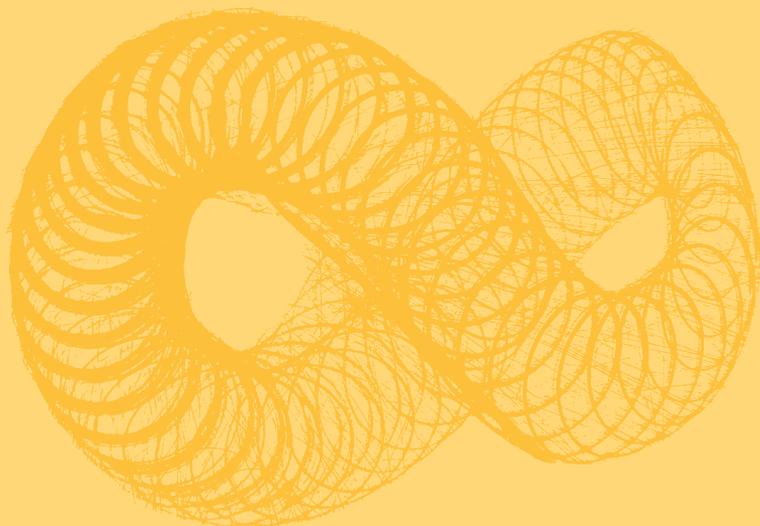




CARLOS MARZÁN Y MARCOS HERNÁNDEZ

Constelaciones en torno a la Teoría crítica



PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

CONSTELACIONES
EN TORNO A LA TEORÍA CRÍTICA

CONSTELACIONES
EN TORNO A LA TEORÍA CRÍTICA

Carlos Marzán y Marcos Hernández

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

- © Carlos Marzán y Marcos Hernández
- © De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza (Vicerrectorado de Cultura y Proyección Social)
1.ª edición, 2023

Colección Humanidades, n.º 186
Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

La colección Humanidades de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN 978-84-1340-595-7

Impreso en España

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza

D.L.: Z 800-2023

*A quienes tanto queremos
y a quienes son querer en la memoria*

INTRODUCCIÓN

A finales del siglo XIX comienza a gestarse la desconfianza hacia las bases que sostenían la cultura burguesa. La contradicción entre la capacidad soberana que mostraba el conocimiento científico y la perplejidad del espíritu humano acerca del carácter vinculante de los valores y de los fines de la vida, acuñó un clima cultural de carácter pesimista al que dieron expresión las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche. Pero será en las trincheras de los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial el momento en que los ideales ilustrados chocarán con la explicitación del sufrimiento y el horror con los que se habían construido. La experiencia de esa guerra vendría a confirmar la consciencia de un corte epocal que ahonda en la virulencia de la crítica cultural pesimista que se renueva en múltiples variantes. La variante sociológica de esa crítica, encarnada por Simmel o Weber, y la filosófica existencial de Heidegger, Jünger o Klages, serán las más significativas.

La denuncia, vaga y abstracta, de la decadencia filosófico-histórica de la civilización occidental se materializa empíricamente a través de una profunda crisis económica y social. La idea de progreso, asociada a la esperanza de un perfeccionamiento de las instituciones, a la superación de la naturaleza por la cultura, de la violencia por el derecho y a un desarrollo ilimitado de la técnica, se trasmuta en un desánimo histórico y en la desesperación e impotencia de los individuos. En la medida en que esa idea de progreso fue vista como la secularización de la teología cristiana de la

historia,¹ en particular del concepto teológico de *historia* entendido como perfección y salvación, entraba en crisis el sentido mismo de lo histórico. Los adalides de la idea de progreso como Turgot, Condorcet, Voltaire, Fichte o Hegel fueron tildados de cómplices —cuando no, responsables— de esa crisis. La autonomía del sujeto y la normatividad universal del *logos* no podía apoyarse más en un sentido progresista de la historia. En los inicios del siglo xx, Weber sostuvo que la concepción lineal de la idea de progreso carecía de sentido ante la posibilidad de *racionalizar* la vida desde diferentes y plurales perspectivas y concepciones: «el racionalismo —escribía— no ofrece de ningún modo el carácter de una evolución progresiva paralela en todas las esferas de la vida».² El dominio de la racionalidad objetivista, positivista e instrumental va parejo a la disgregación del saber en ámbitos atomizados y enfrentados que da lugar a una lucha irreconciliable de valores. La idea de progreso, que estructura el pensamiento moderno, se halla como denuncia Benjamin en sus «Tesis sobre el concepto de historia» unida a la idea de catástrofe.³ Para él, esa idea propiciaba la ceguera de los movimientos sociales ante los retrocesos de la sociedad producidos por el desarrollo de las fuerzas productivas, alentando de ese modo el conformismo y la inacción.

El paradigma científico dominante sufre también profundas conmociones de la mano de la teoría de la relatividad de Einstein, del principio de indeterminación de Heisenberg o de los teoremas de Gödel. Esa crisis de las ciencias europeas y sus consecuencias constituyen el telón de fondo de algunos de los últimos trabajos de Husserl y de sus intentos de resituar el papel de la filosofía en el conocimiento. Para Husserl, el objetivismo de las ciencias y su idealidad matemática, oculta y debilita el ámbito auténtico de toda racionalidad: el mundo de la vida. «Hay problemas que se originan en la ingenuidad con que la ciencia objetivista tiene por universo de todo ente en el mundo que llama objetivo, sin tener

1 Cfr. K. Löwith, *The Theological Implications of the Philosophy of History*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

2 M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1970, p. 79.

3 BGS I.2, 1224. En adelante, la obra de los autores será citada en el texto entre paréntesis con iniciales, seguidas del número del volumen y la página. Se añaden entre corchetes, algunas obras de los autores traducidas a nuestro idioma.

en cuenta que de la objetividad que maneja la ciencia no se da razón en ninguna ciencia objetiva». ⁴ El «mundo objetivo» se da originariamente como *vivencia*. De ahí que el científico naturalista olvide —según Husserl— que el suelo nutricional de toda ciencia está en «el mundo de la vida» que es donde aparece el sentido de sus preguntas y las características de sus métodos. Para él, la crisis de la razón lleva aparejada una crisis de lo humano, al excluir las cuestiones que afectan al sentido de la existencia. Sin el horizonte de la razón como *episteme* —que dona sentido a todas las cosas, valores y fines— el hombre es incapaz de dar una dirección racional a su vida individual y colectiva o a su historia. La concepción positivista de la ciencia, que la eleva a única y exclusiva instancia de conocimiento legítimo, condena la reflexión filosófica al reino del sinsentido. El postulado de la realidad natural, como la única existente —propio de la ciencia natural mecánico matemática— también acabará siendo desacralizado como una absoluta carencia de sentido. El resurgimiento de la filosofía como disciplina independiente, esto es, como un saber puro y riguroso capaz de alcanzar las cuestiones supremas y últimas, «trascendentales» —que afectan al fundamento de todo juicio y valores teóricos y prácticos— tuvo la virtualidad de abrir nuevos horizontes que trataron de quebrar la excesiva estrechez y reduccionismo de la razón (entendida exclusivamente como *Verstand*) y su concepto de *realidad*. El lado negativo de esa apertura de miras que supuso el cuestionamiento de las bases en que se apoyaba el proyecto de la Ilustración, se pondría de manifiesto en la búsqueda de referencias de sentido fijas, absolutas y supratemporales como barrera de contención al caos en parte provocado por el modelo de racionalidad científico natural. No hay que olvidar —como señala Horkheimer⁵— la relación de ese renacimiento metafísico con la atonía y el retroceso de las fuerzas motrices de la sociedad. En su opinión, las funciones emancipadoras que habían encarnado las ciencias y la filosofía derivan en la mera expresión y legitimación del estado de inseguridad e impotencia de esas fuerzas ante el resultado del proceso histórico.

⁴ E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, La Haya, M. Nijhoff, 1955, p. 342.

⁵ HGS 10, 320.

La consciencia de la quiebra del mundo burgués es lo que lleva al joven Horkheimer a escribir: «en esta época... nos vemos expuestos a la ruina, al derrumbe... Detrás de nosotros todos los puentes están ya cortados». ⁶ En el fango de las trincheras de la Gran Guerra se hunde material y espiritualmente el mundo burgués construido sobre la consigna baconiana de que «el saber es poder». Paul Valéry describirá magistralmente lo esencial de esa tragedia en lo que concierne al espíritu: «los hechos son claros e implacables. Hay miles de jóvenes escritores y de jóvenes artistas muertos. Están la ilusión perdida de una cultura europea y la demostración de la impotencia del conocimiento para salvar lo que sea. Está la ciencia, mortalmente herida en sus ambiciones morales y deshonrada por la crueldad de sus aplicaciones». ⁷ Las vanguardias artísticas, la literatura de autores como Valéry, Kafka, Musil o Kraus, los movimientos políticos y las distintas concepciones filosóficas tratarán de identificar y encontrar las razones de esa tendencia autodestructiva de un mundo en quiebra, al tiempo que bosquejarán diferentes diagnósticos y soluciones.

La crisis del mundo burgués y la posibilidad de su superación en un nuevo orden social también constituye el trasfondo que dará origen al proyecto interdisciplinario del Instituto de Investigación Social. A partir de la negación de la oposición excluyente entre ciencia y filosofía, característica del pensamiento de la época, Horkheimer tratará de comprender todos los ámbitos en los que se manifiesta esa crisis. La dimensión y extensión que le darán a esta los miembros del Instituto —un hecho que afecta tanto al ámbito teórico (filosofía y ciencia) y a la sociedad (transformación del capitalismo liberal, eclipse del sujeto), como a la teoría y a la práctica interesada en su transformación— determinan la necesidad de aunar el conocimiento científico particular más avanzado (psicología, economía, historia, crítica literaria...) y la reflexión filosófica sobre la totalidad de la sociedad. Las investigaciones interdisciplinares, realizadas por el Instituto de Investigación Social, daban cuenta del fin de la época liberal y del surgimiento de un capitalismo monopolista. La crisis económica se resolvió en el sentido de una mayor capacidad de integración del sistema. Una resolución que tuvo su

6 HGS 15, 57.

7 P. Valéry, *Variété* I, París, Gallimard, 1924, p. 16.

contrapartida en la crisis del individuo y de la cultura. Estas instancias habrían sido movilizadas al servicio de las nuevas necesidades de estabilización del aparato económico. El desarrollo del proceso social habría puesto en evidencia la importancia que adquirirían los fenómenos psicosociales y culturales, así como la complejidad de sus relaciones con la infraestructura económica. Los nuevos rasgos que adquiriría el dominio en el capitalismo monopolista hacían necesario dirigir la atención hacia las conformaciones psicológicas y culturales de la época. Su estudio reveló el proceso de laminación a que se veía sometida la capacidad de autoafirmación del individuo en una sociedad cada vez más autoritaria.

El análisis interdisciplinario del fenómeno del fascismo —que llevarán a cabo los miembros del Instituto— desemboca en la descripción de un nuevo escenario social en el que el dominio se independiza de la mediación económica del mercado y se ejerce de manera cada vez más directa. Este escenario se contempla como una tendencia general, independientemente de las diferencias políticas, hacia un mundo totalmente administrado dirigido por estructuras de dominio, por camarillas (*rackets*).⁸ La función social que se les adjudica a esas estructuras consistía en mantener y ampliar el poder a cambio de obediencia. En esa sociedad monopolista, el individuo —en tanto libre empresario y sujeto político autónomo (al contrario de lo que sucedía en el periodo liberal del capitalismo)— es integrado en entidades colectivas y se encuentra en trance de desaparecer. La situación del presente, como sostenía Horkheimer, «es la época en que la economía de libre mercado ha pasado... Esa libertad se ha concentrado en grandes empresas poderosas, en los grandes monopolios...».⁹ Esa idea de un «mundo administrado» en el que la vida social se configura como una totalidad coercitiva prácticamente inexpugnable, marcará un punto de inflexión en el pensamiento de la Teoría crítica. En ese «mundo administrado» no parece existir ningún ámbito que sea capaz de resistir a las corrientes de pensamiento dominante. El lenguaje, la ciencia, la filosofía y

8 Sobre la teoría de los *rackets*, *cfr.* Marcos Hernández y Carlos Marzán, «Los *rackets* como modelo de relaciones sociales», en M. Hernández y M. Mandujano (eds.), *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía*, Granada, Comares, 2021, pp. 19-34.

9 HGS 13, 125.

la cultura en general, pasan indefectiblemente por el tamiz de la industria cultural. Como se lee en *Dialéctica de la Ilustración*:

hablar de cultura ha estado siempre contra la cultura. El denominador común 'cultura' contiene ya virtualmente la captación, catalogación y clasificación que la entrega a manos de la administración. Solo la subsunción industrializada, radical y consecuente, se adecúa totalmente a este concepto de cultura [...]. Esa subsunción realiza sarcásticamente el concepto de *cultura unitaria* que los filósofos de la personalidad opusieron a la masificación... Lo que se resiste solo puede sobrevivir en la medida en que se integra. Una vez registrado en sus diferencias por la industria cultural, forma parte ya de esta como el reformador agrario del capitalismo. La rebelión que tiene en cuenta la realidad se convierte en la etiqueta de quien tiene una nueva idea que aportar a la industria.¹⁰

En esta época se desarrolla, de un modo desconocido hasta el momento, un pensamiento y un lenguaje cada vez más «unidimensional» que, limitado por la Administración y los medios de comunicación de masas y la técnica, conducen a un creciente empobrecimiento de la experiencia. La acción y la reflexión humanas se desvían de los objetivos vitales y se les extrae su fuerza de resistencia ante la barbarie. Tanto la ciencia como la filosofía y el arte se convierten en una especie de simulacros «administrados», frente a la presencia de la realidad ineludible de la extorsión, la explotación y el sufrimiento. En este sentido, «la filosofía administrada» vendría a constituir un hecho más de nuestro presente, y la crisis de la filosofía —entendida como crítica de lo existente— sería un rasgo que caracteriza su actual situación.

Bajo el capitalismo liberal la consciencia del progreso, que se basaba en la ciencia y en la técnica, dejaba al investigador espacios de libertad que promovían la dignidad y el conocimiento de su profesión, pero la economía fuertemente industrializada de nuestra época ha promovido, cada vez más, la dirección de las investigaciones hacia fines específicos. Con ello, la teoría pierde el carácter fundamentalmente contemplativo y desinteresado que la caracterizaba en sus orígenes. En nuestra época, parece que el único criterio de valorización de la teoría no es otro que la praxis; que toda teoría se agota al servicio directo de sus resultados. El pensamiento, al fetichizar

10 HGS 5, 56 [DI, 175, 176].

los medios, se convierte en mero mecanismo, en correlación inmediata de la praxis. De este modo, la actividad teórica queda estrangulada por los hechos. El papel otorgado a la ciencia como productora de tecnología, su subordinación a la presión pragmática conlleva un déficit del conocimiento teórico en general y, con ello, de la filosofía. Adorno se representaba este hecho como uno de los síntomas característicos de nuestra época. Para él, el empeño por primar el papel de la praxis afectó tanto al pensamiento marxista como a los movimientos sociales. Desde su punto de vista, el no permitir que el pensamiento languidezca equivale a no resignarse ante lo existente: «cuando en el ensalzado binomio teoría-praxis perdió la teoría, la praxis se convirtió en irracional y en parte de esa política que se quería superar; es decir, quedó a merced del poder. La liquidación de la teoría a base de dogmatizar y prohibir el pensamiento contribuyó a la mala praxis. La misma praxis está interesada en que la teoría recupere su independencia».¹¹ Una idea que no parece alejada de nuestro más inmediato presente en el que ámbito de la teoría y de eso que se denomina *humanidades* también ha quedado relegado a un papel subsidiario.

