

# Dialéctica, temporalidad e historicidad en los escritos tempranos de H. Marcuse

Jordi Magnet Colomer

Investigador independiente  
jordi.magnet@gmail.com



Fecha de recepción: 2-3-2018  
Fecha de aceptación: 13-12-2018

## Resumen

La interpretación de la dialéctica hegeliana que el joven Marcuse lleva a cabo en sus escritos tempranos «Sobre el problema de la dialéctica I y II» (1930-1931) y *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932) contrarresta las críticas de Heidegger a la dialéctica de Hegel. La lectura de ambos autores también diverge en su comprensión acerca del estatuto y el alcance del fenómeno de la temporalidad en la filosofía hegeliana. Sin embargo, cuando dilucida el concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*) en Hegel, Marcuse advierte la tensión existente en su sistema entre el concepto ontológico de «vida» y la idea del «saber absoluto». A partir de su entrada en el Institut für Sozialforschung, el autor berlinés abandonará la tematización del concepto de historicidad —tarea que había ocupado un lugar central en sus primeros escritos— por considerar que dicho concepto, demasiado distorsionado por la tradición ontológico-existencial, es inconciliable con la dialéctica materialista.

**Palabras clave:** dialéctica; temporalidad; historicidad; Herbert Marcuse; Martin Heidegger

**Abstract.** *Dialectics, temporality and historicity in Marcuse's early work*

The interpretation of the Hegelian dialectic that the young Marcuse carries out in his early writings “On the Problem of the Dialectic I and II” (1930–31) and *Hegel's Ontology and Theory of Historicity* (1932) counteracts Heidegger's criticism to Hegel's dialectics. Both authors diverge also in their understanding of the meaning and scope of the phenomenon of temporality in Hegelian philosophy. However, when Marcuse elucidates Hegel's concept of historicity (*Geschichtlichkeit*), he perceives in his system a tension between the ontological concept of “life” and the idea of “absolute knowing.” Since his entry into the Institut für Sozialforschung, Marcuse would abandon the thematization of the concept of historicity—a task which occupied a central place in his early writings—due to the existential-ontological distortion of this concept and his incompatibility with materialist dialectic.

**Keywords:** dialectics; temporality; historicity; Herbert Marcuse; Martin Heidegger

### Sumario

- |   |   |
|---|---|
| 1. La defensa de la dialéctica hegeliana frente a las críticas de Heidegger | 3. Detención y preservación de la historicidad en la ontología de Hegel |
| 2. Concepción hegeliana y heideggeriana de la temporalidad                  | 4. ¿Una tensión irresoluble?<br>Referencias bibliográficas              |

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

Heidegger sostiene que en la dialéctica de Hegel el lugar donde parece encontrarse la verdad auténtica es la «pura intuición» (Heidegger, 2009: 189). Critica la dialéctica porque esta no determina el origen ontológico de la «negatividad» en cuanto impulsor de su motilidad. La dialéctica no fundamenta ontológicamente la negación, ni establece tampoco las condiciones previas «que permiten plantear el problema del no y de su negatividad y posibilidad» (Heidegger, 2009: 302); esto solo es factible mediante una tematización expresa del sentido del ser en general. El verdadero impulsor del devenir del ser a la nada y de la nada al ser permanece inescrutable, pues la dialéctica hegeliana no afronta el ser de la negatividad que impulsa tal movimiento. Es sabido que el segundo Heidegger introduce la noción de *Ereignis* para pensar de un modo esencial la relación entre hombre y ser «sin el trasfondo del esquema sujeto-objeto, que proyecta inmediatamente modelos de relación totalmente inadecuados, incluido el dialéctico» (Rodríguez, 2006: 172). Tal relación se caracteriza por una negatividad no eliminable: no existe antítesis posible que logre suprimir la «diferencia» inherente entre hombre y ser.

Sus reservas respecto a la dialéctica fueron explicitadas todavía con mayor ahínco en el suplemento «dialéctica y fenomenología», añadido perteneciente a las lecciones impartidas en el semestre de verano de 1923, esto es, a *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Ahí asevera que «la dialéctica se atribuye cierta superioridad con respecto a la fenomenología» (Heidegger, 2008: 64), pues ubica a esta última en el nivel de la aprehensión inmediata, y la considera por ello incapacitada para llegar siquiera a rozar las cuestiones realmente trascendentales y metafísicas, las cuales permanecen solo al alcance de un arduo conocimiento dialéctico capaz de penetrar en ellas. Pero el punto de vista del que parte la dialéctica es, según Heidegger, totalmente erróneo, y no son estas las cuestiones que atañen a la indagación filosófica: el objeto de la filosofía es el discurrir del *Dasein* en la facticidad. A su entender, la dialéctica carece de una mirada radical al objeto de la filosofía; se limita a construir edificios de paja con ordenamientos infundados, partiendo de conceptualizaciones previas de escaso o nulo rigor filosófico. Únicamente la hermenéutica se encuentra en condiciones de atender a esa facticidad prerreflexiva. Lo que está en juego es la alternativa entre la conceptualización de la concreción del «Espíritu» con el recurso a construcciones abstractas (Hegel) o el arranque directo del análisis filosófico desde la existencia (*Dasein*) fácticamente arrojada (Heidegger). Por este conjunto de razones, Heidegger

considera la tentativa de sintetizar la dialéctica con la fenomenología como una empresa abocada de antemano al fracaso, como un intento contradictorio en sí mismo, como «juntar fuego y agua» (Heidegger, 2008: 62). De ahí que comparta con Brentano la opinión según la cual el idealismo alemán vendría a ser «la corrupción más profunda de la filosofía» (Heidegger, 2008: 67).

Resulta oportuno preguntarse si, tal como piensa Heidegger, toda dialéctica está necesariamente condenada a tomar de un modo superficial la fenomenología en su afán de asociarse con ella, es decir, si cabe la posibilidad de una apropiación que no simplifique toscamente el potencial de la investigación fenomenológica «repetiendo frases, adoptando principios o creyendo en dogmas de escuela» (Heidegger, 2008: 67). De lo que se trataría es de no yuxtaponer ni acoplar mecánicamente ambos marcos de referencia, de no disolver la fenomenología en la dialéctica, ni de acometer el movimiento inverso, a saber, la detención del dinamismo intrínseco a la dialéctica mediante una constricción fenomenológica.

