



LA RUPTURA DE MARCUSE Y HEIDEGGER

PROYECTO FALLIDO DE UNA FILOSOFÍA CONCRETA

Leandro Sánchez Marín*

RESUMEN

A raíz de la traducción que hace el profesor José Manuel Romero Cuevas de los escritos del joven Marcuse, esta reseña se centra en dos de estos inéditos del autor alemán: *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico* (1932) y *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo* (1933). Este volumen entrega, además, un intercambio epistolar entre Marcuse y Heidegger en el que se advierten, gracias a la traducción de Romero, no únicamente las intenciones filosóficas y políticas de Marcuse sino también sus puntos de encuentro y desencuentro con respecto a Heidegger. Este norte se traza debido a las preocupaciones del pensador de Frankfurt por constituir una *filosofía concreta*, es decir, la reflexión radical del mundo que afirma la posibilidad de su transformación. En este punto la reseña hace referencia a las diferentes posturas que contiene el pensamiento de Marcuse sobre el pensamiento existencial de Sartre y su superación.

PALABRAS CLAVE

Marcuse, Heidegger, filosofía concreta, materialismo dialéctico, existencialismo.

* Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia
Correo: leandro.sanchez@udea.edu.co

La traducción de escritos del joven Marcuse que nos acerca al profesor José Manuel Romero Cuevas¹ es desde todo punto de vista valiosa para los interesados en el estudio del pensamiento de este autor. El trabajo de traducción de los escritos del joven Marcuse comprende tres volúmenes de los cuales el texto *Sobre Marx y Heidegger* ocupa el último esfuerzo que completa una triada con los textos *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica* (2010) y *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (2011).

El volumen del cual nos ocuparemos en esta reseña integra algunos textos de Marcuse que hasta ahora se encontraban inéditos en castellano y un par de artículos que ya habían tenido una primera traducción a nuestra lengua, pero que el profesor Romero mejora sustancialmente². Estos dos artículos corresponden a *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico* (1932) y *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo* (1933). Además, el volumen

contiene un intercambio epistolar entre Marcuse y Heidegger que también había tenido traducción al castellano en un texto editado por la Editorial de la Universidad de Antioquia bajo el título de *Guerra, Tecnología y Fascismo* (2001), pero que suprime algunas líneas que sí aparecen en la edición de Romero, además, éste capta el tono en que Marcuse se dirige a Heidegger en momentos claves del intercambio de cartas; en la traducción de 2001 se nota una linealidad en la confianza con que Marcuse se refiere a Heidegger como un *tú*, Romero Cuevas advierte una variación hacia el *usted*, que según él da muestras de lo que supone una ruptura entre Marcuse y el autor de *Ser y tiempo*. Sin embargo, es de resaltar que el profesor colombiano Rubén Jaramillo Vélez también había notado esta variación en la traducción que hizo de estas mismas cartas y que fue publicada en el *Magazín Dominical* del diario *El Espectador* en el año 1989. Además, existe una traducción más de este famoso intercambio de cartas realizada por Isabel María Loureiro que aparece en el libro *Marcuse:*

¹ José Manuel Romero Cuevas es Doctor de la Universidad de Granada y actualmente profesor de la Universidad de Alcalá en España. Se ha dedicado al estudio del pensamiento de Nietzsche y la Escuela de Frankfurt.

² La Editorial Tiempo Nuevo de Caracas, cuenta con una traducción hecha por Claudine Lemoine de Francia del texto *Nuevas Fuentes para fundamentar el materialismo histórico*, en el volumen *Para una Teoría Crítica de la sociedad* (1971). El artículo *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo*, cuenta, a su vez, con una primera traducción hecha por Aurelio Álvarez Remón para la editorial Taurus de Madrid, que se encuentra en el texto que ha llegado hasta nosotros bajo el título de *Ética de la revolución* (1970). El lector puede comparar las traducciones y notar que la traducción hecha por el profesor Romero da cuenta de una mejor versión, en la medida en que el sentido de algunos pasajes no pierde su intención principal como sí sucede en algunas líneas de las traducciones anteriores.

una introducción (2013) de Gregorio Kaminsky.

