



Controversias óntico-ontológicas sobre el concepto de historicidad¹

Ontic-ontological Controversies on the Concept of Historicity

Jordi Magnet Colomer²

<https://orcid.org/0000-0002-3737-5098>

Universitat Oberta de Catalunya. Barcelona. España

jordi.magnet@gmail.com

Recibido: 06/05/2023

Aceptado: 17/12/2023

Publicado: 31/12/2023

Citación/como citar este artículo: Magnet, J. (2023). Controversias óntico-ontológicas sobre el concepto de historicidad. *Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 4-23.

¹ El presente artículo ha sido extraído de la tesis doctoral "Fenomenología de la existencia y marxismo crítico. La recepción de Heidegger en Marcuse y Kosik", defendida el 20 de enero de 2016 en la Universidad de Barcelona (UB). Salvo las conclusiones y ligeras modificaciones de estilo y contenido se publica aquí en su forma original.

² Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (UB). Profesor-colaborador en la Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Miembro del comité editorial de *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* y de la 'Sociedad de Estudios de Teoría Crítica' (SETC). Últimas publicaciones: (2023). Dialéctica de la autoconciencia infinita y crítica pura en Bruno Bauer. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1(40), 71-82; (2021). El debilitamiento del yo en el tardocapitalismo y la nueva propaganda fascista. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 18, 37-55.

Resumen

Partiendo de un análisis introductorio en torno a las diversas interpretaciones del concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*) en las obras de W. Dilthey, P. Yorck von Wartenburg y M. Heidegger, se considera seguidamente el modo como esta polémica fue recepcionada por el joven H. Marcuse (1). En discusión con la sociología alemana de su época (K. Mannheim, S. Landshut, H. Freyer), Marcuse pretende continuar el proyecto de inclusión de la historicidad en las ciencias del espíritu iniciado por Dilthey con una orientación ontológica procedente de Heidegger (2). Si primero interpreta a G. W. F. Hegel desde parámetros próximos a la filosofía de la vida (Dilthey) y a la ontología fundamental (Heidegger), a medida que se acerca a la obra de K. Marx el enfoque ontológico y vitalista deja paso a una aproximación materialista, donde conceptos como razón, mediación, libertad y actualidad adquieren un papel preponderante (3).

Palabras claves: historicidad; ontología; Heidegger; Marcuse; Dilthey.

Abstract

Starting from an introductory analysis on the different interpretations of historicity (*Geschichtlichkeit*) in the works of W. Dilthey, P. Yorck von Wartenburg and M. Heidegger, it is considered the way in which this polemic was received by the young H. Marcuse (1). In his discussion with the German sociology (K. Mannheim, S. Landshut, H. Freyer), Marcuse intends to continue the project of including historicity in the human sciences initiated by Dilthey with an ontological orientation stemming from Heidegger (2). If he first interprets G. W. F. Hegel from parameters close to the philosophy of life (Dilthey) and fundamental ontology (Heidegger), as he approaches the work of K. Marx, the ontological and vitalist approach gives way to a materialist approach, where concepts such as reason, mediation, freedom and actuality acquire a preponderant role (3).

Keywords: historicity; ontology; Heidegger; Marcuse; Dilthey.

Introducción: ¿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 de M. Heidegger. 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, W. Dilthey rompió con las abstracciones ajenas a la “vida” de las escuelas neokantianas y neohegelianas³. Esta “conexión vital” entre historicidad y vida individual, donde la individuación es ya parte del proceso histórico, será posteriormente reformulada y liberada de cualquier connotación 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 por la ontología tradicional, Dilthey parece encontrarse 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 experiencia interna del *Erlebnis*. Luego (1905-1911) logra corregir este psicologismo de reminiscencias cartesianas, esto es, del *Erlebnis* 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 historicidad⁴. Es en este segundo período cuando la labor crítica de la “razón histórica” diltheyana se fundaría ya plenamente en la historicidad de la vida⁵.

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 *cogitationes (res cogitans)*, y el enfoque temático de este trabajo de fundamentación continúa siendo el fundado y desarrollado por Descartes en sus *Meditaciones*. (Heidegger, 2008, p. 18)

Heidegger rehúye explícitamente 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. 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 concreta de la facticidad (Heidegger, 2009a).

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 ontológico

³ En este sentido, H. Marcuse seguía reconociendo en la tardía fecha de 1941 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” (Marcuse, 2003, p. 42).