Algunos jóvenes intelectuales imbuidos por el hegelianismo marxista, como fue el caso del joven Marcuse, se sintieron atraídos de inmediato por la obra de Heidegger. En cierto modo, les brindaba la oportunidad de mediar una teoría carente de contenido empírico con la realidad concreta a la cual debía ser aplicada. En este sentido, es conocida la respuesta de Hegel ante la pregunta de un miembro del tribunal de evaluación de su tesis de habilitación (*De orbitis planetarum*), al recriminarle que lo expuesto en ella no guardaba ninguna relación con los hechos, a lo que Hegel respondió: «tanto peor para los hechos». La fenomenología, con su enérgico énfasis en retornar «a las cosas mismas», parecía ser el complemento idóneo a la dialéctica especulativa hegeliana. Sin embargo, ante la poco atractiva demanda de Husserl de convertir la fenomenología en una «ciencia estricta» (*strenge Wissenschaft*), la hermenéutica de la facticidad del primer Heidegger convergía mejor con el radicalismo de las nuevas generaciones. A fin de cuentas, aquello que perseguían filósofos como Marcuse era lograr una articulación conceptual satisfactoria, tanto del «significado inmanente» como del «significado histórico» (Piccone, 1973: 139), y no constituía novedad alguna que la dialéctica marxista, a causa de los sesgos procedentes de las pretensiones metafísicas y trascendentales del idealismo alemán, descuidaba a menudo el primero, mientras la fenomenología operaba de igual modo desatendiendo el segundo.

Con la degeneración de la dialéctica marxista en metafísica especulativa en el seno del marxismo ortodoxo, la situación se agravaba todavía más en las corrientes dominantes del marxismo durante las décadas de 1920 y 1930. La teoría marxista se veía reducida a un mero formalismo abstracto, sostenido con categorías igualmente abstractas, donde la dialéctica era naturalizada y desubjetivada, minando con ello cualquier atisbo de concreción y negatividad. Este escenario exigía, de parte del marxismo crítico, una reducción de los constructos teórico-ideológicos al contexto vital, así como un retorno al sujeto actuante oculto tras las objetividades petrificadas. Así pues, fue en respuesta a la «crisis del marxismo» que autores como el primer Marcuse decidieron recurrir

a la fenomenología como una oportunidad para aprehender significativamente la realidad social desgarrando el «envoltorio de ideas» (*Ideenkleid*) desde el que la pseudoliteratura marxista de su época elaboraba, burda y simplistamente, sus respectivas aportaciones teóricas según los parámetros estipulados por el revisionismo de la Segunda Internacional y, posteriormente, por el *diamat* en tanto que dogma filosófico-ideológico de la URSS.

Una solución para sortear toda arbitrariedad en la confrontación entre marxismo y fenomenología consistiría en atender a la «fenomenología como un momento del marxismo y el marxismo como la consecuencia lógica de la fenomenología» (Piccone, 1973: 139). Paul Piccone juzga los intentos del joven Marcuse como poco sólidos en comparación con las aportaciones de otros autores como Karel Kosík, Enzo Paci o Tran-Duc-Thao. Su opinión parece condicionada por la decisión de Marcuse de tomar como punto de partida la fenomenología heideggeriana en lugar de la husserliana. Piccone reprocha a Marcuse un conocimiento superficial de la obra de Husserl<sup>1</sup>, lo cual le lleva a una síntesis poco satisfactoria entre ambas corrientes de pensamiento. Por el contrario, Tran-Duc-Thao habría logrado «una genuina articulación de los dos dentro de sus propios marcos: una interpenetración dialéctica de ambos». Y el filósofo checo K. Kosík aparece a ojos de Piccone como «la figura más importante que ha tratado de articular las bases fenomenológicas del marxismo», cuya obra *Dialéctica de lo concreto* (1963) «señala el punto más alto del marxismo crítico en el este de Europa después de la Segunda Guerra Mundial» (Piccone, 1973: 142). Desde el campo fenomenológico, las tentativas por entablar una interlocución seria con la dialéctica hegeliana y con la teoría marxista han sido escasas, pero no inexistentes. Al margen de los trabajos de Sartre y Merleau-Ponty, cuya formación inicial fue eminentemente fenomenológica antes de su incursión en el marxismo, destacan las lecciones impartidas por Eugen Fink en 1948 sobre la *Fenomenología del Espíritu*<sup>2</sup> y algunos escritos de Ludwig Landgrebe<sup>3</sup>.

1. También G. Hoyos Vásquez atribuye la misma deficiencia a Marcuse, lo que le llevaría, en «El concepto de esencia» (1936), a no diferenciar aquellos elementos de distanciamiento de Husserl respecto a Descartes, efectuando una nivelación precipitada y superficial entre ambos. Ciertamente, los esfuerzos de Descartes y Husserl se encaminan a una fundamentación de la filosofía en la subjetividad. Pero si en Descartes la subjetividad es sometida a un proceso de cosificación y naturalización, en Husserl la inclusión de la intencionalidad permite la inserción de la historicidad en la subjetividad, de modo que en Descartes la evidencia apodíctica de la subjetividad se dirige a la esencia, mientras en Husserl está orientada a la existencia. En este último caso se trata de lograr una articulación histórica de la subjetividad intencional constituyente. Así, en la fenomenología de Husserl, especialmente en su obra de madurez —que Marcuse parece desconocer o no tomar en cuenta—, las estructuras de la historicidad son reconocidas como esenciales al sujeto trascendental, cosa que no ocurre en Descartes (Hoyos, 1980: 14-19).
2. Véase Eugen FINK (2011), *Hegel: Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Herder.
3. Especialmente, Ludwig LANDGREBE (1954), «Hegel und Marx», *Marxismustudien*, vol. 1, p. 39-53, y, en menor medida, pero también de interés para el tema que nos ocupa, Ludwig LANDGREBE (1975), *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila.

Aunque no tenemos constancia de qué opinión le merecían estos diálogos dialéctico-fenomenológicos a Heidegger, lo que sí entreveremos es que el joven Marcuse decidió resolver por cuenta propia las hipotéticas limitaciones que, según los escritos de Heidegger sobre Hegel a los que nos hemos referido, arrastraba consigo la dialéctica hegeliana impidiendo cualquier encuentro fructífero con la fenomenología. Si bien es cierto que dichas objeciones no fueron atendidas de manera explícita por Marcuse, cierta réplica indirecta a las invectivas de Heidegger puede deducirse de los artículos «Sobre el problema de la dialéctica I» (1930) y «Sobre el problema de la dialéctica II» (1931) y de la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932). Marcuse procura determinar en estos escritos el origen ontológico de la «negatividad» o «motilidad» constitutiva de la dialéctica, a la luz del planteo del problema del sentido del ser en general.

