Páginas de Filosofía, Año X, Nº 12 (primer semestre 2009), pp. 106-129

EL JOVEN MARCUSE. HISTORIA CONCRETA Y VERDAD ONTOLÓGICA

Laura Natalia Sotelo
Universidad Nacional de Rosario

Resumen:
En este trabajo estudio las influencias de Heidegger en Marcuse a comienzo de los años ´30, influencias que lo llevan a intentar conciliar la dialéctica hegeliana con la cuestión del "ser" del hombre. Posteriormente, cuando Marcuse ingresa al Instituto de Frankfurt, su filosofía de la historia recibe la impronta de Horkheimer, hostil al existencialismo y a la filosofía de la vida. La distancia de Marcuse con Heidegger obedece tanto a motivos políticos como filosóficos, pero son éstos últimos lo que queremos mostrar aquí.

Palabras clave: Ontología, idealismo, historicidad, historia.

Abstract:
In this work I study the influences of Heidegger in Marcuse, at the beginnings of the 30[th]. These influences oriented his thought in a way of conciliation between hegelian dialectic and the question of " being" of man. Latter, when Marcuse became a member of Frankfurt´s Institute, his philosophy of history accepted Horkheimer´s orientation, hostile to existentialism and philosophy of life. Political and philosophical reasons were in the base of Marcuse´s distance from Heidegger, but in this work I want to show mainly philosophical reasons.

Key words: Ontology, idealism, historicity, history

I. El idealismo filosófico y los problemas de la revolución social

En este trabajo queremos mostrar las tendencias formativas de la perspectiva histórica del joven Marcuse, siguiendo el hilo conductor de sus textos de comienzos de la década del ´30, y señalando las continuidades y transformaciones que caracterizan, hasta mediados de los años ´50, aspectos cruciales de su filosofía de la historia. Quisiéramos precisar las influencias que intervienen en la conformación de su enfoque ontológico particular, tomando como referencia las apropiaciones que realizara de las filosofías de Heidegger y Hegel, y de las obras de Marx y de Freud.

Nuestra interpretación pone de manifiesto una línea de continuidad en la estrategia teórica de Marcuse, que consiste en la delimitación de una esencia del hombre como ser histórico, buscando, mediante esa definición, establecer conceptos que sostengan apriorísticamente la infraestructura ontológica de los estudios históricos concretos.

De Heidegger a Hegel, de éste a Marx y a Freud, puede descubrirse en el pensamiento marcuseano una operación teórica que consiste en instituir una reflexión sobre la esencia de la razón, del hombre, de las relaciones sociales y de su liberación, que obren como fundamento del conocimiento empírico, en contra, si es necesario, de los propios hechos empíricos.

La reconversión, a comienzos del '50, de la estrategia ontológica mediante su recurrencia al psicoanálisis, desplaza la filosofía de la historia de Marcuse dentro del marco de la metapsicología freudiana. Las relaciones entre "filogénesis" y "ontogénesis", en su versión psicoanálítica, se constituyen en las renovadas claves metahistóricas del proceso civilizatorio[1], de modo tal que lo histórico concreto queda nuevamente recubierto por nociones de una alta generalidad especulativa.

La liquidación de la insurrección socialista de 1919 puede seguramente explicar el refugio del pensamiento de Marcuse en categorías abstractas y especulativas, renuentes a abdicar su sentido frente a los "hechos" del momento histórico. Como en otras ocasiones, la metafísica iba a elevarse sobre el "gris sobre gris" del mundo, despectiva e irredenta ahora frente al mundo empírico de la derrota nazi.

