

## ¿REVITALIZAR A MARX DESDE HEIDEGGER? SOBRE LA PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL DE LOS ESCRITOS TEMPRANOS DE HERBERT MARCUSE

HERBERT MARCUSE: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928) y Sobre la filosofía concreta*, introducción y traducción a cargo de J. M. Romero, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, 160 pp.

HERBERT MARCUSE: *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, introducción y traducción a cargo de J. M. Romero, Barcelona, Herder, 2011, 198 pp.

Desde hace algunas décadas, el pensamiento de Herbert Marcuse parece debatirse entre el desinterés y el olvido. Su obra no ha logrado beneficiarse del renovado interés suscitado por el pensamiento de Walter Benjamin o Theodor W. Adorno; su figura parece haber quedado reducida a la caricatura que le presenta como «gurú» de los movimientos de protesta surgidos en la segunda mitad de la década de 1960. La asociación del nombre de Marcuse a la cifra «1968» ha conducido a una especie de acuerdo tácito que estigmatiza su pensamiento como «utópico» y envejecido», a menudo dispensando de una confrontación real con sus textos.

En medio de esta coyuntura poco favorable, dos volúmenes que reúnen los escritos tempranos de Marcuse han sido publicados en 2010 y 2011. Se trata de la primera edición en castellano de los artículos que el filósofo berlinés publicara entre 1928 y 1931. El excelente trabajo del editor y traductor de ambas publicaciones, José Manuel Romero, ha logrado reunir unos materiales hasta ahora desconocidos para el público hispanohablante, recuperando incluso dos textos

no recogidos en la edición alemana de las obras completas —«Sobre el problema de la verdad del método sociológico» y «Sobre la crítica de la sociología», incluidos en el volumen *Entre hermenéutica y teoría crítica*—. El interés de estas publicaciones es tan indudable como su contenido filosófico puede resultar controvertido. Y es que estos volúmenes recogen el material más completo hasta la fecha para acercarse a los primeros años de Herbert Marcuse en Friburgo, mientras intentaba habilitarse con Martin Heidegger; de hecho, la compilación de estos volúmenes se detiene justo antes del definitivo alejamiento de Marcuse del «maestro de Alemania», que tendría lugar en 1932.

Ante todo urge subrayar que Marcuse no fue nunca un heideggeriano, y tampoco lo son estos escritos tempranos. El propósito que le movía en estos años era intentar revitalizar el pensamiento marxiano desde la analítica del *Dasein* llevada a cabo en *Ser y tiempo*; se trata de un proyecto que hoy ya no resulta evidente de suyo, y el intento de combinar a Marx y Heidegger podría contar a lo sumo con el dudoso atractivo de la provocación. Lo cierto es que el propio Marcuse abjuraría más tarde de esta tentativa de juventud, y la introducción de J. M. Romero se refiere a estos textos como una «anomalía» en la filosofía marxiana de estos años (2011, 10)<sup>1</sup>. El lector que perciba el impulso de transformación social, incluso el *ethos* revolucionario que subyace a estos escritos, podría pensar que este intento de revitalizar la teoría marxiana con Heidegger se basa en un mero malentendido. En efecto, ¿qué podía buscar el joven filósofo berlinés, que había to-

mado parte en la fallida revolución alemana de 1918-1919 y había abandonado el Partido Social-Demócrata alemán tras el asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg, en un Heidegger que iba a convertirse en filósofo oficial del primer nacional-socialismo? El joven autor que se había doctorado con una tesis sobre la novela de artista que —a partir de la estética de Hegel y la teoría de la novela de Lukács— reivindicaba la promesa de felicidad del arte contra la vida alienada del capitalismo, y que más tarde alcanzaría fama mundial con su reivindicación de un nuevo *eros* frente al mero conformismo, ¿qué podía buscar en la espartana analítica existencial de *Ser y tiempo*? Los textos recogidos en estos dos libros ayudan a comprender este aparente enigma, y ofrecen un material de enorme interés para comprender los debates filosóficos, políticos e intelectuales de los últimos años de la República de Weimar.