Con objeto de justificar el fundamento ontológico de la dialéctica en la historicidad del ser del ente y de la realidad, Marcuse acude a los diálogos platónicos (*Filebo*, *Teeteto* y *Sofista*). Es en ellos donde la dialéctica encuentra su origen y sus cimientos teoréticos. De acuerdo con el primero de los diálogos (*Filebo*), la dialéctica es una facultad de la razón humana acorde con el ente verdadero. Este ente verdadero es caracterizado como una «unidad» oculta que fundamenta la multiplicidad de los objetos de la experiencia sensible según nos son dados en la experiencia inmediata y aparential de la vida cotidiana (Marcuse, 2011a: 89). En un primer momento, la tarea de la dialéctica consiste en la captación y el desencubrimiento del ente verdadero, es decir, de esa «unidad en la multiplicidad». No obstante, con la introducción del devenir (*Teeteto*), el conocimiento dialéctico ya no se dirige tanto al ente verdadero como al ser de ese ente (*Sofista*) (Marcuse, 2011a: 91). El carácter de devenido y la motilidad, como rasgos estructurales al ser del ente verdadero, brotan de la historicidad de lo ente y de lo real, y la dialéctica debe orientarse al conocimiento de esa historicidad, a la aprehensión de esa específica motilidad del acontecer.

En el segundo artículo, Marcuse condensa sintéticamente la problemática desplegada en la *Ontología de Hegel*. La síntesis trascendental kantiana y la comprensión conceptual de la motilidad en cuanto carácter fundamental del ser (Aristóteles) son las dos fuentes de la dialéctica hegeliana y «ambas orientaciones coinciden en el concepto de ser de la “vida”, que sirvió de base a la *Fenomenología del espíritu* (1807) y en relación al cual había trabajado Hegel ya en sus escritos teológicos de juventud» (Marcuse, 2011b: 110). Con el concepto de «vida» consigue aprehenderse la esencia del ser como «igualdad consigo mismo en el ser otro».

Hay que tener en cuenta que los dos artículos de Marcuse sobre el problema de la dialéctica fueron también escritos como un comentario crítico a la influyente obra en dos volúmenes de Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie* (1929, 1930). En dicha obra, Marck opone a la «dialéctica especulativa» hegeliana una «dialéctica crítica» de cosecha propia, sin embargo no acierta el blanco en las razones aducidas para exponer sus discrepancias respec-

to a Hegel. Por una parte, Marck atribuye a Hegel influencias místico-panteístas en dos tesis de gran envergadura: la «fusión sin resto de conciencia y objeto» y, derivada de ella, la concepción de «la sustancia como sujeto». En relación con este punto, Marcuse refuta semejante atribución:

Ni la unidad de conciencia y objeto, la concepción de la sustancia como sujeto, ni la instauración de una razón absoluta, de la cual la conciencia humana y su objeto serían solo modos de existencia [*Dasein*], crecieron a partir de una convicción místico-panteísta; más bien fueron halladas en el marco de largas investigaciones puramente filosóficas, y en concreto fueron halladas a través del modo específico en que Hegel formula la pregunta por el sentido del ser en general. (Marcuse, 2011b: 110)

Por otra parte, el rechazo de Marck al poder superador de la dialéctica (a la «negación de la negación») es fruto de un conocimiento cuando menos limitado y unilateral de la dialéctica hegeliana. Ciertamente, tal como supone Marck, la «negación de la negación» es metafísica del espíritu absoluto si se refiere al pensamiento cognoscente, pero más allá del pensamiento cognoscente, la «negación de la negación» apunta a la posibilidad de superación de la facticidad dada por obra del sujeto actuante. Si Marck afronta analíticamente todo el sistema de Hegel como una «dialéctica del conocer», Marcuse insiste en desvelar el impulso práctico de la filosofía hegeliana como una «dialéctica del obrar» en al menos tres lugares distintos: los escritos teológicos de juventud, la introducción a la *Fenomenología del Espíritu* y, en menor medida, en la *Ciencia de la Lógica* (1816).

Nos parece un ejercicio sugestivo confrontar la concepción de la dialéctica emanada de la obra del primer Marcuse con los ensayos de Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923), con especial atención a «¿Qué es marxismo ortodoxo?» y a «Rosa Luxemburg como marxista». Puesto que la restricción espacio-temporal no permite adentrarnos con la hondura necesaria en esta materia decisiva, nos limitaremos, pues, a señalar sus contornos elementales. Lukács entiende la dialéctica como un «método» que distingue al marxismo auténtico u «ortodoxo» del positivismo marxista (Lukács, 1985: 45). En Marcuse, en cambio, la dialéctica no es ningún «método» que deba adoptar la teoría y la práctica del marxismo, sino una capacidad del conocimiento humano encaminada a la comprensión de la estructura ontológica del ser, esto es, de la historicidad de lo ente. Según su particular lectura de Hegel, la «totalidad» tampoco es la categoría central que define la esencia del «método» dialéctico (Lukács, 1985: 72-73), sino el carácter ontológico de la historicidad (Marcuse, 1970: 264). Es de suponer que Lukács no estaría de acuerdo con este encuadramiento excesivamente ontológico de la dialéctica llevado a cabo por el joven Marcuse. No obstante, tampoco cabe duda para Marcuse de que en la dialéctica lukacsiana el concepto de «conciencia de clase correcta» supone «una ruptura de la dimensión de la historicidad, una fijación “fuera” del acontecer, desde donde se establece una vinculación artificial-abstracta con la historia» (Marcuse, 2011a: 104).

## 2. Concepción hegeliana y heideggeriana de la temporalidad

Otra consecuencia derivada de los presupuestos ontológicos en los que encuentra soporte y fundamentación la dialéctica de Hegel es la concepción del tiempo que domina toda su filosofía, considerada por Heidegger como la «elaboración conceptual más radical de la comprensión vulgar del tiempo» (Heidegger, 2009: 441). Probablemente sea en las páginas finales de *Ser y tiempo* donde las invectivas de Heidegger a la metafísica hegeliana alcanzan su punto más álgido. Hegel no habría hecho otra cosa que tomar prestado su concepto de tiempo de la *Física* de Aristóteles, incorporando de este modo en el sistema del idealismo alemán las mismas limitaciones que impidieron a la ontología griega de procedencia aristotélica obtener una comprensión realmente originaria del tiempo y de la historia humana como un acontecer fundado en la temporeidad e historicidad del *Dasein* fácticamente arrojado. Restringir el análisis del concepto de tiempo al marco de una ontología de la naturaleza —recordemos que también Hegel emprende una exposición del tiempo en la segunda parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830) bajo el rótulo de «Filosofía de la naturaleza»— trae aparejado necesariamente consigo un reduccionismo incompatible con su correcta elucidación. En el caso de Aristóteles, supone un emplazamiento del tiempo en conexión con el «lugar» y el «movimiento»; en el caso de Hegel, el tiempo aparece como una «secuencia de horas» encontrados a partir del puro intuir; el tiempo no es sino «devenir intuido» (Heidegger, 2009: 443).