⁴ Walter Benjamin, en su conocido ensayo “Sobre algunos temas en Baudelaire” (1939), contrapuso, en esta misma dirección, un tipo de experiencia más consciente y significativa, la *Erfahrung*, a la ambigua e inmediata noción de *Erlebnis* (Benjamin, 1972).

⁵ Ahora bien, esta caracterización en dos etapas de la trayectoria intelectual de Dilthey, que es la que parece suscribir Heidegger en esos años y la que se convirtió en más o menos canónica, resulta hoy insostenible y requiere de necesarias correcciones y actualizaciones. A la luz de algunos escritos de Dilthey anteriores a 1905, como es el caso de “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica” (1894) y “Sobre psicología comparada” (1895), se torna problemática la diferenciación entre una primera etapa “psicológica”, caracterizada por un pensar arraigado en la conexión estructural psíquica, y una segunda etapa “hermenéutica”, con su arraigo en la historicidad de la vida. Y esto porque ya en estos dos textos Dilthey se enfrenta a determinadas expresiones vitalistas -vulgares- del mundo histórico e insiste en la conexión entre individuación y proceso histórico. Sobre la desvirtuada interpretación de Dilthey por parte Heidegger y, en general, sobre la relación entre ambos autores, véanse especialmente los trabajos de Eric S. Nelson (2013, 2015 y 2018).

(2009b). El intercambio epistolar entre Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg aborda dicha problemática con una profundidad que sobrepasa con mucho cualquier tentativa anterior, superando los descubrimientos iniciáticos y cardinales de G. 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’” (Heidegger, 2008, p. 19)⁶. Mientras Dilthey pretende llevar a cabo una ontología de lo histórico siguiendo “el camino de la ciencia histórica y de su objeto” (p. 21), es decir, “mediante una consideración epistemológica del objeto de la historia” (p. 22), Yorck parte, en cambio, del “conocimiento del carácter ontológico de la vida humana misma” para comprender “el carácter fundamental de la historia” (p. 24)⁷.

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 carácter constitutivo ontológico y fundamental del *Dasein*. Según Heidegger, para preguntar de un modo fundamental por el ser del ente es preciso aprehender ontológicamente la historicidad mediante una “explicación fenomenológica del tiempo” (2008, p. 13). 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. (Cristin, 1997, p. 21)

El conjunto de vicisitudes que encerraba el concepto de historicidad para estos primeros autores, las cuales sólo han podido ser atendidas aquí muy resumidamente y, en particular, la objeción ontológica planteada por Heidegger a Dilthey, no pasaron por alto al joven H. 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 (“Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” y “Sobre filosofía concreta”) hace suya una tematización de la historicidad acorde con la exposición de la misma en el capítulo V de la segunda sección de *Ser y tiempo* (1927), 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 primer Marcuse hacia el concepto ontológico de historicidad es la oportunidad de fundar desde él la posibilidad, e incluso la necesidad, de una acción radical⁸. Aspira nada

⁶ Por “histórico” entiende Yorck aquí “ontológico”.

⁷ La percepción entre los estudiosos de Dilthey es que Heidegger se alinea aquí con la concepción pietista de lo histórico que permea la concepción de Yorck (Nelson, 2015). Además, en esta constelación de ideas, puede trazarse también un vínculo entre Yorck y Nietzsche, marcado sobre todo por una determinada interpretación de la realidad histórico-social que hace énfasis en la realidad o mundo individual, precisamente por su procedencia religiosa. En torno a la recepción de Yorck en la obra de Nietzsche, véase (Crescenzi, 2010).

⁸ Alfred Schmidt cuestiona este vínculo entre acción radical e historicidad trazado por el joven Marcuse: “Si la ‘acción radical’ se identifica con la ‘historicidad’, mientras que el acontecer 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” (Schmidt, 1969, p. 29).

menos que a revitalizar la dimensión praxeológica y revolucionaria del marxismo fundamentando ontológicamente esa misma dimensión en el concepto de historicidad de Heidegger. Como señala acertadamente G. E. Rusconi a este respecto, la historicidad actúa en el joven Marcuse como punto de síntesis “entre un planteamiento fenomenológico y el praxismo revolucionario” (Rusconi, 1969, pp. 250-251).

Si tenemos en cuenta las advertencias de Marcuse en torno a los peligros 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 simple 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 sociohistórica, muy distinto, pues, de una simple disolución historicista sin resto en el acontecer (Marcuse, 2011a, p. 150). 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” (2009b, p. 408).

