historia real, la historia profana de los hombres de cada siglo, presentar a estos hombres a la vez como los autores y los actores de su propio drama?”⁷⁶⁵- en *El individuo y la historia* Kosík sostiene que la concepción de la historia como “representación” o “juego”, esto es, de los “hombres como autores y actores de su propio drama”, introduce “la dinámica y la dialéctica”⁷⁶⁶ en la relación entre ambas polaridades (individuo e historia), destruyendo de este modo “las concepciones lineales y la abstracción”⁷⁶⁷, tan características del idealismo alemán, principalmente de Hegel y Schelling. Permite, además, abordar la historia como un proceso pluridimensional, como un porvenir abierto alejado de cualquier tipo de determinismo metafísico:

“El principio del juego infringe las reglas de este determinismo metafísico, pues no considera que el porvenir esté constituido en lo esencial y libre en los detalles, sino que lo entiende como una apuesta y un riesgo, como una certeza y una ambigüedad como una *posibilidad* que se introduce tanto en las tendencias fundamentales como en los detalles de la historia”⁷⁶⁸.

La tridimensionalidad del tiempo está en la base de la dialéctica del proceso histórico y permite la puesta en entredicho de la validez de las concepciones metafísicas. Sin embargo, según Kosík, la falla principal de la concepción de la historia como

⁷⁶³ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 143.

⁷⁶⁴ Kosík retoma aquí un valioso postulado marxiano: “las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias.” (K. Marx, *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1970, p. 41).

⁷⁶⁵ K. Marx, *Miseria de la filosofía*. Barcelona: Edicions 7x7, 1979, p. 103.

⁷⁶⁶ K. Kosík, “El individuo y la historia”, en M. Foucault, J. Hyppolite, K. Kosík, H. Marcuse et alt., *Dialéctica y libertad. op. cit.*, p. 90.

⁷⁶⁷ *Ibíd.*, p. 84.

⁷⁶⁸ *Ibíd.*, p. 86.

representación o juego reside en que no es capaz de dar cuenta de su descubrimiento porque “no puede establecer que el juego mismo tiene una estructural temporal fundada sobre el carácter tridimensional del tiempo concreto”⁷⁶⁹. Su análisis remite luego al concepto de historicidad, lo cual sugiere que el autor checo juzga las investigaciones de Dilthey y Heidegger como un recurso complementario a los límites de la teoría de la historia de Marx, en ciertos aspectos todavía demasiado enraizada en la tradición idealista alemana.

Aunque el afrontamiento de la historicidad por parte de Kosík no alcance el mismo nivel de profundidad que sin duda adquiere en los detallados análisis ontológicos y ónticos del joven Marcuse, sí parece abrirse, en cambio, a una interpretación de la misma más acorde con la lectura habermasiana que propone Benhabib⁷⁷⁰. En este sentido, en el *Individuo y la historia* puede leerse el siguiente pasaje:

“La historicidad del hombre no reside en la facultad de evocar el pasado, sino en el hecho de integrar, en su vida individual, trazos comunes a lo humano en general. El hombre en tanto que praxis, está ya penetrado por la presencia de los otros (sus contemporáneos, precursores y sucesores) y recibe y transforma esta presencia o bien adquiriendo su independencia, y con ella su propio rostro y su personalidad, o bien perdiendo su independencia o no alcanzándola”⁷⁷¹.

La presencia de los otros, la intersubjetividad, es, pues, un elemento fundamental en la concepción de la historicidad de Kosík. La independencia a la que hace mención el texto consiste en la capacidad de distinguir en la totalidad histórica lo particular de lo general, lo auténtico de lo inauténtico. Y esta independencia lograda en el trato con los demás posibilita, a su vez, la presencia y el ejercicio de la libertad en las relaciones intersubjetivas. Ya en la parte final del escrito, Kosík llega incluso a afirmar que “la independencia es la historicidad: es un centro activo donde se interpenetran el pasado y el porvenir, es una totalización en la que se reproduce y se anima en lo particular (en lo

⁷⁶⁹ *Ibíd.*, p. 92.

⁷⁷⁰ S. Benhabib, “Translator’s Introduction”, in H. Marcuse, *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*. *op. cit.*, p. xxxiii. Benhabib propone un afrontamiento de la problemática de la historicidad que asuma su dimensión simbólica e intersubjetiva.

⁷⁷¹ K. Kosík, “El individuo y la historia”, en M. Foucault, J. Hyppolite, K. Kosík, H. Marcuse et al., *Dialéctica y libertad*. *op. cit.*, p. 96.

individual) lo que es común a lo humano”⁷⁷². A pesar de que en ningún momento haga siquiera mención -como demanda Benhabib- a unas supuestas estructuras simbólico-comunicativas de la historicidad, las cuales, sin embargo, podrían derivarse fácilmente a partir de estas breves consideraciones, lo cierto es que sus reflexiones remiten vagamente a la “comunicación libre de dominio” que caracteriza la “situación ideal del habla” en la teoría de la acción comunicativa de Habermas⁷⁷³. Y es quizás esta dimensión comunicativa de la historicidad la que se echa en falta en los análisis de la historicidad del joven Marcuse.

⁷⁷² *Ibíd.*, p. 97.

⁷⁷³ Una excelente discusión entre Kosík y Habermas puede encontrarse en J. Schmidt, “Praxis and Temporality: Karel Kosík’s political theory”, *Telos*, n° 33, 1977, pp. 71-84.

12. Maquinación y sistema de manipulabilidad general

12.1. La esencia de la época moderna

El repertorio conceptual manejado por Kosík para revelar y poner en tela de juicio la esencia de la época moderna está en deuda con las nociones heideggerianas de “maquinación” (*Machenschaft*)⁷⁷⁴ y *das Gestell*, si bien aparecen expresadas en otros términos homologables, que no desvirtúan en nada su sentido primigenio en Heidegger, como “sistema de manipulación”⁷⁷⁵. Estrechamente emparejado con el concepto de “maquinación”, el fenómeno de lo “gigantesco” (*das Riesige*), objeto de escrutinio por parte de Heidegger en *Meditación* (1938-39) y en “La época de la imagen del mundo” (1938), es empleado también, aunque en una orientación algo distinta y actualizada, por el último Kosík. El diagnóstico epocal del filósofo checo converge en sus lineamientos generales con el de Heidegger⁷⁷⁶, y así lo atestigua no sólo la similitud en el argot empleado, sino además la pasmosa coincidencia a la hora de precisar los orígenes y las secuelas -funestas a juicio de ambos- del sometimiento exacerbado del ente al cálculo y a la planificación en la época moderna. Ahora bien, las analogías cesan cuando reparamos en las disímiles propuestas a las que apelan ambos autores para paliar o revertir el contexto de crisis civilizatoria, esto es, para contrarrestar la situación de riesgo y vulnerabilidad a la que se hallan abocados una humanidad y un planeta cada

⁷⁷⁴ El concepto de “maquinación” asume una creciente preponderancia en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), en *Besinnung* (1938-39) y en *Die Geschichte des Seyns* (1938-40), que corresponden, en este mismo orden, a los tomos 65, 66 y 69 de la *Gesamtausgabe*. Las tres obras han sido vertidas al castellano por Dina V. Picotti: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003; *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2005 y *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011.

⁷⁷⁵ Como veremos, las semejanzas afloran nítidamente cuando en *Nuestra crisis actual* (1968) Kosík se propone determinar las causas de la crisis que atraviesa Checoslovaquia durante la Primavera de Praga, aunque la cuestión relativa a la manipulabilidad y su problemática asociada reaparece intermitente a lo largo de toda su obra.

⁷⁷⁶ Durante la década de los sesenta, Kosík todavía no podía tener conocimiento acerca de la existencia de los *Aportes*, de la *Meditación* ni de *La historia del ser* de Heidegger, pues su publicación se inició el año 1989; los *Aportes* verán la luz en 1989, *Meditación* en 1997 y *La historia del ser* en 1998. No sucede lo mismo con *La introducción a la metafísica* (1935), *La pregunta por la técnica* (1949) o “La época de la imagen del mundo” (1938), aparecidos décadas antes. Sin embargo, no debe desecharse una hipotética recepción anterior de esos textos, y de las temáticas ahí abordadas, a través de la figura de su amigo y mentor Jan Patočka, profundo conocedor de la obra de Husserl y Heidegger, el cual mantuvo contacto regular con ambos pensadores. Para la confección de sus trabajos tardíos, a saber, en las *Reflexiones antediluvianas* (2012), aparecidas originariamente en Praga en 1997, Kosík sí pudo tener ya acceso a una parte considerable de esas obras.

vez más supeditados a los designios de la maquinación o la manipulación. Además, la apropiación por parte de Kosík de elementos de examen conceptuales procedentes del aparato analítico heideggeriano también viene asociada a una crítica de tonalidades políticas dirigida al pensador alemán.

El tránsito de la ontología fundamental a la historia del ser, del decisionismo a la *Gelassenheit*, “del pathos de la autoafirmación al pathos del dejar-ser y de la obediencia”⁷⁷⁷, no asume en Heidegger la forma de una completa ruptura, en el sentido de un total abandono de determinadas preocupaciones teóricas iniciales. Surgen ciertamente otras nuevas, pero el interés que induce a preguntar por el ser y, en consecuencia, por su olvido en la tradición metafísica occidental y en las sociedades modernas, se mantiene intacto. Sin embargo, como consecuencia del desplazamiento del centro de gravedad filosófico, la dirección donde apuntan ahora los análisis experimenta un desvío respecto al eje previo en que venía sustentada la ontología fundamental. Lo que acontece en este giro (*Kehre*) es más bien una profunda reconsideración de problemáticas que en su etapa anterior Heidegger sólo había mentado y apuntado accesoriamente. En este sentido, cuando tratamos de establecer una reminiscencia que apunte a una prematura gestación del concepto de “maquinación” debemos retroceder hasta la analítica existencial de *Ser y tiempo*, en cuyas páginas puede hallarse, de un modo todavía embrionario, el germen de dicha noción.

Cuando en *Ser y tiempo* Heidegger contrapone la interpretación existencial y vulgar de la conciencia argumenta que en la cotidianidad prevalece la tendencia a considerar al *Dasein* como “objeto de manejo y cálculo”, como “una cuestión administrativa”⁷⁷⁸. En lugar de concebir su especificidad constitutiva como potencialidad o poder-ser, el existir del *Dasein* se entiende como un mero negocio, “dentro de la idea de un trámite regulable”⁷⁷⁹. Esta tendencia es puesta en relación con la interpretación vulgar de la conciencia y su corolario, la teoría de los valores. La voz de la conciencia, que es característica de esta interpretación vulgar, tiende a requerir al *Dasein* el “cumplimiento de normas” o la “realización de valores” y a indicarle, a su

⁷⁷⁷ J. Habermas, “Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de una crítica a la metafísica”, en *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989, p. 195.

⁷⁷⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, pp. 305 y 309.

⁷⁷⁹ *Ibíd.*, p. 309.

vez, “posibilidades de acción” “disponibles, calculables y seguras”⁷⁸⁰. Por el contrario, la llamada de la conciencia, característica de la interpretación existencial, no ofrece al *Dasein* “instrucciones prácticas” sino que lo intima “al poder-sí-mismo propio”⁷⁸¹. Heidegger hace partícipe de la concepción vulgar de la conciencia, así como de su traducción en términos prácticos (calculabilidad), tanto a la idea del deber moral kantiano como a la “ética material de los valores” de Max Scheler⁷⁸². De un modo similar, en el segundo tomo de *Nietzsche* (1939-1946), Heidegger reemprende de nuevo la crítica a la “maquinación” vinculándola explícitamente a la remisión a “valores”. La carencia de sentido, propia de la época de las cosmovisiones en que impera la “maquinación”, es suplida mediante el siguiente procedimiento: la interrogación por la verdad del ser es reemplazada por “la proposición maquinante de ‘fines’ (valores)”⁷⁸³. Es decir, en la época del acabamiento y la culminación de la metafísica, cuando la vida en su totalidad es sometida a un proceso de “movilización total” (Ernst Jünger) en términos puramente maquinadores, se torna preciso el establecimiento de nuevos valores. La pregunta por la esencia de la verdad cae entonces en el olvido y “todo pasa a referirse a un ‘arreglárselas’ y a algunos ‘valores’”⁷⁸⁴.

Siendo la calculabilidad maquinadora un rasgo atribuible a la comprensión vulgar de la conciencia en *Ser y tiempo*, el concepto de “maquinación” como tal no aparece propiamente en el léxico de Heidegger hasta la *Introducción a la metafísica* (1935), y desde entonces adquiere un protagonismo difícilmente subestimable en su descripción de la esencia de la época moderna. Sin embargo, con posterioridad al estudio sobre *Nietzsche*, esto es, a partir de mediados de la década de los cuarenta, el término “maquinación” se substituye gradualmente por la noción de *Gestell* (traducido a

⁷⁸⁰ *Ibíd.*

⁷⁸¹ *Ibíd.*, p. 310.

⁷⁸² Otra crítica dirigida a la ética scheleriana, pero desde posiciones marxistas, en H. Marcuse, “El concepto de esencia”, en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza, 1971, especialmente pp. 11 y 36. (H. Marcuse, “Zum Begriff des Wesens”, *Schriften Vol. 3. op. cit.*, pp. 46, 62-63). Según Marcuse, la ética material de Scheler “representa (...) la transición a una nueva etapa: la preparación del pensamiento para la ideología de las formas autoritarias de dominación. Se hace uso de la intuición de la esencia para establecer órdenes de valor en los que las relaciones de jerarquía y subordinación exigidas por el orden establecido se derivan de la ‘esencia’ del hombre, de la nacionalidad o raza” (p. 11).

⁷⁸³ M. Heidegger, *Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 2013, p. 538.

⁷⁸⁴ *Ibíd.*, p. 540.

menudo como “estructura de emplazamiento”).

La historia occidental aparece caracterizada en la *Introducción a la metafísica* como intrínsecamente ligada a una caída fuera del ámbito del ser. A juicio de Heidegger, tal caída “conduce a la decadencia”⁷⁸⁵. La manifestación visible y superficial de esta decadencia discurre generalmente bajo la forma de “quehaceres y maquinaciones del hombre dentro de lo materialmente existente y disponible”⁷⁸⁶. La “violencia” (*Gewalt*) se nos presenta, además, como un elemento indisociable de esta “maquinación”⁷⁸⁷. Pero Heidegger no ofrece todavía al lector una definición precisa de lo que hay que entender específicamente por “maquinación”. Sí lo hace años más tarde, concretamente en la obra *Meditación*:

“La maquinación es el prepararse para lo hacedero de todo, de modo que está dispuesto a lo irresistible del incondicional poner en cuenta de cada cosa”⁷⁸⁸.

A través de la “maquinación”, lo real se interpreta metafísicamente como voluntad de poder y la esencia del ser es concebida como presenciarse y estabilidad⁷⁸⁹. El ser es abandonado al ente y la esencia de la verdad es pensada erróneamente como certeza.

Los análisis de Heidegger y Kosík concuerdan a la hora de responsabilizar al subjetivismo moderno cartesiano como el detonante filosófico de esta aprehensión calculadora de lo real como disponibilidad. Baste recordar al respecto la crítica de Heidegger a la metafísica de Descartes en “La época de la imagen del mundo” (1938). Continuada de legado cartesiano es incluso la obra de Nietzsche, pues en ella la interpretación de lo ente y de la verdad se mantiene dentro de los límites inaugurados y fijados por Descartes⁷⁹⁰. Todavía más, la “voluntad de poder” nietzscheana culmina y consume la metafísica occidental como máxima expresión de la misma. Por su parte, Kosík también concibe “la técnica y la ciencia modernas, con todas sus conquistas y

⁷⁸⁵ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 42.

⁷⁸⁶ *Ibíd.*, p. 64.

⁷⁸⁷ *Ibíd.*, p. 147.

⁷⁸⁸ M. Heidegger, *Meditación. op. cit.*, p. 29.

⁷⁸⁹ *Ibíd.*, p. 38.

⁷⁹⁰ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2012, pp. 72, 80 y 81.

descubrimientos, como un resultado de la filosofía de Descartes⁷⁹¹. Así, la disponibilidad total de lo existente, supeditada a una razón centrada enteramente en el sujeto, convierte a la naturaleza en “un número infinito de figuras combinales”⁷⁹². Cuando el mundo es transformado por el sujeto -cuyo correlato filosófico es el sujeto cartesiano- en objeto de control y dominio, el pensamiento calculador propio de la ciencia moderna puede desplegarse triunfalmente sin hallar apenas oposición alguna en su camino.

La idea cartesiana de la verdad como certeza, donde la certeza es descifrada según los parámetros de la factibilidad (*Machbarkeit*) y la factualidad (*Machsamkeit*)⁷⁹³, contribuye, según Heidegger, al “origen de la devastación terráquea”⁷⁹⁴. En la época del acabamiento de la modernidad se impone por doquier el poder de la técnica sobre el ente, de tal suerte que la relación que el ser humano constituye con el mundo y con la naturaleza aparece mediada y determinada en su totalidad por la perspectiva técnica. Es sabido que en Heidegger la técnica no es nunca abordada desde un punto de vista antropológico ni instrumental; dicho en otros términos, la técnica no es para él una actividad humana (definición antropológica) ni un medio para un fin (definición instrumental) sino un peculiar modo de develamiento (*Entbergen*) del ser que atañe al ámbito de la verdad, a la *aletheia*. Sin embargo, la técnica moderna es un desocultar provocante del ser que “pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada”⁷⁹⁵. La naturaleza deviene un almacén de existencias (*Bestand*), “una única gigantesca estación de gasolina”⁷⁹⁶ cuyo único fin es abastecer al sujeto moderno, satisfaciendo así su creciente -e insostenible- sistema de necesidades.

Los rasgos típicos de la esencia de la técnica moderna son, pues, la calculabilidad y la acumulación. Por el contrario, en la *poiesis* griega la técnica no era

⁷⁹¹ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 192.

⁷⁹² *Ibid.*, p. 193.

⁷⁹³ Cfr. M. Heidegger, *La historia del ser. op. cit.*, p. 24 y *Nietzsche. op. cit.*, p. 538.

⁷⁹⁴ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 89.

⁷⁹⁵ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos. op. cit.*, p. 17.

⁷⁹⁶ M. Heidegger, *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002, p. 23.

un provocar sino un producir. La *techné* era para los pensadores griegos fuerza creativa vinculada a la *fysis* y a la *aletheia*. No era, en ningún caso, un provocar o un acumular. Tanto es así que, en opinión de Kosík, la injusticia en la era moderna “no radica (exclusivamente) en la distribución sino (ante todo) en el modo como esa riqueza se obtiene: la abundancia y el crecimiento van de la mano con la devastación del paisaje (la naturaleza) y del alma, de todo aquello que los griegos denominaban con una sola palabra, *fysis*”⁷⁹⁷. Si el origen filosófico de esta situación planetaria encuentra un punto de partida necesario en la obra de Descartes, en el plano político-social el análisis debe remontarse a la transición de la sociedad feudal al capitalismo. Según Kosík, el paradigma de la época moderna se asienta en una asociación fatal entre libertad y dominio. Por una parte, el sujeto moderno, ayudándose de una razón recién emancipada, logra liberarse de las ataduras religiosas, sociales y políticas de la Edad Media. Por otra parte, esa libertad corre paralela a un dominio creciente sobre el medio natural⁷⁹⁸. El hombre pasa a convertirse en “dueño y señor” de la naturaleza⁷⁹⁹. El dominio instituido sobre la realidad, al que contribuye notablemente el sistema de ciencia, técnica y economía, convierte a ésta “en algo calculable y disponible que está al servicio del hombre”⁸⁰⁰. De ahí que Kosík pueda caracterizar la metafísica de la época moderna como una conversión de “todo” en objeto de manipulación⁸⁰¹.