Sin duda las experiencias socio-políticas y filosóficas que subyacen a estos escritos tempranos ya no hablan por sí solas; de ahí el irremplazable valor de los textos introductorios de José Manuel Romero, sólidamente documentados y sumamente clarificadores. Sendas introducciones recuerdan al lector que estos textos —la mayoría de ellos escritos en una jerga heideggeriana que *post crimen* suena sorprendente— no pueden ser despachados como mera documentación de un malentendido filosófico con un interés meramente anecdótico. Lo que en ellos cobra expresión es el impulso emancipatorio de un pensamiento que no quiere quedarse en los márgenes de la filosofía pura. En efecto, el interés que mueve estos escritos juveniles de Marcuse no proviene de la filosofía heideggeriana, sino de la llamada del joven Marx a «derribar todas las relaciones en las que el ser humano es una criatura

degradada, esclavizada, desamparada y despreciada». El esfuerzo de estos escritos de juventud de Marcuse se dirige a radicar la actividad filosófica en los apuros y miserias de la existencia humana. Ya su primer artículo, publicado en 1928, concluía señalando que lo que impulsaba al pensamiento era «la urgencia de una existencia convertida en insopor-table» (2010, 129). Desde aquí debe entenderse su reivindicación de una «filosofía concreta», guiada por un impulso de transformación social que a finales de los años veinte podía permitirse aún otros tonos —por ejemplo, remitir a la revolución social como una «realización superadora de la filosofía» (2011, 152)—.

Lo llamativo es que esta empresa filosófica se encuentra formulada en las categorías de *Ser y tiempo* de Heidegger. Los motivos de este paso por el existencialismo heideggeriano solo pueden ser comprendidos desde la constelación específica del momento histórico y desde la trayectoria intelectual del propio Marcuse. Porque fue la lectura de *Ser y tiempo* lo que llevó al joven filósofo berlinés —que, tras doctorarse en 1922, trabajó en una librería de antiguo y una editorial— a volver a interesarse por la filosofía académica. En un panorama filosófico marcado por el neokantismo y el neohegelianismo, herméticamente aislado de las urgencias epocales, las categorías de Heidegger —el «ser-en-el-mundo», el «se», la «muerte» o el «cuidado»— parecían ofrecer una vuelta de la filosofía a la existencia concreta, no centrándose tanto en cuestiones epistemológicas como en el ser humano de carne y hueso, cuyo modo de ser en el mundo es práctico antes que contemplativo o teórico. Eso fue lo que atrajo a un joven intelectual politizado que creía que la filosofía debía colocarse «a la cabeza» de «la acción pública» para guiar una existencia que estaba «sacudida

en sus fundamentos» (2010, 158); su objetivo era el «giro de la teoría filosófica a la praxis social» (2011, 138). Marcado por las lecturas de Korsch y Lukács, que constituían la base filosófica del radicalismo de izquierdas de estos años y sin las cuales apenas pueden concebirse estos textos, Marcuse buscaba en la analítica del *Dasein* la concreción del sujeto en su carácter histórico, más allá de la subjetividad abstracta y lógica de la filosofía tradicional. El resultado es una enérgica tentativa de salvar el potencial de la filosofía marxiana de su esclerotización economicista y determinista mediante una particular lectura del concepto heideggeriano de historicidad. ¿Un mero malentendido?

La cuestión no resulta tan simple. Los textos aquí recogidos, publicados entre 1928 y 1931, revelan que en estos años Marcuse encontró en *Ser y tiempo* un marco teórico que parecía permitir «el análisis filosófico de la vida humana en tanto que histórica» (2011, 192); porque la realidad del sujeto concreto en su situación histórica se había dejado de lado por el marxismo historicista y cientifista que predominaba a finales de los años veinte. Frente a ello, como señala Romero, el objetivo de estos escritos era articular una comprensión de una realidad insoportable que pudiera fomentar su transformación; como el propio Marcuse en su primer artículo, esto requería enfrentarse a la comprensión predominante del marxismo: «El marxismo [...] no aparece como una teoría científica, como un sistema de verdades, cuyo sentido resida únicamente en su corrección como conocimientos, sino como una teoría del actuar social, de la acción histórica» (2010, 81). El interés por la acción es el motor que impulsa estos escritos tempranos; sus planteamientos se sitúan a menudo al borde del decisionismo, pero requieren ser comprendidos en el contexto en que fueron formulados. Fren-

te a la «necesidad histórica» proclamada por la Segunda Internacional, que remitía a una férrea lógica determinista que llevaría por sí sola a la transformación social, Marcuse reivindica el rol del sujeto viviente, que es el máximo interesado en transformar las relaciones sociales que determinan su existencia. En esta problemática se enraiza su interés en unir la analítica del *Dasein* y el materialismo histórico con el propósito de replantear las bases del marxismo, no como una sociología científica centrada en cuestiones epistemológicas, sino como una teoría guiada por el «apuro concreto de la situación histórica» (2011, 83). Este interés es el que guiará también su confrontación en 1929 con la sociología del conocimiento de Mannheim, en la que se disuelve toda noción de falsa conciencia y toda posibilidad de crítica de la sociedad existente (2011, 37 ss.). En definitiva, el objetivo prioritario de estos escritos tempranos es el intento de salvaguardar la posibilidad de la «acción radical» capaz de «colocar la existencia misma sobre una nueva base» (2010, 144) —precisamente en los años en que la transformación revolucionaria se alejaba del horizonte de lo posible—; su argumentación se dirige contra una concepción del marxismo cuyo desenlace es «lo mismo que en la filosofía burguesa: la evitación de las decisiones» (2011, 88).