Por último, el libro nos ofrece cuatro textos de los cuales no teníamos antecedente alguno en el castellano. Estos textos son: *Filosofía del fracaso. La obra de Karl Jaspers* (1933), *La filosofía alemana entre 1871 y 1933* (1933), *Decepción* (1977) y una entrevista a Marcuse con el título de *La política de Heidegger. Una entrevista a Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson* (1977).

EL PROYECTO DE UNA FENOMENOLOGÍA DIALÉCTICA

Uno de los propósitos del joven Marcuse en el periodo que comprende su estudio con Heidegger en Friburgo y los meses antes de su salida obligada de Alemania en los primeros meses de 1933 era el de integrar la filosofía de Heidegger expresada en *Ser y tiempo* y el pensamiento de Marx a partir de su concepción materialista de la historia. El concepto clave para llevar a cabo esta tarea era el concepto de historicidad que aparecía con tanta potencia en ambos autores. Uno de los eventos que motiva esta tarea es la asfixia que sufre el materialismo histórico por parte de la socialdemocracia alemana, que se había entregado a la simple reforma política y que veía ahora en Marx un autor digno de revisión y reinterpretación para ajustarlo a las demandas del partido.

De esta manera, la preocupación de Marcuse toma forma al encontrar en Heidegger, y en particular en *Ser y tiempo*, la posibilidad de brindar al materialismo histórico un elemento que lo rescatara de las manos del revisionismo partidista y lo revitalice en función de la exigencia revolucionaria de la transformación radical de la sociedad. La concepción heideggeriana de la historicidad:

hace referencia al modo de acontecer la existencia humana consciente de su finitud y de su ser para la muerte que, desde tal asunción de la propia finitud radical, se confronta con un presente que ofrece como posibilidades de vida un cúmulo de posibilidades percibidas ahora como inauténticas. (Romero, 2016, pp. 16-17)

Lo que encuentra Marcuse, entonces, en la reflexión heideggeriana de la existencia, es la posibilidad crítica del rechazo del mundo tal cual se nos aparece y el horizonte de su transformación mediante la consciencia de la historicidad de la existencia, “Ello determina que el pasado ya no aparezca como un cúmulo de hechos muertos, sino como un bagaje de posibilidades y aportaciones que la existencia ha de elaborar para configurar un futuro propio” (Romero, 2016, p. 16-17). Marcuse se apresura en la interpretación de la historicidad de Heidegger y pone en ella mucho de su propio pensamiento proyectivo, es decir, asume como propiamente heideggerianas ideas que nacen de su propia reflexión, pues:

[E]n Ser y tiempo resulta patente que tal acto es existencial, es decir, individual, y no comporta una transformación de las condiciones sociales vigentes, sino solo una transformación existencial del individuo que, confrontado con la muerte como su más propia posibilidad, logra liberarse de las posibilidades de vida en las que hasta el momento había enclaustrado su vida y se abre a una búsqueda de nuevas posibilidades de existencia de entre las ya realizadas en el marco de la propia tradición cultural. (Romero, 2016, pp. 16-17)

Así las cosas, la reflexión de Heidegger apunta a la transformación del individuo y su particularidad, no a la transformación social y colectiva de la sociedad. Ahora bien, Marcuse sabe que la historicidad en Heidegger tiene un carácter que no la postula como lo suficientemente concreta, de ahí la síntesis que pretende establecer entre esta y el materialismo histórico. La fenomenología dialéctica, según Marcuse, funda las bases de una filosofía concreta pues ella trata a “la existencia humana histórica según su ser, es decir, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas” (Marcuse, 2010, p. 111). Este principio de la nueva filosofía concreta es el que le permite a Marcuse expresar el potencial de la reflexión heideggeriana de la existencia y el pensamiento de Marx. El punto de enlace entre estas dos tendencias (Heidegger y Marx) lo establece Marcuse a partir de la historicidad que habita en ambos pensamientos.