⁷⁹⁷ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 227.

⁷⁹⁸ Sobre la dualidad libertad-dominio cfr. K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 108 y K. Kosík. “Praga y el fin de la historia. Entrevista con Alain Finkielkraut”, *Vuelta*, febrero de 1994, p. 10. Cabría considerar aquí en qué medida la interpretación de Kosík acusa también una recepción de las tesis de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (1944), donde la crítica al proceso de dominio de la naturaleza como legado antagónico (libertad-dominio) recibido de la tradición ilustrada ocupa un lugar muy destacado en el *corpus* de la obra.

⁷⁹⁹ Repárese en la afinidad que este dictamen de Kosík guarda con algunas afirmaciones de Heidegger en “La época de la imagen del mundo” o en la *Carta sobre el humanismo*: “El hombre, entendido en la Ilustración como ser con razón, no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere como pueblo, se cría como raza y finalmente se otorga a sí mismo poderes para convertirse en *dueño y señor del planeta*” (cursiva a cargo del autor, J.M.) (M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque. op. cit.*, p. 89); y: “El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser”. (M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2010, p. 57).

⁸⁰⁰ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 108.

⁸⁰¹ *Ibíd.*, p. 44.

12.2. Abandono de la primacía técnica y del pensamiento calculador

La salida de emergencia a este contexto manipulativo de devastación y decadencia, donde las cosas, el ser humano y la naturaleza son sometidos sin reparo alguno al cálculo maquinante, debe pasar necesariamente por una mayor acotación, dentro de los límites que le son propios, de la perspectiva técnica de la realidad⁸⁰². Ahora bien, el cambio de paradigma requerido no sobrevendrá recurriendo a dudosos antídotos de tipo místico, cualquiera que sea el misticismo al que uno decida adscribirse. Para Heidegger, la huída hacia la mística no es más que “la mera imagen contraria de la metafísica”⁸⁰³. Por su parte, en *Dialéctica de lo concreto*, Kosík arguye que la esencia de la realidad no se manifiesta de forma directa e inmediata y, por consiguiente, la humanidad debe dar un rodeo si desea acceder a ella. Sin embargo, el misticismo pretende ahorrarse el esfuerzo que ello supone “y quiere captar *directamente* la esencia de las cosas”, siendo así “una expresión de la impaciencia humana por conocer la verdad”⁸⁰⁴.

Pero si la crítica heideggeriana a la modernidad no recurre al misticismo tampoco se respalda en cuestiones de naturaleza normativa. Como hemos podido ver, la apelación a “valores” es rechazada tajantemente por Heidegger. “Los ‘valores’ son los ideales definitivamente flexionados hacia lo calculable, los únicos que resultan utilizables para la maquinación”⁸⁰⁵. No ocurre así, sin embargo, para el filósofo checo. Según Kosík, cuando el ser humano se convierte en una simple pieza del funcionamiento del sistema técnico-industrial, el sentido de la moral y de la cultura sufre una profunda alteración. El intelecto técnico, como pensar predominante en el seno del paradigma moderno, no tiene por objeto el desarrollo de una vida buena o ética sino de una “vida fácil y entretenida”. La moral es juzgada como improductiva, y lo que viene a imponerse en su lugar es “una serie acordada de reglas de comportamiento y actuación”⁸⁰⁶, es decir, la ética se sustituye por códigos de conducta consuetudinarios. En tales circunstancias, Kosík considera que la praxis degenera en practicismo y

⁸⁰² En *Nuestra Crisis Actual* (1968), Kosík contraponde de este modo el intelecto técnico a la razón dialéctica: “la razón dialéctica, como contraria al intelecto técnico, no significa contestación de la técnica y destrucción del intelecto técnico, sino simplemente afirmación de los límites dentro de los cuales la técnica y el intelecto técnico son válidos”. Cfr. K. Kosík, *La nostra crisi actual. op. cit.*, p. 61.

⁸⁰³ M. Heidegger, *Nietzsche. op. cit.*, p. 544.

⁸⁰⁴ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 39.

⁸⁰⁵ M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 544.

⁸⁰⁶ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, pp. 110, 137 y 239.

manipulación, y la relación que se establece con la naturaleza está orientada en un sentido meramente técnico⁸⁰⁷.

La convergencia de pareceres entre ambos autores vuelve a ser ostensible cuando procuran elucidar las derivaciones lógicas de la vorágine desenfundada de la técnica moderna y de la manipulación. En este punto, la coincidencia estriba en otorgar un papel relevante al nihilismo. Como es sabido, la relación de la técnica con el nihilismo es largamente atendida en la obra de Heidegger, sobre todo en los dos volúmenes sobre Nietzsche. Para el pensador alemán, Nietzsche es el filósofo arquetípico de la época de la consumación de la metafísica. Una época donde el dominio de la técnica va de la mano del poder del nihilismo. Inmerso en un pensar esencial del ser, Heidegger escribe que “la esencia del nihilismo es el estado de abandono del ser, en tanto que en él se produce el hecho de que el ser se deja ir a las maquinaciones. Este dejarse ir sojuzga al hombre en una servidumbre incondicionada”⁸⁰⁸. Igualmente, el siglo XX es descrito por Kosík como la época del “fin de la historia” y del “nihilismo desatado”⁸⁰⁹. El nihilismo aparece, pues, como el producto esperado del sistema de manipulabilidad general, en el que todo deviene intercambiable y equivalente -incluidos los valores, la idea del bien y del mal, lo verdadero y lo falso-, en el que los hombres se reifican y las cosas se desreifican⁸¹⁰.

Conviene señalar aquí, empero, que Kosík no haría del todo suyo el análisis del nihilismo occidental, al menos en la forma como ha sido desarrollado ulteriormente por el llamado “pensamiento débil” (Vattimo). Según Heidegger, lo que arrastra a nuestra época al nihilismo no es tanto la “maquinación”, que sería más bien una secuela o un acontecimiento acaecido paralelamente al nihilismo, sino la omisión de la pregunta por

⁸⁰⁷ K. Kosík, “Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica”, en *El hombre nuevo. op. cit.*, pp. 95 y 102.

⁸⁰⁸ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos. op. cit.*, pp. 81-82.

⁸⁰⁹ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 110.

⁸¹⁰ K. Kosík, *La nostra crisi actual. op. cit.*, p. 60. En este punto habría una analogía con la concepción de Vattimo del nihilismo como reducción de todo valor de uso a valor de cambio: “No se olvide que Nietzsche elaboró una teoría de la cultura en la que ‘con el conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen’, en la que la cultura está pues toda ella en las transformaciones (urdimbres de leyes de desplazamiento, condensación, sublimación.) y, si se quiere, en la que la retórica sustituye completamente a la lógica. Si seguimos el hilo conductor del nexo nihilismo-valores, diremos que, en la acepción nietzscheanoheideggeriana, el nihilismo es la transformación del valor de uso en valor de cambio. No se trata de que el nihilismo sea que el ser esté en poder del sujeto, sino que el ser se haya disuelto completamente en el discurrir del valor, en las transformaciones indefinidas de la equivalencia universal”. Véase G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1987, p. 25.

la esencia de la nada (y la omisión de la pregunta por el ser). La teología negativa que emana de este interrogarse por la esencia de la nada⁸¹¹, donde la nada es pensada como aquello que resta a resguardo de la “maquinación” en la era de la “movilización total” (Jünger)⁸¹², es apropiada y reinterpretada por la “izquierda heideggeriana” de nuestros días. Llevando hasta un punto de no retorno los preceptos de Heidegger, el pensamiento débil, totalmente distanciado del pensar metafísico de la tradición occidental, decide no recurrir a fundamentaciones de ningún tipo. Le basta con enarbolar la dimensión de la nada o de la ausencia (*Abwesen*) frente a la dimensión de la presencia (*Anwesen*)⁸¹³. Si a diferencia de Vattimo y sus condiscípulos, Kosík no rompe abrupta y definitivamente con la tradición metafísica, abrazando sin reservas este nihilismo renovado inspirado en el Heidegger posterior a la *Kehre*, ello se debe a las fuertes resonancias marxistas observables en el conjunto de su obra. Un marxismo ciertamente heterodoxo que, pese a no ser dogmático, esto es, a pesar de no emplearse vulgarmente como metafísica especulativa de las leyes de la naturaleza y de la historia, continúa bebiendo de las fuentes del idealismo alemán y, por este motivo, a ojos del “pensamiento débil” permanece todavía arraigado en la metafísica occidental.

Al preguntar por la esencia de la técnica, Heidegger pretende poner fin a la primacía del pensamiento calculador. Las fórmulas anteriores a las que había recurrido con el propósito de liberarse de la hegemonía de la “maquinación” concedían esa función al ámbito del *Ereignis* (evento apropiador) y del pensar meditativo. Así, en *Meditación*, el *Ereignis* aparece como el acontecimiento encargado de devolver el ente a su pertenencia al ser⁸¹⁴. En cercana conexión con él, el pensamiento meditativo no prolonga en absoluto el pensar según los cánones de la metafísica tradicional. Contrariamente a esta última, la meditación está enraizada en la esencia del ser y tiene por objeto interrogarse acerca de su verdad. Representa, pues, un pensar “más

⁸¹¹ Como es sabido, Heidegger se ocupó extensamente de la elaboración -y la respuesta- de la pregunta por la nada en *¿Qué es metafísica?* (1929). Por esta razón, es preciso afrontar su estudio sobre Nietzsche tomando en consideración los argumentos ahí desarrollados, donde la nada aparece como el fundamento del carácter ontológico y teológico de la metafísica.

⁸¹² Sobre la relación entre la concepción heideggeriana del nihilismo y la obra de Jünger véase E. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Murcia: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1993.

⁸¹³ Véase, por ejemplo, G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 73 y *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península, 1988, p. 114.

⁸¹⁴ M. Heidegger, *Meditación. op. cit.*, p. 29.

originario”, un “salto” al pensar según la “historia del ser”⁸¹⁵. *Ereignis* y pensar meditativo suponen una vía de escape al despotismo de la calculabilidad maquinante como paradigma dominante de la modernidad. Para Kosík, tampoco se trata de proponer un mero cambio dentro del paradigma moderno contemporáneo, sino de transformar y renunciar de manera integral a este paradigma. En la actual coyuntura, dice Kosík, ya no podemos limitarnos a “defender el entorno” (*Umwelt*), permaneciendo así enteramente en las entrañas del paradigma moderno; de lo que se trata es de “salvar el mundo” (*Welt*)⁸¹⁶, reemplazando por completo este paradigma mediante una transformación radical “de la relación fundamental y fundadora que las personas tienen con lo que es, incluido su propio yo”⁸¹⁷. El ser humano está determinado por su relación con la verdad (*aletheia*), pero el sistema moderno entorpece enormemente la correspondencia del ser del hombre con la verdad⁸¹⁸.

Nos interesa resaltar ahora aquellos puntos donde el análisis de Kosík parece mostrar ciertas fricciones respecto al planteado por Heidegger. Como observa con razón Habermas, la crítica a la modernidad de Heidegger no tiene en cuenta la diferencia entre razón y entendimiento. La razón es reducida a entendimiento. Todo ello culmina en un proceso de destrucción de la razón moderna al precio de una nivelación inaceptable de sus distintas acepciones, donde “ya no distingue entre los contenidos universalistas del humanismo, de la Ilustración e incluso del positivismo, de un lado, y las ideas de autoafirmación particularista anejas al racismo y al nacionalismo o a tipologías regresivas al estilo de Spengler y de Jünger, de otro”⁸¹⁹. Paradójicamente, Heidegger valida así la reducción de la razón en general a razón instrumental. De este modo, al corroborarlo implícitamente, la filosofía sucumbe irremediabilmente al espíritu de un tiempo que juzga controvertido, en lugar de distanciarse de él. Kosík, en cambio, se opone con firmeza al proceso de “transformación de la imaginación creativa en

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁸¹⁶ Los paralelismos que podrían avistarse entre estas consideraciones de Heidegger y Kosík, en su rechazo común al paradigma de la concepción del universo como máquina, con los postulados de la denominada “ecología profunda” merecerían una atención que excede los modestos propósitos de este trabajo. Remitimos al lector interesado a T. Oñate, O. Cubo, P. O. Zubía y A. Nuñez (ed.). *El segundo Heidegger: Ecología, arte y teología. En el 50 aniversario de Tiempo y ser*. Madrid: Dykinson, 2012.

⁸¹⁷ K. Kosík, “Praga y el fin de la historia. Entrevista con Alain Finkielkraut”. *op. cit.*, p.11.

⁸¹⁸ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas*. *op. cit.* p. 110.

⁸¹⁹ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. *op. cit.*, p. 166.

inventiva técnica”⁸²⁰. Para él, la confusión moderna entre razón y racionalización, o entre razón y entendimiento, no conlleva, como en Heidegger, el abandono de una crítica racionalmente sustentada.

A pesar de tener en alto grado de consideración la descripción heideggeriana de la esencia de la técnica como *das Gestell*⁸²¹, las credenciales marxistas de Kosík impiden que el filósofo checo pueda adherirse sin fisuras a los análisis de Heidegger sobre la técnica moderna. El punto más problemático a este respecto radica en la consideración del *Gestell* como destino. En ocasiones Heidegger da a entender que la esencia de la técnica moderna constituye un destino o una fatalidad de la que no es posible eludirse. El decisionismo de *Ser y tiempo* concebía todavía la oportunidad de acceder a un ámbito de autenticidad a través del acto resolutorio del *Dasein*. Por el contrario, la esencia de la técnica moderna, ¿es forzosamente un destino inevitable? Herbert Marcuse advirtió que en Heidegger la técnica y la tecnología se presentan como potencias en sí mismas, independientemente de la función y el uso que imprimen en ellas las relaciones de poder realmente existentes en la sociedad⁸²². Y, en verdad, esto es lo que puede deducirse al leer determinadas aserciones de Heidegger en *La pregunta por la técnica*. La esencia de la técnica sitúa al hombre en la senda del develamiento, esto es, en un camino destinal que no depende de su voluntad. Una concepción tal es difícilmente insertable en el marco de una teoría marxista heterodoxa como la de Kosík. Encajaría sin demasiados problemas en las corrientes vulgares del marxismo, donde la praxis desaparece o trueca en espejismo, cediendo todo el protagonismo del devenir societario a unas leyes objetivas de la historia que discurren completamente al margen de la decisión humana. No obstante, plantear semejante cuestión en base a los argumentos precedentes implicaría no atenderla desde todos sus ángulos, pues la problemática abordada encierra una complejidad mayor de la que parece aparentar a simple vista. Por un lado, Heidegger concibe el *Gestell* como un destino que amenaza seriamente a la humanidad, pero, por otro lado, también señala que alberga en sí “el crecimiento de lo que salva”⁸²³. Por lo demás, como ya hemos señalado, con la

⁸²⁰ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 110.

⁸²¹ Sobre esto véase la extensa entrevista de R. Fornet-Betancourt y M. Traine: “Interview mit Karel Kosík”, *Concordia* (24), 1993, pp. 13-23.

⁸²² F. Olafson, “Heidegger’s politics: an interview with Herbert Marcuse”, n° 1/vol.6, 1977, pp. 31-32.

⁸²³ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos. op. cit.*, p. 30.

apelación al *Ereignis*, que es simultáneamente un acto de trascendencia y de autoencuentro, Heidegger proyecta revertir la primacía del mundo técnico. Con el recurso al ámbito del *Ereignis*, la actual correlación de fuerzas, en la que el hombre y el ente son siervos de una técnica que los domina, puede invertirse. El hombre cesaría entonces de actuar como ejecutor de un “poder aniquilador” para erigir en su lugar un “señorío dignificante”⁸²⁴. Así, gracias al doble carácter amenazante y salvador del *Gestell* y al ámbito de trascendencia abierto a través del *Ereignis*, la presunta inevitabilidad del destino de la esencia de la técnica moderna -ya se designe esta esencia como *Machenschaft* o *Gestell*-, que pareciera escabullirse de cualquier tipo de control humano, es en cierto modo subsanada impidiendo que pueda atribuírsele erróneamente el carácter de una fatalidad⁸²⁵.

12.3. Algunas consideraciones políticas

Las resonancias políticas del diálogo entre ambos pensadores pueden ayudar a alumbrar la comprensión de ciertas dinámicas del capitalismo contemporáneo. Teniendo en mente tal propósito, la diatriba de Heidegger contra las distintas cosmovisiones totalitarias, que son juzgadas desde una misma óptica según los imperativos de la *Machenschaft*, no debería encuadrarse, como sucede con cierta frecuencia, a un período histórico ya dejado atrás (guerras mundiales, nazismo, stalinismo, guerra fría etc.); antes bien, resulta del todo pertinente recurrir a ella con cierta cautela para poder dotar de renovadas herramientas conceptuales al pensamiento emancipador del tiempo presente.

Los fundamentos para el desarrollo de una filosofía política a partir de la obra de Heidegger se han buscado en la analítica existencial del *Dasein* (Hermann Mörchen) o en la crítica de la técnica moderna (Otto Pöggeler)⁸²⁶. Aunque en *Dialéctica de lo*

⁸²⁴ M. Heidegger, *Meditación. op. cit.*, p. 30.

⁸²⁵ En este sentido, en la entrevista concedida en 1966 al diario *Spiegel*, Heidegger afirma: “Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica”. Cfr. M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado 1933-1934. Entrevista a Spiegel. op. cit.*, p. 77.

⁸²⁶ La cuestión del dominio (*Herrschaft*) y del poder (*Macht*), nociones básicas para toda filosofía política, estarían referidos a distintos fenómenos según el período del pensamiento de Heidegger al que decidamos atenemos. Así, la dominación en la analítica existencial de *Ser y tiempo* se vincularía a la concepción del ser como presencia (*Vorhandenheit*) y a la dictadura del *das Man*. En cambio, a partir de la *Introducción a la metafísica* (1935), la dominación vendría referida a la metafísica de la subjetividad y al dominio de la técnica. Consúltese la magnífica exposición sobre esta problemática en D. Tatián, *Desde*

concreto Kosík haga un uso crítico de la hermenéutica del *Dasein*, no sin distanciarse de ella en algunos aspectos decisivos, y en una etapa subsiguiente decida acudir a otros trabajos primordiales de Heidegger, como es el caso de *La pregunta por la técnica*, hemos comprobado cómo sus reflexiones de madurez muestran relevantes correspondencias con la etapa intermedia de la obra de Heidegger, ubicada entre la analítica existencial de *Ser y tiempo* y *La pregunta por la técnica*, es decir, la fase que abarca la década de los años treinta e inicios de los cuarenta –principalmente los *Aportes*, *Meditación* y *La historia del ser*.