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* (1927), 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 Heidegger⁹. 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” (Marcuse, 2011b, p. 101). 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 ontológico 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 H. Rickert y E. 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 años¹⁰. 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 (2010) sostiene ya en 1928 que el concepto de historicidad “se convierte en impulso central del filosofar” (p. 95) diltheyano y que este autor ha “avanzado más” (p. 104) 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 sociohistórica en cuanto exteriorizaciones o manifestaciones de la vida, agrega a las investigaciones de

⁹ En este ensayo temprano, Marcuse todavía define heideggerianamente la historicidad como la historicidad del *Dasein*. Esto parece delimitar el ámbito de validez de la dialéctica, alejándose por el momento de la ampliación hegeliana de la historicidad al ámbito completo del ser de los entes.

¹⁰ Marcuse se refiere a las obras *De la esencia del fundamento* (1928) y a *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Véase (Marcuse 2011b, p. 104).

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 mera ontologización 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 de *Daseinformen* (“formas de existencia”) y *Existenzbestimmungen* (“determinaciones de la existencia”) (Marcuse, 2011a, p. 147)¹¹. Aprender las 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 apprehendió luego como el fundamento teórico de la praxis socialista” (Marcuse, 2011a, p. 150).

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 incluso a esta última como una nueva figura de la “realización de la filosofía”, a saber, como una “superación realizadora”¹² de la filosofía en dirección a la realidad sociohistórica concreta (Marcuse, 2011a, p. 138). 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 aferrada al ser de la vida en su historicidad, estaremos en condiciones de acceder de un modo no fetichizado ni fetichizante a la realidad sociohistórica, esto es, a aquello que constituye propiamente el ámbito objetual de las ciencias del espíritu.

El rol del concepto de historicidad en 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 de la neutralidad valorativa y la ahistoricidad características del cientificismo de la sociología “pura” o “general”. La discusión que entabla con la sociología alemana más avanzada de su época tiene por objeto fundamentar

¹¹ De nuevo A. Schmidt, uno de los autores más críticos con la senda filosófica tomada por el primer 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” (Schmidt, 1969, pp. 30-31).

¹² 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 (Korsch, 1971).

filosóficamente la sociología en el concepto ontológico de historicidad. Marcuse valora positivamente la publicación de *Ideología y utopía* (1929, Karl Mannheim), de *Crítica de la sociología* (1929, Siegfried Landshut) y de *La sociología como ciencia de la realidad* (1930, Hans 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* (1929) todas las verdades son puestas en relación “con lo sociohistórico” (Marcuse, 2011c, p. 38). Este proceder supone que también el marxismo va a ser interpretado a partir del ser social del proletariado, es decir, “comprendido como ‘ideología’ de una clase determinada, del proletariado, en una determinada situación social, el capitalismo” (2011c, p. 39), como “teoría concreta de la praxis proletaria en su orientación a una acción revolucionaria” (2011c, p. 40). 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 interpretaciones que la convierten en una sociología científica universalmente válida y libremente flotante (revisionismo 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 en función del vínculo, común a todas ellas, entre conciencia y ser social. 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*) actual¹³. En este punto Mannheim sustituye el concepto tradicional de verdad como “concordancia” (*Übereinstimmung*) por el concepto de verdad como “correspondencia” (*Entsprechung*) - correspondencia entre conciencia (pensamiento) y ser (fase dada del ser histórico)-¹⁴. 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. En esta “falta de reflexión sobre el ser de la propia fase del ser histórico” (2011c, p. 38) ve Marcuse una suerte de retorno a postulados propios de la teoría tradicional. Los dos aspectos que expone para refutar la asunción de la fase dada del ser como dato último en *Ideología y utopía* 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 tratase de una realidad ya acabada sin movilidad alguna, la conciencia debe dejarla acontecer explicitando también las estructuras fundamentales de ese acontecer como historicidad. 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 histórico. Además, según Marcuse, toda situación histórica contiene siempre un elemento de intencionalidad, un modo de posicionarse y comportarse respecto a algo

¹³ La argumentación de Mannheim a este respecto se encuentra desarrollada en el primer apartado del capítulo IV de la obra sobre “Utopía, ideología y el problema de la realidad” (Mannheim, 1987, pp. 169-180).

¹⁴ Sobre la idea de una correspondencia entre “determinada situación social y determinada perspectiva o punto de vista”, véase (Mannheim, 1987, pp. 51-53).

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 (Mannheim, 1987, pp. 190-200)¹⁵. 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 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” (Marcuse 2011c, p. 49). 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 historicidad (Marcuse, 2011c, p. 49). 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 a juicio de Marcuse de 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” (Marcuse, 2011c, p. 53).

De este modo, 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* (Romero, 2013, p. 343), se acerca 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 dominante en la realidad histórica del capitalismo.