En Heidegger, la historicidad de la existencia y en Marx la historicidad de las condiciones materiales de esa existencia. La ampliación de la historicidad heideggeriana a través del materialismo histórico constituye para Marcuse la vía por la cual debe transitar la conciencia a fin de apropiarse de sus propias condiciones de existencia, tanto subjetivas como objetivas.

Este proyecto de una fenomenología dialéctica que según Marcuse derivaría en una filosofía concreta, pierde todo su potencial al encontrar en la misma filosofía de Heidegger el repliegue hacia la abstracción trascendental. Una carta que escribe Marcuse a M. Beck el 9 de mayo de 1929, da cuenta de la decepción de Marcuse cuando regresa a estudiar con Heidegger en Friburgo. Después de una descripción de los cambios que ha tenido la personalidad de Heidegger y su exposición filosófica, Marcuse (2016) dice: “Con cautela se puede caracterizar quizá la dirección de ese cambio como tendencia hacia una metafísica trascendental” (p. 23).

LA RECEPCIÓN MARCUSIANA DE LOS MANUSCRITOS DE MARX

La aparición de los *Manuscritos de economía y filosofía* de Karl Marx en 1932, marcó fuertemente la tradición del pensamiento marxista, pues en ellos se abrió paso a la indagación de la existencia humana mediante el

análisis del concepto de trabajo. Para el joven Marcuse esta exposición supuso el abandono del proyecto de una fenomenología dialéctica a partir de Heidegger y Marx, e hizo poner sus ojos en la concepción de la esencia humana que Marx retrataba en sus líneas de París. Para Marcuse, en este texto se podían rastrear las bases de la ontología social que reclamaba su proyecto de fenomenología dialéctica, ya no era necesario acomodar la hermenéutica existencial de Heidegger al materialismo histórico, sino que desde el mismo Marx se podía contrarrestar la hegemonía socialdemócrata de la interpretación marxista. Marcuse entiende que Marx sugiere en los *Manuscritos* que “El hombre solo puede realizar su esencia cuando se realiza en cuanto objetivo, es decir, al producir mediante sus ‘fuerzas esenciales’ un mundo objetivo ‘externo’, ‘material’, en cuya elaboración (en el sentido más amplio) él es real” (Marcuse, 2016, p. 80). En esta medida la existencia del individuo se ve unida a la objetividad material que supone su desarrollo como individuo real

y concreto. Al respecto anota el profesor Romero (2016):

Si el trabajo es el acontecer de la existencia humana en el que el hombre realiza su esencia, lo que el hombre propiamente es, entonces tal concepción ontológica del trabajo nos va a proporcionar el criterio para enjuiciar la forma existente de trabajo, de modo que sea posible considerar si la realización histórica vigente del trabajo humano, en las condiciones definidas por el capitalismo industrial, posibilita o no la realización del ser propio del hombre. (pp. 29-30)

Así pues, en la metafísica heideggeriana Marcuse no habría encontrado el postulado firme de la existencia humana como concreta. Por ello, la reflexión de Marx sobre el trabajo termina echando por el suelo el proyecto de fenomenología dialéctica, para dar paso a la filosofía concreta que Marcuse desplegará a lo largo de su teoría crítica de la sociedad.



LA

FILOSOFÍA CONCRETA

Podríamos decir que la preocupación del joven Marcuse se extiende a lo largo de los textos que se presentan en el volumen que aquí reseñamos. Esta preocupación la centramos en lo que él mismo llama *filosofía concreta*. Para Marcuse “Lo que hace verdadero un estado de cosas es que sea apropiado por una existencia humana concreta” (Marcuse, 2010, p. 133). En Heidegger esto concreto se pierde en sus variaciones metafísicas del ser. El punto que muestra lo forzado del primer proyecto de Marcuse, se encuentra precisamente en lo concreto de la filosofía, en no caer en la especulación metafísica, sino dirigirse hacia las relaciones materiales, reales y concretas entre los hombres. En esta medida la existencia heideggeriana se encapsula en la reflexión abstracta de las posibilidades del individuo desligado de su relación social. La apropiación de la existencia es una apropiación del individuo que apunta a la negación de la existencia bajo las formas de opresión y dominio de la sociedad capitalista. Lo concreto de la filosofía, su *para qué*, debe encontrar su verdad en esta apropiación.