Con la determinación de la estructura formal del tiempo y del Espíritu como «negación de la negación», y con el establecimiento de un vínculo puramente externo entre ambos, se produce tanto la enajenación del tiempo como del Espíritu. El Espíritu controla el tiempo como algo que «está-ahí» y, llegado el caso, lo suprime. No está en el tiempo, ni mucho menos es tiempo, sino que «cae en el tiempo». Como ya hiciera con las críticas de carácter más amplio lanzadas por Heidegger a la dialéctica hegeliana, Marcuse se encarga de responder nuevamente a Heidegger rebatiendo la interpretación del tiempo y del Espíritu en Hegel llevada a cabo en *Ser y tiempo*. Al menos en un estadio inicial de su pensamiento, Hegel habría concebido el despliegue del Espíritu partiendo de la motilidad derivada de la historicidad de la vida. Las figuras por las que pasa la historia del Espíritu son reales y, por consiguiente, su historia es temporal. El Espíritu no «cae en el tiempo», es ser-en-el-tiempo (Marcuse, 1970: 293-294). La «unidad-consigo-mismo-en-el-ser-otro» o la «unidad en la multiplicidad» es la noción que otorga a Marcuse la posibilidad de rebatir el juicio de Heidegger. Por lo menos así lo cree S. Benhabib cuando arguye que

[...] dicha igualdad-consigo-mismo-en-el-ser-otro solo puede lograrse en la media en que los seres son capaces de mediar su pasado con su presente, de definir su presente en el modo de apertura a su futuro [...] Únicamente los seres capaces de actividad [*Tun*] [...] pueden alcanzar este modo de mediación y relación consigo-mismos. El Espíritu, al ser la autoconciencia universal de

un ser que está vivo, es esencialmente temporal. El Espíritu no «cae» en el tiempo, sino que es en el tiempo, ya que la vida, de la cual emerge el Espíritu, es a través y por medio de lo temporal. (Benhabib, 1987: XXV)

Sin embargo, para Heidegger lo acertado no es tanto la sentencia según la cual el Espíritu cae en dentro del tiempo, sino aquella según la cual es el Espíritu el que temporiza el tiempo, un tiempo en el que la historia aflora inevitablemente como un acontecer intratempóreo característico de la impropiedad y de la comprensión vulgar del tiempo asociada a ella (Heidegger, 2009: 447). En Hegel, la temporalidad de lo dado histórico real estaría en función del Espíritu en cuanto entidad metafísica.

Existe además otra ramificación, con multiplicidad de matices, surgida de la indagación filosófica sobre el fenómeno de la temporalidad. Nos referimos a la contribución tan destacada del «olvido» (*Vergessen*) y del «recuerdo» (*Erinnerung*) en la elaboración de *Ser y tiempo*. Uno de los mayores impulsos recibidos por Heidegger a la hora de componer esta obra fue precisamente el «olvido del ser» reinante en las sociedades modernas. El olvido prevalece en los estados de ánimo de la ocupación inmediata cotidiana, principalmente en la disposición afectiva de la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) (Heidegger, 2009: 360). Como modo impropio del haber-sido, el olvido impide la repetición (*Wiederholung*) del legado de posibilidades heredado del pasado. La temporalidad impropia del *Dasein*, la «infinitud» del tiempo público que viene a caracterizar la caída en el dominio público de lo «uno» (*das Man*), va de la mano de la comprensión vulgar del tiempo, cuyo máximo exponente sería, a criterio de Heidegger, Hegel.

No obstante, en esta materia constituye un acto de justicia reconocer que la filosofía de Hegel se encuentra muy distante de cualquier comprensión del tiempo que tuviera lugar sin influencia alguna del recuerdo ni la repetición. Así, para Marcuse «el llegar del Espíritu a la verdad es necesariamente una repetición y un repetitivo avance de lo que él ya ha sido; la repetición es un carácter fundamental del acaecer histórico» (Marcuse, 1970: 298) o, más adelante:

El descubrimiento del recuerdo como carácter ontológico del Espíritu es la indicación última de la historicidad ontológica del Espíritu; después de Hegel, ese concepto de recuerdo, en su relación interna con la ruina, se convierte en un motivo rector de la teoría de la historicidad; en la obra de Dilthey ocupa un lugar central entre las categorías históricas de la vida. (Marcuse, 1970: 307-308)

En efecto, tanto en Hegel como en Dilthey la experiencia (*Erlebnis*) de la vida en su plena historicidad está siempre condicionada por el recuerdo que la precede. La condición de posibilidad de la existencia del Espíritu es la historia entendida como «un acaecer que se recuerda en la alienación» (Marcuse, 1970: 309). En los sujetos tiene lugar una suerte de proceso de formación cultural (*Bildung*) en el que la vida se (auto)comprende como un acto (auto) consciente de reconstrucción, esto es, como un devenir donde el recuerdo del



pasado es mediado con el presente. La vida histórica repite el pasado recordándolo en un proceso de «interiorización» (Dilthey), pues la determinabilidad de la vida histórica por el tiempo no es externa, sino interna. El tiempo no es unívoco e irreversible, sino ambiguo, reversible y repetible (Heidegger)<sup>4</sup>. En ocasiones se ha señalado la importancia otorgada por Marcuse al poder liberador del recuerdo, pudiéndose hablar en este sentido de la existencia de una «teoría del recuerdo»<sup>5</sup> en su obra, muy en sintonía con la desarrollada por otros miembros vinculados al Institut für Sozialforschung, especialmente con Walter Benjamin. Ciertamente, en Marcuse el proceso de totalización es «anamnésico», y la reintegración del pasado en el presente lograda a través del recuerdo no es gratuita, sino que responde, como en Benjamin, a propósitos revolucionarios. En Marcuse el recuerdo permite el acceso al nivel primario y «negativo» de la realidad, esto es, a la esencia que proporciona la unidad y la continuidad del ser en el devenir. Sobre este plano ontológico y primario de la realidad descansa el otro plano, el de la «positividad» y la apariencia inmediata (Jay, 1984: 226).