La crítica de la sociología realizada por S. Landshut (1929)¹⁶ 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

¹⁵ En el subapartado 5 del capítulo III, Mannheim considera que la atención a la totalidad y el logro de esta síntesis dinámica constituye uno de los problemas sociológicos centrales de la ‘intelligentsia’, especialmente de la marxista.

¹⁶ Landshut, S. (1929): *Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsprobleme der Soziologie*, München, Duncker und Humblot. La obra fue reeditada en 1969 por Luchterhand.

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” (Landshut, 1929, p. 152).

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”¹⁷, 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” (Marcuse, 2011d, p. 158), 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 que está ya dada con el ser del ser humano” (2011d, p. 159).

La crítica de 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” (Marcuse, 2011d, p. 161). 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. La consideración del carácter de ser del ámbito objetual de la sociología como historicidad constituye el denominador común de las críticas filosóficas de la sociología de Landshut y Marcuse. Pero lo que el segundo reprocha al primero es que la elucidación de ese carácter de ser tenga lugar desde parámetros conceptuales y metodológicos característicos de la teoría del conocimiento. Tomando positivamente a Dilthey como ejemplo, Marcuse entiende que el recurso a una teoría del conocimiento resulta insuficiente para elucidar en toda su dimensión el carácter de ser de la realidad social como historicidad, pues la historicidad auténtica no puede determinarse conforme al conocimiento, sino solamente apprehendida como un modo de la movilidad de la vida¹⁸. 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” (2011d, p. 166). 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

¹⁷ Sobre la importancia que tuvo en la generación posterior la tesis de Landshut en torno a la “disyunción entre ser humano y mundo” para una correcta comprensión de los fenómenos sociales y políticos, así como de la propia naturaleza de las disciplinas -sociología y ciencia política- que se encargan de dicha comprensión, véase, por ejemplo: (Habermas, 2021, pp. 41-45).

¹⁸ Marcuse valora el hecho de que en Dilthey la noción de gnoseología (teoría del conocimiento) no se entienda de manera idéntica a como es pensada en el neokantismo o en la fenomenología. Incluso en “La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu” (1910), Dilthey aboga por un “teoría del saber” (*Theorie des Wissens*) frente al concepto tradicional de “teoría del conocimiento” (*Theorie der Erkenntnis*) (Dilthey, 1992, pp. 4-24).

mundo. Y en tanto que histórica, la existencia es “algo primariamente en transformación y por transformar” (Marcuse 2011d, p. 170). 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*)” (2011d, p. 170).

En *La sociología como ciencia de la realidad*¹⁹, Freyer pone en juego una genuina 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 determinada²⁰: 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 formal²¹, la sociología es tratada como una “ciencia del Logos” en vez de como una “ciencia de la realidad” (Marcuse, 2011e, p. 175). 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 ciencia²². 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 vinculaciones 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 de los fenómenos sociales, los conceptos estructurales sociológicos deben historizarse y psicologizarse sin sucumbir por ello al nivel de una mera

¹⁹ Publicada originariamente en Alemania en 1930 (Freyer, H. (1930): *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Leipzig und Berlin, B. G. Teubner), la obra fue objeto de una nueva edición en 1964 a cargo de la editorial Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Contó también con una traducción al español (Freyer, H. (1944): *La sociología, ciencia de la realidad*, Buenos Aires, Losada).

²⁰ Como las formaciones sociales son formas de vida en devenir, a causa de la propia historicidad de los hechos sociales, Freyer considera que “todos los conceptos de la sociología, si han de ser adecuados a su tema, tendrán que absorber este elemento de historicidad” (Freyer, 1964, p. 86). Pero la sociología como ciencia de la realidad también deberá tomar en consideración la “historicidad de sí misma” en cuanto disciplina (1964, p. 221).

²¹ Dentro de estos sistemas, Freyer incluye a autores como G. Simmel, L. von Wiese y O. Spann.

²² Vida (*Leben*) y sentido (*Sinn*) no son para Freyer “dos ‘dimensiones’ de la realidad espiritual”, y “su diferencia sólo puede pensarse dialécticamente, es decir, de tal manera que cada uno de los dos momentos contenga la unidad del todo y, sin embargo, exista un claro contraste entre ellos” (Freyer, 1964, p. 14). Más adelante, sostiene, en esta misma dirección, que “el mundo espiritual no está compuesto de movimientos de vida y contextos de sentido como si se tratase de dos partes heterogéneas y a su vez separables; sino que en cada uno de los dos momentos está contenida la unidad del todo” (1964, p. 34).