En el ensayo sobre Jaspers Marcuse señala que la exposición de éste se vuelca contra el pensamiento filosófico mismo, pues, no considera que la filosofía deba dirigirse hacia nada concreto, contrario a lo que piensa Marcuse, ya que para él la filosofía debe ser concreta si quiere

trascender la existencia meramente empírica de los individuos, es decir, para encontrar los fundamentos de la existencia se tendrán que tener en cuenta las relaciones materiales en las cuales se hallan inmersos. La categoría de la historicidad que Marcuse tanto aplaude a la filosofía existencial, pierde su potencial crítico si no es capaz de asumir como uno de sus componentes la realidad material de los hombres.

Todo discurso sobre la historicidad permanece abstracto y no vinculante hasta que no sea subrayada la situación ‘material’ completamente concreta en la que la existencia filosófica vive fácticamente, hasta que no sean consideradas, a partir de su estructura fáctica, las posibilidades y las realidades del existir en sentido propio (Marcuse, 2016, p. 183)

La esfera material descuidada por la historicidad existencial mina la posibilidad del devenir concreto de esta filosofía, la preocupación sistemática de Jaspers de tratar de responder a las preguntas que rodean la existencia carece entonces de una respuesta satisfactoria y se condena a permanecer en la abstracción conceptual que no coincide con la preocupación existencial, pues, se resigna a explicar el ser mediante las construcciones metafísicas más alejadas de su realidad como ser existente real. Claramente Marcuse no desconoce los avances de la filosofía de la existencia de Jaspers y de Heidegger en cuanto a la explicación del ser, pero sabe que aún no han sido puestos los elementos que harían de

esta filosofía una forma crítica del pensamiento. Así:

Solo un trabajo ulterior en la dirección de la concreción realmente histórica puede desplegar los muchos y grandes descubrimientos escondidos en el proyecto de filosofía de la existencia de Jaspers y justificar incluso la idea misma de filosofía de la existencia. (Marcuse, 2016, p. 184)

Este trabajo ulterior es el que podemos encontrar quizás más tarde con Sartre y su versión del existencialismo, sobre todo en su conjunción con el materialismo histórico de Marx. En Sartre, a diferencia de Heidegger y Jaspers, Marcuse encuentra el verdadero potencial crítico y revolucionario de la filosofía existencial, pues el francés acude al materialismo como una instancia necesaria para dar cuenta de las condiciones de existencia de los individuos en el mundo. Sartre sabe bien que la subjetividad existencialista sin la objetividad materialista se estanca y no puede salir del revoloteo de las ideas más abstractas que ahogan su propia posibilidad de afirmarse como un proyecto de verdadera filosofía de la existencia.

El encuentro de Marcuse con Sartre no es en principio muy satisfactorio. En la referencia que conservamos de Marcuse a *El ser y la nada*, podemos notar que para Marcuse la filosofía de Sartre no difiere en gran medida de la de Heidegger y la de Jaspers, para el autor del *Hombre unidimensional*. “El análisis existencial de Sartre es estrictamente filosófico, en

cuanto que prescinde de los factores históricos que constituyen la concreción empírica: ésta no hace sino ilustrar la concepción metafísica y metahistórica de Sartre” (Marcuse, 1970, p. 58). Aparece, entonces, el mismo problema que Marcuse identificaba en la filosofía de Heidegger y Jaspers, que la historicidad es una categoría carente de contenido histórico concreto y por ello se vuelve ahistórica. Para Marcuse el existencialismo es una filosofía que cosifica los conceptos históricos para terminar afirmándose como metafísica rígidamente ontológica.

En la medida en que el existencialismo es una doctrina filosófica, es una doctrina idealista: hipostasia condiciones históricas específicas de la existencia humana en marcas o signos ontológicos y metafísicos. Así, el existencialismo se convierte en una parte de la ideología que ataca y su radicalismo es equívoco (Marcuse, 1970, p. 58).