La Teoría crítica puso de relieve que, en un mundo crecientemente administrado, nuestras experiencias se hallaban cada vez más reglamentadas. A ello contribuía la paulatina cosificación del lenguaje que ponía en marcha una cultura convertida en industria y que tendía a aplanar toda diferencia. Una cultura que abismaba a los individuos en una clausura monológica que impedía un auténtico diálogo vivo entre los individuos. Al tiempo que, como docentes, pudieron constatar ya en su época, el poco interés institucional por los saberes de la memoria. Todo ello señalaba los límites que impedían a los individuos adquirir experiencias. Consideraron que la única posibilidad para resistir a ese proceso de creciente administración del mundo, de pérdida de experiencia y de diálogo requería de «un más sujeto». No el sujeto sobre el que se asienta la filosofía moderna, sino el individuo real de carne y hueso; un individuo consciente de su carácter no originario, de sus múltiples vínculos con lo general. Desde ese sujeto podrían asentarse las bases para la construcción de una razón en la que lo individual no fuese engullido por el todo; un sujeto que tratase de impedir

11 AGS 10.2, 763.

(con toda la precariedad que conlleva) que esos condicionamientos —tan cargados de horror y sufrimiento— tuviesen la última palabra. Pero ese sujeto es algo indeterminado y situado en el futuro. El proyecto de la Teoría crítica se define como un «mensaje en la botella».

Para la Teoría crítica, el problema del lenguaje aparece imbricado en el modo en que entienden la verdad, en su concepción de la experiencia, en la crítica al carácter instrumental de la razón o como un componente imprescindible desde el que se puede posibilitar la reflexión de la Ilustración sobre sí misma. En la Teoría crítica el lenguaje se vincula, pues, con la crítica de la razón instrumental y con la utopía del nombre. En sus textos, en los trabajos de Horkheimer, Adorno, Benjamin, Löwenthal o Marcuse, el análisis del lenguaje y de lo simbólico ocupa un lugar relevante a la hora de entender la sociedad del capitalismo tardío. Esos análisis no son, pues, simplemente un fenómeno colateral en el conjunto de sus pensamientos, pues acentúan —al menos frente a Marx— la importancia que lo simbólico ocupa en la reproducción social, así como la estrecha vinculación entre lo que denominan *Sprachzerfall* (destrucción del lenguaje) y la quiebra de la experiencia, que son elementos que caracterizan al mundo contemporáneo. El lenguaje imperante es considerado predominantemente como «información», como conjunto de palabras y frases vacías que obstruyen la posibilidad de reflexión, así como una auténtica comunicación entre los sujetos y la adquisición de nuevas experiencias. Del lenguaje dominante pondrán de relieve sus aspectos instrumentales en el que cada palabra es medio para otra cosa. Su finalidad principal es la de disponer de personas y cosas y no la de dar con su verdadero sentido. En eso estriba lo que denominarán «primado del momento comunicativo del lenguaje».

Algunos apartados de este ensayo abordarán precisamente las reflexiones de la Teoría crítica sobre el lenguaje. Estas constituyen un elemento central en el pensamiento de Benjamin desde sus primeros planteamientos en los que entrelaza concepciones místicas y teológicas con un impulso emancipatorio; y esa concepción del lenguaje tendrá una enorme influencia en los textos de Horkheimer y Adorno. El joven Benjamin parte de un estado ideal del lenguaje que sería una suerte de paisaje primordial de la verdad. Desde ese ideal lingüístico criticará el lenguaje imperante y las teorías que afirman que entre palabra y cosa solo pueden establecerse vínculos convencionales. La imposición a través del lenguaje de finalidades y

metas que no corresponden a la cosa, sino a los intereses del sujeto, supone para Benjamin la ruptura de la inmediatez mágica que existía entre el nombre y lo nombrado que se establecía en ese estado ideal lingüístico que cifra en el paraíso. Con esa ruptura la palabra se hace abstracta y las cosas dejan de ser llamadas por sus nombres verdaderos.

El giro materialista que tiene lugar en la filosofía benjaminiana, a partir de mediados de la década de los veinte, le llevará a considerar que en los lenguajes existentes, posparadisiacos, es posible hallar rasgos de lo que en ellos es «símbolo de lo no comunicable». Es decir, de los que es más que mera comunicación e información de contenidos. Para Benjamin, en los lenguajes concretos permanecería oculta la posibilidad de expresar el verdadero nombre de las cosas. De ahí que considere necesario buscar estrategias (como la traducción, las constelaciones conceptuales, o su revalorización de la alegoría), encaminadas a abrir brechas en la instrumentalidad del lenguaje y apuntar a eso que en él se encubre. Desde ese momento, concebirá el lenguaje como escritura en la que se establecen relaciones de semejanza no sensorial entre palabra y cosa. Por eso considerará todo fenómeno como un texto que debe ser leído con objeto de alcanzar su nombre verdadero. Estos planteamientos benjaminianos que arrancan de una perspectiva teológica-lingüística adquirirán con su singular giro materialista una dimensión práctico-política al poner sus miras en la recuperación de la praxis de quienes han sido derrotados y en su empeño por renombrar lo oculto y desterrado por la historia triunfante. Sus análisis filosóficos lingüísticos influirán en el joven Adorno, quien en algunos de sus textos critica los intentos por alcanzar, de modo arbitrario, escapando del pozo de la historia en el que se incrustan las palabras, un tipo de lenguaje en el que coincida la cosa y su expresión (algo que puede encontrarse en textos como *La jerga de la autenticidad*). A partir de la década de los cuarenta, su diagnóstico acerca de la destrucción del lenguaje le conducirá al empeño «quijotesco» de enfrentar al lenguaje contra sí mismo para rescatar de él aquello que oculta la lógica de la identidad. Una cuestión que le llevará a abandonar el sentido tradicional de la teoría y que se convertirá, cada vez más —como afirmaba G. Schmidt-Noerr— en una suerte de «gestos conceptuales».¹² Lo paradó-

12 *Ibid.*, 153.

jico de esa crítica conceptual es que requiere, precisamente, del trabajo conceptual. Algo que constituye lo que en muchas ocasiones se ha equiparado con el esfuerzo del barón de Munchhausen por escapar del pantano en el que había caído tirándose de sus propias coletas. En ese esfuerzo la filosofía de Adorno trata de oponer los conceptos contra sí mismos para evitar que la identidad entre lenguaje y cosa tenga la última palabra. Ese deseo cristaliza, en ocasiones, en un estilo peculiar que pone en juego estrategias expresivas diferentes tales como el fragmento, el ensayo, la «parataxis», las constelaciones conceptuales o la fantasía exacta.

Estas reflexiones sobre el lenguaje también tienen lugar en autores como Marcuse, que dedica un capítulo del *Hombre unidimensional*, titulado «El cierre del universo del discurso» a estas cuestiones, como también hará Leo Löwenthal, en sus ensayos de crítica literaria, en sus análisis sobre la propaganda fascista o en sus reflexiones sobre el abuso del superlativo en las sociedades contemporáneas.¹³ Sin embargo, será Max Horkheimer quien se dedique con mayor intensidad que Marcuse o Löwenthal a la reflexión sobre el lenguaje. Propicia, a finales de los años treinta, una serie de discusiones en el seno del Instituto sobre estos temas (que se recogen en algunos protocolos como los que llevan por título «Cópula y subsunción» y «Oración principal y oración subordinada»), que marcarán profundamente ensayos como la *Dialéctica de la Ilustración*. En algunos de sus trabajos como «Anotaciones sobre la antropología filosófica», «Egoísmo y movimiento liberador» o «La función del discurso en la época moderna», denunciará el papel del lenguaje que utilizan los líderes autoritarios ante las masas. En esos discursos, como sostiene, las palabras son convertidas en meros estímulos para producir determinadas reacciones en los oyentes, un hecho que alcanzará su paroxismo en el discurso fascista

13 La literatura, el lenguaje de la novela o de la propaganda política son elementos centrales en la obra de Löwenthal (y aquí es necesario hacer referencia a sus estudios sobre el Siglo de Oro español, Shakespeare, Ibsen, Keller, Strindberg o Hamsun, o sobre los discursos de agitación fascista). Sus textos, elegantes y claros —cargados de una ironía heredera confesa de Diderot— tienen algo de quijotería; constituyen un empeño por cuestionar con medios lingüísticos el lenguaje imperante que, a sus ojos, ha devenido un mero instrumento de poder al que se ven sometidos los individuos. Por eso el lenguaje en el que cristalizan sus escritos se niega a plegarse a las exigencias lingüísticas vigentes. En nuestro mundo, afirmaba, «la comunicación se ha hecho sencillamente imposible», LS, I, 371.

en el que el lenguaje se transforma en «fuerza natural» o en «medio de guerra».¹⁴

Horkheimer introducirá también la crítica a la concepción positivista del lenguaje al que pondrá en relación con la metafísica, algo que muestra en *El más reciente ataque a la metafísica*. Para él, tanto el positivismo como la metafísica identifican el pensar discursivo con el proceder de las ciencias especializadas, aunque extraen conclusiones diferentes de ese presupuesto. Mientras que la crítica lingüística neorromántica pretende romper la limitación científicista de la lengua invocando una mezcla intuitiva de la vivencia subjetiva con la corriente vital universal, el empirismo lógico reduce la filosofía al análisis del lenguaje científico natural. Ambos bloquean, desde posiciones antagónicas, la relación de las formas lingüísticas con una praxis social determinada. En ese ensayo se centra, sobre todo, en el papel que el lenguaje juega en el positivismo y que significa la culminación de una «relación bárbara con el lenguaje».¹⁵ El lenguaje quedaría subsumido, así, bajo el orden existente y sería incapaz de trascender lo dado. En ese texto cuestiona también las formas simbólicas puras de la lógica discursiva que solo se ocupa de estructuras y cualidades como meras asociaciones triviales sobre las que no existe ningún conflicto.

Pero la crítica a la conceptualidad discursiva y a su carácter de dominio, que focaliza buena parte de su interés en los años treinta, desemboca a partir de finales de esa década, en una crítica radical al tipo de lenguaje imperante. En ese lenguaje, las palabras se convierten en un instrumento más de la cultura de masas que potencia la integración acrítica de los individuos en el sistema y el empobrecimiento de su experiencia. Su crítica al lenguaje se centrará ahora no tanto en determinados discursos, sino, más bien, en la crítica al pensamiento discursivo mismo. Eso es lo que se refleja en algunas discusiones que tuvo con Adorno. En ellas se afirma que el lenguaje opera mediante la cópula y el principio de identidad. Mediante estas, lo particular es subsumido bajo conceptos generales y de ese modo se hace apto para el dominio. Pero en esa operación destaca que no solo se aniquila al objeto, sino también al sujeto mismo. En este sentido, la iden-

14 HGS 16, 132.

15 HGS 4, 1.

tividad no solo implica *reductio ad homine*, sino también *reductio homine*. En esas discusiones pone de relieve el uso de la oración principal en los discursos primitivos y totalitarios dirigidos a provocar un reflejo condicionado en el oyente. Y destaca, frente a estos discursos, la posibilidad de otros que, apoyados en la oración subordinada, traten de propiciar e intercambiar argumentos. Pondrá de relieve que la filosofía deba resistir la creciente tendencia a caer en un lenguaje simplificador y fomentar su salida de su encasillamiento en un juego de meras señales. Para él, es necesario realizar un esfuerzo capaz de captar la inmediatez del dominio que se refleja en el lenguaje y, al mismo tiempo, denunciarlo. Estas ideas marcarán su esfuerzo por elaborar un discurso filosófico que difiera, en la medida de lo posible, del idioma teórico imperante. Esfuerzo que se ve plasmado, por ejemplo, en *La dialéctica de la Ilustración* cuya escritura se muestra constantemente en oposición a sí misma, tratando de elaborar un lenguaje que sea, al mismo tiempo, alternativo al discurso cientificista y al de la metafísica. La tarea crítica de «ilustrar la Ilustración» pasa por evitar —como se lee en el prólogo— que el pensamiento «derive en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma».

Trataremos de abordar el modo en que la Teoría crítica se enfrenta a la crisis del potencial emancipatorio que el pensamiento de raigambre ilustrada veía inscrustado en la historia. La amenaza de una clausura definitiva de ese potencial, tras el fracaso de las experiencias revolucionarias de comienzos del siglo xx, desencadenó la necesidad de repensar la historia y de abrir la posibilidad teórica de un nuevo modo de apropiarse de ella. Eso implicaba confrontar un doble frente. Por una parte, la denuncia del dogmatismo marxista, tanto en su versión revolucionaria como socialdemócrata, marcadas por una idea de progreso que en la práctica se reveló como funesta, pues no activaron una conciencia emancipatoria suficiente para detener un curso histórico abocado a la barbarie. Por la otra, se abría otro frente de sesgos conservadores y contrarrevolucionarios en los que la historia aparecía como un continuo ciclo de decadencia (y en este sentido el libro de Spengler *La decadencia de Occidente* se convirtió en una suerte de biblia para la cultura de comienzos del siglo xx), como la de aquellos que relegaban la historia al ámbito de un conocimiento espúreo que no tenía cabida en los continuadores de Kant que ocupaban el poder académico en las universidades alemanas, o la de quienes hicieron de la historia un concepto que devino historicidad. En este sentido, algunos teóricos críticos mostraron temprana-

mente su interés por repensar la historia. Este es el caso de Marcuse, quien trató de integrar el pensamiento marxista con la fenomenología hermenéutica heideggeriana para transformar una concepción de la historia que le resultaba paralizante. Ese también es el caso de Benjamin, que desde sus primeros ensayos discute con la teleología de la historia, apoyándose en una crítica radical a la idea de progreso que le subyace. Mientras elabora esa crítica, que constituye una constante en su obra y cuya culminación se encuentra en su inacabado texto *Sobre el concepto de historia*, supo entender la fuerza y los peligros que entrañaba el novedoso pensamiento de Heidegger. En pequeños fragmentos, cartas o en notas al margen de sus textos muestra un profundo interés por confrontarse con el pensador de la hermenéutica de la facticidad, pero se trata de una confrontación que solo llegó a esbozar y de la que aquí pretendemos dar cuenta.

Cuando Max Horkheimer asume la dirección del Instituto de Investigación Social plantea la reflexión sobre la historia como una tarea central de su actividad. Precisamente, la Teoría social se presenta a sí misma como una teoría del transcurso histórico que, además, se sabe parte de ese mismo transcurso. Ese interés por la historia se muestra en el interior de sus trabajos sobre la filosofía moderna y contemporánea. En ellos pone de manifiesto una idea que recorre su pensamiento: la imposibilidad de desvincular la filosofía de la realidad de su contexto social e histórico. En este sentido, afirmaba que «un análisis exhaustivo del contenido de los ‘filosofemas’ puramente teóricos resulta una de las tareas más interesantes de una investigación moderna de la historia de la filosofía».¹⁶ Para él, la labor de contrastar la filosofía con la realidad tendría que tratarse desde una doble perspectiva: de una parte, la tarea de la crítica debería negar la pretensión de todo sistema filosófico de ser considerado como verdad suprema y absoluta; de otra, tendría que admitir que las ideas culturales fundamentales llevan en sí un contenido de verdad en el que se representan las aspiraciones y los anhelos de la humanidad. De este modo, la filosofía «confronta lo existente dentro de sus nexos históricos con la pretensión de sus principios conceptuales para criticar la relación entre ambos y trascenderlos».¹⁷ Para Horkheimer, pues, los conceptos filosóficos son interpretables como con-

16 HGS 8, 366.

17 HGS 6, 181-82 [CRI, 184].

ceptos político-sociales, al tiempo que son ensayos de organización racional de la sociedad. Aborda los asuntos históricos y filosóficos desde una perspectiva incrustada en la historia y en la sociedad, pues, para él tanto como para Adorno, la crítica al conocimiento es también crítica social. Habría que destacar que desde el momento que asume la dirección del Instituto se propone, precisamente, la tarea —aunando filosofía y ciencias particulares— de captar su época en conceptos. Pero se trata no solo de un ideal teórico, sino de algo que habría que vincular con la praxis emancipatoria, con ese comportamiento crítico del que da cuenta en *Teoría tradicional y teoría crítica*, donde planteaba como rasgo esencial de su pensamiento, mostrar que lo dado es lo que ha llegado a ser; es decir, es algo histórico. En este sentido, por tanto, podría ser de otra manera. Con ello abre, así, a través de un radical reconocimiento de la historicidad de lo dado, la conciencia de la posibilidad de su transformación.