Antes de dedicarse a la filosofía, Marcuse había hecho una breve experiencia como militante revolucionario durante el año 1918, participando del Consejo de soldados de Berlín-Reinickendorf, y posteriormente, durante un muy corto período, fue miembro del Partido Socialdemócrata Alemán. La decepción de Marcuse frente a la derrota del proceso revolucionario que se abre con la caída del Káiser, puede dimensionarse adecuadamente si se toma en cuenta la distancia que existe entre los apremios marxistas por la trasformación práctica de la historia, y la instigación a la contemplación teórica que promueve la consideración ontológica de la misma. Marcuse comenta de este modo el impacto de Heidegger luego de la derrota de los años ´20: " Lo decisivo fue el fracaso de la revolución alemana, del que mis amigos y yo nos habíamos dado cuenta ya en 1921, si no antes, con el asesinato de Karl (Liebknecht) y Rosa (Luxemburgo). Pareciera que no había nada con que uno pudiera

[1] Marcuse, H [1953]. *Eros y civilización*. Editorial Ariel, Barcelona, 1984.

identificarse. Entonces apareció Heidegger, en 1927 se publicó El Ser y el Tiempo (…). ¿Qué pasa después del fracaso de una revolución? Una pregunta que para nosotros era absolutamente decisiva. Cierto que seguía enseñándose filosofía por entonces, la escena académica estaba dominada por el neokantismo, el neohegelianismo y, de golpe, apareció El Ser y el Tiempo como una filosofía realmente concreta. En ese libro se hablaba del "ser ahí", de la "existencia", del "uno", de la "muerte", de la "cura". Esto parecía decirnos algo. La cosa duró hasta aproximadamente 1932. Después nos fuimos dando cuenta gradualmente- y hablo en plural porque realmente no se trató sólo de una evolución personal- de que esa concreción era bastante ficticia". [Marcuse, 1978. Pags. 4-5].

No sólo Heidegger, sino también los frankfurtianos -en cuyo nombre habla Marcuse en plural- eran hijos de la derrota de la revolución, es decir, de una parálisis de la praxis revolucionaria sobre cuyo sedimento se insufló el despliegue del pensamiento puro: "La filosofía, que una vez pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización" [Adorno, 1966.Pag 11] escribiría Adorno.

El diagnóstico histórico de una sobrevida de la filosofía a expensas del fracaso de la praxis, formaba parte de las tempranas convicciones de Marcuse. Para él la filosofía tenía la capacidad de conservar virtualmente el elemento de la revolución cuando éste desaparecía fácticamente. La herencia del idealismo alemán -vg. las ideas de "Ser", de "Razón", de "Libertad"- fue siempre mejor aceptada por Marcuse que por Adorno y Horkheimer. Sus textos juveniles dan pruebas de la firme convicción con que Marcuse aferró la matriz del idealismo, al que reivindicará más de una vez como parte orgánica de la herencia marxista: ambos, según Marcuse, deben trascender el orden de "los hechos", pues no está en "los hechos" la verdad de la historia.

La filosofía de la historia y no la historiografía, es la que contiene la verdad sobre la historia. Pero, en términos del marxista Marcuse, esto no quiere decir que la sede de las ideas filosóficas fuera exclusivamente la cabeza de los filósofos. Para una filosofía que quería recuperar la herencia revolucionaria del idealismo, las condiciones de la verdad histórica residen en potencias humanas universales, esto es, en disposiciones ontológicas que exceden tanto lo contingente y empírico, como los conceptos subjetivos.

Marcuse estaba convencido de que existía una unidad entre de las ideas filosóficas con la historia concreta, y que esta unidad se mantenía gracias a un cordón umbilical oculto, que trascendía la contingencia de la derrota, y cuya teoría buscaba desplegar en la mayor parte de sus obras. La "Razón", el "trabajo", "el principio de placer" son vistos, según los distintos momentos de la producción intelectual de Marcuse, como contenidos potenciales, finalísticos, a cuya consumación podía arribar el proceso histórico.

La crítica negativa del concepto que practicaba Adorno, y que indicaba la imposibilidad de aferrar la "totalidad" mediante las ideas filosóficas, era un estilo filosófico ajeno por completo al pensamiento de Marcuse La separación efectiva entre la razón y la historia, no podía zanjarse para Adorno de un modo ontológico positivo. En Marcuse, por el contrario, el "pensamiento negativo" es menos formativo que resultado de la desencantada adopción de la visión de Horkheimer, con la cual se distancia de la ontología vitalista de la *Lebensphilosophie.*

Marcuse fue, en su juventud, un receptor sensible y un excelente expositor de aquellas tendencias que, a comienzos del siglo XX, pugnaban por recuperar un punto de partida "puro", antiempírico e incondicionado para el pensamiento filosófico. Tal cosa es especialmente notable en su idea de historia.