Durante ese período, el comunismo, el americanismo y el fascismo son interpretados indistintamente por Heidegger como expresiones de la dominación metafísica ejercida por la técnica moderna⁸²⁷. Dejando a un lado el riesgo que supone equiparar estos tres sistemas de dominio tan disímiles entre sí, lo cierto es que Heidegger tampoco establece diferenciación alguna en el interior de esos mismos

la línea. *Dimensión política en Heidegger* (Córdoba: Alción, 1997), especialmente el capítulo “La pregunta por la técnica como cuestión política”, pp. 271-304.

⁸²⁷ Cfr. J. Habermas, “Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de una crítica a la metafísica”, en *El discurso filosófico de la modernidad. op. cit.*, p. 195. Desmarcados ya de las turbadoras palabras de entusiasmo acerca de la “verdad interior y la magnitud” del movimiento nacionalsocialista que pueden encontrarse en la *Introducción a la metafísica* (1935) (*op. cit.*, p. 179), y que tanto escandalizaron al joven Habermas (Cfr. J. Habermas, “Con motivo de la publicación del curso de 1935”, en *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1995, pp. 58-65), los *Aportes a la filosofía* (1938-40), *Meditación* (1938-39) y *La historia del ser* (1938-40) reflejan una ambigüedad palpable, decantándose indistintamente entre una crítica a las cosmovisiones totalitarias, incluyendo, por sorpresa de muchos, el nervio de la concepción nacionalsocialista –especialmente las nociones de “pueblo” (*Volk*) y de “raza” (*Rasse*). La idea de “raza” (*Rasse*) como la de “pueblo” (*Volk*), ambas baluartes indiscutibles de la doctrina nacionalsocialista, son devaluadas sin demasiadas contemplaciones por Heidegger. En *Aportes a la filosofía*, la idea de “pueblo” es emplazada junto a su ataque de conjunto a las cosmovisiones. “El giro ‘filosofía de un pueblo’ se muestra de inmediato como muy equívoco y oscuro. En lo que quedaría aún completamente de lado la indeterminación del discurso acerca del ‘pueblo’”. La consecuente esterilidad en el uso de este concepto debe buscarse en su tendencia inherente al pensamiento platónico, donde al pueblo le son imputadas de antemano “una idea, un sentido y valores, según los cuales ha de ‘devenir’”. (M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento. op. cit.*, pp. 50 y 51). De otra parte, el “realismo heroico-popular”, afín a la estética totalitaria fascista, es interpretado por Heidegger como un modo particular de sometimiento al predominio del poder (*Macht*) en la era de la maquinación (*Machenschaft*). Según Heidegger, este realismo expresa también el olvido del ser “en la época del comienzo del acabamiento de la modernidad”. Y, en la misma dirección, son desacreditadas las teorías de autores cercanos al fascismo y nacionalsocialismo como O. Spengler y E. Jünger. (M. Heidegger, *Meditación. op. cit.*, pp. 32, 38 y 39). Por último, la doctrina racista, esto es, el pensamiento autoafirmativo de la raza y de la primacía racial es a su vez criticada en *La historia del ser* como parte integrante de la esencia del dominio y del poder (*Macht*), así como de la errada “experiencia del ser como subjetividad”. (M. Heidegger, *La historia del ser. op. cit.*, pp. 93-94). No obstante, el mes de marzo de 2014 fueron publicados en Alemania tres nuevos tomos de la *Gesamtausgabe* de Heidegger (94, 95 y 96). Son los llamados “cuadernos negros” del período comprendido entre 1931 y 1941. Algunas de las reflexiones plasmadas en ellos traslucen también, junto a la advertencia acerca de los riesgos de capitular ante el insistente desafío del “bolchevismo” y el “americanismo”, un antisemitismo flagrante: “...los judíos, dado su acentuado don calculador, viven desde hace mucho según el principio racial; de ahí que ahora se opongan con tanto ahínco a su aplicación”. Sobre esto consúltese Luis Fernando Moreno, “Heidegger privado”, en *El País-Babelia*, 12/04/2014, p. 13.

regímenes, concibiendo, por ejemplo, al comunismo, exclusivamente según su forma degenerada, ya se trate de bolchevismo o de stalinismo. Tanto es así que en *La historia del ser*, Heidegger llega a caracterizar a Rusia, y a todo el imaginario que lo envuelve, como “una ilimitada explotación empresarial de materias primas para las sutilezas de las ‘máquinas’”⁸²⁸. Por lo demás, al atribuir al fascismo solamente una lógica de racionalización tecnológica en la estela de la *Machenschaft*, el análisis pasa por alto los elementos irracionalistas que en el nacionalsocialismo coexisten con la razón instrumental así como la cuestión de la acrecentación de la dominación socio-política, por un lado, y de la represión y eliminación de la oposición y de determinadas minorías, por otro⁸²⁹.

Procediendo de un modo muy distinto, Kosík distingue claramente el concepto de socialismo o comunismo originario de su versión soviética. Para el pensador checo, la esencia del socialismo no reside en la colectivización de los medios de producción ni en la organización científica de la sociedad -la denominada revolución técnico-científica-⁸³⁰ (en base a esta segunda acepción es como percibe globalmente Heidegger al comunismo), sino en la “liberación del sistema de manipulabilidad general”⁸³¹, esto es, en el intento de poner coto a la concepción de la realidad como algo calculable y disponible. A finales de los años sesenta, recién iniciado el breve proceso de liberalización política en Checoslovaquia, todas las esperanzas de Kosík van a depositarse en el socialismo de rostro humano, en cuanto modelo contrapuesto no sólo al capitalismo democrático liberal (propiedad privada capitalista), a lo que Heidegger designa con el nombre de americanismo, sino también al stalinismo (propiedad estatal burocrática): “El stalinismo, sistema burocrático y policíaco de dominio absoluto, se basa en la idea de la *manipulabilidad general* de hombres y cosas, del hombre y la naturaleza, de las ideas y los sentimientos, de los vivos y los muertos”⁸³². En la aproximación a estos dos modelos estructurantes de la realidad, o cosmovisiones según el argot heideggeriano, Kosík muestra una amplitud de miras mayor que la de

⁸²⁸ M. Heidegger, *La historia del ser. op. cit.*, p. 147.

⁸²⁹ Estos son uno de los argumentos rectores en las obras de F. Neumann (*Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*. México: FCE, 1943) y R. Hilberg (*La destrucción de los judíos europeos*. Madrid: Akal, 2005).

⁸³⁰ K. Kosík, *La nostra crisi actual. op. cit.*, p. 46.

⁸³¹ *Ibíd.*, p. 56.

⁸³² *Ibíd.*, p. 55.

Heidegger, al reconocer, al menos, que el stalinismo burocrático y el capitalismo liberal son formaciones económicas distintas. Sin embargo, ambas comparten una concepción común del hombre y de la realidad marcada por la falsa conciencia y por la manipulación⁸³³. En uno y otro caso, el ser humano se ve reducido a material empírico, a un recurso disponible de antemano conocido. De modo que en la conciencia ordinaria cotidiana se forja “una determinada caracterización del carácter humano”, un conjunto de creencias populares o sentido común, donde “el foco de atención no está en el carácter (la esencia) del hombre sino sólo en su funcionalidad”. Esta sabiduría mundana encuentra una justificación de sus tesis dentro del sistema de manipulación general, pero “fuera de este sistema, las cualidades del hombre experimentan una transformación, y esta presunta sabiduría mundana -p.ej. el hombre es un lobo para el hombre, etc.- pierden su valor y significado”⁸³⁴. Probablemente sea en la doctrina política de Maquiavelo, así como en la concepción del “estado de naturaleza” de Hobbes, donde esta específica caracterización del ser humano recibe su máxima formulación y justificación en términos teóricos. En *El Príncipe* de Maquiavelo la política deviene una técnica manipuladora, mientras que para Hobbes aquello que define el marco social es la lucha entablada entre todos los miembros de la sociedad por la autoconservación⁸³⁵.

A ojos de Kosík, la crisis acaecida en Checoslovaquia durante la Primavera de Praga no fue en primer término una crisis de signo político o económico; fue más bien una “crisis de los fundamentos de la realidad como sistema de manipulabilidad general”⁸³⁶. A lo largo de los escasos meses en que se prolongó la Primavera de Praga, tuvo lugar la gestación de una nueva configuración societaria consignada a trascender el sistema de manipulación en las dos vertientes mencionadas (stalinista y capitalista). Como es sabido, este nuevo paradigma, surgido en Checoslovaquia a principios del año 1968, fue aplastado militarmente al poco tiempo de iniciarse por las fuerzas del Pacto de Varsovia, y cooptado conveniente y tergiversadamente, con el fin de justificar intereses anticomunistas, por la mayoría de líderes políticos y medios de comunicación de los países occidentales. Puede decirse que la Primavera de Praga opera, pues, como un

⁸³³ *Ibíd.*, p. 57.

⁸³⁴ K. Kosík, “El hombre y la filosofía”, en E. Fromm (ed.), *Humanismo socialista. op. cit.*, pp. 184-185.

⁸³⁵ Para una crítica a la filosofía social de Maquiavelo y Hobbes, en contraposición con el sistema de la eticidad (*Sittlichkeit*) de Hegel, cfr. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Grijalbo, 1997, pp. 15-19.

⁸³⁶ K. Kosík, *La nostra crisi actual. op. cit.*, p. 55.

telos, es decir, como ejemplo de un posible horizonte de emancipación, en la obra del Kosík posterior a 1968. Incluso a inicios de la década de los noventa, todavía se esfuerza por extraer de ese relevante período histórico las lecciones necesarias que deberían conducir a la salvación de la humanidad por la vía de la imaginación creativa⁸³⁷. En su caso, no es, por tanto, el ámbito del *Ereignis* o del pensar meditativo lo que pondrá fin al dominio de la maquinación, sino el socialismo de rostro humano y la imaginación creativa.

Kosík no va a dar su brazo a torcer y mantendrá intacta la fidelidad al pensamiento de Marx durante toda su vida. Aun sirviéndose copiosamente de los análisis de Heidegger, a su juicio el sistema de manipulabilidad del siglo XX no es más que una variación del sistema mercantil del siglo XIX analizado por Marx. Se trata solamente de un desarrollo y de un perfeccionamiento que no ve alterados sus fundamentos⁸³⁸. Por esta razón, los esquemas interpretativos marxistas sustentados en la dicotomía valor de cambio-valor de uso, o bien en los conceptos de comercio, utilitarismo, alienación o fetichismo de la mercancía, conservan su validez para este nuevo escenario. Por lo demás, Kosík tampoco tiene ningún reparo en asemejar la misión histórica que Heidegger encomienda al pueblo alemán, a saber, la salvación de Occidente de la doble amenaza representada por el americanismo y el sovietismo, con la teoría fascista:

“en su diferenciación entre Europa, por una parte, y el bolchevismo antieuropeo (asiático) o el igualmente estéril ‘americanismo’, por la otra, Heidegger no expresa sus opiniones sino que rinde tributo al ‘espíritu de la época’, a la carencia de espiritualidad de la ideología de la época, que en versión propagandística vulgar comparten también durante la segunda guerra mundial los fascistas checos”⁸³⁹.

En todo caso, la realidad predominante hoy en día, después de imponerse y consolidarse victoriosamente por encima de sus antagonistas a lo largo del convulso siglo XX, no es ni el fascismo ni el bolchevismo. Sin embargo, da la impresión de que

⁸³⁷ K. Kosík, “Praga y el fin de la historia. Entrevista con Alain Finkielkraut”. *op. cit.*, p.11.

⁸³⁸ K. Kosík, *La nostra crisi actual. op. cit.*, p. 56.

⁸³⁹ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, pp. 156-157. Concretamente, Kosík equipara las opiniones de Heidegger a la de fascistas checos como Emanuel Vajtauer y Karel Laznovsky.

la realidad actual tampoco encaja plenamente dentro de los ambiguos contornos del término ‘americanismo’, entre otros motivos porque ya no tratamos aquí con un capitalismo al estilo tradicional. “El gobierno global del mundo no lo ejerce hoy el capitalismo tradicional, el sistema económico más productivo de la historia sino el Supercapital, que domina todos los aspectos de la vida humana, tiene su propia economía, su política, su moral, su cultura”⁸⁴⁰. A diferencia del anterior modelo de reglamentación, las jerarquías se encuentran ahora más desdibujadas. El mundo es gobernado por un sistema funcional impersonal, administrado por los fenómenos de la cosificación, la anonimidad y la abstracción⁸⁴¹. La condena con la que debe cargar el ser humano es la de desempeñarse como una pieza o “instrumento del funcionamiento técnico-industrial que dicta el *tempo* y el ritmo de vida, su modo de pensar y sentir”⁸⁴². En la cúspide de esta particular ordenación societaria, Kosík ubica al “oculto dictador planetario”⁸⁴³, es decir, al ‘Supercapital’.

La relación del ‘Supercapital’ con la democracia es siempre tensa. Cuando la democracia supone un estorbo a su expansión, el ‘Supercapital’ no duda en utilizar los recursos de los que dispone para suspenderla temporalmente o, incluso, eliminarla. Poco después de la Revolución de Terciopelo de 1989, que supuso el fin del régimen comunista de Husák en Checoslovaquia, Kosík escribe, refiriéndose a su país natal, que la dictadura anónima de la policía y de la burocracia (stalinismo) ha sido reemplazada por la dictadura anónima del mercado y de su antiespíritu. No es la mano invisible de Adam Smith o el Espíritu absoluto de Hegel lo que regula el sistema social sino “un gigante oculto y anónimo”, una auténtica tiranía del antiespíritu que emplea todo su poder para subordinar a los seres humanos, a la naturaleza y a la historia⁸⁴⁴. Esta dictadura es el basamento metafísico de nuestra época.

En el retrato que lleva a cabo Kosík del ‘Supercapital’ como un inmenso gigante planetario, encontramos claras reminiscencias a la descripción del fenómeno de lo “gigantesco” (*das Riesige*) en Heidegger:

⁸⁴⁰ K. Kosík, *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 241.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 223.

⁸⁴² *Ibid.*, p. 137.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 223.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 235.

“Lo gigantesco es más bien aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia y, por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande. Cada época histórica no sólo es diferentemente grande respecto a las otras, sino que además tiene su propio concepto de grandeza. Pero en cuanto lo gigantesco de la planificación, el cálculo, la disposición y el aseguramiento, dan un salto desde lo cuantitativo a una cualidad propia, lo gigantesco y aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo, se convierten precisamente por eso en lo incalculable”⁸⁴⁵.

La devastación, mezclada con el poder (*Macht*) y la prepotencia, como expresiones intrínsecas a la maquinación, es aquello que motiva el predominio de lo gigantesco. Con ello Heidegger mienta lo “sin-medida”⁸⁴⁶ de la época moderna, justamente en el punto donde lo calculable se transforma en incalculable (“en la aniquilación de las grandes distancias gracias al avión, en la representación en toda su cotidianeidad, producida a placer y sin ningún esfuerzo, de mundos extraños y lejanos gracias a la radio”⁸⁴⁷, etc.). La desmesura, el rebasamiento de toda medida, junto a la inversión y la contraverdad, es también una de las características que Kosík atribuye al paradigma moderno⁸⁴⁸. El americanismo es considerado por Heidegger como un subgénero del gigantismo. Sin embargo, a juicio de Kosík, esta “tendencia de la época moderna” es un “fenómeno típicamente europeo” y, por tanto, supone un desacierto culpabilizar de esa específica tendencia al americanismo⁸⁴⁹. Ahora bien, aunque Kosík decida imputar a Heidegger esta discutible concepción, en “La época de la imagen del mundo” el pensador alemán también deja claro que el americanismo es “algo europeo”⁸⁵⁰.

Quienes estimen que los análisis de Heidegger sobre el cálculo y la tecnificación han perdido toda vigencia, siendo solamente apropiados para dar cuenta de algunas dinámicas pretéritas, inherentes a los regímenes totalitarios de un pasado reciente, tienen aquí una batería de argumentos para reconsiderar sus planteamientos. El fenómeno de la globalización no deja de ser una lucha por el poder planetario animada

⁸⁴⁵ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque. op. cit.*, p. 78.

⁸⁴⁶ M. Heidegger, *La historia del ser. op. cit.*, p. 70.

⁸⁴⁷ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque. op. cit.*, p. 77.

⁸⁴⁸ K. Kosík, “Praga y el fin de la historia. Entrevista con Alain Finkielkraut”. *op. cit.*, p. 10.

⁸⁴⁹ *Ibíd.*, p. 12.

⁸⁵⁰ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”. *op. cit.*, p. 90.

por los imperativos de la *Machenschaft*. A fin de cuentas, el interés de la teoría marxista -al menos de aquella que, como la de Kosík, no está inserta en los engranajes del poder y la maquinación-, en aprehender el proceso mediante el cual en este contexto los seres y las cosas son uniformemente transformados en mercancías, donde las personas, prisioneras del sistema productivo, son rebajadas “al rango de productores y consumidores”⁸⁵¹, enlaza con la crítica al paradigma de la modernidad en las obras de Heidegger aquí consideradas.

⁸⁵¹ K. Kosík, “Praga y el fin de la historia”. *op. cit.*, p. 10.

13. El ser humano como ente antropocósmico

13.1. Más allá de la antropología filosófica

La mayor parte de los lectores y estudiosos familiarizados con la obra de Heidegger considerarán cuando menos una obviedad recordar que la finalidad rectora de *Ser y tiempo* estriba en el desarrollo de una ontología fundamental. Pero este recordatorio, aparentemente superfluo, debería valer también para reprobar aquellos conatos de interpretación de la analítica existencial que van en la dirección de una “fundamentación ontológica de la antropología”⁸⁵². Tales interpretaciones, que en lo fundamental han sido dominantes en las diversas lecturas del existencialismo filosófico inspiradas en *Ser y tiempo*, no fueron en ningún caso alentadas por Heidegger.

La pregunta por el sentido del ser en general permanece fuera del alcance del campo de actuación propio de la antropología filosófica o existencial, y solamente puede abordarse con ayuda de una ontología fundamental⁸⁵³. A lo sumo, lo que puede ofrecer una antropología existencial es la puesta al descubierto de las “posibilidades fácticas existenciales en sus caracteres fundamentales y la interpretación de su estructura existencial”, mientras de lo que se trata específicamente en la ontología fundamental es de “alumbrar la delimitación existencial del modo propio de poder-ser”⁸⁵⁴. No es, pues, propósito de la analítica del *Dasein* ofrecer los fundamentos filosóficos de una ontología completa del *Dasein* para elaborar una antropología filosófica⁸⁵⁵, es decir, Heidegger nunca albergó pretensión alguna de “obtener una elaboración exhaustiva del a priori existencial de la antropología filosófica”⁸⁵⁶. Por este motivo, en *Ser y tiempo* son desacreditadas las contribuciones de Dilthey y Bergson, las corrientes del personalismo inspiradas en ellos, las interpretaciones fenomenológicas de la personalidad (Husserl, Scheler), así como, en general, todas las escuelas orientadas hacia una antropología filosófica. A juicio de Heidegger, ninguna de ellas llega hasta la

⁸⁵² M. Heidegger, *Ser y tiempo. op. cit.*, p. 217.