En un sentido similar, la lección inaugural de Adorno de 1934 en la *Kant Gesellschaft* tratará de mostrar la relación dialéctica que se establece entre los conceptos de *historia* y *naturaleza*. En ella muestra cómo estos conceptos tratan de ser fijados y cosificados, y denunciará el supuesto carácter natural de lo histórico, al tiempo que destaca todo lo que de histórico, de caduco y de transitorio tiene la naturaleza. En esa lección, que es una profesión de fe de su concepción materialista modulada a lo largo de los años, pone de manifiesto que el único modo de resolver los problemas que la filosofía deja abiertos es a través de una praxis realmente transformadora.

En buena medida, lo interesante de las reflexiones de la Teoría crítica sobre la historia es el cuestionamiento de la noción imperante del tiempo. Esto es obvio en Benjamin, quien contrapesa esa idea de progreso destacando las posibilidades truncadas del pasado que pueden seguir actuando en el presente y abriendo la posibilidad de su transformación. Junto a ese planteamiento que resulta más o menos conocido para la historia de la filosofía, hemos tratado de sacar a la luz algunas ideas sobre el tiempo y la historia que autores como Kracauer —cuya filiación a la Teoría crítica no resulta evidente, pero sí cercana— trató en su inacabado ensayo sobre la historia, lleno de iluminaciones sobre el tiempo entendido no como un transcurso lineal, sino como cascadas que se entrecruzan, o sobre la idea de pasado que maneja. Pero también Adorno y Horkheimer, aunque no tematizan explícitamente esta cuestión, muestran un continuo interés por la

necesidad de recuperar el pasado, lo olvidado por la historia y llegan a elaborar, si bien de manera fragmentaria, una «teoría de los espectros» que tiene relevancia a la hora de entender ese proyecto emancipatorio que nunca acaban por definir. Sin embargo, una de las cuestiones cruciales a la hora de entender la reflexión sobre la historia de la Teoría crítica, y en concreto la de Adorno y Horkheimer, es la de sacudir la etiqueta de pesimismo recalcitrante e, incluso, de una suerte de filosofía negativa de la historia de la que, con frecuencia, fueron acusados a partir de la *Dialéctica de la Ilustración*. Habermas y sus continuadores (Dubiel, Honeth, Wellmer, entre otros) han insistido en esta idea que lleva a considerar que la crítica de la razón instrumental se vuelve tan totalizadora que, no solo se queda sin criterios para continuar la labor crítica, sino que aboca en una filosofía negativa de la historia. Eso no solamente ha sido discutido por algunos teóricos críticos de la llamada segunda generación como O. Negt, A. Kluge o C. Offe, sino por quienes se consideran parte de la tercera generación¹⁸ de la Teoría crítica, como H. Berndt, G. Schweppenhäuser, R. Johannes, Ch. Turcke, G. Bolte o A. Demirovic. Para ellos, el pensamiento de Habermas ha desactivado el aguijón crítico de la escuela de Fráncfort.¹⁹ Desde los años sesenta, el pensamiento de Habermas ha sido criticado por ser poco radical, por estar próximo al ala más conservadora del SPD, por ser demasiado idealista²⁰ y poco marxista, por alejarse de la situación histórica concreta y por erigirse sobre la sociedad del bienestar de la posguerra. En términos generales, la obra de Habermas y sus continuadores ha sido criticada por no hacer justicia «al concepto de ‘crítica’ de la ‘antigua Teoría crítica’, ni de dar continuidad al ‘materialismo interdisciplinar’ de Max Horkheimer»²¹ o por centrar su interés en los aspectos más estéticos y menos vinculados al marxismo crítico del Instituto. Ya, en 1958, Horkheimer

18 Cfr., al respecto, *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, G. Bolte (ed.), Luneburgo, Zu Kamplen, 1989: «[Habermas] ha trabajado... por integrar la actividad científica. Sus esfuerzos los hace, sobre todo... con la voluntad de adaptarla a lo existente», p. 8.

19 Cfr. S. Gandler, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría crítica*, México, Siglo XXI, 2009.

20 Cfr., en este sentido, M. Jiménez Redondo, *El pensamiento ético de J. Habermas*, Valencia, Episteme, 2000.

21 L. Heitmann, «Acción comunicativa. Sistema. Crítica. Observaciones sobre la crítica sociológica del sistema en la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 8-9 (2017), pp. 46-81.

recelaba de los trabajos de Habermas. Desde Montagnola le escribía a Adorno acerca de uno de los primeros trabajos de su asistente [«Zur Philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus»] que era incapaz de aprehender el presente y que desvirtuaba «nuestro pensamiento común». El texto de Habermas —afirmaba— «atenta tanto contra la filosofía como contra la sociología». Le resultaba intolerable que se emplee tiempo, dinero y personal del Instituto «en fines ‘ajenos a nosotros’» y que Habermas desorienta a los estudiantes y «distorsione su visión de la sociedad con su fetichismo conceptual». Horkheimer criticaba a Habermas por proyectar los textos del joven Marx sobre los de su madurez y por distanciarse de la crítica de la economía política marxiana que estaba en la base del pensamiento de la Teoría crítica «clásica».²²

La Teoría de la acción comunicativa que desarrolla Habermas parte «del potencial de la razón que la propia práctica cotidiana lleva en su seno. El concepto de *razón comunicativa*... tiene como fin sacarnos de las paradojas y nivelaciones en que... se envuelve la crítica radical a la razón».²³ Una crítica que, desde su perspectiva, conduce al pensamiento de Adorno y Horkheimer a un callejón sin salida. Habermas encuentra en el potencial de la razón comunicativa la posibilidad de reintegrar y corregir los complejos fenómenos sistémicos que ha generado la modernidad que acaban por colonizar «el mundo de la vida». De ese modo, comprende el desarrollo histórico como un desacoplamiento entre el sistema y el mundo de la vida. Concibe la Ilustración como un «proyecto inacabado» que solo se cumpliría cuando la colonización del mundo de la vida fuera superada, y el desarrollo de la cultura, la sociedad y los individuos, se produjese por medio de acciones comunicativas orientadas al entendimiento mutuo. A diferencia de Adorno y Horkheimer, no indaga hasta qué punto el sistema siempre ha estado inserto en la racionalización del mundo de la vida. Al tiempo que parece confiar que las instituciones democráticas pueden domesticar la irracionalidad de la economía y del sistema.

22 Cfr., por ejemplo, H. Brunkhorst, «Paradigmakern», en M. Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Friburgo, Ça Ira, 2003.

23 J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985, p. 395.

Este ensayo se propone ahondar en algunas perspectivas sobre la Teoría crítica «clásica» acerca de las que las que la bibliografía secundaria no ha solido insistir. Parte de la convicción de que la filosofía se entrelaza inextricablemente con su historia. Esa idea es uno de los rasgos definitorios de la filosofía actual —de Heidegger a Habermas, de Horkheimer a Gadamer, de Foucault a Derrida— que establece un trato permanente con sus presupuestos históricos. Como escribía Gadamer: «el hecho de que la filosofía actual se aplique a la interpretación y a la elaboración de su tradición clásica, podrá tenerse como una debilidad... Pero, con toda seguridad, el pensamiento sería más débil si cada uno se negara a exponerse a la prueba personal y prefiriese hacer las cosas a su manera, sin mirar hacia atrás». ²⁴ Estas perspectivas sobre la Teoría crítica pretenden evitar caer en hipóstasis conceptuales, así como señalar, al mismo tiempo, que los conceptos no son magnitudes atemporales. Nuestra intención no ha sido profundizar meramente en el análisis intratextual de los autores estudiados, en eso que Schnädelbach ha denominado *morbus hermeneuticus*. Es decir, abandonarnos al análisis exclusivamente filológico de los textos. El pensamiento que los miembros del Instituto de Investigación Social elaboraron —que apuntaba a la organización más humana y racional de la vida— debe tener en cuenta el contexto histórico y social en que surgió, las tensiones concretas desde la que emergió y el lenguaje en que está inserto. Pero esos pensamientos no los refuta, sin más, ni el contexto de su génesis, ni su impotencia práctica ni el que no se hayan consumado. Su significado no lo clausura el tiempo, sino que se enriquece a través de su interpretación. Una interpretación que tiene siempre un carácter situado, pues no comprendemos simplemente la tradición histórico-filosófica a la que atendemos, sino que la comprendemos dentro del espacio y el tiempo en que habitamos. Se trata de un pasado filosófico que sirve para entender nuestro presente y que, también, es apertura hacia el futuro. Para crear ese futuro «hay que poner siempre a la historia, a la memoria, por delante». ²⁵ Mientras exista la injusticia y la miseria, el sufrimiento socialmente innecesario; mientras haya mito, el pensamiento emancipador seguirá latiendo. Aunque seamos

24 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. I, Tübinga, J. C. B. Mohr, 1990, p. 381.

25 E. Lledó, *En torno al «Bienser»*, Sevilla, Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico, 2020, p. 32.

una y mil veces derrotados, siempre debemos recorrer —como escribió Kant— «el camino crítico». Los textos que vienen a continuación no pretenden abordar de manera exhaustiva el pensamiento de la Teoría crítica «clásica», sino intentar iluminar algunos asuntos que fueron objeto de su interés. Lo hemos hecho a modo de «constelaciones», señalando temas e ideas que no están necesariamente próximas, pero que pueden servir para orientarnos en el pensamiento plural y complejo de estos autores. Como apuntaba Adorno, las constelaciones teóricas tratan de poner de relieve el proceso que ha acumulado aquello que se observa, su puesto histórico en relación con otros. Estas páginas pretenden seguir esa estrategia. Y son deudoras de una amistad que nos ha permitido escribir a cuatro manos, pero también del afecto de Isabel y Ana, de Olmo y Carla, de Laura y Ana, así como del diálogo con Isaac Álvarez y Chaxiraxi Escuela y con los miembros del grupo de investigación de la Universidad de La Laguna «Repensar la Filosofía».

TEORÍA CRÍTICA Y FENOMENOLOGÍA

En el panorama filosófico alemán de principios del siglo xx, dominado por las escuelas neokantianas, la irrupción de la fenomenología significó el intento de otorgarle a la filosofía el lugar privilegiado que en otros tiempos le había correspondido. Su empeño por convertirla en una disciplina autónoma, no reducible a mera concepción del mundo, a *Weltanschauung*, ni a problemas de teoría del conocimiento derivados de la ciencia, llevaba aparejada la posibilidad de ampliar el estrecho marco de la experiencia por el que discurría el pensamiento de la época. El propio Husserl la consideró una genuina «necesidad espiritual», la denominó la «más radical necesidad vital» del momento.¹ Y es que el papel que la fenomenología pretendía concederle a la filosofía, como saber independiente y como ciencia estricta, podría ser capaz de satisfacer la «suprema necesidad teórica [...] para posibilitar una vida dirigida por puras normas de razón».² El pensamiento de Husserl supuso una ruptura con el neokantismo, pues arranca de la tesis de que «conocer un fenómeno» significa convertirlo en «dato». Según Kant —y los neokantianos— no podemos aprehender nada como tal, prescindiendo de toda forma intelectual, pues en toda percep-

1 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos* [Tubinga], vol. 1 (1910-1911), p. 336.

2 *Ibid.*, 289.

ción está dada ya una síntesis, una determinación conceptual. Lo dado es materia para las estructuras previas del conocimiento. Para Husserl, por el contrario, pensar es una aprehensión intuitiva de objetividades, de contenidos conceptuales, de relaciones entre objetos. En la vivencia perceptiva se da la vivencia de la evidencia.

Esos planteamientos, opuestos al neokantismo, así como la crítica al psicologismo y al positivismo, o la atractiva consigna de «volver a las cosas mismas», generaron grandes expectativas en torno a la obra de Husserl. Y uno de sus efectos más inmediatos fue el enorme interés que despertó en amplios círculos de la intelectualidad alemana. Entre los más tempranos seguidores de la fenomenología de Husserl —que asumirán con mayor o menor heterodoxia— se encuentran nombres como los de Scheler, Heidegger, Fink, Landgrebe, Reinach, Stein, Conrad-Martius, Geiger o Pfänder. Pero también se aproximaron al pensamiento husserliano algunos de quienes están o estarán en sintonía con posiciones marxistas. Entre estos se hallan Horkheimer, Adorno y Marcuse. Horkheimer, por recomendación de su maestro Hans Cornelius, se trasladará entre 1920 y 1921 a la Universidad de Friburgo para asistir a las lecciones que Husserl impartía allí. Y aunque su ocupación con cuestiones relacionadas con la fenomenología parece ser una constante, no le dedicó ningún trabajo específico, salvo un ensayo a modo de prueba para su habilitación [*Habilitations-Probevortrag*], o algunos breves escritos destinados a su docencia en Fráncfort.³ Adorno, por su parte, no estudió con Husserl, pero en 1924 presentó su tesis doctoral sobre la fenomenología, a la que criticaba desde posiciones próximas a las teorías de Cornelius sobre las cualidades gestálticas (AGS 1, 376). A lo largo de su obra mantendrá, con diferentes modulaciones, su enfrentamiento crítico con el filosofar de Husserl. Marcuse también estudiaría, entre 1929 y 1932, en Friburgo, donde siguió las enseñanzas de Husserl y de Heidegger.⁴ La influencia que estos ejercieron en su pensamiento es

3 HGS 11, 80 y HGS 10, 299 y ss. y 377 y ss.

4 Marcuse trató de habilitarse con Heidegger en Friburgo, pero, debido al poco interés que este mostró al respecto, decidió hacerlo en Fráncfort. Será, precisamente, por la mediación de Husserl que Marcuse se pondrá en contacto con Horkheimer. Lo que le llevará a incorporarse al Instituto de Investigación Social en 1932. Cfr. R. Wiggerhaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Múnich, DTV, 1988, p. 122.

perceptible en sus primeros escritos que tienen, además, la impronta de la terminología fenomenológica y heideggeriana.