La inquietud por establecer un balance exhaustivo que actualice el contenido de la ontología y lo ponga en relación con la historia concreta caracterizó a la generación que recibió el impacto de Heidegger; y aún Adorno y Horkheimer, críticos de la cuestión del "ser" de la historia, debieron pronunciarse reiteradamente sobre el punto. *Ser y Tiempo* de Heidegger, desde su aparición en 1927, se había ubicado en el centro de la escena filosófica alemana, y su esfera de influencia llegaría hasta el marxismo, uno de cuyos primeros testimonios se encuentra en los escritos del joven Marcuse.

A diferencia de la orientación "horkheimeriana" del Instituto, Marcuse consideraba que la definición previa de "problemática del Ser" debía constituirse como órganon preliminar de la intelección histórica, de modo tal que no había posibilidad de comprender la historia fáctica sin una disquisición sobre una naturaleza humana imperecedera y transhistórica. Este impulso, sin embargo, no lo abandonará jamás, ni aún a su entrada al Instituto, sino que será recreado después de su alejamiento de Heidegger a partir de otras matrices teóricas, siguiendo en especial a Marx, a Hegel y a Freud.

La cuestión de la interpretación de la historia conduce a Marcuse a adoptar una actitud desdeñosa hacia la realidad empírica, y a afirmar en todo caso el punto de vista de la razón histórica en las ideas. Si se contrasta con el programa que Horkheimer había planteado al comenzar su dirección del Instituto en el año 1931[2], con las obras de Marcuse de la época, se advierte

[2] El programa de investigación social empírica planteado por Horkheimer en su Conferencia Inaugural de 1931 preveía la colaboración interdisciplinaria entre las ciencias sociales y la filosofía, dando prioridad al estudio de los aspectos fácticos de los procesos

que discrepan sobre la importancia que tiene la investigación empírica en el estudio de la historia.
Las razones del apego de Marcuse a las grandes categorías filosóficas tal vez se encuentre, no sólo en las dificultades teóricas que implicaba resistir a Heidegger, sino en la convicción de que era necesario conservar intacto un núcleo de idealismo, si se quería mantener el sentido revolucionario del materialismo histórico. El repliegue obligado de la lucha de clases en los años '30 podía encontrar su segura retaguardia en la filosofía, ya que ésta, mucho más que las ciencias particulares, podía desatender la realidad "ante los ojos", y recomponer las piezas rotas de la verdad histórica en el modo especulativo de la tradición.
Sin embargo, lo que Marcuse compartía con Heidegger lo conducía en un sentido opuesto: Heidegger buscaba, mediante la restitución vitalista de la categoría de "ser", dotar de "sentido" la "historicidad" en vísperas de la transformación de la historia alemana en el "destino" del pueblo alemán, mientras que Marcuse, por el contrario, quería establecer una crítica de la historia desde un fondo más profundo que la superficie de los hechos.
Tal como Adorno y Horkheimer, Marcuse consideraba insuficiente la explicación económico materialista de la debacle de Weimar. Años, más tarde, en el Prefacio de *El Hombre Unidimensional*, Marcuse vería que era el propio movimiento histórico era el que había planteado la necesidad de que la filosofía subordine la economía política y establezca parámetros de una verdad que no residía en los hechos económicos y políticos. Era preciso que existiera una instancia objetiva de juicio que condenara el baño de sangre que sumergía a la historia a comienzos de los años ´30.
El joven Marcuse buscaba elaborar una teoría de la "historicidad" que confirmara a Marx con una ontología de la existencia, que fuera a la vez, la verdad del "ser del hombre" y la verdad de la revolución socialista.