⁸⁵³ *Ibíd.*, p. 201.

⁸⁵⁴ *Ibíd.*, p. 316.

⁸⁵⁵ *Ibíd.*, p. 38.

⁸⁵⁶ *Ibíd.*, p. 151.

dimensión de la pregunta por el ser del *Dasein*⁸⁵⁷.

Sin intención de desplegar una ontología de carácter más fundamental que la antropología existencial o filosófica, Max Horkheimer manifestó también sus reservas, en base a razones muy disímiles a las de Heidegger, ante las distintas tentativas por elaborar antropologías de tipo filosófico. En sus “Observaciones sobre la antropología filosófica” (1934) se mostró contrario a “inferir la existencia de una constitución humana unitaria como fundamento de una época”⁸⁵⁸. Cualquier afán encaminado a indagar o determinar una esencia humana unitaria, invariante en lo esencial a través de las distintas épocas históricas, contradice el carácter dialéctico del acontecer y, por ende, se opone diametralmente a la teoría crítica de la sociedad. Las cualidades humanas, dice Horkheimer, están “influidas y trastornadas por las situaciones más diversas”; si persisten ciertos atributos humanos a lo largo de la historia es sólo como “resultado de procesos renovados, no como exteriorización del hombre en sí y para sí”⁸⁵⁹. En este sentido, Horkheimer considera una quimera la tarea que Scheler encomienda a la antropología, a saber, la derivación de todos los ordenamientos y determinaciones específicas de la vida del hombre (lenguaje, conciencia moral, derecho, Estado arte, mito, religión, ciencia, etc.) a partir de una estructura fundamental del ser humano⁸⁶⁰. Ahora bien, refutar la pretensión de “considerar la historia como despliegue de una esencia humana unitaria” tampoco debería llevarnos a aceptar la idea inversa, esto es, que el “curso de las cosas está dominado por una necesidad independiente de los hombres”⁸⁶¹.

El empeño con el que la antropología filosófica y la filosofía existencial ambicionan fundar la acción humana en base a principios absolutos o en “intuiciones de esencias”, debe ser radicalmente puesto en duda. Buscar un resguardo metafísico que otorgue sentido último al obrar del hombre a lo más que puede conducir, en sentido teórico, es a adentrarse en un auténtico *cul-de-sac*. Horkheimer aboga por “despojar la

⁸⁵⁷ *Ibíd.*, p. 68.

⁸⁵⁸ M. Horkheimer, “Observaciones sobre la antropología filosófica”, en *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 50.

⁸⁵⁹ *Ibíd.*, p. 51.

⁸⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 51-52.

⁸⁶¹ *Ibíd.*, p. 52.

categoría de individuo del aislamiento metafísico a la que se ha visto sometida en la antropología filosófica, pues ésta depende no sólo de su constitución interna sino también del estado de la sociedad y del grado de su dominación sobre la naturaleza”⁸⁶². Al contrario de lo que mantiene de una forma u otra la antropología filosófica, el ser humano no existe como una “unidad estable” y “cerrada en sí misma”⁸⁶³. Hay que evitar que se siga apelando a la naturaleza o esencia humana como justificativo para rechazar la viabilidad de las transformaciones históricas. Y en este sentido, la antropología filosófica converge a menudo con un pesimismo social enteramente funcional al orden de dominio establecido.

Siguiendo una orientación análoga a las distintas concepciones de Heidegger y Horkheimer, en el último capítulo de *Dialéctica de lo concreto* Kosík plasma concisamente su escepticismo con respecto a los esfuerzos encaminados a erigir una antropología filosófica. Según el filósofo checo, “sólo las épocas de aislamiento del hombre son favorables a la antropología filosófica, es decir, al conocimiento del hombre, mientras que las épocas extrovertidas hablan del hombre en tercera persona, justamente tal como hablan de las piedras y de los animales, e ignoran su naturaleza específica”⁸⁶⁴. Así como Horkheimer discutía “la pretensión del hombre de ver algo primario u originario en las preguntas que se dirige a sí mismo”⁸⁶⁵, así Kosík advierte:

“Al volver sus ojos al mundo exterior e indagar las leyes del proceso natural, el hombre no es por ello menos hombre que al interrogarse dramáticamente sobre sí mismo. Si la ‘antropología filosófica’ atribuye un lugar privilegiado a determinados aspectos y problemas, con ello demuestra que no ha surgido como problemática del ser del hombre y de su puesto en el universo, sino como una reacción a determinada situación histórica de los hombres en el siglo XX”⁸⁶⁶.

Aun cuando en su mayoría de vertientes la filosofía no tenga por objeto temático el

⁸⁶² *Ibíd.*, p. 70.

⁸⁶³ *Ibíd.*, p. 74.

⁸⁶⁴ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 262.

⁸⁶⁵ M. Horkheimer, “Observaciones sobre la antropología filosófica”, en *Teoría Crítica. op. cit.*, p. 74.

⁸⁶⁶ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 263.

estudio específico del ser humano -o, incluso, cuando se impugne como un elemento espurio para la investigación- no deja de resultar redundante resaltar el aspecto antropológico de la filosofía con esta designación particular. A juicio de Kosík, como complemento y reacción de hostilidad a la filosofía de la realidad sin el hombre, se añade una “filosofía del hombre”. Pero toda filosofía, “para elucidar el problema de la naturaleza del hombre y ser una verdadera filosofía del hombre, debe formularse incondicionalmente a sí misma como una filosofía de lo no hombre, en otras palabras, como una indagación filosófica de la realidad exterior al hombre”⁸⁶⁷. No obstante, de la misma manera que el mundo no es una mera proyección humana, y la realidad no es solamente la realidad del hombre, tampoco el mundo puede ordenarse como mundo sin el hombre (como sucede, por ejemplo, en la física galileana). “La realidad no es (auténtica) realidad sin el hombre, de la misma manera que tampoco es (únicamente) la realidad del hombre”⁸⁶⁸.

Por otra parte, Kosík se adhiere a la afirmación de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* (1929), según la cual “la antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, sino que la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente”⁸⁶⁹. En contra de lo que afirmaban los neo-kantianos, Heidegger insiste en que la *Crítica de la razón pura* de Kant responde a un intento de fundamentación de la metafísica y no a una teoría del conocimiento. Ese esfuerzo por fundamentar la metafísica lo lleva a cabo Kant a través de la pregunta por el hombre, o sea, de la antropología. Las tres disciplinas de la metafísica, la llamada *metaphysica specialis* (cosmología, psicología, teología), tienen por objeto responder a las célebres cuestiones a las que se remite en última instancia toda antropología filosófica: ¿qué puedo saber?; ¿qué debo hacer?; ¿qué me es permitido esperar? A la primera responde la cosmología, a la segunda la

⁸⁶⁷ K. Kosík, “El hombre y la filosofía”, en E. Fromm (ed.), *Humanismo socialista. op. cit.*, p. 189.

⁸⁶⁸ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 266.

⁸⁶⁹ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE, 1996, p. 177 y K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 263. Kosík asume milimétricamente la concepción de Heidegger al escribir: “Y en un tiempo en que la ‘antropología’ llega a su cenit se manifiesta la opinión de que la antropología no es, ante todo y en primer lugar, la ciencia que trata del hombre (ciencia, por lo demás, problemática y difícilmente definible), sino más bien ‘la tendencia fundamental’ de la época que ha problematizado al hombre”. (*Ibid.*)

psicología y a la tercera la teología. Sin embargo, todas ellas remiten a una cuarta pregunta, ¿qué es el hombre?, de la que se ocupa la antropología. Por lo tanto, la pregunta acerca del fundamento de la metafísica conecta en Kant con la antropología, pero no con una cualquiera, sino con una antropología filosófica.

Si en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), Scheler quiso fundamentar la metafísica en la antropología filosófica, en *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger considerará que la antropología filosófica, por “carecer de determinación suficiente” y porque “su función en el conjunto de la filosofía es oscura e indecisa”⁸⁷⁰, no puede servir para fundamentar la metafísica ni la filosofía en general. Debido a que la antropología filosófica se ocupa del ser humano como un ente distinto de los demás entes y, tal como sostienen Heidegger y Kosík, “recluye al hombre en la subjetividad de la conciencia, de la raza o de la socialidad, y lo separa radicalmente del universo”⁸⁷¹, lo único a lo que puede aspirar es a ser una ontología regional.

La primacía que en la antropología tiene la pregunta por el ente frente a la pregunta por el ser, conduce a Heidegger a replantearse en profundidad la problemática en torno a la fundamentación de la metafísica. Llegará entonces a la conclusión de que detrás de las cuatro preguntas kantianas, actuando como el fundamento de la posibilidad de la metafísica, se encuentra la cuestión de la finitud del hombre. “El hombre se define por esa previa y constante apertura al ser como expresión de su propia finitud. Preguntar por el ser es ejercer la finitud, y esta finitud es más originaria que el hombre mismo”⁸⁷². La comprensión preteórica del ser, que tiene todo *Dasein* en la facticidad, es hacia donde debe remitirse necesariamente la fundamentación de la metafísica. Así, la ontología fundamental -y no la ontología regional-, que ocupó a Heidegger en *Ser y tiempo*, aparece como “la primera etapa de la metafísica del ser-ahí”⁸⁷³; la fundamentación de la metafísica en Kant remite, pues, a la ontología fundamental.

Conocedor de la alternativa adoptada por Heidegger en oposición a la ontología

⁸⁷⁰ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica. op. cit.*, p. 179.

⁸⁷¹ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 268. Salta a la vista la coincidencia con lo que postula Heidegger: “Pero en el dominio de la antropología caen no solamente las propiedades del hombre comprobables como ante los ojos, que lo diferencian como especie determinada frente al animal y a la planta, sino también sus disposiciones latentes y las diferencias de carácter, raza y sexo”. (M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica. op. cit.*, p. 176).

⁸⁷² J.M. Artola, “Kant en la interpretación de Martin Heidegger”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº 12, 1977, p. 42.

⁸⁷³ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica. op. cit.*, p. 195.

regional de la antropología filosófica, Kosík no va a decantarse, sin embargo, por una ontología fundamental, en la línea de *Ser y tiempo* o de *Kant y el problema de la metafísica*, sino por una ontología praxeológica. En *Dialéctica de lo concreto* los problemas del hombre y de la filosofía se elucidan sobre la base de la praxis. “En la praxis se descubre el fundamento (...) de la verdadera mediación histórica entre espíritu y materia, cultura y naturaleza, entre el hombre y el cosmos, la teoría y la acción, la teoría del conocimiento y la ontología”⁸⁷⁴. No se trata, empero, de un mero practicismo, sino de una concepción cabal del ser humano como ser ontocreador. Para Kosík, la posibilidad de una comprensión del ser como ontología se funda en el proceso ontocreador de la praxis humana que, a su vez, a través de la creación de la realidad humana y social, posibilita la comprensión y la apertura a la realidad en general⁸⁷⁵.

13.2. La búsqueda de una noción no antropocéntrica de praxis

Hay quien sostiene que en *Dialéctica de lo concreto* son distinguibles tres modalidades distintas de la praxis: la praxis política colectiva (1), la praxis individual-existencial (2) y la praxis antropocósmica (3)⁸⁷⁶. A priori, estas tres tipologías de la praxis regentan el mismo rango de relevancia en la obra de Kosík; cada una de ellas es por separado condición necesaria pero no suficiente del proceso emancipatorio. En primer lugar, y con relativa independencia de cuál sea el grado de importancia que se le decida conceder, así como del modo cómo sea concebida —a saber, como mero pragmatismo y/o con una orientación transformadora—, la teoría y la práctica del marxismo, sobre todo en sus versiones clásicas, viene principalmente avalada en el fomento y la conveniencia de una praxis política colectiva (1). En las deformaciones ortodoxas, la preeminencia otorgada a la estructura social, al desarrollo y a la maduración de las condiciones objetivas, ha servido para restar importancia o eludir todo trazo de libertad o responsabilidad individuales, a menudo subsumiendo las particularidades subjetivas en generalidades colectivas abstractas. Asimismo, la investigación acerca de las formas

⁸⁷⁴ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 245.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 244.

⁸⁷⁶ M. E. Zimmerman, “Karel Kosik’s Heideggerian Marxism”, en *The Philosophical Forum. op. cit.*, p. 209.

individuales de intervención social y política, junto a todas las demás cuestiones que atañen más estrictamente a la vida individual de los sujetos, tales como la ética o la vida cotidiana, quedaron completamente desterradas o confinadas a una posición testimonial por los teóricos de la Segunda Internacional y del marxismo soviético. La crisis del marxismo tradicional cuestionó justamente esta concepción vulgar, colocando al factor subjetivo en el mismo plano de preeminencia que los factores objetivos. Tanto es así, que en el humanismo y el existencialismo marxista, surgidos en gran parte como respuesta a esta crisis, la atención prestada a la praxis individual-existencial (2) llegó a desbancar a aquella consagrada a la estructura social y a la praxis política colectiva (1).

El modelo de praxis individual o existencial (2) al que aboga explícitamente Kosík supone una conjunción de motivos procedentes de los *Manuscritos de economía y filosofía* del joven Marx y del primer Heidegger de *Ser y tiempo*. La lucha del sujeto por alcanzar la autenticidad depende tanto de la abolición del trabajo alienado (Marx)⁸⁷⁷ como de la superación del estado de caído (*das Man*) en que vive inmerso el *Dasein* en su inmediata cotidianidad (Heidegger). “El hombre quiere vivir en la autenticidad y alcanzar la autenticidad”⁸⁷⁸. Sin embargo, como hemos visto detenidamente en el décimo capítulo, Kosík difiere de Heidegger en el diagnóstico acerca de las causas que originan esa caída y, por consiguiente, también en las formas de acceso, a través de esta praxis individual, a una vida cotidiana regida por la autenticidad. Resulta, por tanto, arriesgado, interpretar la significación que la praxis individual-existencial (2) posee en *Dialéctica de lo concreto* en base a una lectura supeditada exclusivamente a los parámetros ontológicos y praxeológicos que nos ofrece la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

Los aspectos existenciales de la praxis, como partes integrante de la formación de la subjetividad humana, son mentados en *Dialéctica de lo concreto* en el marco del modelo hegeliano de la lucha por el reconocimiento. La dialéctica del amo y del esclavo constituye para Kosík el “modelo fundamental de la praxis”⁸⁷⁹. No obstante, en *Ser y tiempo*, la angustia, elemento existencial fundamental en la analítica del *Dasein*, no viene en ningún caso referenciada en la dialéctica del amo y del esclavo. Y, según

⁸⁷⁷ Superación (*Aufhebung*) de la alienación en su triple aspecto, es decir, la alienación respecto del producto de la actividad (1), la alienación respecto de sí mismo y de los demás seres (2), y la alienación respecto del entorno y el mundo objetivo (3).

⁸⁷⁸ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 103.

⁸⁷⁹ *Ibíd.*, p. 243.

Kosík, cuando el elemento existencial de la praxis (p. ej. la angustia) es ajeno a la lucha por el reconocimiento, “la praxis se degrada al nivel de la técnica y la manipulación”⁸⁸⁰. Por lo demás, no parece que en la fenomenología existencial heideggeriana, abocada a la relación fáctica del *Dasein* con lo entorno que está-a-la-mano (*Zuhandenheit*), haya lugar para la objetivación de la actividad humana, bien sea en su forma general o en el modo específico representado por el trabajo. En Heidegger, la praxis objetiva no simboliza más que una forma de huída de la autenticidad⁸⁸¹, es decir, de la llamada al ser-sí mismo propio. Ciertamente, el ser es pensado por Heidegger en el horizonte del tiempo, pero la conformación de la tridimensionalidad del tiempo humano no sería posible, cree Kosík, sin la objetivación de la actividad humana. En este sentido, la concepción materialista de la temporalidad se contrapone claramente a la heideggeriana.

El ser humano supera la inmediatez de la simple animalidad gracias a la acción objetiva. Mientras el animal es dominado por el tiempo, en la acción objetiva, entendida como mediación dialéctica, al ser humano se le torna accesible la apertura a un futuro dominado por él. La distribución tridimensional del tiempo (pasado, presente, futuro) no sería posible sin la mediación de la praxis objetiva como creadora de la realidad humano-social y, por tanto, sin ella el ser humano tampoco podría ser consciente de su propia mortalidad -como le sucede al animal-. Así, la temporalidad propia y la existencia auténtica del *Dasein*, que en la analítica existencial vienen asociadas a la idea de finitud y al “ser-para-la-muerte”, no son siquiera concebibles omitiendo la acción objetiva⁸⁸².

Pero la originalidad de la filosofía de la praxis de Kosík, aquello que en última instancia la distingue de la mayoría de propuestas enmarcadas en el humanismo marxista oriental y en el marxismo occidental, y que enlaza con la crítica al antropologismo con la que hemos iniciado el presente apartado, es lo que M. E. Zimmerman designa con el nombre de “praxis antropocósmica” o “cosmo-ontológica” (3)⁸⁸³. Esta praxis ya no vendría articulada bajo el influjo del primer Heidegger o del

⁸⁸⁰ *Ibíd.*

⁸⁸¹ *Ibíd.*, p. 224.

⁸⁸² Cfr. J. Magnet, “Génesis de la *Sorge* en Heidegger y Kafka. Una aproximación desde el marxismo occidental”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 53, diciembre 2013, p. 219. Sobre la contraposición entre la concepción existencialista y materialista de la temporalidad véase también K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, pp. 220-224.

⁸⁸³ M. E. Zimmerman, “Karel Kosik’s Heideggerian Marxism”, en *The Philosophical Forum. op. cit.*, p. 211.

joven Marx, sino por el Heidegger de la *Gelassenheit* (Serenidad). La introducción de la temática heideggeriana del “dejar-ser” (*Seinlassen*) se lleva a cabo en *Dialéctica de lo concreto* a través de la praxis cosmo-ontológica. La concepción de la existencia humana debe trascender las fronteras del subjetivismo antropocéntrico y abrirse a la totalidad cósmica. Si descuidamos la aprehensión de la totalidad cósmica que nos brinda esta praxis, la praxis colectiva revolucionaria (1) y la praxis individual-existencial (2) desembocan en un subjetivismo antropocéntrico, donde los seres y la naturaleza son dominados y explotados para fines humanos.

El sujeto humano no constituye la realidad sino que la realidad incluye al ser humano y a través suyo ésta puede completarse y revelarse. Existe un orden natural que trasciende a la humanidad, y dentro del cual ésta se crea y se da expresión a sí misma. Toda comprensión humana que no abarque la totalidad de naturaleza y cosmos será una comprensión subjetivista de la realidad propicia al dominio tecnocientífico del planeta.