I

En 1910 Hans Cornelius comenzaría su labor docente en la Universidad de Fráncfort. Desde entonces despertaría en sus alumnos el interés por la fenomenología a la que consideraba un pensamiento radicalmente novedoso. Adorno y Horkheimer se conocerán en 1922, precisamente en los seminarios que Cornelius impartía sobre Husserl. Vinculado a la tradición empirista de Avenarius y Mach, consideraba que la psicología debía estar en la base de toda teoría del conocimiento. Una psicología, de corte empirista, que sostenía que la experiencia era la fuente última del conocimiento, que lo objetivo debía derivarse de «la pura experiencia». Pero abogaba —y en esto coincidía con Husserl— por la ampliación de los límites de la experiencia, y por reconocer conceptos de validez universal, cuyo significado «debe ser mostrado, en última instancia, a través de los elementos inmediatamente dados».⁵ El fundamento del que se servía para mostrar esos elementos era la psicología de la *Gestalt*. Por medio de ella trataba de aproximar las tesis empiristas, de raigambre humeana, con el trascendentalismo de Kant. Para explicar la percepción de la realidad defendía, de un lado, la necesidad de recurrir a las vivencias inmediatas de la consciencia y, de otro, la idea de que esas vivencias se relacionaban en estructuras, según nexos de cualidades gestálticas (*Gestaltqualitäten*), por medio de las cuales se constituyen los conceptos. Estas ideas de Cornelius tropezaban con las de la fenomenología de Husserl.⁶ De una parte, porque subrayan el papel que ha desempeñado la psicología en toda teoría del conocimiento y, de otra, porque —frente a Husserl— plantea que la fenomenología no solo ha de ser descriptiva, sino genética. Y es que, según Cornelius, cuando Husserl analiza los conceptos, les atribuye carácter de inmediatez, pues considera que

5 H. Cornelius, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*, R. Schmidt (ed.), vol. II, Leipzig, 1921, (pp. 81-99), p. 13.

6 Acerca de la confrontación entre Cornelius y Husserl, *Cfr.* I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantianismus*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964.

la generalidad posee una evidencia propia emancipada de las vivencias previas que determinan su significado. Para Cornelius, que Husserl no recurra al análisis genético para explicar el sentido de lo ideal ni el significado de los conceptos, propicia que estos adquieran un carácter mítico. En las *Investigaciones lógicas*, en un apéndice titulado «La teoría de Hume en sus partidarios modernos»,⁷ Husserl dirigirá sus críticas contra los planteamientos de Cornelius, a quien reconocía como uno de los autores que ha llevado la teoría psicologista del conocimiento a su máxima radicalidad. Y destaca que, en cuanto teoría psicológica, los desarrollos llevados a cabo por Cornelius eran del máximo interés. No obstante, sus déficits aparecen en la medida en que también es una teoría del conocimiento en la que no se distingue el contenido ideal del conocimiento de su constitución psicológica. Una confusión, sostiene, que adquiere en Cornelius la máxima expresión. Cornelius pretende explicar la génesis psicológica de los contenidos ideales del conocimiento sobre las vivencias pasadas. Para Husserl, conocer las bases fisiológicas y psicológicas de la mención actual en un sentido genético no deja de ser interesante, pero califica como un contrasentido dilucidar de ese modo lo mentado, ya que supone confundir el proceso del darse con lo dado en sí mismo: «dependería, en efecto, de lo conocido antes». Es decir, de los contenidos vividos anteriormente, contenidos que «son notablemente diferentes en personas distintas y en tiempos distintos».⁸ La concepción de Cornelius respecto de los conceptos generales tiene un carácter nominalista, pues el nombre «reside en las semejanzas singulares vividas [...] [y] resulta una significación que cambia de caso en caso».⁹ Allí donde considera que la conciencia de la universalidad es algo accesible a la descripción, acaba reduciendo la representación universal al recuerdo de la semejanza de los contenidos de la misma, objeto de la percepción interna y es, en esa medida, indescriptible. Ese acercamiento de Cornelius al acto de significar universal se ve frustrado, según Husserl, al sustituir su carácter de acto por un contenido sensible que no es captable fenomenológicamente. Su enfoque genético le conduce a dos confusiones que cuestionan su visión del acto de significar. De una parte, la confusión

7 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tubinga, Max Niemeyer, 1993, vol. II/1, pp. 207 y ss.

8 *Ibid.*, p. 210.

9 *Ibid.*

de un hecho objetivo, según el cual el nombre universal no es más que una semejanza que viene dada por conexiones asociativas, con el hecho subjetivo de que en un acto singular hagamos referencia a una especie. De otra, la confusión que se genera entre la inexactitud de la memoria y la idea de universalidad: «un símbolo de algo singular que —a consecuencia de nuestra constante mezcla de ese algo singular con otras singularidades semejantes— designe todo miembro de una serie de semejanzas, esto es, pueda recordar cada uno de ellos, es ya, según Cornelius, un símbolo universal».¹⁰ En definitiva, la crítica de Husserl a los planteamientos de Cornelius apunta, en última instancia, a su concepción psicologista del conocimiento.

II

Max Horkheimer trató de realizar una habilitación en la que defendía las tesis de Cornelius frente a la fenomenología. En ese escrito muestra «el respeto que le impone la obra de Husserl» (HGS 11, 97), cuyo pensamiento le resulta una empresa filosófica de gran envergadura «vinculada a la situación actual de las ciencias particulares y de la cultura» (HGS 10, 83). Esta consideración que muestra hacia Husserl no la extenderá a sus discípulos (como ocurre con Scheler que será el blanco de sus críticas al final de los años veinte y durante la década de los treinta). A diferencia de los acerbados ataques que Adorno dirige contra Husserl, Horkheimer, por el contrario, intenta tender puentes entre la filosofía de Cornelius y la de Husserl. Quiere combinar el proceder fenomenológico con las ciencias experimentales. Sostiene que eso es posible, pues incluso el propio Husserl le había aclarado que, en algunos puntos decisivos, se sentía estrechamente vinculado con los pensamientos de Cornelius (HGS 11, 97). Considera acertada la crítica que hace Husserl al positivismo en las *Investigaciones lógicas*, e incluso parangona el proyecto husserliano con el de Kant, aunque afirma que si este buscaba el fundamento *a priori* de las ciencias físico-matemáticas, Husserl busca el *a priori* de toda ciencia posible en general: «lo que para Kant fue un tema exclusivo de investigación, para Husserl es solo un caso especial, pues él busca una teoría de todas las posibles formas

10 *Ibid.*, p. 215.

de teoría» (HGS 10, 316). Sin embargo, a pesar de la valoración positiva que hace de la fenomenología, dirigirá sus críticas contra ella apuntando a dos de sus ámbitos fundamentales: a su teoría de las esencias y a la posibilidad de que esta sea hipostasiada. Horkheimer, siguiendo la teoría de las *Gestaltqualitäten* de Cornelius, parte de un planteamiento empírico-positivista que afirma que los conceptos universales deben entenderse desde su adquisición genética, pues «solo así podría evitarse la formación arbitraria de ideas» (HGS 10, 99). Coincide con Husserl en que lo dado al conocimiento originariamente no puede explicarse desde un punto de vista psicologista, pues el conocimiento es más que una mera suma de vivencias particulares. Pero recalca, frente a él, que tampoco eso dado puede explicarse desde un punto de vista idealista: «el mundo —escribe— se constituye para nosotros en y por medio de nuestras vivencias, pero de ningún modo puede comprenderse como una construcción formada a partir del orden de la vivencia» (HGS 11, 83). Horkheimer entiende la intuición de esencias como «el lugar lógico de las afirmaciones científicas» (HGS 10, 92). Sin embargo, no deja de subrayar al mismo tiempo que el problema de las esencias en Husserl (la cuestión de que a todo hecho le corresponda una esencia y que a toda ciencia le corresponda una ciencia de esencias), es que tras esa formulación «subyace una reducción de los resultados de las ciencias empíricas».

En la fenomenología, las esencias se anteponen a las ciencias de hechos y eso significa, para él, «una minusvaloración de la experiencia como fuente del conocimiento y de toda ciencia de la experiencia en general» (HGS 10, 92). Si el ámbito de los objetos generales puede constituirse en un campo de investigación propio, «sus resultados no son independientes de cualquier comprobación sobre objetividades» (HGS 10, 89). Existe un abismo entre el ámbito del *Eidos* y el de los hechos que va más allá del «lugar lógico de las afirmaciones científicas». El problema de tratar de salvar la validez incondicionada de los principios lógicos, esto es, una lógica libre de los planteamientos psicologistas y positivistas, es el de cómo se constituyen esos principios: ¿tienen un carácter originario?, ¿se dan a sí mismos? Husserl planteaba que una de las metas de la fenomenología es la clarificación de los objetos generales. Sin embargo, no concebía la posibilidad de que estos pudieran retrotraerse a vivencias particulares. Es decir, que una vez captados ya no necesitan probarse como derivados de la experiencia. Por eso, Horkheimer sostiene que Husserl confunde «el llegar a ser

con el ser». Frente a ello plantea que los conceptos generales se podrían explicar a partir de un análisis genético de las vivencias que supere al análisis causal propio del psicologismo. Sin embargo, los prejuicios antipsicologistas de Husserl también le llevan a rechazar los análisis genéticos que parten de la idea de que toda afirmación debe confirmarse en última instancia en la experiencia sensible. De ahí que insistiera en que la universalidad conceptual de la que se ocupa la fenomenología debería ser extraída «de la plenitud de lo fáctico». Por eso, el lema de «volver a las cosas mismas» debería implicar una ampliación del concepto fenomenológico de la experiencia hasta que alcance la realidad práctico-empírica: «Husserl no tendría que modificar la doctrina de la intuición de las esencias si la hubiese dirigido hacia el análisis genético» (HGS 10, 99). La preocupación de Horkheimer respecto a la propuesta de Husserl vendría dada, además, por el peligro de que los conceptos, las ideas y los valores universales acaben en una hipostatización metafísica. En un primer momento creyó —en la estela de Cornelius— que ese peligro podía ser evitado mediante el proceso de adquisición genética de los conceptos universales a partir de los objetos empíricos. Posteriormente, a la vista de los desarrollos de la fenomenología por parte de algunos discípulos de Husserl (como Scheler, Reinach o Heidegger), constatará la dificultad de evitar la deriva metafísico-ontológica de una determinación de las estructuras y de las leyes universales de la realidad sin el recurso a lo empírico. Las condiciones para ello estaban dadas en el núcleo mismo de la formulación fenomenológica de Husserl. Si bien este no pensó de manera metafísica acerca del problema del ser de los objetos generales, sin embargo, en su doctrina está dada «la posibilidad de una hipostatización metafísica» (HGS 11, 316), de una ontología. Para Horkheimer, la fundamentación husserliana de la lógica es «ella misma ontológica» (HGS 11, 368), pues contiene una doctrina del ser de los objetos conceptuales. Aunque Husserl habla de ontologías formales, sus discípulos tratarán de llevar ese ámbito más allá de las meras posibilidades lógicas hasta su concreción en una ontología material. Por eso abandonarán la fenomenología como ciencia estricta. Un caso paradigmático en este sentido lo representa Max Scheler, quien interpreta la doctrina de la intuición de esencias como una especie de platonismo intuitivo que posibilitaría la fundamentación de valores y conceptos universales objetivos. Horkheimer piensa que esta deriva ontológica material estaba contenida *in nuce* en la fenomenología, pues la vuelta a «las cosas mismas» permanece

en el plano del análisis del ser contenido en la conciencia. La preocupación fenomenológica por las cosas solo se resuelve en el fenómeno inmediato, absolutamente dado e inmanente a la conciencia. La fenomenología de Husserl y los diferentes desarrollos que ha adoptado en sus discípulos no ofrecen, pues, para Horkheimer, una salida adecuada para enfrentar teóricamente la realidad.

A pesar de sus críticas a las concepciones modernas de la teoría del conocimiento, la fenomenología seguía siendo, en última instancia, deudora de la misma. La supuesta alternativa de la filosofía de la conciencia al sujeto trascendental del conocimiento, tal y como se lleva a cabo en la interpretación ontológico existencial del ser, acaba en la propuesta de conceptos y determinaciones existenciales no menos rígidas e hipostasiadas que las categorías e ideas trascendentales.¹¹ También aquí se intenta expresar la estructura del verdadero ser de una vez por todas, en tanto este ser verdadero es concebido como 'temporal'. Frente a tal escenario filosófico, Horkheimer considera urgente poder decir algo sobre la construcción del mundo real. Esto es, «sobre el ser, el sentido, el contenido de la realidad» (HGS 15, 77) pero evitando caer, detrás de Kant, en un objetivismo teórico-cognoscitivo ingenuo. El conocimiento de la realidad no puede presuponer la existencia de una objetividad en sí, asumida y reflejada pasivamente por el sujeto. Para él, la relativización de la filosofía de la conciencia y la primacía que concede al sujeto del conocimiento no pueden conducir a una mera inversión de su estructura, que supondría el abandono del giro copernicano introducido por Kant, con quien comparte —al mismo tiempo que con Husserl— la idea de que no se le puede adjudicar a los objetos de la percepción un ser solidificado e independiente de la misma. Creer que existe un mundo objetivo independiente de la conciencia es

11 Para Horkheimer otro ejemplo paradigmático de esa evolución de la fenomenología —junto a Scheler— lo representa Heidegger. Ya en 1928 sostenía que este habría reducido «la verdadera realidad a la idea única de la existencia. [...] Los 'Existenzialien', los rasgos determinados, 'los caracteres del Ser' del *Dasein*, son dados independientemente de toda situación histórica. En esa ontología se habla mucho de historia, pero en verdad solo para mostrar que el *Dasein* no 'está en la historia', sino que toda historicidad se origina a partir del '*Dasein*' mismo. La descripción es dada como algo supratemporal, como auténtica ontología. De manera absolutamente consecuente tampoco aparece la actividad de los individuos en sus vínculos sociales como actividad real. El filosofar mismo es más bien el verdadero existir» (HGS 10, 396-397).