II. Ontología e historia.

El texto de 1932, *Ontología de Hegel y teoría de historicidad* fue preparado por Marcuse como tesis de habilitación para la universidad de Friburgo. Heidegger fue su director. En esta obra, el "ser histórico" es entendido como una instancia que precede a lo "óntico" (ontisch) en el orden de la fundamentación, de modo tal que la definición de las estructuras ominabarcativas del ser parecía constituir el trabajo prioritario de la filosofía de la historia, en la medida en que permitía distinguir el

históricos o sociológicos. Horkheimer, Max: *Die Gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*. Gesammelte Schriften Band 3. 1931-1936. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, Mai 1988.

fundamento de las realizaciones o "caídas" espurias. La preocupación por deslindar el núcleo intemporal ontológico en la configuración temporal empírica, constituye el gesto arquetípicamente heideggeriano con el cual el joven Marcuse define su punto de mira de los problemas históricos.

Este texto académico en el cual no se menciona a Marx - Marcuse era ya declaradamente marxista en esta época- puede ser tomado como un compromiso de circunstancias con Heidegger, y suponer que, en tanto requisito para la *venia legendi,* Marcuse prefirió no declarar sus ideas radicales, a fin de asegurar la efectividad del trabajo profesional. La omisión a Marx es muy significativa, sobre todo teniendo en cuenta que en el intento de fundamentar la "historicidad", Marcuse hace aparecer a Hegel dirigiendo la exégesis, sin que la crítica del idealismo sea aludida meramente.

La unificación de Heidegger con Hegel era una empresa que implicaba un forzamiento de sentido general tanto como de conceptos particulares; *Ontología de Hegel* es en gran medida, una obra de ingeniería filosófica que precisaba de una reinterpretación recíproca de ambos sistemas y de sus aspectos de detalle.

El silenciamiento de Marx era provisorio, se trataba, seguramente, de no irritar a Heidegger. Como veremos, el rumbo posterior de Marcuse lo lleva a superar la perspectiva de este primer ensayo general de una filosofía de la historia, pero no así su impulso ontológico.

Marcuse quería mostrar que los esfuerzos de Hegel y Heidegger conducían a la cimentación de un mismo punto: la unidad del "Ser" por encima de las distinciones concretas, empíricas y subjetivas. Por lo tanto, lejos de socavar la credibilidad del idealismo, en esta obra Marcuse se halla a sus anchas en él. Las ideas y la forma del procedimiento filosófico, el estilo de la derivación de un concepto a otro, el complemento de las falencias de una figura con la añadidura de otra, etc. hacen de la tesis de habilitación de Marcuse una obra enraizada en la tradición idealista.

Su punto de partida es diametralmente opuesto al de Horkheimer. El ingreso de Marcuse al Instituto configurará, sólo un par de años después, una reorganización de las piezas filosóficas de su pensamiento, pero sin embargo, Marcuse jamás adoptará el punto de vista de Horkheimer respecto del "atraso" de la ontología frente a las ciencias, ni el interés de traducir la ontología al lenguaje de las disciplinas particulares. Tampoco adherirá a la conjunción "negativa" entre ontología e historia propugnada por Adorno en 1932.[3]

---

[3] Adorno, T. [1932] "La idea de historia natural", en *Actualidad de la Filosofía*. Paidós, Barcelona, 1991. *Die Idee der naturgeschichte.* Gesammelte Schriten Band I. Philosophische Frühschriften. Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 1973

La “historicidad” es para el joven Marcuse “Espíritu absoluto”, diferenciado internamente, transido por momentos y figuras opuestas, pero que constituye en sus múltiples diferencias- la “autoconciencia”, la “vida”, el “espíritu”- una unidad de esencia completa. Hasta el año ´34, en que rompe explícitamente con Heidegger, Marcuse reflexiona el problema de la historia desde el núcleo más íntimo de la ontología existencial, donde cimenta el verdadero suelo de la “historicidad”.

Ontología de Hegel es un texto erudito que recorre exhaustivamente la obra hegeliana, extremando los alcances de la dialéctica al reconducirla hacia el terreno “concreto” del *ser-en- el- mundo*. El Sujeto o Espíritu que hace la historia es ahora una “historicidad” instalada unívocamente en el ser del hombre, en el “ser para sí” y en “otro”; pero en esta versión, el Dasein surge de la dialéctica de la transformación de la sustancia en sujeto.