Más allá del diagnóstico que hace Marcuse en primera instancia del existencialismo sartreano, reconoce que esta doctrina encierra una ambigüedad que deriva dos caminos diferentes y opuestos, ya que:

[E]l existencialismo se presta a dos interpretaciones distintas y aparentemente contradictorias: la de ser una nueva formulación de la ideología eterna, una estabilización trascendental de la libertad humana ante la actual esclavización; y la de ser una teoría revolucionaria que implica la negación de toda esa ideología. (Marcuse, 1970, p. 59)

La filosofía existencial marca un periodo en el pensamiento de Marcuse donde éste creyó ver en esta filosofía el aliciente para la revitalización de la filosofía social, de la crítica y del marxismo. Queda pues claro que en su relación con Heidegger, Marcuse trató de aprovechar los elementos que el maestro de Friburgo aparentemente podía aportar a tal revitalización. La profunda decepción de Marcuse se retrata en el siguiente pasaje:

Vimos en Heidegger lo que habíamos visto primero en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos —la filosofía en tanto que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no de ideas y principios meramente abstractos. Por supuesto, compartí esta valoración con una parte relativamente amplia de mi generación y, no hace falta decirlo, finalmente llegó la decepción con esta filosofía —creo que comenzó en los primeros años treinta. Pero solo reexaminamos a fondo a Heidegger después de que se conoció su asociación con el nazismo. (Marcuse, 2016, p. 216)

La *Kehre* —como la llama el profesor Romero— del joven Marcuse es una interpretación que puede suscitar dificultades a la hora de comprender a Marcuse, pues no es que él fuese un heideggeriano convencido en los años previos a su abandono de Alemania, sino que había creído encontrar en la filosofía de quien fuera su maestro algunos elementos fortificantes para el marxismo.

Marcuse es un pensador marxista, de eso no hay duda, y su acercamiento a la fenomenología heideggeriana siempre estuvo en función de la filosofía social inaugurada por Marx. En la medida en que Marcuse comprendió que los elementos que aparecían como relevantes en Heidegger para su proyecto de fenomenología dialéctica no eran tal y como los había interpretado en un primer momento, decide seguir su camino mirando hacia otros frentes. Así pues, no se puede hablar de un giro en el pensamiento de Marcuse, a lo sumo, de un paso errado en el proyecto fallido que sin embargo, no hace que abandone su reflexión de cuño marxista y social. Marcuse habla del embrujo heideggeriano y de su despertar de él de la siguiente manera:

[P]ronto comprendí que la concreción de Heidegger era en gran medida una farsa, una falsa concreción, y que de hecho su filosofía era tan abstracta y tan ajena a la realidad, e incluso evitaba la realidad, como las filosofías que dominaban en aquel tiempo las universidades alemanas, a saber, un tipo bastante seco de neokantismo, neohegelianismo, neoidealismo, pero también de positivismo (Marcuse, 2016, p. 216).

Queda expuesto con claridad el problema de sintetizar el pensamiento de Heidegger y Marx mediante el proyecto marcusiano. Pero esto no difumina la posibilidad de hallar una conjunción entre filosofía de la existencia y materialismo histórico. Allí precisamente es donde vuelve a

aparecer Sartre.

Quizás la genialidad de Sartre, a los ojos de Marcuse, reside en que supo encontrar el puente entre existencialismo y marxismo – algo que él intentó y de lo cual no cosechó ningún fruto-, pues es el francés el que fundamenta la pertinencia de la subjetividad ante un marxismo deshilachado que renunciaba conscientemente a la transformación del mundo mediante la intervención del hombre, esperando ansioso el devenir histórico de la humanidad hacia el comunismo. Entonces, Sartre aparece como el continuador del proyecto marcusiano, con otros elementos y de manera distinta claro está, pero con el mismo propósito de apelar a la filosofía de la existencia y al materialismo histórico para realizar una filosofía concreta que no afirme el estado de cosas existente y pueda insistir por su necesidad agobiante de transformación.