Las expresiones concretas de esta praxis antropocósmica son el arte y la filosofía. La filosofía tendría la función de revelarnos quiénes somos y cuál es nuestro lugar en el cosmos⁸⁸⁴. Tanto el lenguaje como la poesía hacen posible la apertura del hombre al ser. “A la totalidad del mundo pertenece también el hombre con su relación como ser finito en lo infinito, y con su apertura al ser, en las que se funda la posibilidad del lenguaje y de la poesía, de la investigación y del saber”⁸⁸⁵. Parece indudable la proximidad del análisis de Kosík con aquellos escritos de Heidegger en los que se aborda el fenómeno del lenguaje, especialmente en “El origen de la obra de arte” (1936) o “Hebel: El amigo de la casa” (1957). “El lenguaje -dice Heidegger- es el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente (...) En donde no está presente ningún lenguaje, por ejemplo en el ser de la piedra, la planta o el animal, tampoco existe ninguna apertura de lo ente y, por consiguiente, ninguna apertura de lo no ente y de lo vacío”⁸⁸⁶. Asimismo, sin caer en una mitología del lenguaje (Heidegger), o en un análisis positivista del mismo (Carnap)⁸⁸⁷, la concepción de Kosík confluye con la idea de que “no es el hombre sino el lenguaje el que habla. El hombre no habla más que en la

⁸⁸⁴ *Ibíd.*, p. 210.

⁸⁸⁵ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 246.

⁸⁸⁶ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos del bosque. op. cit.*, p. 53.

⁸⁸⁷ K. Kosík, “El hombre y la filosofía”, en E. Fromm (ed.), *Humanismo socialista. op. cit.*, p. 190.

medida en que corresponde con el lenguaje”⁸⁸⁸.

Con ayuda del Heidegger posterior a la *Kehre*, Kosík pretende ofrecer nuevas coordenadas filosóficas al marxismo, yendo más allá de sus tendencias antropocéntricas y cuestionando, al mismo tiempo, aquellas concepciones vulgares donde la filosofía es concebida como simple producto o reflejo de las condiciones económicas. Menoscabar de tal modo la dimensión cósmica de la existencia humana, supone ser partícipes de la construcción de una falsa o mala totalidad, caracterizada por el aumento sin límites de una producción gobernada por una voluntad de poder humana igualmente desmesurada⁸⁸⁹. La humanidad, empero, puede redimirse de esta voluntad de poder “dejando-ser” a los entes de modo distinto que como meros instrumentos o mercancías al servicio del ser humano. Es entonces cuando, a través de esta apertura completa al ser, la existencia humana logra cumplirse en toda su plenitud.

Sin embargo, en Kosík el cese del dominio sobre el medio natural no depende, como en Heidegger, de un cambio en el destino del ser independiente de la voluntad humana; depende enteramente de la actividad del ser humano. Aquí se percibe el modo cómo Kosík intenta reconciliar con todos los medios a su alcance la filosofía de la praxis marxiana con el abandono de los planteamientos antropocéntricos por parte de Heidegger. Cualquier acción política o pretensión de intervenir en el decurso histórico es para Heidegger un síntoma evidente de antropocentrismo, mientras que para Marx hacer entrega de la historia a un místico destino del ser no sería menos idealista que dejarla en manos del Espíritu o la Providencia⁸⁹⁰. Paradójicamente, el humanismo marxista marca el punto culminante de la historia de la metafísica occidental junto al nihilismo; en una y otra tendencia la humanidad no está al servicio del ser, sino que se erige como su más absoluto dominador⁸⁹¹. El planteamiento antropocósmico de Kosík mantiene a salvo su filosofía de la praxis de las corrientes humanistas y antropocéntricas dominantes en el marxismo:

⁸⁸⁸ M. Heidegger, “Hebel: El amigo de la casa”, en *La experiencia del pensar*. Buenos Aires: Ediciones del copista, 2000, p. 76.

⁸⁸⁹ M. E. Zimmerman, “Karel Kosík’s Heideggerian Marxism”, en *The Philosophical Forum. op. cit.*, pp. 229-230.

⁸⁹⁰ *Ibíd.*, p. 210.

⁸⁹¹ *Ibíd.*, pp. 230-231.

“La filosofía materialista sostiene que el hombre, sobre la base de la práctica y en la práctica como proceso ontocreador, crea también la capacidad de penetrar históricamente más allá de sí y en sí mismo, es decir, de estar abierto al ser en general. El hombre no está recluso en su animalidad o en su socialidad, porque no sólo es un ser antropológico, sino que está abierto a la comprensión del ser sobre la base de la praxis; es, por tanto, un ser antropocósmico”⁸⁹².

La arrogante seguridad intelectual del antropologismo, que toma al ser humano como centro y medida del universo, condicionando las diversas formas de vinculación con el mundo, a la vez que estipula las directrices del conocimiento y de la acción del hombre, responde de antemano y antropocéntricamente a la pregunta kantiana acerca de ‘¿qué es el hombre?’. Trascender el antropocentrismo dominante supone, en primer lugar, rechazar por limitadas las definiciones tradicionales y modernas que encorsetan al hombre afirmando que es un “animal racional” (Aristóteles), un “hacedor de útiles” (B. Franklin) o un “ser simbólico” (E. Cassirer). La dimensión aperturista a la totalidad cósmica sustrae al ser humano de cualquier horizonte antropocéntrico e instrumental que pueda culminar en el dominio y la destrucción de la naturaleza. Aunque la concepción antropocósmica de Kosík suponga una reducción de la idea de hombre y una extensión del cosmos o naturaleza, no culmina en una negación del hombre. Así es cómo debe entenderse la tesis heideggeriana de Kosík según la cual el hombre no es un ser antropológico sino antropocósmico.

13.3. Naturaleza e historia

En la *Esencia del cristianismo* Feuerbach se refirió a la mirada ingenua de los griegos contraponiéndola a la conciencia moderna. Mientras en la concepción cosmogónica griega la relación entablada con la naturaleza es de carácter teórico y estético, dejando al ser de las cosas manifestarse libremente, sin intromisión ni dominio por parte del hombre -y aquí habría un claro punto de unión con la *Gelassenheit* heideggeriana-, en la modernidad, donde el mundo es literalmente embestido desde una óptica práctica, la

⁸⁹² K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, pp. 244-245.

naturaleza deviene una fuente de recursos para satisfacer los intereses egoístas del hombre.

“La visión práctica es una visión sólida, manchada por el egoísmo, porque en ella me relaciono con las cosas sólo por amor de mi mismo, una visión no satisfecha de sí misma, porque ella me relaciona con un objeto que no es de mi linaje. La visión teórica, por el contrario, es una visión plena de alegría, feliz, satisfecha en sí misma, pues para ella es el objeto un objeto de amor y admiración, irradia maravillosamente la luz de la libre inteligencia como un diamante, transparente como un cristal de roca; la visión teórica es una visión estética, la visión práctica es, por el contrario, inestética”⁸⁹³.

Pese a defender una concepción del ser humano como ente antropocósmico, la filosofía de Kosík dista mucho de asemejarse al materialismo contemplativo de Feuerbach o a la sabiduría escéptica de Löwith⁸⁹⁴. En una breve nota a pie de página de *Dialéctica de lo concreto*, el filósofo checo arguye que tanto Feuerbach como Löwith tienden a identificar la praxis con la manipulación, con la “sucia práctica mercantil” (Löwith) y, debido a ello, consideran “la teoría pura como única vía de acceso del hombre al conocimiento del mundo en la totalidad”⁸⁹⁵. Pero el auténtico sentido de la práctica, señala Kosík, no consiste en el traficar o el manipular; antes bien, la praxis no es tan solo objetivación o dominio de la naturaleza, sino además apertura al ser y realización de la libertad humana⁸⁹⁶.

Si el ser humano quedara recluido en la dimensión cósmica, negando toda validez y cerrando el acceso a la dimensión histórica, la humanización del hombre a

⁸⁹³ L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2002, p. 241.

⁸⁹⁴ Para una crítica a la visión cosmológica del mundo en Löwith véase J. Habermas, “Karl Löwith. Repliegue estoico frente a la conciencia histórica”, en *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, pp. 175-194. La principal incongruencia del armazón filosófico de Löwith consiste en el hecho de que el autor “pretende superar una fatalidad, cuyo diagnóstico se hace en términos históricos, en la autocomprensión ahistórica de la cosmología griega” (*Ibid.*, p. 178), es decir, “recurre a una meditación histórica para desmontar las construcciones de la conciencia histórica” (*Ibid.*, p. 181). Esta contradicción es tanto más acentuada cuanto que Löwith aboga por un retorno de la modernidad a la antigüedad.

⁸⁹⁵ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 244.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 243.

través del lenguaje y del trabajo no sería posible. Planteamientos anti-históricos -como el de Löwith- suelen desembocar en un biologicismo o en un retorno a las doctrinas del derecho natural. En cambio, en el caso de Kosík el rescate de la dimensión cósmica se lleva a cabo sin desdeñar la dimensión histórica.

Conforme a su ser, el hombre habita simultáneamente en la naturaleza y en la historia. Tanto la realidad externa al hombre como la realidad humana-social son partes integrantes e inseparables de la existencia humana. Por lo demás, en *Dialéctica de lo concreto* la naturaleza tampoco aparece reducida a una simple categoría social. “El conocimiento y el dominio sobre la naturaleza están socialmente condicionados, y en este sentido la naturaleza es una categoría social que varía históricamente, pero la existencia absoluta de la naturaleza no se halla condicionada por nada ni por nadie”⁸⁹⁷. Según Kosík, la superación del dualismo entre ser humano y naturaleza se realiza sobre la base de la praxis. Llama la atención aquí el hecho de que la categoría que Hans Jonas asocia más directamente al aspecto antropocéntrico del marxismo, el concepto de praxis o trabajo⁸⁹⁸, sea en Kosík el soporte para contrarrestar las tendencias antropocéntricas

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 276.

⁸⁹⁸ H. Jonas, *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder, 1995. Lo que sucede generalmente en la confección teórica de detracciones como la de Jonas es una equiparación injustificada del marxismo en general con sus versiones soviéticas y ortodoxas. Por la vía de una uniformización aniquiladora de todo matiz, se llega a la conclusión de que la ideología del industrialismo no es solamente el credo del pensamiento liberal y capitalista sino también de toda concepción marxista. Siendo heredero del ideal del progreso ilustrado, según Jonas el marxismo anhela un “reino de la libertad”, como término de la prehistoria de la sociedad y comienzo de la historia humana, que consistiría en una combinación fatal de utopía técnica, es decir, de abundancia material lograda gracias a la técnica, y de mesianismo. La técnica, que queda así asimilada a la filosofía de la historia, aparece como un medio para favorecer o entorpecer la consecución de los fines de la humanidad. En este sentido, para Jonas la utopía marxista es un ideal que presupone un progresivo poder sobre la naturaleza (*Ibid.*, p. 237). La relación técnica y antropocéntrica del hombre con el universo, inaugurada filosóficamente por Bacon y Descartes, encuentra una heredera en la teoría marxista, ya que en Marx la transformación de la sociedad es inseparable del programa baconiano del dominio sobre la naturaleza (*Ibid.*, p. 237). Por primera vez en la historia del pensamiento, Marx habría colocado el dominio técnico en el foco de atención filosófico. De otra parte, el proceso de alienación, al menos tal como lo entiende tradicionalmente el marxismo, concierne únicamente a la alienación del trabajador respecto al producto de su trabajo, pero no a la “alienación del obrar y de la obra a causa de las máquinas” (*Ibid.*, p. 254). Al aspirar a la socialización de los medios privados de producción para poner fin a la alienación, el marxismo estaría potenciando todavía más si cabe esta “alienación tecnológica”. Jonas cree incluso que, desbancando ya a la religión, “el progreso técnico se ha convertido en un ‘opio de las masas’” (*Ibid.*, p. 255). Ciertamente es que los logros del industrialismo soviético eran potenciados y aclamados en la URSS. Y, como es sabido, el marxismo clásico siempre ha concedido un papel crucial, cuasi metafísico dice Schmidt (A. Schmidt, “Para un materialismo ecológico”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 18, No. 61, 2013, p. 12), al desarrollo de las fuerzas productivas. Esta fe ingenua depositada en el desarrollo de las fuerzas productivas es en cierto modo excusable en los casos de Marx y Engels, puesto que durante el siglo XIX el potencial destructivo de la maquinaria moderna se hallaba todavía en su fase iniciática. Ahora bien, el funcionamiento del sistema industrial también sembró notables recelos en el pensamiento de ambos, al punto de que en sus obras puede advertirse sin demasiada dificultad una “crítica ecológica del aspecto destructivo del desarrollo industrial moderno” (*Ibid.*, p. 13). Particularmente, en la *Dialéctica de la naturaleza*, Engels subrayó la vinculación existente entre aquellas

de esta tradición. Una vez más, sin embargo, Jonas incurre en el mismo error que Löwith, a saber, para él la praxis marxiana se ciñe exclusivamente a la transformación de la naturaleza para fines humanos⁸⁹⁹. No obstante, “por medio del concepto de praxis Marx salva ‘tanto el motivo idealista de la producción’, es decir, la *tätige Seite* (el lado activo) a que alude en la primera tesis sobre Feuerbach, ‘como el motivo de la independencia de la realidad exterior respecto a la conciencia’”⁹⁰⁰. Es decir, “en el trabajo, los hombres se comportan a la vez como materialistas sensistas y como idealistas subjetivos”⁹⁰¹.

Salvar los escollos antropocéntricos de la teoría marxista en relación al concepto de naturaleza no es algo sencillo que pueda llevarse a cabo circunscribiéndose a una mera interpretación en clave ecológica de la obra de Marx y Engels. Entre otros motivos porque sus escasas referencias a la problemática ecológica discurren, como ocurre generalmente en la mayoría de corrientes ecologistas actuales, dentro de parámetros manifiestamente antropocéntricos. Dicho en otras palabras, si hay que proteger la naturaleza o conservar los “elementos de producción” (tierra, agua, aire), tan maltratados por el modo de producción capitalista, no es tanto por una actitud desinteresada de respeto hacia la naturaleza en sí, sino porque en caso contrario se pone en serio peligro la propia existencia de la especie humana en el planeta. Existen ciertamente valiosos trabajos en torno a la cuestión ecológica y natural en Marx⁹⁰², pero pese a los múltiples esfuerzos concretados en esta dirección en ningún caso parece que sea viable suplir los defectos de los que adolece a este respecto el marxismo recurriendo

intervenciones humanas que toman la naturaleza como objeto de explotación y el modo de producción capitalista. Asimismo, abogó por un conocimiento científico capaz de “prever las repercusiones próximas y remotas de nuestras injerencias” en el curso normal de la naturaleza. (F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. Barcelona: Crítica, 1979, p. 174). La resolución decididamente materialista de la cuestión concerniente a la naturaleza consiste en atender a la dialéctica entre mediatez e inmediatez (A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI, 2011, p. 233). Además, en opinión de Schmidt, se requiere de una toma de conciencia complementaria: la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, verdadero motor de la teoría marxista, debe inscribirse en una dialéctica de carácter más elemental entre la tierra y el ser humano, siendo esta última la condición previa de toda historia (A. Schmidt, “Para un materialismo ecológico”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, op. cit., p. 23).

⁸⁹⁹ H. Jonas, *El principio de responsabilidad*. op. cit., p. 254.

⁹⁰⁰ A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*. op. cit., p. 235.

⁹⁰¹ *Ibíd.*

⁹⁰² Al lado de *El concepto de naturaleza en Marx* de Alfred Schmidt, libro de referencia por antonomasia, conviene destacar especialmente los escritos sobre ecología de André Gorz. Cfr. A. Gorz, *Ecología*. Buenos Aires: Clave Intelectual, 2012 y A. Gorz, *Capitalismo, socialismo, ecología*. Madrid: HOAC, 1995. Véase también J. Bellamy Foster, *La ecología de Marx*. Barcelona: El Viejo Topo, 2001.

tan solo a un análisis menos centrado en el desarrollo de las fuerzas productivas y el instrumentalismo. Desde luego, no negamos que sea posible ensanchar las fronteras teóricas del marxismo para dar cabida a lecturas que muestren una mayor proximidad a las imperiosas problemáticas ecológicas de nuestro tiempo; no obstante, la construcción de una teoría crítica con vocación realmente ecológica deberá enriquecerse necesariamente de aportaciones ubicadas fuera de la tradición marxista, e incluso opuestas, en determinados aspectos esenciales, a ella.

Es sabido que la filosofía de la naturaleza del joven Schelling ofreció una alternativa al paradigma racional ilustrado ante la “crisis de la razón” diagnosticada por ciertos sectores de la filosofía continental a lo largo del siglo XX (desde Husserl hasta la Escuela de Frankfurt)⁹⁰³. Muchos encontraron en su obra “un contramodelo a ese modelo de naturaleza reducido al concepto científico-natural”⁹⁰⁴. Como sostiene A. Schmidt, en la obra de juventud de Schelling entra en juego un principio filosófico que está por encima de la separación de ser humano y naturaleza⁹⁰⁵. Schelling parte de la totalidad natural (*Naturganze*), de una naturaleza que es “realidad absoluta”, y que se vale a sí misma autónoma y autárquicamente⁹⁰⁶. En la obra de Kosík la presencia de elementos idealistas o románticos se ve claramente eclipsada por la figura omnipresente de Heidegger. Hemos visto cómo, en efecto, Kosík recurre ampliamente a la crítica que el primer Heidegger dirige a la antropología filosófica y al antropocentrismo en general, y cómo reformula originalmente sobre bases marxistas la concepción de la *Gelassenheit* del segundo Heidegger. A ello hay que añadir el influjo que los tardíos conceptos heideggerianos de *Machenschaft* y *das Gestell* ejercieron en su crítica de la modernidad. Sin duda alguna, la suma de todos estos elementos convierte la filosofía marxista y heideggeriana de Kosík en una firme candidata para fundar sólidamente un materialismo ecológico no antropocéntrico o antropocósmico. Se abre aquí, en consecuencia, como tema de una posible investigación futura, calibrar el alcance ecológico emanado de las concepciones de Heidegger y Kosík, así como, en concreto, los paralelismos que ambas comparten con la llamada “ecología profunda”.

⁹⁰³ Sobre esto véase A. Leyre, “Estudio preliminar”, en F. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1996, p. 61.

⁹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 51.

⁹⁰⁵ A. Schmidt, “Para un materialismo ecológico”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *op. cit.*, p. 22.

⁹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 22.

CONCLUSIÓN: Balance de una recepción atípica de Heidegger

El atractivo que puedan despertar en la actualidad las distintas apropiaciones de la fenomenología heideggeriana desde posiciones de un marxismo crítico no debería guiarse por una predisposición escolástico-académica encaminada a engrosar los volúmenes de historia de la filosofía. Haber presentado aquí dos contribuciones significativas de esa recepción específicamente marxista de Heidegger no es tampoco un mero ejercicio de estilo para regocijo de marxólogos. Cierta remisión a un pasado fosilizado anida irremediablemente cuando enfrentamos proyectos como los que nos ocupan desde dichos enfoques. La viabilidad de una confrontación genuinamente autorreflexiva con el legado heideggeriano de Marcuse y Kosík se juega necesariamente en la dicotomía caducidad-vigencia. Desentrañar los aspectos problemáticos y productivos de ese legado, además de los puntos en común y las divergencias existentes entre ambos planteamientos, sienta las bases para una hipotética contribución de esa herencia teórica a la reconstrucción -y a un desarrollo distinto- del materialismo histórico también en el tiempo presente.