El intento de Marcuse puede parecer sorprendente, si se piensa que Heidegger proscribía cualquier posible afinidad entre el ente de la metafísica hegeliana y la “existenciariedad” del *ser-ahí*, ontológicamente prioritarios frente a lo óntico. Heidegger rechazaba siquiera pensar las categorías de lo “óntico” histórico o natural, a la hora de establecer los fundamentos existenciarios. Marcuse, por el contrario, señalaba que la “historicidad” de la “vida” sólo podía emerger de sustancia, del “ser como motilidad”, que en su diferencia inmanente se escindía como “ser en sí en el ser en otro”. Según una lectura de la *Fenomenología del Espíritu* que conducía, ahondando en la profundidad de los conceptos, desde el “espíritu” hegeliano a la “temporalidad” de Heidegger, Marcuse trataba de reajustar las relaciones entre los sistemas filosóficos, siguiendo el supuesto idealista de que las formas históricas se encuentran contenidas en el seno de las ideas, cuyo movimiento inmanente hace que progresen de uno a otro momento o figura.

“El concepto de ser desarrollado por Hegel ha suministrado de nuevo la posibilidad de desplegar el acaecer histórico en su originalidad propia, y ha decidido también acerca del modo de ese despliegue”. [Marcuse, 1932. Pag.12.] La idea de que la verdad histórica reside en los conceptos y no en los acontecimientos es una convicción que acompañará a Marcuse a lo largo de toda su vida.

Pese a las proscripciones taxativas de Heidegger, los intentos de conciliación entre sus ideas y las de Hegel podían desenvolverse rigurosamente en el pensamiento de Marcuse siguiendo el estilo de la arquitectura idealista alemana, esto es: sobre la base de un planteamiento que buscaba la condición incondicionada más allá de sus fundamentos o condicionantes no conceptuales. Para el joven que escribía *Ontología de Hegel* se trataba de delinear conceptos propedéuticos para el acceso a la historia, antecediendo el estudio fáctico mediante un arreglo de conceptos puros, sin procedencias materialistas.

El punto de partida de Marcuse es la crítica hegeliana a Kant. Siguiendo el hilo conductor de la *Fenomenología del Espíritu*, interpreta las escisiones de sujeto y objeto, sensibilidad y razón, apercepción trascendental y cosa en sí -que en el idealismo trascendental son resultado del Entendimiento subjetivo- como manifestaciones alienadas de un Uno originario, que precede y contiene cualquier separación. El límite del Entendimiento consiste, para Marcuse, como para Hegel, en que las múltiples escisiones y polaridades fijas que descubre el pensamiento subjetivo, no son tomadas por Kant como polaridades y antinomias transitorias, sino como condiciones a-históricas de cualquier conocimiento de los fenómenos. Tal como Hegel, Marcuse insiste en que las contradicciones son inherentes al Ser, y no el producto del Entendimiento subjetivo. La anfibología no es resultado de la razón, sino de la historia. La filosofía kantiana, afirmaba Hegel, culmina en la derrota del conocimiento objetivo y se aleja con las manos vacías de conocimiento científico, ya que éste implica descubrir, necesariamente, cómo es el mundo en sus relaciones objetivas. El idealismo subjetivo conduce a la "humillación de la ciencia", al confesar que la razón no puede penetrar en más allá de los fenómenos, ni dar cuenta del momento histórico específico en que se contraponen como "cosas en sí" al pensamiento. De este modo, tampoco puede señalar la vía de su superación y unificación .No es la crítica de la razón, como quería Kant, la que escinde el mundo binariamente entre fenómeno y cosa en sí, sujeto y objeto, etc. Es el mundo el que no existe en unidad, el mundo es el que se ha escindido bajo las categorías fijas del Entendimiento. Siguiendo a Hegel, Marcuse sostiene que la obra de la Razón consiste, contrariamente a la del Entendimiento, en levantar las escisiones y en contener, superados, los polos escindidos del hombre y su mundo. La Razón no es para Hegel ni para Marcuse la conciencia subjetiva, sino una fuerza histórica objetiva, que trasciende al Yo del que parte Kant.