### 3. Detención y preservación de la historicidad en la ontología de Hegel

El hecho de que en su tesis de habilitación Marcuse lidiara para poner de relieve el carácter dinámico de la ontología hegeliana en base al concepto ontológico de «vida»<sup>6</sup> no impidió que reparara también en la tensión generada dentro del sistema de Hegel con la introducción de la idea del «saber absoluto», idea que amenaza y, en última instancia, suprime la orientación a la historicidad como determinación ontológica de la vida. Exceptuando los escritos teológicos de juventud, donde el Espíritu es siempre y solamente un modo de ser de la vida, en la filosofía de Hegel subsiste simultáneamente la propensión opuesta a reprimir la historicidad, considerando la vida como un modo de ser del Espíritu. Pese a las numerosas fricciones y antinomias derivadas de la coexistencia de ambas orientaciones, da la impresión de que en la *Fenomenología del Espíritu* todavía existe alguna posibilidad de conciliar la interpretación centrada en el desarrollo del ser del Espíritu a partir de la historicidad de la «vida» (preservación de la historicidad) con la interpretación inversa, a saber, con aquella en la que la historia de la vida es desplegada desde el «Espíritu absoluto» (detención de la historicidad). Por ello Marcuse puede escribir que

4. Las breves pero profundas reflexiones de Marcuse sobre el tiempo en su reseña de la obra de Hans Freyer oponen la concepción del tiempo en Dilthey (interiorización) y Heidegger (repetitividad) al modo como Freyer ubica las configuraciones sociales en el tiempo (determinabilidad externa, tiempo irreversible y orientado unívocamente) (Marcuse, 2011c: 194-196).
5. Martin Jay dedica todo un capítulo de su *Marxism and Totality* a escrutar y justificar esta tesis (Jay, 1984: 220-240).
6. Sobre el influjo del vitalismo de Dilthey en la interpretación que el joven Marcuse hace de Hegel, véase Marcos HERNÁNDEZ JORGE (2002), «Marcuse, Heidegger y Dilthey: A propósito de la historicidad», *Laguna: Revista de Filosofía*, 11, 153-170.

«la *Fenomenología del Espíritu* es el primer y último intento de Hegel de unificar cooriginariamente ambas tendencias, de dar un fundamento histórico a la ahistoricidad del saber absoluto» (Marcuse, 1970: 224).

La historicidad es conservada cuando el conocer se determina desde la vida, pero tan pronto como la vida es aprehendida como una figura inferior con respecto al conocer, la historicidad es expulsada de la historia de la vida. En este último supuesto la verdad de la vida está orientada a la idea de un saber absoluto totalmente ahistórico (Marcuse, 1970: 224). La motilidad de la historia de la vida como autoconciencia queda subsumida y se diluye en la motilidad del saber absoluto de la historia del Espíritu. Son varias las razones por las que Hegel termina dando prioridad a la historia del Espíritu respecto a la historia de la vida como autoconciencia. Por un lado, Hegel considera las etapas por las cuales transcurre la historia del Espíritu como figuras reales, mientras las etapas de la historia de la vida como autoconciencia no serían más que figuras de la conciencia; por otro lado, si la conciencia de la historia del Espíritu es conciencia universal como mundo, la autoconciencia de la historia de la vida aún no ha devenido mundo, se mantiene, por tanto, como conciencia contra, en o con el mundo (Marcuse, 1970: 292). El contraste entre la introducción a la *Fenomenología del Espíritu* y la *Lógica* sirve para evidenciar en toda su magnitud este giro operado en la filosofía hegeliana en dirección al saber absoluto de la ciencia (filosofía) como última figura del Espíritu. En la primera de las obras, el carácter de acción es constitutivo a la «cosa misma», pues esta se encuentra en unidad con el ser que actúa escientemente, o sea, con la vida como autoconciencia. Por el contrario, en la *Lógica* la «cosa misma» aparece en unidad con el pensamiento, y el lugar que antes ocupaba el ser como autoconciencia pasa a ocuparlo el ser conceptuante (Marcuse, 1970: 284).

Con la entrada en escena del «Espíritu absoluto» queda obstaculizado cualquier intento de seguir leyendo a Hegel con los lentes de Dilthey, pues tarde o temprano las especulaciones metafísicas terminan imponiéndose a la concreción de la vida. La *Lebensphilosophie* de Dilthey rechaza explícitamente toda degeneración absolutista<sup>7</sup>. Ilustrativa de su postura al respecto es la conocida cita donde afirma que el «hombre se conoce solo en la historia y no mediante introspección» (Dilthey, 1973-1982: 279). No debe llevar a engaño este alejamiento respecto a la subjetividad, como si mediante esta afirmación Dilthey estuviera renegando del concepto de vivencia (*Erlebnis*) o autorrelación individual que guiara su acercamiento inicial a la problemática de la historicidad. Dilthey simplemente desea guardar una distancia prudencial frente a toda postura que pretenda otorgar a la subjetividad trascendental un predominio absoluto en la relación entre el ser humano y el mundo. Con ello demuestra que quizás no se encontraba tan condicionado por la tradición metafísica

7. Véase la convincente explicación de R. CRISTIN en *Fenomenología de la historicidad: El problema de la historia en Husserl y Dilthey*, op. cit., 49. Nos basamos aquí en su interpretación para hacer visible el distanciamiento de Dilthey en relación con lo «absoluto» en Hegel.

—cartesiana o husserliana— como creía Heidegger. Ahora bien, tampoco significa que Dilthey, siendo aquí más hegeliano que Hegel, buscara disolver al individuo en el curso de la historia universal:

Si fuese así, Dilthey estaría reduciendo el papel predominante, incluso absoluto, del individuo, pero a expensas de la creación de otro absoluto, el de la historia. En cambio, él quiere evitar las dos degeneraciones absolutistas. Y aquí se revela todo el significado de su relación y de su crítica con respecto a Hegel. La experiencia histórica no es ni experiencia de lo absoluto de la Subjetividad, ni conocimiento absoluto de la Historia, sino mediación entre ambas polaridades. (Cristin, 2001: 49)

Las implicaciones derivadas del examen precedente sobre la transición desde el concepto ontológico de vida hacia la idea al del saber absoluto trascienden el ámbito estricto de la discusión ontológica para alcanzar también el de la filosofía de la historia. Ya fuera a causa de presiones académicas de distinta índole, relacionadas todas ellas con el conservadurismo dominante durante el período de entreguerras en la Universidad de Friburgo, o sencillamente porque tal propósito rebasaba los límites de una investigación ontológica ya de por sí muy considerable, lo cierto es que en la *Ontología de Hegel* Marcuse no se ocupa en ningún momento de la dimensión histórica ni política. En realidad, habrá que esperar hasta el capítulo «Filosofía de la historia», de *Razón y revolución* (1941) (Marcuse, 2003: 223-247), para obtener un análisis detallado de las repercusiones histórico-políticas del despliegue de la historia a partir del «Espíritu absoluto». En otros lugares diseminados de su obra, como en la introducción a *El marxismo soviético* (1958), también va a abordar secundariamente esta cuestión (Marcuse, 1969: 7-21). Es preciso que nos ocupemos ahora de estas reflexiones antes de enlazarlas con los análisis en torno a la «historicidad propia» llevados a cabo por Heidegger en *Ser y tiempo*.