Contrastando las distintas recepciones de la obra de Heidegger efectuadas por Marcuse y Kosík, hay que advertir, en primera instancia, acerca del sentido inverso seguido por esa recepción en las trayectorias intelectuales de ambos autores. La propensión originaria del primer Marcuse por articular una síntesis entre la hermenéutica de la vida fáctica -incluso la ontología fundamental del *Dasein*- con una perspectiva marxista heterodoxa, proyecto que inició en 1928 y que se prolongó hasta 1932 (capítulos 2, 3 y 4), dio paso a un paulatino alejamiento de esa tentativa filosófica de juventud (capítulo 5), hasta llegar al rechazo explícito y contundente, tanto por motivos filosóficos como políticos, de la obra de Heidegger (capítulo 6). Inicialmente más crítico y escéptico que Marcuse en su apropiación de la analítica existencial heideggeriana, Kosík no sólo no va a enmendar posteriormente a Heidegger con la misma severidad a como lo hiciera originariamente en *Dialéctica de lo concreto* (1963) (capítulos 9 y 10), sino que su valoración sobre la herencia del pensador alemán va a ser por lo general más benevolente con el transcurso de los años y, en consecuencia, Heidegger tendrá un peso creciente en su obra (capítulos 11, 12 y 13). Formulado con más brevedad, mientras en Marcuse la recepción de Heidegger sigue un sentido descendente, en Kosík esa recepción es claramente ascendente. Ese movimiento inverso

ha quedado patente en la propia estructura de la tesis, donde los diversos capítulos de cada bloque dan cuenta de esa evolución en sentido opuesto.

Del mismo modo que la influencia de Horkheimer fue decisiva en el abandono de los planteamientos ontológicos en la estela de Heidegger por parte de Marcuse, también habría que considerar cuán determinante fue la figura de Patočka, cuya fenomenología arraigaba en gran medida en la obra de Heidegger, en la inclusión de motivos heideggerianos en los escritos de Kosík posteriores a 1963. Naturalmente, los factores exógenos no explican por sí solos el sentido descendente (Marcuse) y ascendente (Kosík) de esa recepción, pues esa dirección divergente también viene indudablemente marcada por el desarrollo inmanente de sus propias teorías. Por lo demás, tal como se ha expuesto en el séptimo capítulo, en su obra de madurez Marcuse incorporó reflexiones que ahondaban en la pregunta heideggeriana por la técnica, por lo que esa ruptura con Heidegger, incluso con las formas heideggerianas del pensar, no adquirió nunca una dimensión tajante⁹⁰⁷. Asimismo, que Kosík haga progresivamente suyos los análisis de Heidegger en su puesta en cuestionamiento de la esencia de la época moderna, de la particular simbiosis entre economía, ciencia y técnica, no comporta que esa asunción de postulados heideggerianos, especialmente en su crítica al sistema de manipulabilidad y a la antropología filosófica, tenga lugar de un modo acrítico.

El paradigma de un acercamiento praxeológico y no contemplativo a la existencia humana y a la realidad socio-histórica en la analítica existencial es lo que asemeja la obra del primer Heidegger a la de Marx. Pero mientras en el primer caso ese acercamiento no objetivante se traduce en términos de una ocupación práctico-utilitaria con el mundo circundante a través de la *Sorge*, en Marx el concepto que articula una aproximación tal es el *trabajo* (*Arbeit*), particularmente en su dimensión ontológica, productiva y reproductiva de la realidad humano-social. Es importante destacar aquí que el desarrollo de ese concepto ontológico de trabajo en Marx, que en lo fundamental era herencia del idealismo alemán, encuentra su máxima formulación en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, dados a conocer en la fecha de 1932.

No es en modo alguno casual que la aparición de los *Manuscritos* de París

⁹⁰⁷ Véase en este sentido lo que sostiene J. Habermas en “Introducción a un antihomenaje”, *Perfiles filosófico-políticos*, *op. cit.*, p. 228.

hubiera de ejercer una cesura en el proyecto filosófico elaborado hasta ese momento por el joven Marcuse. Por lo pronto, esta cesura estará fuertemente matizada por una lectura de los *Manuscritos* todavía con importantes resonancias heideggerianas, para finalmente, a partir de 1933, optar de forma decisiva por el desarrollo de una teoría materialista de la sociedad que en principio había saldado todas sus deudas con Heidegger. Antes de 1932, previamente, por tanto, a su interpretación ontológica del concepto de trabajo que opera en los *Manuscritos* marxianos, Marcuse apostó por un concepto materialista de la *Sorge*, capaz de incluir en ella la producción y reproducción material y espiritual de la realidad. Luego esa función productiva y reproductiva sería confiada al concepto científico-económico (y ontológico) de trabajo que se pone en juego en la obra del joven Marx. En cambio, Kosík, que tuvo siempre a su disposición la obra entera de Marx, opuso, ya desde un principio, el concepto marxista de trabajo a la *Sorge*, puesto que consideraba a esta última como el “carácter cosificado de la práctica” o el “aspecto fenoménico del trabajo abstracto”⁹⁰⁸, es decir, como el modo de estar alienado del *Dasein* en el mundo.

Cabría especular a este respecto si en caso de haber tenido acceso a los *Manuscritos* antes de 1928, Marcuse se habría aventurado con la misma determinación a como lo hizo entre 1928 y 1932 por lograr una fundamentación ontológica del materialismo histórico basada en la analítica existencial de *Ser y tiempo* o si, por el contrario, en ese hipotético supuesto, hubiese encontrado ya en Marx los parámetros normativo-ontológicos que buscaba sin necesidad de recurrir a la ontología fundamental de Heidegger. Lo significativo es que en 1932 Marcuse va a encontrar en Marx algo muy similar a lo que en 1928 estuvo buscando en Heidegger: un análisis de la existencia histórica concreta. Es cierto que la clave de este análisis la ofrece ahora el concepto ontológico de trabajo. Pero si prestamos atención al motivo central de la argumentación en su artículo de 1933, “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”, el recurso a tal concepto debe inscribirse en el proyecto de elaboración de una “ontología del hombre”, la cual prolongaba la versión materialista de la analítica heideggeriana del *Dasein* que Marcuse tenía en mente desarrollar antes de abandonar dicho proyecto para convertirse en *Mitarbeiter* de Horkheimer en Ginebra.

Si el proceso de objetivación práctico-social es aquello que se echa en falta en la caracterización de la estructura del ser del *Dasein* como *Sorge*, en los *Manuscritos* el

⁹⁰⁸ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto. op. cit.*, p. 85 y 87.

concepto de sensibilidad, como categoría que fundamenta el materialismo, sí incorpora esa objetivación en la definición de la “esencia humana” (*Menschenwesen*). Este hecho es particularmente relevante, porque entonces los intentos primigenios de Marcuse por dar un contenido material y objetivo al desenvolverse praxeológico y no objetivante del *Dasein* a través de la *Sorge* caerían en saco roto ante la posibilidad de tomar como punto de partida el concepto de trabajo empleado en los *Manuscritos*, donde la sensibilidad como objetivación práctico-social es parte integrante del hacer humano. Según Kosík, la concreción de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana desemboca en una filosofía de la praxis mistificada, es decir, en un traficar y manipular con lo que está “al-alcance-de-la-mano” (*Zuhandenheit*). Y en lugar de una transformación social de las circunstancias, abierta por la praxis objetiva y revolucionaria de la humanidad, se aboga por una transformación aristocrática de la existencia caída. Aunque el joven Marcuse hiciera una interpretación revolucionaria de izquierdas del co-acontecer del destino común en el párrafo 74 de *Ser y tiempo*, que en cierto sentido lograba revertir la concepción aristocrática de que el acceso a una existencia auténtica sólo podía ser llevado a cabo por una suerte de élite espiritual, años después quedó patente que la inclusión de una orientación colectiva en la analítica existencial de Heidegger respondía a motivaciones políticas muy distintas.

En resumen, mientras para el primer Marcuse el concepto heideggeriano de *Sorge* posee un significado marcadamente proto-materialista, e indica una convergencia a desarrollar entre Heidegger y Marx, para Kosík el concepto de *Sorge* es fundamentalmente ideológico; la forma de vida y de “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*) a los que nos remite tal concepto son ellos mismos ideológicos. Con el recurso a la *Sorge*, Heidegger estaría certificando y naturalizando con medios filosóficos el desenvolverse fáctico de los sujetos en la cotidianidad enajenada de un período histórico específico, el mundo fenoménico de las sociedades capitalistas industriales. Es decir, no haría otra cosa que describir, con pretensiones ontológicas y transhistóricas, la condición de arrojado del *Dasein* en la vida cotidiana moderna dominada por el fetichismo de la mercancía y la falsa conciencia, una vez que éstas han logrado extenderse a la totalidad de la vida social, imprimiendo a la cotidianidad ese particular carácter pseudoconcreto y monótono-familiar, caracterizado por el traficar y las manipulaciones. El proto-materialismo de Heidegger es para Kosík, como lo será más tarde para Marcuse, ficticio, pues en su hermenéutica de la facticidad la praxis no trasciende -y si lo hace es ilusoriamente- el ámbito de la mera manipulación con lo que

“está-al-alcance-de-la-mano” y, en muchos aspectos, la analítica existencial recae en un nuevo trascendentalismo, próximo al del idealismo subjetivo anterior (Descartes, Husserl). Pero ya señalamos que en su crítica radical a la analítica existencial de *Ser y tiempo* Kosík tiende a excederse, cayendo a veces en una precipitada generalización donde se atribuye a la *Sorge* heideggeriana, considerada en su globalidad, determinados posicionamientos (ideológicos) en el mundo que más bien parecen corresponder a los modos deficientes e impropios de la *Sorge* -la “curiosidad” y el “coestar”-, introducidos por Heidegger en *Ser y tiempo* para ilustrar las modalidades existenciales prevalecientes en la situación de caída del *Dasein* en el reino del impersonal “uno” (*Man*).

Ahora bien, tal como hemos podido ver, los aspectos más problemáticos de la analítica existencial se ven compensados por virtualidades que hacen factible un diálogo en condiciones simétricas con la corriente del marxismo occidental a la que se adscriben Marcuse y Kosík. En el segundo capítulo ya se ha hecho referencia al que probablemente pueda ser considerado como uno de los mayores méritos filosóficos del joven Marcuse, a saber, el haber establecido puntos de encuentro entre Heidegger y Lukács. En efecto, la crítica lukacsiana de la sociología burguesa entronca con la crítica de la actitud teórica del primer Heidegger. Lo que se problematiza aquí es el afán de erigir una ciencia cuyo rendimiento teórico se pretenda axiológicamente desvinculado, libremente flotante y de validez universal, eludiendo cualquier toma de posición dentro del marco societario en que es generado dicho conocimiento.

Hemos visto, en este sentido, cómo en su discusión con las obras de K. Mannheim, H. Freyer y S. Landshut, Marcuse lleva a cabo una crítica de la actitud epistemológica objetivante y no historizada en ciencias sociales. Podría decirse que esta crítica converge con y anticipa la posterior distinción de Horkheimer entre teoría tradicional y teoría crítica. Así, a diferencia de la teoría tradicional, que se cree desligada de su contexto y elevada por encima de la historicidad, la teoría crítica asume su situación hermenéutica de partida, esto es, el estar socio-históricamente ubicada y orientada a la praxis. Toda comprensión está ligada a la historicidad y al contexto. Tampoco el interés por la emancipación, que en último término guía la labor de la teoría social crítica, puede entenderse cabalmente sin ese vínculo.

Este debate cobra especial significación cuando lo confrontamos a ulteriores desarrollos de la Teoría Crítica contemporánea; nos referimos sobre todo a la teoría de los sistemas autorregulados de la administración estatal y del mercado capitalista en la obra de J. Habermas. Como es sabido, estos subsistemas son para Habermas

condiciones necesarias de la reproducción material de las sociedades modernas. Al otorgar al concepto de sistema una lógica funcional independiente de las intenciones y fines de los individuos, los sistemas de la administración estatal y del mercado capitalista terminan siendo autonomizados y mantenidos a resguardo de toda posible crítica y transformación profunda. Y la actitud cognoscitiva que el investigador social debe adoptar forzosamente frente a estos subsistemas no es la aproximación hermenéutica a la realidad social, característica del participante implicado, sino la del observador participante⁹⁰⁹. De este modo, se estaría dando por válida en el marco de una teoría social crítica la concepción tradicional de teoría, a saber, el acercamiento objetivante a la existencia histórica, que fue explícitamente rechazado por el primer Marcuse y por Horkheimer en los (pre) inicios de la Teoría Crítica. La actualidad de los escritos juveniles de Marcuse, en discusión con el marxismo de la Segunda Internacional y con las ciencias sociales de su tiempo, reside, pues, en su pertinencia a la hora de poner en tela de juicio la inclusión de planteamientos objetivistas o trascendentales en un proyecto teórico crítico que aspire a ser emancipador.

Sin embargo, hay que advertir que el planteamiento del joven Marcuse está sujeto a antinomias que desvirtúan su potencialidad en una dirección inversa a la señalada. Tanto es así que, cuando aspira a una fundamentación de la sociología en la filosofía, Marcuse tiende a concebir esta última como una ontología fundamental capaz de acceder al ser de la vida histórica. De este modo, si la hermenéutica de la facticidad fue sometida a un proceso de ontologización en la obra de Heidegger, ya desde la publicación de *Ser y tiempo* (1927), este proceso de ontologización de la hermenéutica es también apreciable en los escritos juveniles de Marcuse. La deriva ontológica se torna visible cuando en lugar de un acceso hermenéutico a la vida histórica se opta por un acceso -ontológico- al ser de la vida histórica⁹¹⁰. ¿En qué medida no supone ello una recaída en un modo de teoría tradicional? A decir verdad, la concepción de la ontología del joven Marcuse es todavía tradicional, pero ¿debe invalidar esto cualquier proyecto ontológico que pretenda construirse desde posiciones marxistas?

⁹⁰⁹ Para profundizar en esta y otras críticas a Habermas remitimos al lector interesado a J. M. Romero, “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas”, *Isegoría*, nº 44, 2011, pp. 139-159 y a “J. Habermas y las paradojas de la modernidad”, en *id.*, *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. Barcelona: Herder, 2010, pp. 125-175.

⁹¹⁰ J.M. Romero “¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse” en H. Marcuse. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931. op. cit.*, p. 24.

Teniendo en mente lo que Marcuse sostuvo al final de su vida, a saber, que con la preocupación ontológica por la historicidad se evapora la historia⁹¹¹, parece que dejó cerradas las opciones de compatibilizar la teoría crítica de la sociedad con planteamientos de tipo ontológico. No obstante, que esta incompatibilidad sea inevitable, por la propia naturaleza dispar de sus intereses, y que con la preocupación por la historicidad se descuide sin remedio la dimensión histórica, o que este proceso responda, más bien, a un determinado uso filosófico de la ontología, más preocupado por la permanencia que por la transformación de determinadas estructuras socio-económicas, las cuales sirven, a nivel óntico, de sustento a los autores para desarrollar sus respectivas investigaciones ontológicas, es algo sujeto, muy a menudo, a criterios de tipo subjetivo. En todo caso, ello no debería ser condición necesaria ni suficiente para desechar *en bloc* la pertinencia del pensamiento antropológico–filosófico de corte existencial del primer Marcuse, u otras tentativas similares del humanismo marxista y del último Lukács sobre la ontología del ser social, para una corrección o complementación de ciertas problemáticas apremiantes en el estadio actual de la crítica marxista a la sociedad capitalista.

Es cierto que Marcuse no siempre pudo conciliar sin tensiones el acercamiento ontológico y óntico a la existencia histórica, y de ahí derivan gran parte de las flaquezas teóricas en las que han ahondado los críticos de su obra juvenil. Pero no es menos cierto que nunca aprobó incondicionalmente el enfoque ontológico de la historicidad tal como se da en Heidegger, por considerar que dicho concepto era vaciado en él de todo contenido material concreto. Por esta razón, quiso corregir en un sentido óntico la limitación del enfoque de Heidegger con el recurso a Dilthey y a Marx. La historicidad no era entendida por Marcuse únicamente como elemento constitutivo de ser del acontecer del *Dasein* (Heidegger), sino además como modo de acontecer de la realidad histórica humana en su totalidad, tematizable por una perspectiva moralmente interesada en la consecución de la autorrealización humana (Marx). El joven Marcuse se movió simultáneamente entre estas dos variantes de la historicidad, y abandonó el uso de este concepto al terminar concibiéndolo exclusivamente según la primera acepción ontológica. Sin embargo, la noción óntica de historicidad, entendiendo por tal el proceso en el que se constituye histórica y genuinamente la realidad humana, ha encontrado sólidas formulaciones en las obras de autores posteriores a Marcuse. Por lo demás,

⁹¹¹ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos. op. cit.*, p. 239.

retomando las sugerencias de Seyla Benhabib en su escrito introductorio a la traducción inglesa de la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932) de Marcuse, donde advierte una escasa o nula atención a la dimensión intersubjetiva y simbólica de la historicidad por parte del autor berlinés, el afrontamiento de la temática de la historicidad en la obra de Kosík -igualmente oscilante entre lo ontológico y lo óntico- sí toma en cuenta, tal como pudimos ver con más detalle en la sección final del capítulo 11, las estructuras intersubjetivas de la existencia histórica, pudiendo satisfacer así, aunque no de forma sistemática ni suficiente, las reclamaciones, abiertamente habermasianas, de Benhabib.

Aquello que también merecería ser sacado del olvido, y reactualizado en las condiciones presentes, son las consecuencias que los temas tratados en el capítulo V de la segunda sección de *Ser y tiempo* (“Temporeidad e historicidad”) tienen para una crítica de las cosmovisiones progresivas y lineales del tiempo histórico, esto es, de las concepciones mistificadas que todavía hoy perduran en el seno de la filosofía de la historia. Kosík vio con claridad que la dicotomía entre individuo e historia no podía ser resuelta de un modo satisfactorio en base a los parámetros del idealismo alemán o del marxismo vulgar y que, ante tales limitaciones, las concepciones fetichizadas del tiempo histórico podían y debían impugnarse con ayuda de las concepciones que ofrecían los análisis de Heidegger y Dilthey (capítulo 11). Fundamentalmente, pensamos que la elucidación del vínculo entre memoria e historicidad puede extraer valiosas lecciones de las enseñanzas de estos dos autores. La rememoración de las luchas del pasado, que a menudo actúa de estímulo para la actividad del teórico crítico, siendo el caso más distintivo de ello los últimos escritos de Benjamin y de Marcuse, encuentra aquí ciertas analogías de las que podría beneficiarse. No hay que desmerecer a este efecto la acusada incidencia del “recuerdo” -y del “olvido”- en *Ser y tiempo*; un recuerdo que, dicho sea de paso, tiene en la teoría crítica una función claramente emancipadora. Sin anamnesis no hay emancipación posible. No por casualidad en *Dialéctica de la Ilustración* (1944) Adorno y Horkheimer formularon esta conocida máxima: “toda reificación es un olvido”⁹¹².