idealista. En la relación cognoscitiva ni el sujeto ni el objeto pueden tomar la posición de lo primero e inmediatamente cierto. Para Horkheimer, tanto el idealismo como el realismo epistemológico son dos extremos en el ámbito de un pensar que permanece anclado en el problema de la teoría del conocimiento. Lo que ahora se ha vuelto cuestionable para él es ese mismo ámbito de reflexión. Es decir, si la relación externa entre un sujeto y un objeto puede seguir siendo el punto de partida del análisis filosófico. Está convencido de que ya no es posible una fundamentación filosófica autónoma en la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto, entre concepto y objeto del conocimiento. Eso no es posible ni sobre la base del recurso psicologista al análisis de las capacidades de la subjetividad, ni tampoco de una manera filosófico-trascendental recurriendo a la deducción de las condiciones categoriales, universales, de posibilidad del conocimiento. En el mismo sentido se excluye la recaída en una creencia precrítica de una racionalidad de lo objetivamente dado que se reproduce subjetivamente. Horkheimer centrará la atención en los contextos en los que tanto el sujeto como el objeto del conocimiento llevan a cabo el proceso cognoscitivo. Lo «dado originario» como punto de partida de la autocrítica de la razón, no puede ser la ficción solipsista de una conciencia productiva del mundo. De ese modo abandona definitivamente la vinculación del problema del conocimiento a lo dado inmediatamente dentro del sujeto del conocimiento. Una idea que, bajo la influencia de Cornelius, había intentado conciliar con la fenomenología de Husserl y que ahora amplía, tratando de vincular el pensamiento con la situación histórica y social global a partir de la cual se origina. Desde esta nueva concepción, el planteamiento husserliano del carácter absoluto de la verdad es rechazado porque obvia, precisamente, la condicionalidad histórica de todo conocimiento, pues este no puede desvincularse «del contexto psíquico y social global» (HGS 11, 387). En 1937, en «Der neueste Angriff auf die Metaphysik» (HGS 4, 108 y ss.), recogía en una nota a pie de página la reciente publicación de una de las obras más significativas de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde pone de manifiesto las consecuencias filosóficas de tomar como realidades concretas las cosas corporales puras de la física, abstraídas de todo lo subjetivo y de la praxis humana. Según Horkheimer, el planteamiento del «último teórico del conocimiento» no se dirige concretamente contra el movimiento fisicalista actual, sino contra el fisicalismo en gene-

ral a través de una consideración histórica. Aun así, las hipostatizaciones que Husserl pone de manifiesto en el fisicalismo alcanzarían hasta las más recientes modalidades de ese movimiento. Husserl, escribe, «advierte y explica [...] el objetivismo acrítico, la absolutización de la ciencia especializada, la múltiple afinidad —vista desde la problemática actual— de empirismo y racionalismo, la desintoxicación del escepticismo humeano por sus sucesores» (HGS 4, 122). Y continúa señalando que, pese a toda la oposición al modo de pensar husserliano, su estudio tardío, con su elevado nivel de abstracción, tiene más relación con las tareas históricas del momento que «el discurso y el pensamiento adaptado al soterrado pragmatismo de la época de algunos jóvenes intelectuales que se avergüenzan de serlo» (*ibid.*). Esta nota a pie de página a propósito de la última gran obra de Husserl, no solo viene a reiterar su respeto por el fundador de la fenomenología, sino que además pone de relieve la actualidad y la cercanía de la *Krisis* con sus diagnósticos de la época, así como la pertinencia de la crítica husserliana a la reducción positivista de la racionalidad. A pesar de concordar con muchas de las tesis de Husserl, su valoración de la fenomenología no coincide con la formulación de su modelo cognoscitivo crítico. De ahí que la inscriba en lo que denomina «teoría tradicional» y que considere a Husserl como «el último verdadero teórico del conocimiento», como un representante paradigmático de esa matriz filosófica que arranca con Descartes, y que ha intentado otorgarle pervivencia al idealismo en el siglo xx. Para él, el fracaso de la fenomenología estriba en haber intentado «reconciliar lo irreconciliable». Esto es, lo apriórico y lo empírico. En este sentido, escribirá: «la filosofía de la historia de Hegel y los principios del conocimiento humano de Berkeley no se pueden combinar» (HGS 4, 362). De manera manifiesta se irá separando, cada vez más, de ese modo de pensar, abstracto y alejado de la praxis. Para él, el problema cognoscitivo solo podría plantearse desde una «fenomenología histórico-material» que coloca la praxis humana real como clave de la constitución tanto del sujeto como del objeto del conocimiento. Esa centralidad de la praxis constituirá el punto de partida en la elaboración de una teoría capaz de captar la realidad, criticarla y, al mismo tiempo, mostrar las posibilidades que en ella se contienen. De todas formas, más allá de sus críticas y el rechazo de sus derivaciones, seguirá viendo en la fenomenología la conservación de un ideal de una humanidad regido por la fuerza de la razón.

III

Desde finales de la Gran Guerra, Marcuse se encontraba vinculado a los movimientos de la izquierda alemana. Pero tras el fracaso revolucionario de la posguerra, cuyas causas atribuyó, en buena medida, a la crisis del pensamiento marxista, pensó que se hacía necesario un acercamiento a la fenomenología y, fundamentalmente, a la hermenéutica de la facticidad heideggeriana para sentar las bases de una teoría que pusiese sus miras en la transformación radical de la sociedad. Consideraba que de ese modo se podría ahondar en «una filosofía concreta» que fuese más allá del pensamiento académico y del marxismo imperante. Esa filosofía concreta debería atender tanto a los problemas de la existencia individual como a los de la sociedad. Sus primeros escritos, publicados en las revistas *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* y en *Die Gesellschaft*, son una muestra de su empeño por elaborar un marxismo de corte fenomenológico.¹² Para Marcuse, el método dialéctico y el fenomenológico tendrían que corregirse mutuamente. La fenomenología aspira a alcanzar la cosa misma, a traerla ante la vista, pero al tratar de captar lo atemporal y eterno, las esencias, se ofusca ante el cambio y las concreciones históricas: «los objetos mismos se encuentran, de entrada, en la historicidad». Por otro lado, la dialéctica inmersa en la historia puede dejar pasar aquello que persiste, los aspectos universales de la existencia. No parece plantearse «si en medio de toda historicidad habita un sentido duradero».¹³ Por eso, cree que «solo con la unificación de ambos métodos, con una fenomenología dialéctica —que es un método de continua y extrema concreción— es posible captar apropiadamente la historicidad de la existencia humana».¹⁴ Esa fusión entre fenomenología y dialéctica permitiría distinguir dentro de la historia entre verdades perdurables y transitorias, entre lo permanente y lo cambiante. Si las verdades de la dialéctica hacen referencia a la historicidad y a lo concreto, la fenomenología trata de encontrar y fundamentar sus presuposiciones

12 D. Keller, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Basingstocke / Londres, Macmillan, 1984, p. 38 y ss. Cfr. también J. M. Romero Cueva, *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011.

13 H. Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, en MS I, 370 y ss.

14 *Ibid.*

básicas. Si el conocimiento dialéctico se interesa por los cambios históricos, la fenomenología puede ayudar a descubrir y fundamentar proposiciones universalmente válidas. Esa fenomenología dialéctica debe dirigirse «al ser de la existencia humana histórica tanto en sus estructuras esenciales como en sus formas y configuraciones concretas».¹⁵ La fenomenología dialéctica pretende, pues, historizar la fenomenología y fenomenologizar la historia. Estas son las líneas generales de los planteamientos del joven Marcuse acerca de una fenomenología dialéctica. Aunque habría que destacar que en esos escritos no establece una clara distinción entre el método fenomenológico de Husserl y el de sus epígonos. Parece considerar el método fenomenológico como un todo más o menos compacto. Si bien matiza los vínculos y las consecuencias ideológicas que pueden establecerse entre Husserl y algunos de sus discípulos: «la fenomenología de Husserl puede considerarse como el más tardío intento de asegurar la teoría burguesa con el empuje y los conceptos fundamentales del idealismo alemán [...] por medio de un nuevo retorno al criticismo, vinculada al periodo liberal; [mientras que] en sus continuadores, los materiales eidéticos desarrollados señalan el tránsito y la preparación del pensamiento hacia una ideología de formas de gobierno autoritarias».¹⁶ Marcuse le reprocha al autor de las *Investigaciones lógicas* su interna vinculación al positivismo, incluso allí donde lo cuestiona, pues su pensamiento se muestra principalmente como una filosofía que «pretende describir lo que es y cómo es». Su problema es, precisamente, que «no señala lo que podría y debería ser». Para Marcuse las «cosas mismas» que persigue la fenomenología, despojadas de toda facticidad, y niveladas en la subjetividad trascendental, son equivalentes, tienen el mismo valor en cuanto hechos de consciencia. Eso hace que el concepto fenomenológico de *esencia* se aleje de toda significación crítica, y que el antipositivismo de la filosofía husserliana solo trate de enmascarar sus auténticos «rasgos positivistas», pues la *epojé* se revela como «indiferencia quietista ante lo existente [...] [y] su cuidado por el presente se convierte en cuidado por la eternidad».¹⁷ Para Marcuse, el pensamiento de Husserl es demasiado abstracto y está demasiado alejado de los intereses vitales

15 *Ibid.*

16 H. Marcuse, *Zum Begriff der Wessens*, en MS III, p. 46.

17 H. Marcuse, «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en MS I, p. 358.

concretos. En su opinión, solo Heidegger había sido capaz de insertar la fenomenología en la existencia humana concreta. Interpretó *Ser y tiempo*, como una «senda clara para una nueva ciencia concreta». ¹⁸ Una concreción que se plasmaba en conceptos como los de «*ser-en-el-mundo*» o «*historicidad*», conceptos con los que la filosofía de Heidegger parecía en disposición de superar las eternas dicotomías entre sujeto y objeto, idealismo y realismo, condiciones materiales y consciencia, hechos y valores. La lectura que hacía de *Ser y tiempo* tenía por objeto vincular nociones heideggerianas como las de «resolución» [*Entschlossenheit*] o «autenticidad» [*Eigentlichkeit*] con su idea de acción radical, núcleo de su pensamiento en este periodo, que consideraba fundamento de todo proyecto revolucionario. Marcuse pretende extraer de los análisis existenciales de Heidegger implicaciones que puedan vincularse con la teoría marxista de la revolución. Considera que en el pensamiento de Heidegger y en el de Marx pueden encontrarse los fundamentos teóricos que impulsen una acción radical capaz de romper con la situación actual y alcanzar, así, una existencia auténtica tanto en la esfera individual como en la social. Para él, Heidegger plantea que en todo periodo histórico los individuos se hallan sujetos a la caída y a la inautenticidad, constantes que no pueden cambiarse. No reconoce la posibilidad de una transformación que supere la caída en una nueva estructura social. Solo se limita a sugerir la posibilidad de una autotransformación individual y heroica: «intenta remitir la resolución decisiva a la posición del individuo aislado [...] Pero esta acción [...] es una reestructuración de las esferas de la vida pública». ¹⁹ En este sentido, su filosofar es pseudorradical, pues no tiene en cuenta los problemas de la vida social. No supone un riesgo real para la dominación de fondo que ejerce la sociedad burguesa sobre los individuos, pues esta permanece inmutable. Sus análisis ontológicos requieren, pues, de una concreción óptica: «la historicidad del *Dasein* exige una corrección [...] en el sentido de un método dialéctico que se muestre como acceso adecuado para todos los objetos históricos». ²⁰ Para Marcuse el *Dasein* se muestra más como *locus* que como realidad social, pues lo individual no es un ser humano en general, sino una criatura viva

18 *Ibid.*, 364.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

con un desarrollo histórico concreto en una sociedad determinada y bajo un determinado modo de producción. A sus ojos, Heidegger dejaría de lado los constituyentes materiales de la historia. Por eso, tratará de superar la pseudoconcreción que descubre en la apelación fenomenológica a «lo dado», en una concreción histórico-material efectiva. La aprehensión teórica de esa totalidad concreta debe mostrar hasta en sus más mínimos detalles tanto la dimensión negativa de la facticidad, como las posibilidades reales de su transformación histórica. Y todo ello como condición irrenunciable para la transformación de la subjetividad concreta. Esa preocupación por lo concreto —sin desvincularla de la idea de emancipación global del mundo— que está en el origen de su reflexión teórica, se mantendrá a lo largo de su obra, si bien incorporando diferentes aportaciones teóricas (como el psicoanálisis) que permitan vislumbrar los factores de cambio insertos en la realidad. Desde esta evolución de su pensamiento (y a pesar de que seguiría atentamente la obra de Heidegger, con quien comparte en gran medida su crítica a la racionalidad tecnológica), se entiende que sus vínculos internos con la fenomenología quedaran definitivamente rotos. Como escribía en una carta de 1963 a K. Kosík: «hoy rehusaría cualquier intento de establecer una relación interna entre Marx y Heidegger».²¹

21 En H. Marcuse, *Nachlass. Archivzentrum der Universitätsbibliothek*, Fráncfort del Meno.

MARCUSE: ENTRE HEIDEGGER Y EL MARXISMO

En los años veinte del siglo pasado, el pensamiento de Martin Heidegger supuso una auténtica revolución en el mundo académico alemán. La publicación de *Ser y tiempo* catapultaría al pensador de Meßkirch a la cima de la filosofía mundial. Alrededor de su intenso magnetismo personal, que ejercía en sus clases de Friburgo o Marburgo, se agruparon alumnos de diferentes tendencias ideológicas y políticas que, con posterioridad, se convertirían en destacadas figuras del mundo intelectual. Entre ellos: Hannah Arendt, Günher Anders, Karl Löwith, Hans Jonas, Leo Strauss, Gerhard Krüger, Hans-Georg Gadamer o Herbert Marcuse.¹ Este último destaca como un caso singular respecto a lo que se ha llamado «el efecto Heidegger». Esa singularidad viene dada por el entusiasmo con que Marcuse se aproxima a Heidegger que en poco se corresponde con el de un estudiante poco orientado o fácilmente impresionable, como ha descrito K. Löwith a muchos de sus alumnos que seguían a Heidegger.² Frente al decisionismo

1 Al respecto, *cfr.* R. Wollin, *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, 2003.

2 Löwith retrata a Heidegger como un profesor con grandes capacidades académicas, y el éxito de su *Ser y tiempo* lo interpreta como una respuesta lógica «a su naturaleza de predicador». Löwith escribe que «lo impresionante no era la esperanza en un nuevo sistema, sino el contenido indefinido y la llamada de su propósito filosófico, su intensidad y la concentración en la idea de que 'aquello era necesario'. Luego, nos dimos cuenta de que ese 'aquello' no era nada en sí mismo. Se trataba de una decisión que no estaba defi-

sin contenido, como paso hacia una forma libre y auténtica de existencia, que parecía provocar en sus discípulos, Marcuse partía, por un lado, de una conciencia clara de la crisis social, económica, cultural y existencial de la época y, por otro, se encontraba comprometido con la transformación radical de la sociedad como salida a esa crisis, al tiempo que estaba convencido de la necesidad de rescatar el pensamiento de Marx como un elemento teórico crucial para propiciar esa transformación. Marcuse pensaba que el fracaso de la Revolución alemana, los errores de la izquierda y la falta de alternativas, exigía una comprensión de la crisis que debía extenderse hasta la existencia humana misma. La idea de profundizar en la acción revolucionaria, y en su cobertura teórica, le conducirá a plantear la necesidad de una renovación filosófica del marxismo. Algo que le lleva a reflexionar sobre la dimensión histórica y existencial de la praxis transformadora.

Ese nexo de Marcuse con el pensamiento y la praxis emancipatorias le hará confrontarse con el pensamiento de Heidegger, una confrontación que se irá modulando desde su admiración inicial hasta el intento de encontrar una síntesis entre la fenomenología heideggeriana e indagar un análisis materialista de la existencia humana.³ Ese vínculo se rompería definitivamente cuando no solo asumió la incompatibilidad teórica con el pensamiento de su maestro, sino la explicitación de su compromiso político con el nazismo.⁴ Aunque es necesario subrayar que no solo fue la evolu-

nida ni respondía a un fin. 'Estoy decidido, pero no sé a qué' decía un conocido chiste». K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, J. B. Metzlersche, 1986, p. 29. Sobre la extraordinaria intensidad de las lecciones de Heidegger que sus discípulos interpretaban como ruptura con la pereza intelectual y como un modo de aprender a pensar, *cfr.* también W. Eilenberguer, *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*, Madrid, Taurus, 2019.

3 Al final de su vida, Marcuse escribió: «*Ser y tiempo* apareció como una filosofía realmente concreta en una academia dominada por el neokantismo y el neohegelianismo. En ese libro se hablaba de 'Dasein', de 'la existencia', del 'uno', de la 'muerte', del 'cuidado', etc. Esto parecía querernos decir algo». *Cfr.* J. Habermas, S. Bovenschen *et alii*, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, pp. 9-62.

4 Marcuse publicaría en la *Philosophisches Heft*, n.º 1, en 1928, sus «Aportaciones a la fenomenología del materialismo histórico», pp. 45-68, que se encuentra en MS I, 347-385. Sobre el texto de Marcuse, Jaspers comunicó a Heidegger la sorpresa que le había producido ver su pensamiento puesto en conexión con el marxismo. *Cfr.*, carta 69, del 8 de septiembre de 1928, en W. Biemel y H. Saner (eds.), *M. Heidegger-Karl Jaspers Briefwechsel, 1920-1962*, Fráncfort del Meno / Múnich / Zúrich, 1990, p. 102.

ción política de Heidegger y su simpatía por el nacionalsocialismo —como se afirma en ocasiones—, sino también razones de carácter teórico las que le llevaron progresivamente a abandonar su confianza en la fenomenología. En el desarrollo de su pensamiento —en el que acabaría integrándose en el Instituto de Investigación Social— su lectura de la obra de W. Dilthey le sirvió de contrapeso frente a la fenomenología de corte heideggeriano. Trataría de sintetizar las categorías marxianas con las de la hermenéutica de la facticidad y en ella jugó un papel central la interpretación que haría del pensamiento diltheyano.