La concepción de que la Razón es una fuerza producida por la historia, que requiere para su realización de la existencia de condiciones y agentes específicos, es una convicción perdurable y persistente de Marcuse, y es la idea que conecta *Ontología de Hegel* con *Razón y Revolución*, escrito casi diez años más tarde.

Marcuse, como Hegel, descentra el Sujeto trascendental, y pone en el lugar del fundamento en la historia. El individuo es entonces relativo a las contradicciones objetivas, y debe entenderse en referencia con esas contradicciones. El individuo, o en términos de Hegel, la "autoconciencia", surge de la contradicción con el mundo que ha creado, el cual no se presenta como una obra propia sino como una objetividad de relaciones sociales e instituciones independientes, como si la cultura fuera obra de la naturaleza primera. La sujeción del hombre a la cultura constituye la "segunda naturaleza", que subsume y supera el "ser natural". La cultura es, entonces, alienación, pérdida de sí, represión sobre la naturaleza primera. Marcuse recupera este viejo tema hegeliano en el lenguaje canónico de la dialéctica especulativa: "En la cultura, aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como independiente". [Marcuse, 1932. Pag17.]

El tema de la cultura como resultado de una "escisión", será recuperado por Marcuse posteriormente, al entrar al Instituto, como crítica de la "cultura afirmativa".[4] Como veremos luego, en la traducción frankfurtiana que hará de Hegel, las contradicciones se transforman en facticidades histórico materiales, de modo tal que los textos del Marcuse frankfurtiano pierden las mayúsculas y el tono oracular con que el joven designaba las entidades metafísicas responsables del proceso histórico, tal como puede verse en la cita que sigue: " En la situación de escisión la vida humana se rige en un mundo de contraposiciones y limitaciones rígidas, tiene su mundo como ámbito de delimitaciones unívocas y aisladas, en el cual cada Uno está limitado y asegurado frente a todo Otro .Es un mundo de aplacamiento total en el cual el "entendimiento" (…) dirige sin discusión…". [Marcuse, 1932. Pag. 18.]

La noción de razón que el joven Marcuse toma de Hegel pone el acento en la capacidad de ésta de trastocar especulativamente los fundamentos de las escisiones fijas, y de forjar, mediante la actividad reflexiva, una unidad racional que anida en la dinámica inmanente de los conceptos. A diferencia de textos posteriores como *Razón y Revolución*, *Ontología de Hegel* concibe esa unidad en términos altamente especulativos, sin interesarse más que por el fundamento incondicionado del "ser histórico".

Más que de la historia profana, la versión juvenil de Marcuse sobre la "historicidad" da cuenta de un "Ser Absoluto" que se realiza como "Vida", en las figuras del Dasein ("Ser ahí")y del mit- Sein.("Ser con")

Debemos, pues, seguir a Marcuse en esta densa elaboración de las categorías ontológicas de la "historicidad", y procurar de este modo dejar en claro el punto de partida de su posterior transformación en un filósofo frankfurtiano.

---

[4] Marcuse, H. [1938.] "Acerca del carácter afirmativo de la cultura" en *Cultura y Sociedad.* Buenos Aires, Sur, 1968. „Über den affirmativen Charakter der Kultur" En *Kultur und Gesellschaft I* . Suhrkamp Verlag , Frankfurt am Main, 1965.