Si bien es cierto que el «recuerdo» (*Erinnerung*) ejerce un rol más que destacado en la filosofía de la historia de Hegel, por otra parte esta tesis entra en clara contradicción con la temporalización impropia del pasado favorecida por la irrupción de leyes universales de la historia como manifestaciones del Espíritu, las cuales imposibilitan la «repetición» (*Wiederholung*) de las posibilidades de existencia ya realizadas en el pasado y transmitidas como legado. El pasado se recuerda en Hegel, pero carece de vitalidad como consecuencia de la detención de la historicidad propiciada por el sobrepeso del «Espíritu absoluto». Marcuse no tardó en percatarse de ello, aunque adujo otro motivo suplementario al del «Espíritu absoluto» para hacer explícito este escaso poder del recuerdo en Hegel<sup>8</sup>. Así, en «El concepto de esencia» (1936), publicado cuatro años

8. La excepción a la regla la constituiría el poderoso rango otorgado al recuerdo en la parte final de la *Fenomenología del Espíritu*: «Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado —el anterior, pero renacido desde el saber—, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo

después de realizar su tesis de habilitación, el autor berlinés decide alejarse de cualquier consideración de la esencia como siendo portadora de una potencialidad sin tiempo del ser y, adhiriéndose definitivamente a la teoría materialista de la esencia, hace responsable de ese recuerdo inhabilitado en Hegel a la concepción intemporal de la esencia propia de la teoría trascendental:

Hegel habla de la esencia como de un Ser «pasado intemporal». Pasado, porque es una imagen del ser-en-sí que no se corresponde ya con la existencia inmediata; intemporal, porque el recuerdo le ha preservado y protegido de desaparecer en el pasado. En la filosofía idealista el pasado intemporal domina el concepto de esencia. Pero cuando esta teoría se asocia con las fuerzas progresivas de la historia, el recuerdo de lo que puede auténticamente ser se convierte en un poder que configura el futuro. La demostración y preservación de la esencia se convierte en el *leitmotiv* de la práctica que aspira a la transformación. (Marcuse, 1971: 53-54)

El joven Marcuse decide servirse profusamente de las observaciones de Dilthey en torno al fenómeno de la temporalidad con la pretensión de impugnar las visiones lineales y unidimensionales del tiempo histórico, aseverando, tal y como hiciera Dilthey, que la temporalidad histórica es un «acontecer en la unidad y en la presencialidad de las tres dimensiones del tiempo» (Marcuse, 2011c: 195).

#### 4. ¿Una tensión irresoluble?

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

[...] la apropiación de la historicidad conduce a reinterpretar las ciencias sociales y al propio marxismo, contra toda pretensión de formalismo, cientificismo, neutralidad y objetividad, como modos de acceso históricos, socialmente ubicados, moral y políticamente sustentados; por otro, la problemática de la historicidad es afrontada en términos ontológicos por una filosofía ubicada por encima del conflicto de perspectivas sociales e ideológicas, como un análisis de las estructuras fundamentales del ser histórico en cuanto tales. Si en el

---

y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero sí ha conservado el recuerdo, que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia» (Hegel, 2007: 473).

primer caso la apropiación de la historicidad por parte de las ciencias sociales conducía a problematizar los accesos teóricos tradicionales (contemplativos, desinteresados, despolitizados) a la realidad social, en el segundo la referencia a la historicidad sirve precisamente para retornar a una concepción tradicional de la filosofía como filosofía teórica, como ontología de las estructuras fundamentales del ser histórico, explicitadas desde una perspectiva situada por encima de toda confrontación entre perspectivas ópticamente ubicadas. (Romero, 2011: 18-19)

El análisis ontológico de las estructuras de la vida histórica, esto es, de «algo que no posee carácter histórico pero que sería condición de posibilidad del acontecer histórico» (Romero, 2013: 346), parece entrar en franca contradicción con la exigencia marcuseana de una filosofía y de una ciencia social concretas, capaces de asumir su situación histórica comprometiéndose con la realidad sociopolítica. Ciertamente, la explicitación de los caracteres ontológicos del ser histórico es tarea de una investigación filosófica orientada por un enfoque teórico-tradicional, es decir, por un análisis situado «más allá del antagonismo entre las diversas perspectivas ideológicas enfrentadas» (Romero, 2013: 346). El aspecto más problemático de esta cuestión sobreviene cuando pretende establecerse si la filosofía puede y debe asumir tal exigencia de concreción sin transformarse ella misma durante ese proceso en teoría dialéctica de la sociedad o en ciencia social. Algunos autores, como es el caso de Guillermo Hoyos, juzgan necesario que, en la actual era de la positivización y la unidimensionalidad, la reflexión filosófica se atenga a descubrir el sentido de la historia y de las estructuras ontológicas fundamentales del ser humano ubicadas más allá o con anterioridad a las formas fácticas de la existencia histórica, manteniéndose así en un nivel de abstracción superior al de las ciencias sociales (Hoyos, 1980: 21). La filosofía también puede tener por objeto lo concreto, pero por su propia naturaleza en cuanto «reflexión», «tiene que tomar distancia de lo concreto; el análisis específico de lo concreto no es asunto suyo y sí de las ciencias sociales. La vinculación necesaria última de la filosofía con la materialidad histórica son las ciencias sociales» (Hoyos, 1980: 21). Según esta perspectiva, no existe tensión o incoherencia alguna entre, por un lado, los análisis ontológico-fenomenológicos de la historicidad de impronta heideggeriana y, por otro, la demanda marxiana de concreción histórica, sino más bien una complementariedad beneficiosa para ambas partes. Sin embargo, la debilidad de la argumentación de Hoyos reside en haber equiparado el materialismo histórico con las ciencias sociales, acomodándose acríticamente al dictamen mayoritario y reduccionista que concibe el tránsito de Hegel a Marx como una «abolición de la filosofía» a través de su conversión en ciencia social o en teoría dialéctica de la sociedad.