I

En *Aportaciones a la fenomenología del materialismo histórico*, Marcuse aborda lo que denomina «situación marxista fundamental» desde la perspectiva de la fenomenología heideggeriana.⁵ Este complejo texto trata de vincular el valor teórico del análisis de la existencia elaborado por Heidegger, con la praxis del materialismo histórico, pues este, en «su modo de darse», vendría a ser «teoría de la acción histórica» (MS I, 347). Y es que, para él, todo conocimiento auténtico es en el fondo conocimiento práctico. Las verdades que podría esgrimir el marxismo no se refieren tanto al «conocer» como al «acontecer», pues no solo la «historicidad», sino también «la autenticidad» son categorías que ve presentes en Marx: «con el descubrimiento de la historia, como categoría fundamental de la existencia humana en Marx, expone el concepto de 'existencia histórica', con el que, al mismo tiempo, designa la existencia 'auténtica', 'llena de sentido' y 'verdadera' frente a todas las desviaciones fácticas» (MS I, 352). Para Marcuse, el materialismo histórico sería una teoría orientada a la posibilidad de una «acción radical». Considera que Marx ya habría anticipado la concepción de la historicidad como una determinación fundamental de la existencia humana, posibilidad en la que apoyaba la idea de una transformación radical de la sociedad y de los individuos. Solo que le parece necesario que el marxismo asumiera más a fondo lo que implica la historicidad, remitién-

5 Sobre el pensamiento del joven Marcuse, *cfr.* J. Magner Colomer, «Dialéctica, temporalidad e historicidad en los escritos tempranos de H. Marcuse», *Enrahonar*, n.º 62 (2019), pp. 79-97.

dola «al ser, la estructura y la movilidad del acontecer» (MS I, 347), en cuyo contexto debe entenderse la acción revolucionaria. Una acción que debe «liberar necesariamente una nueva realidad como realización del ser humano completo». Entiende la revolución como el paso del existir «inauténtico», del *Dasein*, a la «existencia auténtica». La posibilidad de la acción revolucionaria requeriría de un «individuo históricamente consciente», capaz de apropiarse de la historia como su campo de acción. El desconocimiento de la propia situación histórica o su rebelión contra ella sin asumirla, serían elementos típicos de existencias «ahistóricas» (como el individuo aislado o la masa inconsciente), cuya acción dejaría de ser «radical» porque carece de la consciencia de la situación concreta en la que se encuentra. Para Marcuse, la condición necesaria para poder determinar la posibilidad de una acción radical en un determinado momento histórico consiste en el reconocimiento y la asunción de la misma. En Marx ese reconocimiento es, a la vez, conocimiento de las condiciones objetivas. Como había escrito en los *Grundrisse*: «si nos encontramos en la sociedad, tal y como ya es, las condiciones materiales de producción, y las relaciones de intercambio correspondientes a ellas para una sociedad sin clases, todos los intentos de hacerla saltar por los aires serían quijotescos». ⁶ Además de lo que en Marx constituyen el conjunto de condiciones objetivas para la acción transformadora, Marcuse insiste en la necesidad del reconocimiento de la estructura de la historicidad y de las condiciones fundamentales de la existencia histórica. ⁷ Ese vínculo lo precisa con los siguientes términos: «todo conocimiento auténtico es, en el fondo, conocimiento práctico, en tanto trae a la verdad una existencia humana... La existencia histórica se cumple en el saber en torno a esa existencia, en la consciencia de la propia existencia histórica... Si está 'inmediatamente vinculada con la historia', puede hacer eso que debe hacer, y hacerlo radicalmente. Solo en el conocimiento la existencia humana puede estar segura de la necesidad» (MS I, 356).

Marcuse reivindica la dimensión revolucionaria del marxismo sobre la base de la historicidad y con una percepción de la crisis del sistema capitalista en términos existenciales. La crisis del capitalismo hacia finales de los

6 MEW, 42, 93.

7 Marcuse expone en un apretado resumen la concepción materialista de la historia de Marx y pone el acento en la concepción marxista de la historicidad. *Cfr.* MS I, 352-357.

años veinte no la consideraba una más de sus crisis cíclicas, sino una crisis más profunda que afectaba de manera global al todo de la existencia humana.⁸ La propia filosofía burguesa la denunciaba y tematizaba desde una nostalgia conservadora que se lamentaba por las formas de vida perdidas y la quiebra de los valores personales. Esa «crisis de la existencia», cuya visión conservadora Marcuse no comparte en absoluto, estimula su pensamiento no solo para localizar y criticar los rasgos ahistóricos y dogmáticos de las interpretaciones que hacía el marxismo dominante, sino también para buscar recursos ajenos a la tradición marxista que ayudarán a entender y superar la crisis.

El joven Marcuse interpretó *Ser y tiempo* (1927) desde el materialismo histórico, y la historia como teoría y acción social, que no puede entenderse como simple recolección de hechos, ni como su ordenación científica. En la obra de Heidegger verá «un giro en la historia de la filosofía [...] el lugar donde la filosofía burguesa se realiza desde dentro de sí misma y libera el camino para una nueva ciencia de lo concreto» (MS, 358). Con Heidegger, el problema de la historicidad —tras la estela dejada por las reflexiones de Droysen y, sobre todo, de Dilthey— adquiere el rango de un problema filosófico de primer orden. Heidegger, escribe, «está en condiciones de responder si la existencia humana puede ser pensada como primariamente histórica» (MS I, 358). Si destacaba en Marx la importancia del descubrimiento de la historicidad del ser social, consideraba que la historicidad —como modo fundamental del ser del *Dasein*— constituía el

8 Marcuse traduce un diagnóstico que, hasta cierto punto, era compartido por la intelectualidad de la época, y que encuentra expresión en los análisis heideggerianos de la «publicidad» o del «*man*» (se): «la situación histórica en la que se halla la existencia actual y desde la que fue iniciada esta investigación, está determinada en su estructura por la forma de la sociedad capitalista en su estado avanzado (capitalismo organizado, imperialismo). Los conceptos que esbozan esta situación no aluden aquí solo a un estado de cosas político o científico, sino que se dirigen a las determinaciones existenciales de la existencia presente. En la sociedad capitalista se ha desarrollado una determinada realidad y un modo de existir apropiado a ella. A partir del sistema de la economía han sido incluidos todos los ámbitos en aquel proceso de 'cosificación' que ha disuelto las formas de vida y la unidad de sentido de cada personalidad vinculada con el individuo concreto... Los modos de ser unos-con-otros se vacían de todo contenido esencial y son regulados desde fuera por leyes 'extrañas'. Las relaciones esenciales de amistad, amor y toda forma auténtica de auténtica comunidad de personas se limitan a pequeños círculos vitales que aún escapan del negocio» (SM I, 394).

punto nodal de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. La demostración de la existencia auténtica como historicidad auténtica constituía, para él, la culminación de la analítica existencial de Heidegger (MS I, 362). De ese modo, concibe la historicidad como hilo conductor para una posible síntesis entre el materialismo histórico y la fenomenología.⁹

II

Marcuse verá reflejada en la noción heideggeriana de «ser-en-el-mundo» el cuestionamiento crítico tanto de la tradicional primacía de la teoría sobre la práctica como de los dualismos sostenidos por la filosofía desde Descartes (sujeto-objeto, pensamiento-ser, libertad-necesidad). La interpretación del *Dasein* desde los conceptos de *Sorge* ('cura' o 'cuidado') y *temporalidad* ofrecía la posibilidad de pensar la unión entre la reproducción material y cultural de la vida y, de esa manera, superar el desgarramiento entre individuo y sociedad. En la categoría de *Sorge* se pondría de manifiesto que la reproducción social e individual es un producto de la acción y planificación humanas, y eso se traduce en la crítica a la concepción determinista de la reproducción social, en el sentido de reproducción material, y la consiguiente exclusión de actividades humanas que derivan de la acción consciente.¹⁰ En el terreno de la historia, y dado un determinado nivel de desarrollo, las necesidades humanas ya no se corresponden con las formas de organización de la reproducción material, con las formas de existencia histórica, que entran en contradicción con las mismas. Aquí sitúa la

9 Como se ha señalado, en los textos del joven Marcuse en torno a Heidegger suele haber un frágil equilibrio terminológico entre la historicidad como «esencia» y la historicidad como significado «existencial». Cfr. G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1977, p. 251.

10 Marcuse escribe: «el ser-en-el-mundo del *Dasein* significa el arrojamiento en un mundo social y natural (*Umwelt*) [...] concreto. De modo que el *Dasein* se determina y se desarrolla a partir de ese mundo. Recordemos que la interpretación fenomenológica había mostrado al ser que se preocupa prácticamente, como forma primaria del *Dasein*, de cómo instalarse en su mundo, orientarse según él, emplear los objetos que encuentra... como útiles para su cuidado. Y eso quiere decir que el *Dasein* histórico concreto se tiene que comprender, sobre todo, a partir del modo en cómo se ha preocupado en su mundo de acuerdo con él. El cuidado primario del *Dasein* trata sobre sí mismo, sobre su producción y su reproducción» (MS I, 374).

importancia de un análisis nuevo y concreto de las necesidades humanas desde la perspectiva fenomenológica. Sin embargo, le reprocha a la fenomenología que se detenga en ese análisis y que se contente con mostrar la historicidad de su objeto para retomarlos solo desde un plano abstracto.¹¹ El diagnóstico de la situación histórica debe contribuir a su superación. Su intención es corregir dialécticamente la interpretación fenomenológica de la historia, al tiempo que trata de rescatar para el materialismo la dimensión práctico-histórica de la existencia humana mediante la asunción de la fenomenología. Pretende combinar la radicalidad de la analítica existencial con la practicidad del materialismo histórico, de modo que, junto con la transformación de las condiciones materiales de vida, se transforme también la propia existencia humana.

Para Marcuse, Marx fue también radical pues ahondó en la raíz misma de la existencia humana. Tomó como punto de partida en sus análisis de la historia la situación de la existencia concreta en una situación histórica determinada, de forma que las posibilidades presentes y futuras de la existencia estarían condicionadas por esa situación. La movilidad histórica del *Dasein* y su mundo se gestaría a partir de esas circunstancias. De manera similar, Heidegger parte del *Dasein* como «*ser-arrojado-en-el mundo*». Las posibilidades con las que se maneja de manera cotidiana provienen de su «*estado de arrojado*» en el ámbito «*inauténtico*» del estado interpretado, heredado, cotidiano del «*man*» (se). Solo la decisión, la «*resolución*», le permite salir de esa inautenticidad de la vida cotidiana, resuelto «a aceptar el ente que él mismo es en el estar arrojado», en la facticidad, el *Dasein* se vuelve auténtico. Si bien, al mismo tiempo, en la «*resolución*» permanece en su «*estado de arrojado*», ya que su libertad existe tan solo en la aceptación de su «*herencia*», posibilitada por su anticipación de la muerte. Esto es, en «*la realización autoelegida de la necesidad*». Para Marcuse, lo determinante de esta tesis heideggeriana es la aceptación de «*la herencia*», porque es lo que produce la historicidad constitutiva del *Dasein*. Al asumir su

11 Al respecto, afirma: «la fenomenología no debe detenerse en la prueba de la historicidad de su objeto [...] siempre debe conservarlo en la concreción más extrema. Es decir, debe —en cuanto investigación de un objeto histórico que se sostiene en su historicidad— introducir la situación concreta, su concreto “componente material” en el análisis» (MS I, 369).

situación fáctica como «herencia» deviene auténtico. Para Heidegger, asumir la facticidad del *Dasein* es la decisión de «ponerse en situación». En términos marxianos, «asumir la herencia» sería la conciencia de la situación histórica concreta. Sin embargo, Heidegger no considera que el análisis existencial pueda proporcionar el contenido de la «resolución». Solo afirma que las posibilidades sobre las que se proyecta el *Dasein* las extrae de su estar arrojado fáctico. Se trata de posibilidades inauténticas, propias de estado de «interpretado público». El único criterio que establece para discriminar entre las posibilidades transmitidas por la «herencia» es la anticipación a la muerte. El *Dasein*, anticipándose a la muerte, elige la posibilidad históricamente transmitida y, a partir de ella, «reitera» y reafirma su existencia. De este modo, la «resolución» es reiteración de la tradición expresa; esto es del *Dasein* «*sido ahí*». Para Heidegger, reiterar una posibilidad ya sida impulsó al *Dasein* a elegir su propio héroe. Y esa elección o «resolución» se funda en «el precursor estado de resuelto».¹² De estas ideas, a Marcuse le interesa destacar ese carácter de «reiteración» que sabe expresamente acerca del origen de sus posibilidades. Y Heidegger —indica Marcuse— plantea que esta es solo posible como «revocación» (*Widerruft*). La concibe no como una resurrección o reproducción del pasado, sino como una nueva «réplica» (*Erwiederung*) de las posibilidades pasadas (MS I, 361). Una réplica que ha de entenderse como «la revocación de lo que en el hoy sigue actuando como pasado». Marcuse, por su parte, interpreta esa réplica de la posibilidad sida; es decir, la existencia histórica auténtica, como una colisión necesaria con el hoy. Algo que solo podría ser ganado revolucionariamente a lo que existe en el hoy fáctico (MS I, 416).

Marcuse pondrá de relieve que Heidegger tuvo el mérito de plantear las preguntas radicales en un momento histórico crucial, situando a la filosofía en el terreno concreto de la existencia humana: «Heidegger plantea las preguntas fundamentales de toda filosofía viva, ¿qué es la existencia auténtica y cómo es, en general, posible?» (MS I, 362). El *Dasein*, en cuanto «ser-arrojado-en-el-mundo», se convierte en fuente de la creación de la actividad práctica que irradia en diferentes modos de comportamiento. La situación fáctica, cotidiana, del *Dasein* es constatada como una situación

12 AGS 2, 499 y ss.

«alienada» desde la que se apela a la posibilidad de una existencia «auténtica». Para él, esta interpretación del pensamiento de Heidegger «obtiene su más elevado sentido... ciencia de las posibilidades del ser auténtico y de su realización» (MS I, 363). Heidegger habría conducido a la filosofía burguesa —con sus reflexiones en torno al arrojamiento del *Dasein*, su determinabilidad histórica y su enraizamiento en «el destino colectivo de la comunidad»— al punto más extremo que podía alcanzar; esto es, a situarla ante la praxis «como el campo de las decisiones» (*ibid.*). Desde su punto de vista, *Ser y tiempo* lleva a la filosofía, desde el interior de sí misma, hasta situarse entre la realidad social e histórica presente, ante sus posibilidades y determinaciones concretas, «Heidegger ha determinado el instante de la decisión, la resolución, como situación histórica, y la resolución misma como un asumir sobre sí el destino histórico. Frente a los conceptos de *libertad* y *determinismo* burgueses, ha contrapuesto el ser libres, como el poder elegir la necesidad, como el auténtico poder elegir las necesidades prescritas» (*ibid.*). Para él, Heidegger había puesto en juego la posibilidad de que los individuos encontraran la salvación de manera inmanente, sin recurrir a ninguna promesa ni a ninguna revelación, pues toda filosofía debía ser atea. Lo interesante de su pensamiento era que abría el camino de los individuos hacia una decisión con sentido, como posibilidad hacia una forma libre y auténtica de la existencia. Sin embargo, «su fidelidad a la existencia auténtica», le ha llevado a «erigir la historia como única autoridad», y con eso destruía el empuje radical de su propuesta. De ahí que traicione de alguna manera el sentido histórico de su investigación al detenerla en la mera caracterización de la historicidad. Si esta no es una «mera casualidad del *Dasein*» o la indicación de su «lugar fáctico en el mundo», sino que es el modo de ser del *Dasein* que fundamenta su total determinación, entonces el recurso al hecho decisivo del «hoy» tiene que avanzar hasta su completa concreción histórica. De lo contrario, «las verdades enterradas que fueron franqueadas “este hoy”», en lugar de propiciar la conciencia exigida por la amenazante situación actual, se queda en un mero intento de «resolver los problemas tradicionales de una *philosophia perennis*» (MS I, 364).