“ciencia de la historia” o de una “psicología social” (Marcuse, 2011e, p. 180). 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 cientificidad. 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 transitoria en la historia de la humanidad (Marcuse, 2011e, p. 183), sin embargo existe una pluralidad de soluciones referentes a la deseabilidad futura de esa transición (marxista, socialdemócrata y nuevos órdenes “relativos al pueblo”) (2011e, p. 184)²³.

Para lograr discernir la validez estas 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. Pues el “sistema de sociología” de Freyer pretende someter toda decisión y orientación de la voluntad a criterios de cientificidad formal, pero considerando al mismo tiempo esta decisión y orientación de la voluntad, relacionadas con la deseabilidad futura del desarrollo histórico, como el supuesto apriorístico de todo sistema de sociología. Y como la realidad futura no puede alumbrarse mediante pruebas científicas, pues es abierta gracias a la praxis humana libre (Marcuse, 2011e, p. 186), la ciencia que construye esa futuridad debe encontrar en la obra de Freyer 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’” (2011e, p. 191)²⁴. 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” (2011e, p. 192)²⁵. Si el ser de la vida histórica fuera comprendido en toda su magnitud por Freyer, su “sistema de sociología” se abriría para concebir nuevas modos de configuración social no circunscritos al examen de las estructuras sociales actuales o ya acontecidas. Estas estas nuevas figuras societarias, que introducen la novedad desgarrando y superando el propio “sistema”, no pueden siquiera considerarse si el análisis se restringe, como en el caso de Freyer, a las estructuras existentes hasta ese 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 del espíritu” (2011e, p. 187). Dilthey también enfoca teórico-científicamente el problema de la vida histórica en la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), pero en los tomos VII y VIII de su obra completa la realidad espiritual es emplazada en la corriente del acontecer

²³ Las simpatías y el compromiso de H. 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.

²⁴ “Típicas” en el sentido weberiano del término, es decir, como “tipos ideales”.

²⁵ Según Marcuse, este análisis se encuentra en la *Política* de Aristóteles y en la *Fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel.

histórico²⁶. 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 o modos de interpretar la experiencia al afirmar que “el espíritu es un ser *histórico*” (2011e, p. 189). En resumen, Marcuse piensa que, contrariamente a Dilthey, con la actitud teórico-científica adoptada por Freyer no puede plantearse la pregunta por la historicidad del espíritu.

De la ontología hegeliana a la historia óntica

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 von Wartenburg y Heidegger, a saber: la remisión de “filosofía de la vida” al ámbito de la ontología. George Misch, yerno 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 sociohistórica y las “objetivaciones de la vida” peligran al ser remitidas a cuestiones de orden ontológico (Benhabib, 1987, p. xviii). 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; la constitución objetiva del mundo histórico-social también 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 sigue consistiendo 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” (Marcuse, 1970, p. 9). Así como Heidegger (2008) “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” (p. 11), sino que pretende “comprender la historicidad” en lugar de “reflexionar sobre la historia” (p. 12), 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 ser” (Marcuse, 1970, p. 9). La tarea que les ocupa a ambos es ontológica; se dirige al ser del ente. 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” (Marcuse, 1970, p. 310). La condición previa en la que se sustenta la historia es, pues, la historicidad, que pertenece a

²⁶ En dichos tomos se recogen los importantes trabajos de Dilthey sobre *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu* (1910) (VII) y *La Teoría de las concepciones del mundo* (1911) (VIII) (Dilthey, 1992, 1991).

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 de 1932 sobre la ontología de Hegel.

Luego de un pormenorizado estudio en torno a la problemática ontológica de la *Ciencia de la lógica* (1816) 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. Junto al conocer y al saber absoluto, en el sistema de Hegel la vida constituye una de las tres figuras de la Idea. La “unidad negativa” de subjetividad y objetividad que la caracteriza viene impulsada por su propio modo de ser, esto es, por una motilidad conceptuante en devenir para-sí (Marcuse, 1970, pp. 163-164). Las otras dos figuras de la Idea, 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” (1970, p. 167) 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” (1970, p. 167). 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, englobadas en este hacer primario, incluye 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 unificación” (p. 289), “la independencia y la dependencia, el dominio y la servidumbre”, “la formación y el trabajo” (p. 225).

Al contrario de lo que sucede en la *Ciencia de la lógica* y en la filosofía del derecho y de la historia de Hegel, en la introducción a la *Fenomenología del espíritu* (1807) 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” (Marcuse, 1970, p. 260). 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’” (1970, p. 268), 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 beneficio de una clarificación ontológico-vitalista.