Marcuse, de este modo, reconoce que Sartre ha sabido resolver la ambigüedad que encerraba su filosofía y se ha decidido por una teoría revolucionaria crítica y negativa. En una conferencia del año 1969 en Vancouver, Marcuse se refiere al asunto como sigue: “gracias a Dios esta filosofía –el existencialismo sartreano y su definición de la libertad humana- se ha vuelto obsoleta, esa definición ha sido superada. Y quisiera establecer –pues me he referido a Sartre- que Sartre mismo la ha superado”

(Marcuse, 2011, p. 80). La superación de la cual nos habla Marcuse se hace manifiesta en el decidido compromiso político de Sartre que erige las banderas de la crítica social ante lo establecido.

Respecto de la declaración de Marcuse que sostiene que Sartre también falló al tratar de reconciliar el existencialismo y el marxismo, se tiene que recordar que *El ser y la nada* no es la única obra a partir de la cual se puede juzgar esto de manera definitiva. Las palabras de Marcuse que condenan el proyecto son las siguientes:

En mi primer artículo ('Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico', 1928) yo mismo intenté combinar existencialismo y marxismo. El ser y la nada de Sartre es un intento tal en una escala mucho más amplia. Pero en el punto en que Sartre viró hacia el marxismo superó sus escritos existencialistas y finalmente se separó de ellos. Ni siquiera él tuvo éxito en reconciliar a Marx y Heidegger (Marcuse, 2016, p. 217).

En este pasaje parece que Marcuse se apresura a postular como imposible un proyecto que establezca una relación entre existencialismo y marxismo, pero recordemos que el desarrollo más amplio de ello por parte de Sartre se da en *La crítica de la razón dialéctica* que Marcuse reconoce no haber leído con detenimiento (Cf. Marcuse, 2016, p. 217).

De esta manera no puede negarse que el proyecto de Sartre sea una de las nuevas vías para el fortalecimiento del marxismo; la misma que Marcuse intentara sin éxito. La referencia de Marcuse sobre la relación Sartre-Heidegger, se cita a continuación:

Creo que hay un suelo común a las primeras obras de Sartre y a Heidegger, a saber, el análisis existencial, pero ahí termina el suelo común. Cometería una injusticia con Sartre si lo prolongara más allá de ese punto. Incluso El ser y la nada es ya mucho más concreto que lo que Heidegger fue alguna vez. (Marcuse, 2016, p. 224)

El abandono por parte de Sartre de la filosofía existencial del cual nos habla Marcuse, puede entenderse sólo como el abandono de la postura heideggeriana respecto de esta filosofía y no como el rechazo de la filosofía existencial en general, pues para Sartre, es precisamente su existencialismo el que le permite un aporte significativo a la revitalización del marxismo.

La filosofía concreta, es pues, la reflexión del mundo a partir de la aceptación de que es posible su transformación. Con ello la radicalidad del pensamiento crítico insiste en la intervención de los hombres en el proceso de transformación de sus propias condiciones de existencia a partir de la praxis social. Tanto para Marcuse como para Sartre la conciencia de este hecho es algo que no puede extraerse de las filosofías de la

abstracción del individuo, pues una reflexión que no esté vinculada a las condiciones materiales de existencia de los individuos tampoco es digna de querer comprender o explicar la existencia de los mismos a través del ejercicio filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

- Jaramillo Vélez, R. (1989). Marcuse-Heidegger: cartas cruzadas después de la guerra. *Magazin Dominical*, 14-17. El Espectador.
- Kaminsky, G. (2013). *Marcuse: una introducción*. Editorial Quadrata.
- Marcuse, H. (1970). *Ética de la revolución*. Taurus Ediciones, S. A.
- _____. (2001). *Guerra, tecnología y fascismo*. Editorial Universidad de Antioquia.
- _____. (2010). *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. Plaza y Valdés S.L.
- _____. (2011). *La sociedad carnívora*. Ediciones Godot.
- _____. (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Biblioteca Nueva, S. L.
- Romero, J. M. (2016). *La Kehre (o viraje) en la trayectoria filosofica de H. Marcuse*. En: Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, 13-45. Biblioteca Nueva, S. L.