Junto a la ontologización de la hermenéutica, otro aspecto problemático que emerge en la obra del primer Marcuse es el proceso de ontologización de la dialéctica. La dialéctica se nos presenta, no tanto como un método para romper las abstracciones

⁹¹² M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1998, p. 275.

cosificadas del mundo material y espiritual, sino como el modo de acceso adecuado a la negatividad ontológica inherente a todo ente. Según Marcuse, el acceso dialéctico es el único realmente capacitado para acceder al modo de ser constitutivo de la realidad como historicidad. Y es la movilidad ontológica del ser de la vida la que da contenido a esta historicidad. Pero sólo la vida humana, y no la totalidad de lo ente, está determinada por la historicidad, con lo cual sólo puede hablarse de una dialéctica de la historia, no de una dialéctica de la naturaleza. Paradójicamente, pues, al defender una concepción ontológica de la dialéctica Marcuse se distancia de Lukács pero, al mismo tiempo, en su rechazo a admitir el despliegue de una dialéctica de la naturaleza se aproxima decididamente a él (y a Sartre, entre otros). Aquí habría otro claro contraste con Kosík, pues ya se ha argumentado en el octavo capítulo que el filósofo checo no descarta *a priori* el eventual desarrollo de una dialéctica de la naturaleza no engelsiana.

Debemos hacer alusión ahora a la hipotética vigencia que el Heidegger posterior a la *Kehre* ofrece para un proyecto emancipador en consonancia con el del marxismo crítico. En este sentido, a lo largo de esta tesis hemos resaltado tres temáticas, enlazadas entre sí, donde la viabilidad de un diálogo tal se nos mostró de forma más nítida. La primera de estas temáticas es la crítica de la técnica del segundo Heidegger, de la que tanto Marcuse como Kosík se sirvieron para realizar por cuenta propia una crítica del empleo de la técnica y la tecnología modernas en las sociedades capitalistas y soviéticas. Ahora bien, mientras el apoyo teórico de Marcuse en Heidegger fue más bien puntual, adoptando a su vez un posicionamiento marxista marcado por una concepción dialéctica entre el uso actual y posible de la técnica y la tecnología modernas, el diagnóstico de Kosík, sobre todo en su obra *Nuestra crisis actual* (1968), aparece más supeditada a los análisis del Heidegger posterior a la *Kehre*. Por este motivo, en sus rasgos fundamentales la crítica de Kosík se vincula más estrechamente con la crítica de la técnica de la *Kulturkritik*. En realidad, resulta difícil detectar referencias en su obra acerca de un futuro uso de la técnica y la tecnología orientado a la emancipación y no a al dominio. De ahí que su planteamiento claudique a veces al pesimismo antimodernista característico de la *Kulturkritik*, en lugar de al optimismo -ya sea moderado o exacerbado- de ciertos postulados sobre el uso de la técnica de procedencia marxista⁹¹³.

⁹¹³ Sin embargo, no toda la crítica de la técnica elaborada desde las posiciones de la *Kulturkritik* debe sucumbir a un pesimismo impotente ante la presunta inalterabilidad del orden social dado, a formas de anticapitalismo romántico y/o a rechazos de la modernidad de carácter irracional. Sirva como contraejemplo de ello la obra de Günther Anders.

Como segunda temática afloran las similitudes existentes entre la crítica a la *Machenschaft* del segundo Heidegger y la crítica al sistema de manipulabilidad de Kosík, que no hacen sino confirmar lo que a primera vista podría interpretarse como una simple conjetura. Como se sabe, el término *Machenschaft* será reemplazado en la obra madura de Heidegger por el de *Gestell*, concepto que define la esencia de la técnica moderna en “La pregunta por la técnica” (1954). Pues bien, Kosík veía en este concepto la clave para comprender de modo certero la esencia de la época moderna, y asevera que sólo desde esa comprensión abierta gracias a Heidegger es plausible llevar a cabo una crítica de la estructura fundamental de la época moderna que, a su vez, allane el camino para una transformación liberadora en sentido marxista:

“este concepto del *Gestell* representa precisamente el punto donde hay que entablar el debate crítico con la filosofía de Heidegger. Pues el *Gestell* es algo así como una perspectiva general para el análisis filosófico del siglo XX (...) no encontré en el marxista Lukács esta cercanía con la realidad que he encontrado en Heidegger, o sea, en un filósofo que asume una posición crítica frente a Marx. Y esto significa que he encontrado en Heidegger muchas perspectivas capaces de facilitar un diálogo productivo con mi propia filosofía, y que me ha ayudado en el planteamiento de la pregunta que realmente me interesa: ¿Qué es, en verdad, lo que constituye la realidad del siglo XX? (...) Es más, este concepto -y hago esta afirmación asumiendo el riesgo de que, tanto marxistas como heideggerianos, me ataquen- hace de Heidegger el pensador que -por supuesto sin saberlo ni quererlo- realmente desarrolla, a nivel del pensamiento, la obra de Marx...”⁹¹⁴.

A su juicio, el análisis crítico de Marx de la realidad del siglo XIX encuentra un desarrollo similar, en cuanto a nivel de profundidad se refiere, en el análisis crítico de Heidegger de la realidad del siglo XX. Heidegger continúa la labor teórica de Marx con el único acercamiento filosófico que parece estar a la altura de nuestro tiempo⁹¹⁵. Aunque, como hemos podido comprobar en repetidas ocasiones, esto no comporta que Kosík deba compartir las soluciones de Heidegger centradas en el pensar meditativo o en las fuerzas de lo alemán.

⁹¹⁴ R. Fernet-Betancourt y M. Traine: “Interview mit Karel Kosík”, en *Concordia* (24), 1993, p. 14.

⁹¹⁵ *Ibíd.*

Por lo demás, en la *Ontología del ser social* del último Lukács también se encuentra desarrollada una crítica al sistema de manipulación en sus vertientes capitalista y stalinista⁹¹⁶. Abordar con la profundidad que merecería las convergencias existentes entre los análisis de Lukács y los Heidegger (o Kosík) rebasaba los modestos límites de esta investigación doctoral. Pero tal vez habría aquí un ámbito temático que prolongara el diálogo entre Lukács y Heidegger más allá del punto donde pudieron dejarlo autores como el propio Marcuse o Lucien Goldmann. Pues si en estos últimos autores la puesta en diálogo de Lukács con Heidegger tendía a focalizarse en sus obras tempranas, en el caso de Lukács remitiéndose primordialmente a *El alma y las formas* (1911) y *Teoría de la novela* (1916) hasta *Historia y conciencia de clase* (1923) y en el caso de Heidegger a *Ser y tiempo* y a otros escritos previos, estaríamos apuntando aquí a la posibilidad de establecer afinidades entre el Lukács maduro y el Heidegger posterior a la *Kehre*. Aunque su obra haya sido objeto de escasa atención en los medios especializados, vale mencionar que uno de los pocos filósofos que tuvo a bien bosquejar siquiera aquellos puntos que aproximaban la obra del segundo Heidegger con Marx fue Kostas Axelos. Su labor, pues, podría proseguirse en esta dirección precisa; en el desarrollo de los paralelismos -y evidentemente también de las fricciones- entre la crítica a la manipulación del Lukács maduro y la crítica a la maquinación (*Machenschaft*) del segundo Heidegger. Y eso con relativa independencia de las disimilitudes existentes entre ambos pensadores, referidas a la determinación de las causas de esta situación así como a las posibles respuestas para hacerle frente de modo efectivo.

También ha quedado fuera de nuestro alcance una dilucidación más pormenorizada en torno al complejo de problemas que articulan la crítica de la razón instrumental y del dominio de la naturaleza en *Dialéctica de la Ilustración* y la conexión del ámbito de materias que ahí se tratan con la crítica de la técnica y la racionalidad tecnológica -así como del dominio de la naturaleza que se deriva necesariamente de ahí- en los análisis llevados a cabo por Marcuse en *El hombre unidimensional* (1964) y por Kosík en *Nuestra crisis actual* (1968) o en sus tardías *Reflexiones antediluvianas* (1997). Al menos en el caso de Marcuse, queda claro que la crítica de la racionalidad

⁹¹⁶ Remitimos fundamentalmente al capítulo IV sobre el fenómeno de “La alienación”, perteneciente a la segunda parte de la obra, y muy especialmente al tercer apartado: “El fundamento objetivo de la alienación y de su superación. La forma presente de la alienación”. Véase G. Lukács, *Ontología del ser social: La alienación*. Buenos Aires: Herramienta, 2013, pp. 258-299.

tecnológica está por lo menos tan en deuda con Heidegger como lo está con Adorno y Horkheimer.

Enlazando con lo apuntado en el párrafo precedente, la tercera y última temática a tomar en consideración aquí, en lo que respecta a la recepción marxista del segundo Heidegger, es la senda ecológica de su pensamiento tardío, que hemos podido extraer, al menos someramente y en sus lineamientos generales, de la crítica de la antropología filosófica y del dominio de la naturaleza infringido por la técnica moderna (capítulo 13). Ciertamente es que en apariencia no resulta del todo evidente la forma particular en que estas dos críticas se vehiculan entre sí. Cuestionar los presupuestos y postulados fundamentales de la antropología filosófica puede hacerse sin llegar de suyo a la conclusión de que es justamente la idea del ser humano como centro y medida del universo -o, más modestamente, como centro del discurso filosófico- lo que acarrea las más de las veces un antropocentrismo que casa a la perfección, salvando, según cada caso, una concatenación menor o mayor de mediaciones, con el dominio y la destrucción humana del planeta. Conviene hacer notar que los planteamientos antropocéntricos son incluso dominantes dentro de los movimientos ecologistas. Lo que da muestras del movimiento inverso, a saber, que la crítica ecológica, aun cuando alerte de comportamientos particulares del ser humano nocivos para la conservación del entorno natural, raramente se plantea como una crítica coherente al antropocentrismo que fomenta esos mismos comportamientos. Las excepciones a esta tónica general se encuentran entre los sectores más avanzados de la llamada “ecología radical” y también, de modo más claro, en la “ecología profunda”. En diálogo con ellas es donde debe situarse ahora la contribución de Heidegger⁹¹⁷. Sin embargo, si lo que origina el saqueo de la naturaleza como fuente de abastecimiento para el ser humano -la técnica moderna como *Gestell*- no es sólo un destino que escapa al control humano, sino también consecuencia directa o indirecta de un modo de producción determinado, en el que se conjugan factores económicos, políticos y culturales, la crítica ecológica debe devenir necesariamente materialista. No obstante, frente al materialismo ecológico

⁹¹⁷ Quien por el momento mejor se ha ocupado de las afinidades de la obra del Heidegger posterior a la *Kehre* con la “ecología profunda” ha sido M. E. Zimmerman. Véase, por ejemplo, M. E. Zimmerman, “Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship”, *Environmental Ethics*, vol. 15/3 (1993), pp. 195-224 y “Heidegger, Buddhism, and deep ecology”, en C. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 240-269. Curiosamente, Zimmerman fue también el autor que supo ver con mayor lucidez las conexiones entre Heidegger y Kosík, cuyo artículo, “Karel Kosík’s Heideggerian Marxism” (*The Philosophical Forum*, 1984, vol. 15, pp. 209-233), nos ha sido de gran provecho en la aclaración puntual de ciertos aspectos concretos de esa recepción.

antropocéntrico al uso, vimos cómo Kosík parte inicialmente de una crítica a la antropología filosófica, con evidentes analogías a la de Heidegger o Horkheimer, y cómo en última instancia esta crítica culmina en una concepción antropocósmica del ser humano reacia al antropocentrismo y, sin embargo, plenamente materialista. El potencial desarrollo de un materialismo ecológico no antropocéntrico o antropocósmico, que en Kosík nace en gran medida como herencia del segundo Heidegger, constituye todavía un campo poco explorado de indudable actualidad ante la crisis ecológica -y civilizatoria- contemporánea.

Que los vasos comunicantes entre la hermenéutica y la teoría crítica de la sociedad quedaran en cierto modo cercenados en el seno de la Escuela de Frankfurt a raíz del viraje objetivista de Habermas hacia una filosofía trascendental transformada ya desde finales de la década de los años sesenta -esto es, aproximadamente desde la publicación de *Conocimiento e interés* (1968)-, no debería invalidar en lo sucesivo toda tarea reflexiva orientada a tender o restablecer puentes que continúen en una dirección productiva esa comunicación. Por lo general, las empresas concretadas con este fin también menguaron de forma ostensible a partir de la década de los años setenta, luego de un período de relativo esplendor en las décadas inmediatamente precedentes⁹¹⁸. Baste mencionar como títulos más significativos de esa efervescencia, *Fenomenología y materialismo dialéctico* (1951), de Tran-Duc-Thao, *Crítica de la razón dialéctica* (1960), de J. P. Sartre, *Dialéctica de lo concreto* (1963), de K. Kosík y *Función de las ciencias y significado del hombre* (1963), de E. Paci. Si bien es cierto que estos trabajos no fueron elaborados por ningún autor perteneciente al ámbito de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, y aun decantándose mayormente por la fenomenología en su versión husserliana y no tanto por un planteamiento hermenéutico de partida cercano a la perspectiva del primer Heidegger, estas obras fueron, junto a los escritos del joven Marcuse del período 1928-32, la expresión más viva y acabada -aunque no exenta de inconsistencias- de ese diálogo entablado con la tradición fenomenológica y

⁹¹⁸ Debemos hacer alusión a dos valiosas excepciones, de muy reciente publicación; la obra de N. Kompridis, *Critique and Disclosure. Critical Theory between Past and Future* (2006), cuyo principal logro consiste en haber propuesto una convincente relectura de la Teoría Crítica en contacto directo con Heidegger -aunque no solamente con él-, la cual, asumiendo radicalmente su situación histórico-social de partida, se opone al normativismo habermasiano. Por haber profundizado incluso más sólidamente que Axelos en el diálogo entre la teoría marxiana y algunos planteamientos de Heidegger, la segunda obra que acapara nuestra atención es *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue Over the Language of Humanism* (2013), de L. P. Hemming.

hermenéutica desde un enfoque marxista no dogmático, que aún sigue presentando relevantes virtualidades para nuestro presente.

Bibliografía

- OBRAS Y ARTÍCULOS DE MARTIN HEIDEGGER

- (1921-22) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid, Trotta, 2002.
- (1923) *Ontología. Hermeneútica de la facticidad*. Madrid, Alianza 2008.
- (1924) *El concepto de tiempo*. Barcelona, Herder, 2008.
- (1925) *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza, 2006.
- (1925) “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo” (1925), en *Tiempo e historia*. Madrid, Trotta, 2009, pp. 39-99.
- (1927) *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2009.
- (1929) *Kant y el problema de la metafísica*. México, FCE, 1996.
- (1933-34) *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado 1933-1934. Entrevista a Spiegel*. Madrid, Tecnos, 1996.
- (1935) *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa, 2001.
- (1935-36) “El origen de la obra de arte”, en *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza, 2012, pp. 11-62.
- (1936-38) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires, Biblos, 2006.
- (1938) “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza, 2012, pp. 63-90.
- (1938-39) *Meditación*. Buenos Aires, Biblos, 2005.
- (1938-39) “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 63-89.
- (1938-1940) *La historia del ser*. Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2011.

- (1939) “Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, *Física B*, 1”, en *Hitos*. Madrid, Alianza, 2007, pp. 199-249.
- (1939-46) *Nietzsche*. Barcelona, Destino, 2000 y *Nietzsche*. Barcelona, Ariel, 2013.
- (1942-43) “El concepto de experiencia en Hegel”, en *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza, 2012, pp. 91-156.
- (1947) *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2010
- (1954) “La pregunta por la técnica”, en Conferencias y artículos. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37.
- (1957) “Hebel: El amigo de la casa”, en *La experiencia del pensar*. Buenos Aires, Ediciones del copista, 2000.
- (1958) “Hegel y los griegos”, en *Hitos*. Madrid, Alianza, 2007, pp. 345-359.
- (1959) *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.

- OBRAS Y ARTÍCULOS SOBRE MARTIN HEIDEGGER

ANDERS, G., “Heidegger, esteta de la inacción” en VOLPI, F (ed.). *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 65-111.

ARTOLA, J.M. “Kant en la interpretación de Martin Heidegger”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº 12, 1977, pp. 37-57.

ESCUADERO, J. A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, Herder, 2009

FARÍAS, V., *Heidegger y el nazismo*. México, FCE/Akal, 1998.

-*Heidegger y su herencia. Los neonazis, el neofascismo y el fundamentalismo islámico*. Madrid, Tecnos, 2010.

HABERMAS, J., “Con motivo de la publicación del curso de 1935 (1953)”, en *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 1975, pp. 58-65

-“La grandeza de un influjo (1959)”, en *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 1975, pp. 65-72.

-“Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective”, *Critical Inquiry*, Vol. 15, No. 2. Winter, 1989, pp. 431-456.

-“Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de una crítica a la metafísica”, en *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989, pp. 163-195.

LÖWITH, K. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid, Visor, 1992.

RODRÍGUEZ, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid, Síntesis, 2006.

TATIÁN, D. *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*. Córdoba, Alción, 1997.

VOLPI, F. *Heidegger y Aristóteles*. México, FCE, 2012.

OÑATE, T., O. CUBO, O., ZUBÍA P.O. y NUÑEZ A. (ed.). *El segundo Heidegger: Ecología, arte y teología. En el 50 aniversario de Tiempo y ser*. Madrid, Dykinson, 2012.

ZIMMERMAN, M. E., “Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship”, *Environmental Ethics*, vol. 15/3, 1993, pp. 195-224.

-“Heidegger, Buddhism, and deep ecology”, in C. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 240-269.

- OBRAS Y ARTÍCULOS DE HERBERT MARCUSE

-(1922) “Der deutsche Künstlerroman”, en Id., *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 7-343.

-(1928) “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en ROMERO, J.M. (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. Madrid, Plaza y Valdés, 2010, pp. 81-129.

(-“Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”, en Id., *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 347-384)

- (1929) “Sobre filosofía concreta”, en ROMERO, J.M. (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid, Plaza y Valdés, 2010, pp. 131-158.

(-“Über Konkrete Philosophie”, en Id., *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 385-406)

-(1929) “Karl Vorländer. *Karl Marx. Sein Leben und sein Werk*”, *Die Gesellschaft*, vol. 6, pp. 186-189.

-(1929) “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y Utopía* de Karl Mannheim, en *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, pp. 37-54.

(-“Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode. Karl Mannheim: Ideologie und Utopie”, *Die Gesellschaft*, vol. 6 (2), 1929, pp. 356-369)

-(1930) “Sobre el problema de la dialéctica I”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, pp. 85-105.