Los argumentos que han esgrimido algunos comentaristas de su tesis de habilitación al 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 marxismo (Kellner, 1984, p. 76), 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 posterior (baste pensar en H. Bergson o M. 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. 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. En consecuencia, 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*). (Benhabib, 1987, pp. xii)

Autores como Martin Jay o Douglas Kellner parecen enfatizar los motivos rupturistas que separan la *Ontología de Hegel* de *Razón y revolución*, en 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. (Jay, 1974, p. 133)

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”. 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* (Benhabib, 1987, p. xxxii), pues es el incumplimiento de las potencialidades del ser en la realidad empírica dada lo que este mismo ser experimenta como negatividad e impulsa su motilidad. 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 madurez (Pippin, 1985, p. 200). 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. (Rusconi, 1969, p. 283)

En su prólogo introductorio a la traducción inglesa de la *Ontología de Hegel*, Seyla Benhabib se sitúa 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). En este sentido, su postura nos parece más acertada que la de cualquier otro intérprete. Pues en sintonía con las lecturas de Pippin y Rusconi, cabría afirmar que, en efecto, el acercamiento de Marcuse al concepto de historicidad en su tesis de habilitación da cabida y analiza ciertas problemáticas desde un enfoque marcado por una clara orientación materialista (como sería el caso, por ejemplo, de la cuestión de la objetivación y la constitución del mundo histórico-social, ausente, como ya hemos señalado, en la analítica existencial de Heidegger), siendo así una obra en principio conciliable y no contradictoria con sus posteriores trabajos. Sin embargo, por otra parte, en conformidad con las lecturas de Jay o Kellner, resulta también evidente que la investigación de impronta fuertemente ontológica que caracteriza a este y otros escritos tempranos de Marcuse, esto es, el intento de elucidar estructuras ontológicas fundamentales y transhistóricas de la vida humana, no parece en modo alguno armonizable con la teoría materialista de la sociedad que Marcuse desarrollaría a partir de 1933 tras su ingreso como miembro del *Institut für Sozialforschung*.

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 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” (Marcuse, 2003, pp. 42-43). 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” (a su esencia, potencialidad, estructura racional del ser), yendo más allá de su mera existencia fenoménica, es de algún modo despojada de cualquier lastre ontológico-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” (Marcuse, 2003, p. 15). 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” (Marcuse, 2003, pp. 163-165)²⁷. En la *Ontología de Hegel*, Marcuse ya aludía al “Bien” como una determinación ontológico-objetiva inscrita en el deber-ser del ente (Marcuse, 1970, p. 174)²⁸. 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, ausente en la *Ontología de Hegel*.

Conclusión

En los artículos juveniles de H. Marcuse del periodo 1928-1932 se asume en lo fundamental la tarea que en *Ser y tiempo* Heidegger encomienda a todo análisis del fenómeno de la historicidad que se pretenda riguroso: su orientación, tal como había anticipado Yorck von Wartenburg en su discusión epistolar con Dilthey, al ámbito ontológico. Pese al indudable mérito de haber proporcionado en su obra el primer acceso filosóficamente fundamentado a esta estructura constitutiva de la existencia humana y de la realidad socio-histórica, la elucidación del concepto de historicidad como carácter de ser de la “vida” presentaría en Dilthey ciertas lagunas e insuficiencias, atribuidas por Heidegger al condicionamiento negativo ejercido por la ontología tradicional y la tradición metafísica cartesiana, rastreables en la aproximación diltheyana a la problemática de la historicidad. A su temprana orientación psicologista, así como a la escasa fundamentación ontológica y existencial de su concepto historicidad, habría que agregar además su decisión de conceder a la ciencia histórica la plena competencia en la comprensión de este concepto constitutivo del ser. La insatisfacción con este programa de investigación de la *Lebensphilosophie*, aun cuando estuviese fundada en una interpretación muy parcial y ya refutada de la obra de Dilthey, llevó a Heidegger a postular la necesidad de elaborar un concepto de tiempo e

²⁷ Compárese dicha exposición con (Marcuse, 1970, pp. 172-174).

²⁸ La significación axiológica y el protagonismo que ‘la idea del Bien’ asume en la ontología de Hegel y en la teoría del ser platónica es criticada por Heidegger, pues considera que tal idea condiciona y posibilita en ellas, desde un nivel esencial, el conocimiento de todo ente (Heidegger, 2000, pp.181-191).

historia más originario que el brindado por las ciencias del espíritu. Un concepto de historicidad consolidado desde la ontología fundamental para el que se precisa una apertura del análisis al sentido del ser y la deconstrucción de la ontología tradicional.