Para Marcuse, la situación de la existencia actual exige llenar de contenidos prácticos concretos «la historicidad» y la «autenticidad», pues Heidegger las había vaciado de contenido y de su auténtico carácter existencial al plantearlas para el *Dasein* en general. Aunque piensa que en Heidegger

también está presente el reconocimiento de la dimensión social de la historicidad. Esta se encuentra en el «ser-con-otros» (*mit-einander-Sein*). El acontecer del *Dasein* es «un acontecer con otros y se determina como destino colectivo» (MS I, 416). Pero yendo más allá de Heidegger, piensa que la «revocación del pasado» solo puede darse como acción transformadora concreta: «la historicidad radica la existencia necesariamente en la existencia del otro y el devenir auténtico en la y con la propia generación» (*ibid.*). Asumir y realizar el destino histórico implica derribar la existencia fáctica tal como se da. Heidegger había remitido la «resolución» al *Dasein* aislado. Para Marcuse, la decisión de la acción no puede quedarse en un mero cambio de actitud interno al propio *Dasein*, sino expresarse como intervención práctica en el campo de la historia concreta. Una intervención que corresponde al proletariado cuya forma de existencia debe ser superada.

Marcuse ve los límites de la concepción heideggeriana en su desprecio por el contexto histórico concreto del *Dasein*. Para él, por el contrario, la primera manifestación del *Dasein* es «la preocupación que se expresa en la producción y reproducción» en el ámbito de las necesidades vitales humanas. Es en la sociedad, no el *Dasein* aislado donde acontece el movimiento histórico y el lugar concreto en el que se constituye «el mundo de significados». La concepción de la historicidad de Heidegger cierra el paso hacia lo que Marcuse denomina «el componente material de la misma».¹³ Piensa que Heidegger paga su radicalidad con el vacío y la mera formalidad de su propuesta. La traducción que hace de las categorías marxianas en heideggerianas y, a la inversa, conlleva el paso de lo *ontológico de la historicidad* al plano *óntico de la historia*. Algo que hace de manera, más bien, laxa. Algo, que es de suponer, no sería muy del agrado de Heidegger. En ese contexto sostiene que Dilthey habría ido más lejos que Heidegger al atender a los componentes materiales de la historia, no separando la estructura de la historicidad del elemento material de la historia. Y señala que su intento de mediar entre el carácter ontológico de la historicidad heideggeriana y el carácter óntico de la concepción materialista de la historia se ajusta más a la interpretación diltheyana del acontecer histórico como concreción de la vida en sus distintas manifestaciones.

13 Se trata del «ámbito de condiciones históricas concretas bajo las que existe un *Dasein* concreto... enraizado a la totalidad de remisión de su mundo» (MS I, 565).

III

Será precisamente la «concreción» el núcleo central de su artículo de 1929 titulado «Sobre la filosofía concreta». Ahí sostiene que la tarea de la filosofía es la de «aprehender» la existencia y llevarla a la verdad. El problema no reside en qué es la verdad ni en abordar su génesis, sino el modo de adecuarse a ella: «el cuidado por la existencia histórica y su verdad le interesa a la filosofía en el sentido más profundo, como ciencia práctica» (MS I, 387). Desde esa óptica, la verdad coincidiría con la crítica a las formas concretas de la existencia humana. Poner la existencia en el centro de la preocupación filosófica y adecuarla a la verdad, significa considerar su condicionalidad histórica, pero no «como casualidad temporal, como realización de un ‘contenido esencial’... sino como destino auténtico del *Dasein*, como plenitud concreta de la existencia misma» (MS I, 389). La historia no es producto del *Dasein*, tampoco el elemento en el que vive, sino que «el existir concreto es el acontecer que comprenderá como ‘historia’» (*ibid.*). La historicidad es el fundamento de la realidad histórica y social y, por tanto, afecta también a las ciencias que aspiran a conocerla. Las relaciones y formaciones sociales no son ‘cosas’, sino formas de existencia. Si no se quiere perder el sentido de tales formaciones, no cabe un tratamiento científico de las mismas al modo de las ciencias naturales. Marcuse reconoce la posibilidad de su cosificación a un determinado nivel de su desarrollo histórico. Pero tal posibilidad no justifica de ningún modo la descomposición de la realidad humana en ámbitos o ‘modos de existir’ cerrados e independientes entre sí como objetos de investigación científica. En todo caso, las ciencias particulares deberían partir en sus investigaciones desde la consciencia metódica de la «unidad indivisible de la existencia histórica» (MS I, 391).

Una vez reconocida la historicidad tanto de la filosofía como de las ciencias que se ocupan de la realidad histórica y social, Marcuse se plantea de qué manera se puede concretar la filosofía en la situación histórica contemporánea. El primer problema al que se debe enfrentar la posibilidad de una filosofía de la existencia concreta es la pluralidad de sus formas, sus necesidades y sus situaciones históricas. Para ello, el único criterio «es el límite visible contra lo sido, el estado concretamente determinable del desarrollo económico y social, diferenciable claramente, en su estructura, del estado anterior. A su vez, esta diferencia estructural tiene que mostrarse en

‘el componente material’ de la situación expresada, en el modo en que la existencia concerniente produce y se reproduce en los estratos sociales correspondientes a ese modo de producción» (MS I, 393). La pluralidad de la situación histórica concreta queda de esa manera integrada en la unidad estructural del ser económico y social. Y a esa unidad estructural de la situación histórica le corresponde una existencia humana unitaria de los individuos y de las comunidades que se encuentran en la misma. En todo caso, para él, los individuos no son las unidades últimas del análisis de la existencia histórica. Desde un planteamiento fenomenológico lo que aparece como unidad histórica son comunidades o sociedades en su espacio vital respectivo.

Desde esa perspectiva, la situación contemporánea de la existencia se caracterizaría por la estructura de la sociedad capitalista actual. Con ello no se refiere solo a una determinada situación económica y política, sino también a la existencial, lo que le lleva a calificar la crisis de la sociedad capitalista como una crisis existencial (*cf.* MS I, 395). En su afán por alcanzar la concreción de la filosofía, adjudica un papel decisivo al conocimiento científico de esta crisis, de sus causas y de sus soluciones. A pesar de la irracionalidad y negatividad que atraviesa la existencia contemporánea podría ser accesible al conocimiento científico. Y el papel que le otorga a la filosofía sería el de «hacer concreto ese saber, y contraponer necesariamente sus verdades a la situación amenazada de la existencia» (MS I, 393). Una situación en la que la propia estructura histórica —«el modo de la configuración y conservación concreta de la existencia como *factum* social» (*ibid.*)— imposibilita la apropiación de esas verdades. Algo que exige de la filosofía buscar al *Dasein* en esa situación y tratar de conducirlo a la verdad. La filosofía concreta podría llevar a cabo esa tarea si es capaz de captar la situación histórica y social del *Dasein*; esto es, si «se sabe cómo ese determinado *Dasein* sufre y actúa, sus necesidades reales, y qué modos de existir y vías de cambio indica la situación» (MS I, 398).

Para cumplir esa tarea, la filosofía debe servirse del material elaborado por las ciencias en sus investigaciones sobre los diferentes «modos de existir» (políticos, económicos y sociales) como configuraciones históricas. Frente a las ciencias, la filosofía se dirige al *Dasein* en la plenitud concreta de su existencia que abarca todos esos modos fácticos. Si la ciencia investiga los modos fácticos de la existencia social e histórica (es su teoría), la fi-

losófia sería un discurso sobre la existencia en cuanto tal. Pero no en tanto existencia aislada, sino enfatizando la realidad de la existencia como un *existir-con-otros*, pues el espacio social y el tiempo histórico en el que vive determina la psique del individuo. Y eso quiere decir que «la sociedad no es un sujeto existente junto a otros individuos, ni la suma de estos, sino que en un sentido concreto es cada individuo en particular; es la modalidad histórica concreta del existir humano» (MS I, 404). Cuando aparecen situaciones históricas en las que las formas sociales existentes hacen imposible la existencia auténtica del individuo, surge la necesidad de la transformación radical de la sociedad. Una transformación en la que «el individuo no es el punto de vista, sino la finalidad de la filosofía... porque aquel ha de hacerse posible» (MS I, 405). En ese escenario, la filosofía debe (mediante el análisis preciso de la situación de la existencia actual) conservar las posibilidades que apunten a «un verdadero modo de existir». Atenta al acontecer histórico de la existencia, ha de impulsar aquellas posibilidades que representan un movimiento hacia la verdad, al tiempo que ha de evitar las que conducen a formas alienadas de existencia.

IV

Para Marcuse, Heidegger no tiene verdaderamente en cuenta la «concreción», pues no tuvo presentes «las condiciones históricas concretas en las cuales existe un *Dasein* concreto» (MS I, 365). De ahí que su intento de formular una «filosofía concreta», que atiende a la significatividad de la realidad existente, le llevan a plantear una serie de cuestiones cuyo tratamiento le aproximaba más a la filosofía de la vida diltheyana que a la fenomenología de la facticidad. Piensa que la «concreción» exigida ante la abstracción y generalidad del concepto de *historicidad* de Heidegger se enfrenta a problemas como la función histórica de la filosofía, la pluralidad del sentido y el significado en la historia, así como a la pluralidad y unidad que se derivan de ella, la relación entre filosofía y ciencias o la relación entre los diversos modos de existencia fáctica. Estas cuestiones irán tensando los polos en los que se mueve la síntesis que busca: de una parte, la reducción radical del *Dasein* a la dinámica histórica y, de otra, la afirmación de una autenticidad ligada a su «esencia». En aras de su concreción, esos problemas debían resolverse en el plano óntico de la historia, pero sin perder el vínculo con la historicidad como principio constitutivo del mundo

histórico y social. Desde esta perspectiva, considera la filosofía de la vida de Dilthey como una salida más viable para integrar el componente material de la historicidad, aunque sin renunciar al carácter constitutivo, ontológico, de esta. Como escribe:

los caracteres fundamentales de la historicidad son (ontológicamente) previos a toda estructura social e histórica determinada. Deben surgir sin ser interpretados como categorías abstractas o formales. Fenómenos como dominación o esclavitud, trabajo y cultura, reificación y revolución, son modos fundamentales del ser de la vida histórica y, como tales, son tratados incluso en los dos momentos que se ha sumergido más profundamente en la dimensión de la historicidad, en la *Política* de Aristóteles y en la *Fenomenología* de Hegel. No encuentran su puesto en un sistema sociológico ni en una filosofía de la historia ni en una psicología social, sino en el *análisis filosófico* de la vida humana en cuanto histórica. Solo aquí pueden ser concebidos en su concreción. (MS I, 507)

El propósito declarado de Marcuse en su primera interpretación autónoma de la obra de Dilthey, *El problema de la realidad histórica* (1931)¹⁴ consiste en mostrar cómo «en las investigaciones de Dilthey la filosofía, a partir de sí misma, es llevada a una situación que avanza hasta los límites de una ‘realización superadora’ y cómo desde esta discute con la nueva dimensión (de la realidad histórica y social) abierta por Hegel y Marx» (MS I, 494). En este contexto, se distanciará de Heidegger y se aproximará a Dilthey. En su opinión, mientras que Heidegger acabó poniendo la analítica existencial en función de una «ontología fundamental y metafísica» (MS I, 421), Dilthey sería quien condujo el pensamiento hacia «una nueva realidad de la filosofía, a una nueva configuración de su realización» (MS I, 473).

14 La visión que Marcuse tiene de Dilthey está totalmente mediada hasta ese momento por las conferencias que Heidegger impartió en 1925 sobre Dilthey («Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung», *Dilthey Jahrbuch*, vol. 8 [1992/93], pp. 131-143), así como por la lectura que hace en *Ser y tiempo*. A pesar de disponer de más material sobre Dilthey que Heidegger (pues antes de publicar el volumen 7 de las obras completas de Dilthey, Heidegger solo disponía del volumen 5, que venía acompañado de una introducción de G. Misch). Sin embargo, Marcuse apoya su interpretación de Dilthey casi exclusivamente en textos de la «Continuación» a *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*, recogidas en el vol. VII de las obras completas.

Marcuse valora la obra de Dilthey no por su carácter sistemático ni por las soluciones que aporta, sino por la nueva manera de plantear los problemas filosóficos donde realmente se mueven «por casa» más allá de la metafísica y del empirismo craso. Destaca su tarea de fundamentar la especificidad de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales. Algo que, mediante sus investigaciones sobre la realidad histórica, le llevará más allá de la distinción metodológica entre ciencias del espíritu y de la naturaleza a un nuevo ámbito de problemas. Dilthey, al preguntarse por el ser del mundo histórico y social, cuestionó las bases tradicionales de la filosofía y concibió la fundamentación de la realidad histórica y social como una nueva concepción de la filosofía. Parte de una concreción del sujeto histórico y se pregunta filosóficamente por el ser histórico y social que concibe como «vida» y no como objeto o fundamento de la ciencia. La vida es el ámbito en el que están dados todos los presupuestos del conocimiento y, desde ella, se introducen en la ciencia misma. La vida es descrita como una estructura de relaciones determinada esencialmente desde la categoría de *significado*. Según Marcuse, Dilthey no tomará ese principio de la vida como algo que pudiera servir de fundamento explicativo, sino que —consciente del carácter problemático de la vida histórica— lo plantea, más bien como la tarea de «delimitar y traer a lo dado el carácter de ser de la vida histórica». En su obra percibe indudables ventajas respecto a Heidegger, pues Dilthey admite «la posibilidad de que sentido y significado nazcan en el individuo mismo y en su historia, no en el individuo aislado, sino en el histórico, pues el individuo histórico es un ser social» (MS I, 484). Y la consecuencia de esa tesis es que la determinación de objetivaciones históricas y sociales pueden ser objeto de investigaciones materiales sobre la historia del espíritu mediante el recurso a conceptos como los de *estructura*, *nexo efectivo*, *significado* u *objetivación de la vida*. «La vida caracteriza el modo en el que, en la totalidad del mundo dado (y también en la naturaleza), determinados hechos están ahí, están dados» (MS I, 479). La vida no es un estadio previo que esté en oposición a la naturaleza, el espíritu o la razón. La diferencia entre ciencias del espíritu y la naturaleza no se sustenta en dos clases distintas de objetos de investigación, pues todos los fenómenos están referidos al mismo tiempo al espíritu y a la naturaleza. El ámbito de esas referencias es la realidad histórica y social.