El interés de Marcuse en la filosofía heideggeriana debe entenderse desde este énfasis en el factor subjetivo: la analítica existencial *Ser y tiempo*, que rechazaba toda concepción abstracta de subjetividad, parecía un marco adecuado para revitalizar la filosofía marxista. Marcuse perfilaría esta tentativa en los dos artículos incluidos en el primer volumen, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» y «Sobre filosofía concreta», pero su planteamiento cobraría cuerpo en la confrontación con

las grandes corrientes teóricas de la época recogidas en el segundo volumen — del que resultan especialmente interesantes las confrontaciones con Dilthey y Mannheim—.

La categoría central en la empresa teórica del joven Marcuse, que constituye el hilo conductor de los escritos reunidos en ambos volúmenes, es la historicidad. Y sin embargo este interés en la historicidad no deja de resultar sorprendente: si para Marcuse se trata de la categoría que permitiría un replanteamiento a fondo de la filosofía marxiana, para Heidegger sería el concepto que explicaría su toma de partido por el nacional-socialismo; esta divergencia permite hacerse ya una idea de lo lejos que la categoría de historicidad estaba de la facticidad histórica. Marcuse interpreta la historicidad como una categoría que se refiere «al ser, a la estructura y a la movilidad del acontecer» (2010, 82); se trata de una lectura que aspira a ponerla en contacto con el materialismo histórico: por ello no interpreta la historicidad —tal y como hiciera Heidegger— como algo limitado al existente individual, sino como «determinación del ser de la realidad social» (2011, 163). El *organon* para captar la historicidad sería la concepción de dialéctica desarrollada en dos textos del segundo volumen («Sobre el problema de la dialéctica» I y II, 2011, 85 ss. y 107 ss.); en ellos Marcuse reivindica la dialéctica, no como mero *passe-partout* de la ciencia marxista, sino como modo de acceso al carácter dinámico de la realidad, que permite captar la disonancia constitutiva entre identidad y diferencia, entre lo real y lo posible. Por ello, el uso que el joven Marcuse hace de la categoría de historicidad no sólo aspira a captar el dinamismo de la realidad histórica, sino también a fundamentar la posibilidad de la crítica, es decir, la posibilidad de poner en cuestión lo «dado»; en ello

se basa su confrontación con las teorías sociológicas de K. Mannheim, S. Landshut y H. Freyer. Por ello las introducciones de Romero reivindican la relevancia de estos textos —aparejada al intento de articular una «fenomenología del ser social en sus fundamentos ontológicos» (2010, 47)— para ampliar el debate contemporáneo sobre los parámetros normativos de la teoría crítica de la sociedad. Sin duda la observación de Romero no sólo es interesante, sino sumamente certera cuando señala que ya en estos escritos puede encontrarse una contundente crítica a la actitud objetivante no historizada que subyace a la división entre sistema y mundo de la vida llevada a cabo en el «cambio de paradigma» de Habermas (2011, 23 s.); pero el peso de la influencia de Heidegger sobre estos escritos de formación iba a traer consigo otro tipo de problemas.

Sin duda el uso del marco categorial heideggeriano en estos escritos permitió al joven Marcuse hacer hincapié en que la transformación social debe posibilitar la transformación existencial del individuo, no ya como ser abstracto, sino como «ser humano concreto» que debe realizarse en su situación socio-histórica (2011, 168). Pero en estos textos el joven Marcuse no sólo quería corregir a Marx con Heidegger, sino también —como muestra incisivamente Romero (2010, 33 ss.)— a Heidegger con Marx; su propuesta de una «fenomenología dialéctica» aspira a cerrar el abismo que la filosofía heideggeriana abre entre lo ontológico y la realidad factual histórica, pero esta corrección se queda corta.

Precisamente en los pasajes donde el interés emancipatorio está en primer plano —por ejemplo, con la llamada al «paso de la existencia impropia a la propia» (2010, 99)— es donde mejor puede apreciarse la ambigüedad de la influen-