Hemos visto cómo el primer Marcuse hace suya la objeción ontológica a Dilthey planteada por Heidegger, reivindicando en sus escritos tempranos una concepción de la filosofía como ontología fundamental de la historicidad, esto es, como una filosofía capaz de acceder al ser de la vida histórica. Sin embargo, ya entonces toma conciencia de los problemas y peligros inherentes a los accesos exclusivamente ontológicos a la historicidad. Asimismo, en otros puntos centrales de su interpretación, se aleja en aspectos decisivos de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Se ha apuntado en este sentido al hecho de que Marcuse concede un rendimiento normativo a la dimensión ontológica de la historicidad, rendimiento completamente ajeno al planteamiento de Heidegger. Y además, en marcado contraste con Heidegger, va a abogar también por un acceso dialéctico y materialista a la historicidad.

Este acceso, inaugurado por Hegel y desarrollado en toda su extensión por Marx, resulta decisivo en la concepción de la historicidad del joven Marcuse, pues le permite corregir la nula consideración de la esfera óntica de la historicidad en el enfoque de Heidegger, el descuido, a su juicio inexcusable, de la constitución material y objetiva de la historicidad. Precisamente en este punto, sobre todo en sus ensayos “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) y “El problema de la realidad histórica” (1931), el autor berlinés llevará a cabo una lectura en clave positiva y, por tanto, distante de Heidegger, de las aportaciones de Dilthey. En líneas generales, Marcuse valora la esmerada atención de Dilthey a las plasmaciones y concretizaciones objetivas del ser de la vida en su historicidad, y considera su trabajo a este respecto como un heredero de la noción hegeliana de espíritu objetivo y del afrontamiento materialista de la historicidad por parte de Marx. Puede afirmarse por ello que el estudio de la problemática historicidad en el primer Marcuse incluye no sólo una clarificación de su dimensión ontológica (Yorck, Heidegger), sino también de su dimensión óntica (Hegel, Marx y Dilthey). Ambos planos, el ontológico y el óntico, son indisociables y ostentan en principio, en esta primera fase de su trayectoria intelectual, el mismo rango de relevancia.

Lo que llama la atención, sin embargo, es que en sus artículos de discusión con las obras de Mannheim, Landshut y Freyer, Marcuse parece dejar a un lado o en segundo plano la clarificación de la dimensión óntica de la historicidad, propiamente su contenido material, centrandó la totalidad de sus esfuerzos teóricos en reivindicar un concepto ontológico de historicidad que sirva de fundamento y de guía a las ciencias sociales. Como hemos señalado, ese basamento ontológico-fundamental constituye para Marcuse el punto de partida desde el que pueden cuestionarse los enunciados abstractos y ahistóricos de la sociología axiológicamente desvinculada. Que Marcuse considere esa historicidad como un modo de la movilidad de la vida en la que se pone en juego la unidad entre conciencia (sujeto) y ser social (objeto), que se confronte con la sociología del conocimiento de Mannheim y con la teoría del conocimiento de Landshut, que frente a Freyer insista en resaltar la historicidad del espíritu en Dilthey y Hegel, no parece suficiente para contrarrestar la problematicidad intrínseca a ese punto de partida anclado en la ontología fundamental, a saber, el intento de dilucidar la historicidad como una determinación ontológica del ser y, con ello, la asunción concomitante de marcos interpretativos más propios de la teoría tradicional.

La tensión entre ambos planos de acceso a la historicidad, el ontológico y el óntico, alcanza su grado más elevado en su tesis de habilitación sobre la ontología de Hegel. En este trabajo, la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* se interpretan en su totalidad desde la *Lebensphilosophie*²⁹. Aunque Heidegger no posea una presencia explícita en el cuerpo de su desarrollo argumental, la orientación básica de la obra se sitúa plenamente en su órbita de influencia. Así, tal como sugería Heidegger, Marcuse se encarga de ahondar en las conexiones existentes entre el concepto de vida de Dilthey y la ontología hegeliana. Igualmente, en completa consonancia con Heidegger, su propósito continúa siendo la revelación de los caracteres ontológico-fundamentales de la historicidad. Si bien en *Razón y revolución* se ocupe nuevamente del concepto de vida y del análisis de la Idea, y puedan establecerse semejanzas y coincidencias notables con la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, la filosofía de Hegel en su conjunto ya no es interpretada desde la filosofía de la vida, sino desde el materialismo marxiano. Su objeto no es ya tampoco la indagación ontológica de la historicidad en cuanto carácter de ser del ente, sino la exposición de la filosofía de Hegel desde una teoría crítica donde se ha abandonado la referencia al concepto historicidad, y cuyo objeto es solamente la historia óntica, así como las posibilidades de realización de los conceptos de razón y libertad en ese mismo plano de la realidad histórica.