Desde esa perspectiva subrayará que la historicidad diltheyana está más cerca de la tradición marxista y hegeliana que del pensamiento de

Heidegger. El mundo en que viven los individuos lleva impreso el sello de su trabajo actual y, sobre todo, de su trabajo pasado. El mundo es un producto histórico, la totalidad del mundo que nos rodea es el resultado del acontecer histórico. Para Dilthey, la historia no es, pues, algo separado de la vida. El pasado que se sedimenta bajo el mundo actual, como forma de vida, no solo le presta especificidad y significado, sino que también proporciona el fundamento y la dirección a la acción transformadora y a las posibilidades futuras. En vista de esa omnipresencia de la historia, Dilthey no extrae, para Marcuse, la consecuencia errónea de limitarla a «la cooperación de los individuos con fines comunes», sino a destacar que «el individuo particular es un ser histórico. Está determinado por su posición en la línea del tiempo y su lugar en el espacio, su posición en la interacción de los sistemas de cultura y de las comunidades... lo histórico no es nada que permita aislar al individuo de su realidad: el individuo es histórico a través de ella» (MS I, 481).

De esa manera, considera que la concepción de la historicidad de la filosofía de la vida de Dilthey habría reabierto a la consciencia moderna ideas fundamentales ya anticipadas en el movimiento interno del pensamiento de Hegel y de Marx. Dilthey habría llevado de nuevo a la filosofía a su dimensión auténtica: la vida histórica. En ella vislumbra nuevamente la tarea de su realización. Marcuse localiza la relación de Dilthey con Hegel y Marx en el punto en que ya «Hegel había levantado la historicidad de la vida y Marx había asumido como el fundamento teórico de la praxis socialista: la unidad de individuo y mundo, de consciencia y ser» (MS I, 485). Dilthey, y no Heidegger, se convierte en el camino de vuelta con la «tradicción auténtica». Frente a la «trivialización de estas relaciones vivas en una relación teórico-cognoscitiva: la relación abstracta sujeto-objeto... Dilthey la reconduce a una unidad adecuada al ser» (*ibid.*). Mientras que el impulso radical del filosofar de Heidegger terminaba con la absolutización de la historia, Dilthey no había disuelto todo lo ente en el acontecer ni absolutizado la historia. Tampoco sus planteamientos se podrían ver afectados por los reproches de «relativismo» o mero «vitalismo». Desde el enfoque marcusiano, el carácter de ser de la vida expresaría, más bien, «un modo exactamente concebible del acontecer (historicidad)» (MS I, 483). Ese acontecer no diluye la realidad, sino, al contrario, «en él se constituye su completa y específica permanencia y fijeza» (*ibid.*).

La nueva situación que caracteriza a la filosofía, con la entrada en escena de Dilthey, se puede bosquejar como una defensa de la especificidad de las ciencias del espíritu frente a las naturales, sobre la base de una concepción de la realidad histórica y social en su sentido propio, en su propia legalidad y movilidad; y también como una profundización en el conocimiento material de esa realidad que le conduce al cuestionamiento de las líneas de demarcación (fundadas teórico-científicamente) entre historia y naturaleza. Por último, la consciencia de que la irrebasabilidad de la vida histórica forma no solo el punto de partida de las ciencias del espíritu, sino de la filosofía misma. A partir de esa perspectiva, el planteamiento heideggeriano de la pregunta por el ser de lo óntico no parece tener sentido. Dilthey habría abandonado definitivamente una auto-comprensión metafísica de la filosofía. Esta no se define ya ni por su método ni por su objeto, sino por la función histórica que asume en cada momento. Una función que no se puede reducir a su presencia historiográfica en la historia, sino que se identifica con su papel en el acontecer de la vida, con su movilidad histórica. En ese sentido, Marcuse destaca que, para Dilthey, la función universal de la filosofía es la de conservar el «autoconocimiento» humano sobre su respectiva situación histórica en el mundo. La filosofía, afirma, citando a Dilthey, nos prepara «mediante el autoconocimiento y el análisis del nexó vital histórico y social para la captación de la vida la comprensión de la historia y la superación de la realidad» (MS I, 486). El fundamento de sus preguntas y respuestas se debe a las necesidades y posibilidades históricas respectivas. En ello verá Marcuse la inclusión de la praxis transformadora como la tarea más propia de la filosofía.

V

Su desplazamiento de la atención de Heidegger a Dilthey no debe considerarse simplemente como una refutación del primero, sino como la búsqueda de nuevos medios teóricos para «superarlo» sin hacer saltar del todo el marco de la ontología fundamental heideggeriana. La sombra que proyecta Heidegger sobre Marcuse se deja entrever en la interpretación que hace de Dilthey al que atribuye no solo un interés filosófico por la historicidad, sino también una «ontología del ser en general como movilidad viva». La relevancia de la obra tardía de Dilthey, frente a sus ambiciones

psicologistas y teórico cognoscitivas de sus comienzos, la centralidad de su concepto de vida como totalización de la naturaleza y el espíritu, la acentuación de su pregunta por el ser, son otros tantos elementos de la interpretación marcusiana de Dilthey que pueden dar una idea de su prolongada ascendencia de Heidegger. Esa sombra heideggeriana marcará su pensamiento, al menos hasta su escrito de habilitación, *La ontología de Hegel*, en la que se propone una fundamentación de la teoría de la historicidad diltheyana sobre la base de la ontología hegeliana de la vida.¹⁵ Se trataría de abrir «una vía que permita captar los caracteres básicos de la historicidad».¹⁶ Aunque reconoce su deuda con Heidegger,¹⁷ son los trabajos de Dilthey los que constituyen «el punto de arranque histórico-problemático» de la investigación filosófica sobre la historicidad y, al tiempo, «la última cima» de esas investigaciones. Marcuse sigue vinculado a Heidegger en la medida en que mantiene la primacía ontológica de la historicidad sobre la historia real, el interés por la cuestión del ser de lo histórico. Su objetivo es llevar la historicidad como principio constitutivo de la realidad histórica y social —más allá de la posición de Dilthey— hasta una ontología que conquista el sentido del ser en la orientación por la ‘idea de vida’ y pone el acaecer del ser en general como movilidad viva».¹⁸ El énfasis que se había puesto anteriormente en los elementos materiales de la concepción de la historicidad diltheyana —y que lo acercaban a Marx— parece desplazarse nuevamente al ámbito filosófico-ontológico. En esa línea, el concepto ontológico de *vida* como centro de la problemática, el acaecer de la vida como unidad del yo y del mundo («naturaleza» y «espíritu») y la consiguiente cuestión del sentido del ser de esa unidad, constituyen cuestiones que conducen más allá del marco de una mera «disciplina» filosófica (como la filosofía de la

15 Con ese texto sobre Hegel se proponía obtener la habilitación con Heidegger. Quizás, por eso, las críticas hacia su mentor no fueran tan incisivas, salvo lo que se refería a su carencia de «concreción». Sin embargo, en 1932, no veía ya ningún sentido que un judío marxista solicitara la habilitación en Alemania. El libro sobre Hegel lo publicaría fuera del ámbito académico. *Cfr.*, al respecto, B. M. Katz, *Foreign Intelligence. Research and Analysis in the Office of Strategic Services 1942-1945*, Cambridge, Massachusetts, 1989, p. 89.

16 H. Marcuse, *La ontología de Hegel*, Barcelona, Martínez Roca, 1972, p. 9.

17 «Todo lo que este trabajo puede contribuir al despliegue y clarificación de los problemas se debe a la obra filosófica de Martin Heidegger» (*ibid.*, 14.)

18 *Ibid.*, 10-11.

historia) y de las ciencias del espíritu, para desembocar en una determinada *fundamentación* de la filosofía.¹⁹

A través del recurso al concepto hegeliano de *vida*, Marcuse cree encontrar la clave para la fundamentación de la historicidad. La vida se convierte, de este modo, en la vía que permite el paso del acontecer del ser como movilidad, a la historicidad concreta como gestación y transformación humana, frente a la concepción heideggeriana de un devenir general y puramente formal. Sin embargo, su insistencia en la cuestión ontológica del «sentido del Ser» la lleva a trazar un vínculo entre Hegel y Dilthey, que se apoya en una interpretación de este último que es, cuanto menos, cuestionable. Marcuse reconoce que el problema de la unidad de la historia y la naturaleza constituyó un problema inquietante para Dilthey, un problema que este había intentado resolver optando, implícitamente, por la identidad y la consideración de la historicidad como el modo de ser de la vida se denomine «espíritu» no presenta una dificultad mayor para él. Pues, por un lado, Dilthey no entiende el espíritu en contraposición a la naturaleza como un modo de ser distinto, sino como totalidad de naturaleza e historia y, de otro, entre la concepción del espíritu objetivo de Dilthey y en Hegel, mediante la interpretación de que, en la interpretación del espíritu objetivo, Dilthey no tomó el concepto de *espíritu* de la *Fenomenología*, sino que

19 En este punto, Adorno verá el distanciamiento de Marcuse frente a Heidegger, aunque al mismo tiempo criticará su empecinamiento ontológico: «el libro se articula en la interpretación ontológica del ser como movilidad que se sabe y en el intento de una fundamentación de una teoría existencial de la 'historicidad'. Esta no quiere designar, finalmente, meramente la transformación de la pregunta ontológica de partida de Hegel en la interpretación de la facticidad, sino hacerla comprensible a partir de la problemática de la fenomenología: 'como transformación del concepto de vida en el concepto del ser del espíritu' y 'como transformación de la movilidad que se sabe en la movilidad del saber absoluto'. Con eso, Marcuse parece apartarse decisivamente de las opiniones públicas de Heidegger quien, por otra parte, representa con la rigurosidad del discípulo: pasa del 'sentido del ser' a la captación de los entes, de la ontología fundamental a la filosofía de la historia». Para Adorno, ahí reside la relevancia de la obra de Marcuse y, a su vez, la debilidad que suscita múltiples cuestiones. Adorno se pregunta —ya que Marcuse va tan lejos como para no limitarse a interpretar ontológicamente la posibilidad del ser fáctico, sino más bien a deducir la posibilidad de la interpretación del ser fáctico a partir de la estructura ontológica—: «¿Cuál es el sentido de una pregunta ontológica, a un nivel puramente filosófico, en la interpretación de los hechos reales, históricos, en un momento en que Marcuse ha superado ya la ruptura entre ontología y facticidad?». Th. W. Adorno, *Zeitschrift für Sozialforschung*, I (1932), pp. 409-410.

se orientó por los conceptos derivados de *espíritu e historia* de la *Enciclopedia* y de las *Lecciones de filosofía de la historia*. De ese modo destaca la línea de continuidad entre la filosofía de la identidad hegeliana y la filosofía de la vida de Dilthey.²⁰ Pasando por alto el hecho de que este último no parte del idealismo especulativo, sino de las ciencias —empíricas— del espíritu, y que mantuvo hasta el final su escepticismo ante la metafísica.

La oscilación de Marcuse entre Heidegger y Dilthey hace pensar que a las diferencias teóricas con este debió añadirse el compromiso de su maestro con el nazismo. En este sentido, Marcuse constataba en 1933 que la «concreción» heideggeriana termina cuando «la filosofía ha evitado... considerar la situación histórica en la facticidad material del sujeto por ella expresado... Y aquí se contenta con el discurso de la ‘solidaridad en el destino’ del pueblo, de la ‘herencia’ (que tiene que aceptar todo individuo), de la ‘comunidad’ de la generación, mientras las otras dimensiones de la facticidad son tratadas bajo las categorías del ‘se’ (*man*), de la cháchara (*Gerede*), etc. La filosofía no se pregunta por la clase de ‘herencia’, por el modo de ser del pueblo, por los poderes y las fuerzas reales que constituyen la historia... Esta filosofía ha recorrido hasta el final el camino que va del idealismo crítico hasta el oportunismo existencial con las consecuencias más amargas».²¹ Marcuse percibió la obra de Dilthey como una suerte de correctivo a esa funesta deriva de la fenomenología y la tradición idealista, al tiempo que vio en ella el nexo que volvía a conectar con los elementos ilustrados y emancipadores de la filosofía. En esa misma época —bajo la dirección de Horkheimer— el Instituto de Investigación Social interpretaba la tarea histórica de Dilthey como una actualización de esos elementos junto con «los medios del cientificismo más avanzado, del positivismo mo-

20 Para Marcuse, la discusión poshegeliana sobre la historicidad se orientó «fatalmente» por el concepto de *historia* derivado de la *Fenomenología*. Un concepto que no representaba «el acaecer del Espíritu entero, sino un acaecer parcial del mismo, lo que más tarde llamó Hegel ‘la historia universal’». H. Marcuse, *op. cit.*, p. 314. En cambio, respecto a Dilthey afirma que, cuando arranca del pleno ser de la vida histórica como ‘espíritu’ y de su pleno acaecer como acaecer espiritual, el hecho significa una orientación previa de la vida histórica y del mundo histórico en el sentido del ser del espíritu, el cual ha hallado fundamentación ontológica en Hegel y solo en Hegel» (*ibid.*).

21 H. Marcuse, «Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauf-fassung», en *Kultur und Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1965, p. 55.

dero y de la gran tradición del idealismo clásico alemán». ²² Marcuse se integraría en 1933 al proyecto teórico del Instituto e iría alejando paulatinamente de la impronta que Heidegger había dejado en su pensamiento juvenil. A pesar de todo, nunca dejó de sentir cierta reverencia por su maestro. Tras la guerra, le ayudó en lo que pudo mientras estuvo proscrito, incluso sabiendo que bloqueó su habilitación docente y que jamás renegó de su vinculación con el nacionalsocialismo.

22 HGS 4, 356.

ÍNDICE

Lista de abreviaciones.....	9
Introducción	11
Teoría crítica y fenomenología.....	29
Marcuse: entre Heidegger y el marxismo.....	43
Ilustración frente a mito. Benjamin como crítico de Heidegger	65
Kracauer en torno a la historia.....	93
Adorno y la crítica inmanente a la fenomenología	109
Adorno como intérprete de Kant.....	121
Adorno: materialismo y lenguaje	157
Adorno y el movimiento estudiantil de los años sesenta.....	173
Los inicios del pensamiento de Horkheimer.....	181
El materialismo de Max Horkheimer	191
Max Horkheimer en torno al lenguaje.....	205
Hacia una sociología de los <i>rackets</i>	215
La concepción del lenguaje de Walter Benjamin.....	221
En la frontera: Portbou	243

ESTE LIBRO PRESENTA, A TRAVÉS DE CONSTELACIONES temáticas, distintas perspectivas sobre problemas de los que se ocupó la Teoría crítica. Lo hace de manera asistemática (a sabiendas de que no cabe interpretación definitiva) para señalar algunas claves de un pensamiento poco dado a la sistematicidad. Ahonda en sus reflexiones en torno a las transformaciones del capitalismo liberal en otro monopolístico en el que quedan heridas la libertad y la autonomía de los sujetos. Parte de la idea de que las reflexiones y propuestas de la Teoría crítica aún constituyen herramientas imprescindibles para entender y afrontar nuestro presente.



Presas de la Universidad
Universidad Zaragoza



CARLOS MARZÁN TRUJILLO

es profesor titular de la Universidad de La Laguna. Sus trabajos han estado enfocados hacia la filosofía moderna y actual. Ha publicado diversos textos sobre el pensamiento moderno, la Hermenéutica y la Teoría crítica. Ha traducido a autores como Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Leo Löwenthal o Max Horkheimer. Entre sus escritos se encuentran: *Felipe González Vicén: escritos (1931-1949)*, 2009, o *Walter Benjamin*, 2015.

MARCOS HERNÁNDEZ JORGE

es profesor titular de la Universidad de La Laguna. Sus trabajos han estado centrados en la teoría del conocimiento, la hermenéutica heideggeriana y la obra de Wilhelm Dilthey. Uno de los temas centrales de sus escritos ha sido la historia y el desarrollo del materialismo. Ha traducido a Max Horkheimer, Theodor W. Adorno o Walter Benjamin («La tarea del traductor», 1994).