cia heideggeriana. Por una parte, la insistencia de Heidegger en la «existencia concreta» permitió al joven Marcuse un mayor énfasis en la dimensión emancipatoria de la teoría marxiana frente al marxismo dogmático; pero, al aferrarse a las categorías de Heidegger y a su distinción entre lo óntico y lo ontológico, su pretensión de elaborar una «ontología concreta de la historicidad» permanece a un nivel abstracto. En efecto, su llamada a una «existencia propia» y «verdadera» —que Heidegger concibe en contraposición a la modernidad y Marcuse reinterpreta en términos de crítica del capitalismo— revelan de modo especialmente claro los peligros de una ontología abstracta y vacía que pierde de vista toda relación entre lo general y lo particular; lo único que estos escritos pueden reconocer de «necesidad histórica» parecería estar ya dado en el mero «estar arrojado» del *Dasein* (2010, 125). Si a esto se suman las referencias «a la *incondicionalidad* de la verdad y la *inmediatez* de la decisión» (2011, 49) tenemos una buena muestra de un voluntarismo decisionista que pasa por alto los condicionantes objetivos de toda acción subjetiva. Sin embargo no hay duda de que estos escritos tempranos contienen a su vez elementos que llegarán a ser fundamentales en el pensamiento maduro de Marcuse, como la fundamentación del impulso emancipatorio en una constitución antropológica del ser humano que debe realizarse en las circunstancias históricas concretas; sin embargo en su obra posterior esta concepción antropológica será inseparable de su recepción de la teoría freudiana, y por tanto ya no podrá plantearse como una «concepción normativa de la esencia humana» (2010, 59) en sentido afirmativo, sino que su normatividad viene de la negación determinada del daño que la socialización produce a los individuos en su proceso de constitución.

A la hora de acercarse a estos escritos tempranos conviene no perder de vista que el propio Marcuse no tardaría en comprender las insuficiencias de algunos de estos planteamientos: sus escritos inmediatamente posteriores a 1933 llevarían a cabo una profunda revisión de las asunciones de la ontología heideggeriana; Romero lo describe como un proceso de «*historización* de lo que hasta ese momento había incluido en el plano de lo ontológico y lo esencial» (2011, 19n)—. Pero este replanteamiento no se debe solo a posiciones políticas, sino también a la relación con la tradición filosófica occidental. Y es que Marcuse, que en estos escritos había considerado *Ser y tiempo* como «el punto en que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre para una nueva ciencia “concreta”» (2010, 96), tendría que revisar su comprensión de Heidegger como una crítica inmanente de la filosofía burguesa. Su pensamiento aspiraba a una culminación y una superación del proyecto idealista que no podía venir de Heidegger como punto final del pensamiento burgués; no se trataba de derribar a los viejos titanes de la filosofía clásica alemana, sino de actualizar los impulsos de una tradición filosófica emancipatoria que iba de Hegel a Marx. Marcuse había podido compartir con Heidegger la crítica al idealismo, al racionalismo y al positivismo —incluido el marxista—; la crítica al capitalismo en términos de cosificación —que en Marcuse no está exenta de cierta nostalgia del mundo pre-moderno— le había permitido apropiarse del diagnóstico heideggeriano de una «crisis de la existencia» palpable en la disolución «formas de vida y unidades de sentido vinculantes» (2010, 143). Pero el joven Marcuse no podría compartir con él su acusación a la razón como motor del «olvido del ser»; la incompatibilidad de su teoría crítica con la filosofía arcaizante de

Heidegger se haría plenamente visible en el título de su primer gran libro, publicado en 1941: *Razón y revolución*.

Los escritos tempranos recogidos en estos volúmenes recientemente publicados recogen el proceso de auto-clarificación filosófica de un intelectual que ha percibido la contradicción entre las pretensiones de un racionalismo filosófico abstracto y la realidad de la sociedad capitalista. En ellos pueden apreciarse las claves de una formación teórica marcada por la confrontación con las principales corrientes teóricas de la época —en la filosofía, en el marxismo oficial y en la sociología— sin perder de vista las tensiones y luchas históricas. A través de estas confrontaciones, el joven Marcuse irá afianzando los planteamientos de su teoría crítica de la sociedad, y por ello acierta Romero al calificar estos textos como una especie de «prehistoria» de la misma, que permite seguir su acercamiento al proyecto que en estos

mismos años se fraguaba en Frankfurt (2011, 22). Y es que, aunque muchos lo hayan olvidado, Marcuse sería el autor que forjaría junto con Horkheimer el concepto de teoría crítica en la década de 1930. En estos escritos tempranos se percibe ya el impulso emancipatorio que guía su pensamiento, que no quiere verse reducido a «filosofía pura» ni a un supuesto cientifismo libre de juicios de valor; quizá el *ethos* que recorre estos textos ofrezca un tono adecuado para retomar la discusión sobre la obra de Marcuse y rescatarla del olvido del que ha sido víctima. En todo caso su primera edición en castellano supone una buena noticia. Y sin duda el potencial que Adorno detectara en la obra temprana de Marcuse, su planteamiento de la cuestión del «sentido de la subjetividad como realidad», sigue abierta.

Jordi Maiso  
Universidad Libre de Berlín

## NOTA

<sup>1</sup> Para distinguir entre los dos volúmenes, se citan según su año de publicación seguido del número de página.