Teniendo en cuenta las fricciones generadas entre la consideración ontológica y óptica de la historicidad, no resulta difícil comprobar que, en el caso de Marcuse, el tratamiento de la historicidad transita por distintas etapas hasta su práctico abandono en su obra posterior a 1933. Su tesis de habilitación *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* marca un punto de inflexión en

este sentido e inaugura, todavía tímidamente, el rumbo que adoptarían sus investigaciones en un futuro inmediato. Tal como señaló Adorno en su recensión de la obra, aparecida en el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la investigación de Marcuse

[...] tiende a pasar del «sentido del Ser» al descubrimiento del ente; de la ontología fundamental a la filosofía de la historia; de la historicidad a la historia. Ello es lo que hace importante a la obra, a la vez que la abre a la crítica. Si Marcuse pretende no tanto interpretar ontológicamente la posibilidad del ser fáctico cuanto más bien derivar la interpretación del ser fáctico de la estructura ontológica, sería lógico preguntarse por qué la cuestión «ontológica» de la interpretación de los hechos históricos reales es filosóficamente anterior cuando Marcuse quisiera cerrar la ruptura entre facticidad y ontología. (Adorno, 2010: 200)

Pero ¿se agota la historicidad en su abordaje ontológico u óntico? Es decir, ¿la historicidad solo puede aprehenderse ontológicamente a partir de la temporalidad propia de un *Dasein* finito individual (Heidegger), en términos ónticos referentes a la «vida» y a las objetivaciones culturales e institucionales (Hegel, Marx, Dilthey) o, como es el caso del joven Marcuse, desde sendas concepciones al mismo tiempo? Seyla Benhabib apunta que el análisis de las estructuras básicas de la historicidad no puede ignorar el hecho de que los seres humanos no son únicamente «animales constructores de herramientas» que objetivan sus capacidades mediante una determinada actividad (trabajo), según la definición acuñada por B. Franklin —y apropiada posteriormente por Marx—, o seres mortales, en alusión al ser-para-la-muerte heideggeriano, sino que además son seres narradores de historias que comparten redes comunicativas que estructuran su «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) (Benhabib, 1987: XXXIII). Partiendo de esta lectura eminentemente habermasiana, todo análisis de la historicidad que no tenga en consideración esta dimensión intersubjetiva y simbólica será necesariamente limitado y parcial. Para Benhabib, no es hasta *Eros y civilización* (1955) cuando el problema de la historicidad será tratado por Marcuse en el contexto de la narratividad, «con su interpretación de las fuentes de la desobediencia y la revuelta como enraizadas en la memoria colectiva» (Benhabib, 1987: XXXIII)<sup>9</sup>.

Si bien la temática de la historicidad reaparece intermitentemente a lo largo de toda la obra de Marcuse, este concepto, tan recurrente en su obra juvenil, tendrá un protagonismo anecdótico, salvo escasas ocasiones<sup>10</sup>, una vez que el

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

10. Así, por ejemplo, en «La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado» (1934), Marcuse recurre a la expresión «auténtica historicidad» oponiéndola a la historici-

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

El escrito sobre la «filosofía del fracaso» de Jaspers inaugura la crítica y el abandono de la problemática ontológica de la historicidad por parte de Marcuse. En él puede leerse que es justamente mediante el empleo del concepto de historicidad cuando «se desvela la ahistoricidad de la filosofía de la existencia» (Marcuse, 2016a: 183). Tanto en la obra de Jaspers como en la de Heidegger, la historia concreta es denigrada y lo que se impone es una historicidad abstracta y ontológica referida a la existencia humana en general. Así, aunque en Heidegger la historicidad sea mentada para referirse a la temporalidad auténtica del *Dasein*, aunque el ser humano sea considerado como histórico según su ser, el planteamiento trascendental que en última instancia domina toda su concepción de la fenomenología y de la ontología obstaculiza esta «inclinación originaria hacia la historicidad» (Marcuse, 2016b: 199). La historia es emplazada en el interior de la existencia humana y la esfera material es desdeñada por Heidegger hasta el punto de no ejercer ninguna influencia en la existencia del *Dasein*. En Heidegger, además, tiene lugar una equiparación de la situación histórica actual, que el *Dasein* debe asumir y apropiarse en el acto resolutorio (*Entschlossenheit*), con la situación histórica verdadera, allanando de este modo el terreno para una sumisión consentida y abnegada a los poderes fácticos vigentes. La pseudoconcreción del planteamiento ontológico-existencial se pone de manifiesto en la manera en que renuncia o evita analizar la facticidad material de las situaciones históricas:

---

dad ontológica del existencialismo (Marcuse, 1968: 39). Asimismo, en «El concepto de esencia» (1936), subraya reiteradamente la historicidad del concepto de esencia en la teoría materialista, en contraste con la esencia atemporal cartesiano-fenomenológica y con la historicidad abstracta de la filosofía existencial (Marcuse, 1971: 52-53).

[...] aquí la filosofía se limita a hablar de la «vinculación de destino», del pueblo, de la «herencia» que cada uno tiene que aceptar, de la comunidad de la «generación», mientras que las otras dimensiones de la facticidad son tratadas bajo las categorías del «uno» (*Man*), y de la «charlatanería» (*Gerede*), etc., y de esa manera desplazadas al plano de la existencia inauténtica. (Marcuse, 1968: 37)

El énfasis puesto en la historicidad de la existencia es llevado a cabo a través de una degradación simultánea de la historia (Marcuse, 1968: 39). Por otra parte, en *Ser y tiempo* las fuerzas históricas emergen de la aceptación por parte del *Dasein* del destino común (*das schicksalhafte Geschick*), es decir, de la misión impuesta por el pueblo (*Volk*) al individuo (Heidegger, 2009: 398). Según Marcuse, sin embargo, la «auténtica historicidad presupone una conducta cognoscitiva del hombre con respecto a las fuerzas históricas y la crítica teórica y práctica de estas fuerzas» (Marcuse, 1968: 39), una conducta y una crítica que se ven ciertamente impedidas por esta asunción acrítica de una tarea asignada al individuo en supuesto beneficio de una «comunidad de destino» mistificada: el pueblo. El lugar en el que estos postulados encuentran expresión política más concisa es en *La autoafirmación de la universidad alemana*, donde las «fuerzas de la sangre y la tierra» se convierten en las únicas fuerzas históricas<sup>11</sup>.