(-“Zum Problem der Dialektik I”, en Id., *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 407-422)

-(1931) “Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, pp.107-132.

(-“Zum Problem der Dialektik II”, en Id., *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 423-444)

-(1930) “¿Un marxismo trascendental?”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, pp. 55-84.

(-“Transzendentaler Marxismus?”, en Id., *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 445-468)

-(1931) “El problema de la realidad histórica”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, pp. 133-154.

(-“Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”, en Id., *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 469-487)

-(1931) “Sobre la crítica de la sociología”, en Id., *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, pp. 155-172.

(-“Zur Kritik der Soziologie”, *Die Gesellschaft*, vol. 8, 1931, pp. 270-280)

-(1931) “Para una confrontación con ‘Sociología como ciencia de la realidad’ de Hans

Freyer”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, pp.173-198.

(-“Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyer Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft”, en Id., *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 488-508)

-(1932) *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona, Martínez Roca, 1970.

(-*Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1968).

-(1932) “Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico”, en *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas, Tiempo Nuevo, 1971, pp. 7-72.

(-“Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, en Id., *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 509-555)

-(1933) “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”, en *Ética de la revolución*. Madrid, Taurus, 1969, pp. 9-53.

(-“Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs”, en Id., *Schriften Vol. 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 556-594)

-(1933) “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”, en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion*. München, Piper, 1973, pp. 125-132.

-(1934) “German Philosophy, 1871-1933”, en Wolin, R. & Abromeit, J. (ed.). *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 2005, pp.151-164.

-(1934) “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado” en *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Sur, 1968, pp. 15-43.

(-“Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, en Id., *Schriften Vol. 3*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 7-44)

-(1936) “El concepto de esencia”, en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza, 1971, pp. 9-69.

(-“Zum Begriff des Wesens”, en Id., *Schriften Vol. 3*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 45-84)

- (1937) “Filosofía y teoría crítica” en *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Sur, 1981, pp. 79-96.
- (-“Philosophie und kritische Theorie”, en Id., *Schriften Vol. 3*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 227-249).
- (1941) *Razón y revolución*. Madrid, Alianza, 2003.
- (-“Vernunft und Revolution”, en Id., *Schriften Vol. 4*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989)
- (1955) *Eros y civilización*. Madrid, Sarpe, 1983.
- (-“Triebstruktur und Gesellschaft”, en Id., *Schriften Vol. 5*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979)
- (1958) *El marxismo soviético*. Madrid, Alianza, 1969.
- (-“Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus”, en Id., *Schriften Vol. 6*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989)
- (1964) *El hombre unidimensional*. Barcelona, Seix Barral, 1968.
- (-“Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft”, en Id., *Schriften Vol. 7*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989)
- (1969) *Un ensayo sobre la liberación*. México, Joaquín, 1975.
- (1970) *La sociedad opresora*. Caracas, Tiempo Nuevo, 1970.
- (1977) “Enttäuschung”, en G. Neske (ed.). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, 1977, pp. 162-163.
- *Ensayos sobre política y cultura*. Buenos Aires, Planeta de Agostini, 1986.
- Technology, War and Fascism*. New York, Routledge, 1998.
- Heideggerian Marxism*. Lincoln & Londres, University of Nebraska Press, 2005.
- Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*. New York, Routledge, 2011.

- OBRAS Y ARTÍCULOS SOBRE HERBERT MARCUSE

-“Heidegger y Marcuse. Un diálogo epistolar”, *Revista Universidad de Antioquia*, Colombia, nº 263, enero-marzo, 2001.

ADORNO, Th. W., “Herbert Marcuse. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* [La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad]”. *Miscelánea I*. Madrid, Akal, 2010, pp. 199-200.

ABROMEIT, J., “Herbert’s Marcuse Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-33”, en ABROMEIT, J y COBB, W.M. (eds.) *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, New York/London, Routledge, 2004, pp. 131-151.

-“The Vicisitudes of the Politics of “Life”: Max Horkheimer and Herbert Marcuse’s Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany”, Indiana University, 2006.

-“Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *Constellations*, nº 1/vol.17, 2010, pp. 87-106.

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

BERCIANO, M., “Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano”, *Pensamiento*, nº 36, 1980, pp. 131-164.

BERTINETTO, A., “Schiller y Marcuse. Arte, experiencia estética y liberación”, en A. Rivera (coord.), *Schiller, arte y política*. Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2010, pp.109-124.

CONTI, R. (comp.). *Teoría social y praxis emancipatoria*. Buenos Aires, Herramienta, 2011.

-“La desalienación estética en Schiller y Marcuse: Un retorno sobre el problema de la racionalidad mutilada”, *Tópicos*, nº 21, 2011.

FEENBERG, A. "Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology," *Inquiry*, 39, 1996, pp. 45-70.

-*Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. New York, Routledge, 2005.

HABERMAS, J. (ed.) *Respuestas a Marcuse*. Barcelona, Anagrama, 1969.

-*Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona, Gedisa, 1980.

-*Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid, Tecnos, 2010, pp. 53-112.

HERNÁNDEZ JORGE, M., "Marcuse, Heidegger y Dilthey. A propósito de la historicidad", *Laguna: Revista de Filosofía*, nº11, 2002, pp. 153-170.

HOYOS VASQUEZ, G. "Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse", en *Ideas y valores*, Universidad Nacional de Colombia, vol.29, nº57-58 (1980), pp.3-22.

JAY, M. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1974, pp. 128-142.

-"Anamnestic Totalization: Memory in the Thought of Herbert Marcuse, en *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984, pp. 220-240.

KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, University of California Press, Los Angeles, 1984.

LEVINE, N., "Jean Hyppolite and Herbert Marcuse", en *Divergent Paths. Hegel in Marxism and Engelsism. Volume 1: The Hegelian foundations of Marx's method*. Oxford: Lexington, 2006, pp. 50-64.

LÓPEZ SAÉNZ, M^a C., "La crítica de la racionalidad tecnológica en Herbert Marcuse", en *Enrahonar*, nº 14, 1988, pp. 81-93.

McCARTHY, T. "Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro", en *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 92-106.

MOORE, D. "Whitehead and Marcuse. The Great Refusal, Universals and Rational Critical Theories", *Journal of Classical Sociology*, 2007, 7, pp. 83-108.

OLAFSON, F. "Heidegger's politics: an interview with Herbert Marcuse", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, nº 1/vol.6, 1977, pp.28-40.

PICCONE, P. & DELFINI, A., "Herbert's Marcuse Heideggerian Marxism", *Telos*, nº 6, 1970, pp.36-46.

PIPPIN, R., "Marcuse on Hegel and Historicity", *The Philosophical Forum*, nº 3/XVI, 1985, pp. 36-46.

ROMERO, J. M., “Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación” en ROMERO, J.M. (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid, Plaza y Valdés, 2010, pp. 7-68.

-“¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse” en MARCUSE, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona, Herder, 2011, pp. 9-35.

-“Razón y revolución y los fundamentos de la Teoría Crítica”, en R. Conti (comp.), *Teoría social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de Razón y revolución*. Buenos Aires: Herramienta, 2011, pp. 15-23.

-“La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse”, *Pensamiento*, n° 259, 2013, pp. 331-350.

RUSCONI, G. E. *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona, Martínez Roca, 1969, pp.247-348.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., “La interpretación antropológica absoluta de Marcuse”, en *El joven Marx. Los Manuscritos de 1844*. México, UNAM, 2003, pp. 259-262.

SCHMIDT, A. “Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse” en HABERMAS, J (ed.). *Respuestas a Herbert Marcuse*. Barcelona, Anagrama, 1969, pp.18-49.

STEIGERWALD, R. *Herbert Marcuses dritter Weg*. Köln, Pahl-Rugenstein, 1969.

WOLIN, R., “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas” en *Los hijos de Heidegger*. Madrid, Cátedra, 2003, pp. 201-251.

-“Introduction: What is Heideggerian Marxism”, en MARCUSE, H. *Heideggerian Marxism*. Lincoln & Londres, University of Nebraska Press 2005, pp.xi-xxx.

- OBRAS Y ARTÍCULOS DE KAREL KOSÍK

-(1963) *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo, 1967.

-(1964) “Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica” en KOSIK, LEONTIEV, LURIA et. altri. *El hombre nuevo*. Barcelona, Martínez Roca, 1969, pp. 85-102.

-(1965) “El hombre y la filosofía”, en FROMM, E. (ed.). *Humanismo socialista*, Paidós, Barcelona, 1980, pp. 183-192, 1980.

-(1968) “El individuo y la historia”, en FOUCAULT, HYPOLITE, KOSÍK, MARCUSE et alt., *Dialéctica y libertad*. Valencia, Fernando Torres, 1976, pp. 75-98.

-(1968) *La nostra crisi actual*. Barcelona, Edicions 62, 1971.

-*The Crisis of Modernity. Essays and Observations from the 1968 Era*. Lanham, Rowman & Littlefield, 1995.

-“The Kosik-Sartre Exchange”, in *Telos*, September 21, 1975, pp. 193-195.

-(1992) “The Third Munich”, en *Telos*, December 21, 1992, pp. 145-154.

-(1994) “Praga y el fin de la historia. Entrevista con Alain Finkielkraut”, *Vuelta*, pp. 9-13.

-(1997) *Reflexiones antediluvianas*. México, Itaca, 2012.

- OBRAS Y ARTÍCULOS SOBRE KAREL KOSÍK

BAKAN, M. “Dialectics of the Concrete: A Study on Problems of Man and World”, en *Telos*, March 20, 1978, pp. 244-253.

FORNET-BETANCOURT, R. und TRAINER, M.: “Interview mit Karel Kosik”, *Concordia* (24), 1993, S. 13-23.

FERNÁNDEZ-SANTOS, F. 1966. “Karel Kosik y la filosofía dialéctica de la praxis”, en *Historia y filosofía*. Barcelona, Península, 1966, pp. 101-113.

KOHAN, N. “La filosofía militante de Karel Kosik”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, nº27, 2004, pp. 87-95.

PATOČKA, J. *Los intelectuales ante la nueva sociedad*. Madrid, Akal, 1976.

PICCONE, P., “Czech Marxism: Karel Kosik”, in *Critique: Journal of Socialist Theory*, vol.8, 1977, pp. 43-52.

PREVE, C.; CESANA, L. *Filosofia della verità e della giustizia. Il pensiero di Karel Kosik*. Pistoia, Petite Plaisance, 2012.

SATTERWHITE, J.H. "Czechoslovakia: The Philosophical Background of The Prague Spring", en *Id.*, *Varieties of Marxist Humanism*. London, University of Pittsburgh, 1992, pp. 130-173.

SCHMIDT, J., "Praxis and Temporality: Karel Kosik's Political Theory", *Telos*, September 21, 1977, pp. 71-84.

SVITÁK, I., "Marxist Philosophy in Czechoslovakia: The Lessons from Prague", en DE GEORGE, R.T. and J. SCANLAN, J. (ed.). *Marxism and Religion in Eastern Europe*. Boston, D. Reidel Publishing Company, 1976, pp. 45-62.

TUCKER, A. "From The Dialectics of the Concrete to Charter 77", *Telos*, March 20, 1996, pp. 187-195.

ZIMMERMAN, M. "Karel Kosik's Heideggerian Marxism", *The Philosophical Forum*, vol.15, 1984, pp. 209-233.

- OBRAS Y ARTÍCULOS COMPLEMENTARIOS

ABBAGNANO, N. *Introducción al existencialismo*. México, FCE, 1969.

- *Historia de la filosofía. Vol. 4, tomo I*. Barcelona, Hora, 1996.

ADORNO, Th. W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid, Akal, 2011.

ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 2004.

ANDRÉS ROJO, J., "Entrevista a Gianni Vattimo", *El País*, 20 de enero de 2006.

AXELOS, K. *Marx, pensador de la técnica*. Barcelona, Fontanella, 1969.

- *Introducción a un pensar futuro: sobre Marx y Heidegger*. Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

BEUCHOT, M. *Tratado de hermenéutica analógica*. México, Itaca, 2000.

BLOCH, E. *El principio de esperanza [3]*. Madrid, Trotta, 2007.

CLAUSSEN, D. *Theodor W. Adorno: Uno de los últimos genios*. Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2005.

CRISTIN, R. *Fenomenología de la historicidad, El problema de la historia en Husserl y Dilthey* Akal, Madrid, 2001.

DESANTI, J. *Fenomenología y praxis*. Buenos Aires, Calden, 1970.

DOMARCHI, J., “La Thèorie de la valeur et la Phaenomenologie”, *Revue Internationale*, 1946, pp. 154-167.

DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften vol. VII*. Stuttgart-Gottingen, Teubner, Vandenhoeck y Ruprecht, 1973-1982.

DUBIEL, H. *Teoría Crítica: Ayer y hoy*. México, Plaza y Valdés, 2000.

FERRARIS, M. *Historia de la hermenéutica*. Madrid, Akal, 2000.

FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*. Madrid, Trotta, 2002.

FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, Akal, 2005.

GARCÍA BACCA, J. D. *Introducción literaria a la filosofía*. Barcelona, Anthropos, 2003.

GOETHE, J. W. *Fausto*. Barcelona, Planeta, 1996.

GOLDMANN, L. *Lukács y Heidegger: hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. México, FCE, 2007.

HELLER, A. *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*. Barcelona, Grijalbo, 1973.

-*Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Península, 2002.

HEMMING, L. P. *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue Over the Language of Humanism*. Evanston, Northwestern University Press, 2013.

HENRY, M. *Fenomenología material*. Madrid, Encuentro, 2009.

HOLLOWAY, J. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona, El Viejo Topo, 2002.

HONNETH, A. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Grijalbo, 1997.

-*Reificación*. Madrid, Katz, 2007.

HORKHEIMER, M. *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

HORKHEIMER, M., y ADORNO, Th. W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 1998.

HUSSERL, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta, 2002.

INFRANCA, A. y VEDDA, M. (comp.). *György Lukács. Ética, Estética y Ontología*. Buenos Aires, Colihue, 2007.

JONAS, H. *El principio de responsabilidad*. Barcelona, Herder, 1995.

KOLAKOWSKI, L. *Main currents of Marxism 3. The Breakdown*. Oxford, University Press, 1978.

KOMPRIDIS, N. *Critique and Disclosure. Critical Theory between Past and Future*. Cambridge, MIT Press, 2006.

KORSCH, K. *Marxismo y filosofía*. México, Era, 1971.

KRAUSHAAR, W. (ed.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, vol. 2. Hamburg, Rogner & Bernhard, 1998.

KURZ, R. “Der doppelte Marx. Max als immanenter Modernisierungstheoretiker und als Kritiker der Basisstruktur moderner warenproduzierender Systeme”, en H. Eindam, W. Schmied-Kowarzik (ed.), *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 1995, pp. 151-166. www.exit-online/textanz1.php?tabelle=autoren&index=24&posnr=50

LEFEBVRE, H. *Obras (posteriores a 1958)*. Buenos Aires, Peña Lillo, 1967.

-*Critique of everyday life. Volume 1*. London/New York, Verso, 2008.

LÓPEZ SÁENZ, M^a C., “Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 51, 2010, pp. 103-121.

LUKÁCS, G. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Grijalbo, México, 1968.

-*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona, Grijalbo, 1976.

-*Estética I. La peculiaridad de lo estético. volumen I*. Barcelona, Grijalbo, 1982.

-*Historia y consciencia de clase (vol. I y II)*. Barcelona, Orbis, 1985.

-*El alma y las formas*. Valencia, Puv/Universitat de Valencia, 2013.

-*Ontología del ser social: La alienación*. Buenos Aires, Herramienta, 2013.

MAGNET, J. “Génesis de la *Sorge* en Heidegger y Kafka. Una aproximación desde el marxismo occidental”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, nº 53, diciembre 2013, pp. 209-220.

MARCHART, O., “Los contornos del heideggerianismo de izquierda: el posfundacionalismo y la contingencia necesaria” en *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009, pp. 25-55.

MARKOVIC, M. *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

-*El Marx contemporáneo*. México, FCE, 1978.

MARKUS, G. *Marxismo y antropología*. Barcelona, Grijalbo, 1974.

MARX, K. *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1974.

-*Misèria de la filosofia*. Barcelona, Edicions 7x7, 1979.

-*Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza, Madrid, 2001.

MERLEAU-PONTY, M., “Western Marxism”, *Telos*, nº 6, Fall 1970, pp. 140-161.

NAVILLE, P., “Marx ou Husserl”, *Revue Internationale*, 1946, pp. 227-243 y 445-454.

NERI, G.D. *Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología*. Caracas, Tiempo Nuevo, 1960.

PACI, E. *Función de las ciencias y significado del hombre*. México, FCE, 1968.

PASHUKANIS, E. *Teoría general del derecho y marxismo*. Barcelona, Labor, 1976.

PETROVIC, G. “Der Spruch des Heideggers”, *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt, Klostermann, 1970.

-*Marxismo contra stalinismo*. Seix Barral, Barcelona, 1970.

PICCONI, P. "Phenomenological Marxism" en GRAHL R., PICCONI, P. (ed.). *Towards a new marxism*. Ontario, Telos Press, 1973, pp. 133-159.

PRIOR, A. *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller*. Madrid, Cátedra, 2002.

ROMERO, J. M. *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*. Madrid, Síntesis, 2005.

-*Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. Barcelona, Herder, 2010.

ROVATTI, P.A. "A phenomenological analysis of marxism: the return to the subject and to the dialectic of totality", *Telos*, nº 5, 1970, pp.160-173.

-"Critical Theory and Phenomenology", *Telos*, nº 15, 1973, pp. 25-40.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *Filosofía de la praxis*. Barcelona, Crítica, 1980.

SAN MARTÍN, J. "Fenomenología y marxismo", en *La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Madrid, UNED, 1994.

SARTRE, J.P. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada, 1963.

SCHELLING, F. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid, Alianza, 1996.

SCHMIDT, A. *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid, Siglo XXI, 2011.

-"Para un materialismo ecológico", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 18, nº 61, 2013, pp. 11-23.

STRATHAUSEN, C. "A critique of neo-left ontology", *Postmodern Culture*, 16.3, Fall 2003.

TRAN-DUC-THAO. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

VAJDA, M. "Marxism, Existentialism, Phenomenology: A Dialogue", en *Telos*, Spring 1971, pp. 3-29.

-"Lukács' and Husserl's critique of science", *Telos*, nº 38, 1978-79.

VARGAS LOZANO, G. “La persistencia del marxismo (entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez)”, en *Revista Internacional de filosofía política*, nº 7, 1996, pp. 185-194.

VATTIMO, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1987.

-*Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1992.

-*Más allá de la interpretación*. Buenos Aires, Paidós, 1995.

-*Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, Península, 1998.

VATTIMO, G., & ZABALA, S. *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona, Herder, 2012.

VINCENT, J-M. *Fetichismo y sociedad*. México, Era, 1977.

WIGGERSHAUS, R. *La Escuela de Fráncfort*. México, FCE, 2009.

WUJIN, Y., “Marx’s Philosophy as Hermeneutics of Praxis”, *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, vol.2, nº 2, 2009.