Contribución de autoría

Jordi Magnet Colomer fue el único autor.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Referencias

- Benhabib, S. (1987). Translator's Introduction. En H. Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* (pp. ix-xl). The Mit Press.
- Benjamin, W. (1972). *Poesía y capitalismo: Iluminaciones II*. Taurus.
- Crescenzi, L. (2010). Filología e classicismo alemão: Nietzsche como leitor de Paul Graf Yorck von Wartenburg. *Estudos Nietzsche*, 1(2), 389-400.
- Cristin, R. (1997). *Fenomenología de la historicidad: El problema de la historia en Husserl y Dilthey*. Akal.
- Dilthey, W. (1991). *Weltanschauungslehre: Gesammelte Schriften* (VIII Band). Vandenhoeck & Ruprecht.

²⁹ Una crítica al intento del joven Marcuse -y de otros autores como Herman Glockner- de leer a Hegel desde la filosofía de la vida, de interpretar a Dilthey como un continuador de la filosofía de la vida del joven Hegel, se encuentra en *La destrucción de la razón* (1954) de G. Lukács. En esta obra, por lo demás muy polémica, Lukács se opone a las tentativas de "superar al viejo Hegel en el sentido del Hegel de juventud", pues "esta concepción entraña una nueva aproximación de Hegel al romanticismo" (Lukács, 1968, pp. 457-458).

- Dilthey, W. (1992). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften: Gesammelte Schriften* (VII Band). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Freyer, H. (1964). *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Habermas, J. (2021). Eine persönliche Bemerkung zur Rezeption der Schriften von Siegfried Landshut. En P. Niesen, P. & D. Weiß (Eds.), *100 Jahre Politikwissenschaft in Hamburg: Bruchstücke zu einer Institutsgeschichte* (pp. 41-45). Transcript.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche* (tomo 2). Ediciones Destino.
- Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo*. Herder.
- Heidegger, M. (2009a). El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo. En *Tiempo e historia* (pp. 39-98). Trotta.
- Heidegger, M. (2009b). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica*. Taurus.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. University of California Press.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. Era.
- Landshut, S. (1929). *Kritik der Soziologie: Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblems der Soziologie*. Duncker und Humblot.
- Lukács, G. (1968). *El asalto a la razón*. Grijalbo.
- Mannheim, K. (1987). *Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. FCE.
- Marcuse, H. (1970). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Martínez Roca.
- Marcuse, H. (2003). *Razón y revolución*. Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (2010). Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico. En J. M. Romero (Ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (pp. 81-129). Plaza y Valdés.
- Marcuse, H. (2011a). El problema de la realidad histórica En *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931* (pp. 133-154). Herder.
- Marcuse, H. (2011b). Sobre el problema de la dialéctica I. En *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931* (pp. 85-105). Herder.
- Marcuse, H. (2011c). Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim. En *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931* (pp. 37-54). Herder.
- Marcuse, H. (2011d). Sobre la crítica de la sociología. En *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931* (pp. 155-171). Herder.
- Marcuse, H. (2011e). Para una confrontación con Sociología como ciencia de la realidad de Hans Freyer. En *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931* (pp. 173-198). Herder.

- Nelson, E. S. (2013). Between Nature and Spirit: Naturalism and Anti-Naturalism in Dilthey. En G. d'Anna, H. Johach & E. S. Nelson (Eds.), *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages* (pp. 141-160). Königshausen & Neumann.
- Nelson, E. S. (2015). Heidegger and Dilthey: Language, History, and Hermeneutics. En H. Pedersen & M. Altman (Eds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology: Essays in Honor of Charles Guignon* (pp. 109-128). Springer.
- Nelson, E. S. (Ed.). (2018). *Interpreting Dilthey: Critical Essays*. Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (1985). Marcuse on Hegel and Historicity. *The Philosophical Forum*, XVI(3), 180-206.
- Romero, J. M. (2013). La problemática de la historicidad en el primer Marcuse. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 69(259), 331-350.
- Rusconi, G. E. (1969). *Teoría crítica de la sociedad*. Martínez Roca.
- Schmidt, A. (1969). Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse. En J. Habermas (Ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse* (pp. 18-49). Anagrama.