El común denominador de la crítica marcuseana al recurso al concepto de historicidad en la fenomenología existencial es, pues, el olvido o el descrédito de la situación material concreta del ser humano. Al final de su vida, Marcuse vuelve a ratificar sus invectivas a la ontología heideggeriana. Durante una entrevista concedida en 1977 asegura que el concepto de historicidad desplegado en *Ser y tiempo* está afectado por una falsa concreción, pues en él no hay espacio alguno para las condiciones materiales específicas y concretas (sociales y políticas) que hacen posible el curso de la historia. De hecho, en *Ser y tiempo* la historia es sometida a un proceso de neutralización, al ser tratada como una categoría exclusivamente existencial (Marcuse, 2016c: 219). A modo de conclusión, todo ello le llevará a afirmar, en su conversación con Habermas, que en Heidegger con la preocupación por la historicidad «se evapora la historia» (Habermas, 1975: 239).

Sintetizando las diversas temáticas abordadas hasta este punto, puede constatarse cómo la temprana recepción de la dialéctica y de la ontología hegelianas —así como de la comprensión del fenómeno de la temporalidad que se desprende de ellas— en los escritos de Marcuse de inicios de la década de 1930 se aleja en aspectos fundamentales de la interpretación llevada a cabo por Heidegger. Constituyen, en cierto modo, una réplica indirecta a las críticas que el autor de *Ser y tiempo* dirige a la obra de Hegel. No obstante, la reinvin-

11. En este polémico texto Heidegger escribe: «Y el *mundo* espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia» (Heidegger, 1996: 42).



dicación del legado Hegel frente a sus detractores no se limita a una mera aprobación acrítica de la doctrina hegeliana; viene acompañada de importantes objeciones a las pretensiones metafísicas derivadas de la introducción de la idea del «saber absoluto» en su sistema. Por otra parte, el joven Marcuse irá tomando una distancia cada vez mayor respecto del intento de conjugar la ontología existencial con el materialismo histórico, tentativa que, siendo asistente de Heidegger en la Universidad de Friburgo, había ocupado sus esfuerzos a finales de la década de 1920<sup>12</sup>. El cambio de rumbo que puede observarse ya en germen en estos escritos, se consolidará tan pronto como empiece a desarrollar su labor teórica en el seno del Institut für Sozialforschung. A partir de este momento, Marcuse rehúsa toda orientación ontológica en su filosofía y, con ello, dejará atrás su temprano interés en la elucidación del concepto de historicidad, iniciando así una suerte de ajuste de cuentas con la fenomenología y la filosofía existencial que se alargará hasta los últimos años de su vida.

### Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (2010). «La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad». En: *Miscelánea I*. Madrid: Akal, 199-200.
- BENHABIB, Seyla (1987). «Translator's Introduction». En: MARCUSE, Herbert. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge: The Mit Press, IX-LX.
- CRISTIN, Renato (2001). *Fenomenología de la historicidad: El problema de la historia en Husserl y Dilthey*. Madrid: Akal.
- DILTHEY, Wilhelm (1973-1982). *Gesammelte Schriften*. Vol. VII. Stuttgart-Göttingen, Teubner: Vandenhoeck y Ruprecht.
- HABERMAS, Jürgen (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HEGEL, G.W.F. (2007). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- HEIDEGGER, Martin (1996). *La autoafirmación de la Universidad alemana: El Rectorado 1933-1934. Entrevista a Spiegel*. Madrid: Tecnos.
- (2008). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo (1980). «Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse». *Ideas y valores*, 29 (57-58), 3-22.
- JAY, Martin (1984). «Anamnestic Totalization: Memory in the Thought of Herbert Marcuse». En: *Marxism and Totality: The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley / Los Ángeles: University of California Press, 220-240.
- LUKÁCS, György (1985). *Historia y consciencia de clase*. Vols. I y II. Barcelona: Orbis.

12. Nos referimos, fundamentalmente, a sus artículos «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» (1928) y «Sobre filosofía concreta» (1929).

- MARCUSE, Herbert (1968). «La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado». En: *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur, 15-43.
- (1969). *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza.
- (1970). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca.
- (1971). «El concepto de esencia». En: *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza, 9-69.
- (2003). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.
- (2011a). «Sobre el problema de la dialéctica I». En: *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 85-105.
- (2011b). «Sobre el problema de la dialéctica II: Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel». En: *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 107-132.
- (2011c). «Para una confrontación con “Sociología como ciencia de la realidad” de Hans Freyer». En: *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 173-198.
- (2016a). «Filosofía del fracaso: La obra de Karl Jaspers». En: *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932-33)*. Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid: Biblioteca Nueva, 173-184.
- (2016b). «La filosofía alemana entre 1871 y 1933». En: *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos (1932-33)*. Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid: Biblioteca Nueva, 185-203.
- (2016c). «La política de Heidegger: Una entrevista con Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson». En: *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932-33)*. Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid: Biblioteca Nueva, 185-203.
- PICCONI, Paul (1973). «Phenomenological Marxism». En: GRAHL, Bart y PICCONI, Paul (ed.). *Towards a New Marxism*. Ontario: Telos Press, 133-159.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.
- ROMERO, José Manuel (2011). «¿Entre Marx y Heidegger?: La trayectoria filosófica del primer Marcuse». En: MARCUSE, Herbert. *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 9-35.
- (2013). «La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse». *Pensamiento*, 259, 331-350.

---

**Jordi Magnet Colomer** es licenciado en Sociología y doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (UB). Su tesis doctoral versó sobre la recepción de M. Heidegger en las obras de H. Marcuse y K. Kosík. Miembro del comité editorial de *Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política* y de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC), ha sido profesor visitante en la Universidad de El Salvador (UES). Actualmente es profesor colaborador de la asignatura de Pensamiento Social Clásico en la Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Últimas publicaciones: «Crítica a la concepción heideggeriana de la cotidianidad en Ser y tiempo», *Estudios Filosóficos*, 193 (septiembre-diciembre de 2017), 441-461, y «Maquinación y sistema de manipulabilidad: Un diálogo entre Martin Heidegger y Karel Kosík», *Thémata: Revista de Filosofía*, 56 (2017), 235-254.

**Jordi Magnet Colomer** holds a Licentiate in Sociology and a PhD in Philosophy from the University of Barcelona (UB). His dissertation dealt with the reception of M. Heidegger in the works of H. Marcuse and K. Kosík. He is member of the editorial committee of *Oxímora. International Journal of Ethics and Politics* and the Society of Critical Theory Studies (SETC). He has been a visiting professor at the University of El Salvador (UES). He is currently a collaborating professor of Classical Social Thought at the Open University of Catalonia (UOC). His most recent publications include "Criticism of the Heideggerian conception of daily life in Being and Time", *Estudios Filosóficos*, 193, September-December 2017, 441-461 and "Machinability and manipulability system. A dialogue between Martin Heidegger and Karel Kosík", *Thémata. Revista de Filosofía*, 56, 2017, 235-254.

---