III. La unidad de "Razón" y "Vida" como "historicidad".

La categoría esencial de "historicidad" significa, en primer lugar, lo "Absoluto". El Absoluto no existe desde siempre, aunque comprende y unifica "la Vida". La misma vida es su realización. Por lo tanto, para Marcuse, la existencia no es un dato originario, como lo era para Heidegger, sino que, siguiendo la Lógica hegeliana, la existencia es precedida por la dialéctica hegeliana del Ser y la Nada. En tanto comienzo, toda existencia refleja aún un momento indeterminado, abstracto y pobre de contenido. Y debe desarrollarse en la dialéctica abstracta de la negación del "Ser" por el "no- Ser", y del "no Ser" por el "Ser". [5] En el estilo metafórico de la metafísica hegeliana, sostiene: "Pero esa proposición que enuncia la noche y la nada en cuanto verdad del mundo ya comprensible, pone al mismo tiempo esa nada y esa noche en el comienzo de la filosofía." [Marcuse, 1932. Pag. 20].

Cuando Marcuse sostiene que la filosofía nace de la situación de "escisión", más que referirse a la división entre trabajo manual y trabajo intelectual -como resignificará esta tesis en textos posteriores- se refiere a esta dialéctica del Ser y la Nada, a "la noche" y a la "luz más joven", sin que la historia fáctica resulte citada siquiera a título de ejemplificación. "La filosofía, en cuanto algo de lo que necesita la vida humana, en cuanto necesidad de la vida humana, tiene su determinada situación histórica, única en la cual puede surgir: la situación de escisión ". [Marcuse, 1932. Pag. 17].

En efecto, el texto se encamina a demostrar la fundamentación "pura" de la historia, con lo cual ninguna categoría espuria de lo "óntico" colabora en esa dirección. Es por ello que Hegel, Dilthey y Heidegger son quienes le proporcionan a Marcuse la distancia necesaria con los conceptos de la historiografía, situada al margen de todo fundamento, a la que sólo cabía escrutar detrás de la respuesta a la pregunta por el ser: "Esta unidad y totalidad del ser, subyacente a toda relatividad del ente, es lo exento de toda retroreferencialidad, es lo "absoluto", pues es suelo y fundamento de toda relación, suelo en el que se mueven ya siempre todas las posiciones y contraposiciones, del que surgen y al que reconducen". [Marcuse, 1932. Pag. 20].

La tarea de la filosofía no es, entonces, como en los jóvenes Horkheimer y Adorno, el intento de "aferrar lo empírico" , sino más bien mostrar el trastrocamiento de lo empírico en lo Absoluto, en el cual son "levantadas" todas las escisiones objetivas. "La tarea de la filosofía se determina

[5] Marcuse sigue la dialéctica hegeliana de la existencia. Véase Hegel, G.W.F. [1817]. *Lógica.* Primera parte. Madrid, Hyspamérica, 1985, pag 152.

anticipadamente como el "restablecimiento de la totalidad" del mundo escindido, como construcción de lo absoluto". [Marcuse, 1932. Pag. 20].

Ahora bien, esta idea no sólo se distingue del desprecio por el idealismo que mostraban los jóvenes Adorno y Horkheimer -con quienes Marcuse no había entrado aún en relación- sino que también se distingue de Heidegger, para quien el ""ser" es, en su íntima definición, finito, no absoluto.

Es cierto, como lo sostiene Adorno, que el "ser ahí" heideggeriano es una pequeña totalidad que reúne el sujeto y el objeto, el hombre y el mundo, etc, pero esta totalidad es, en todo caso, irremediablemente finita y no trascendente a su fin. Al entender el Ser como "aquello sobre lo cual los entes son comprendidos", Heidegger se situaba de lleno en el plano de la pregunta más tradicional, pero al responder que este Ser es el hombre mismo, definido en su "ser relativamente a la muerte", pretendía situarse lejos de la tradición que había asociado "ser", "absoluto" e "infinitud".

Para el Heidegger de "Ser y Tiempo" no existía ningún absoluto que trascendiera a la muerte del "ser ahí" fáctico, ni que subsistiera en la prolongación indefinida de los entes. Y si es cierto que el "ser ahí" unifica sujeto y objeto en el propio sujeto, tal como ocurre también con la apoteosis del sujeto en el Espíritu, el concepto hegeliano supera la mera existencia y la desaparición de los individuos, de donde no quiere moverse la visión de Heidegger.

En varios aspectos resalta que el traspaso del contexto hegeliano a la filosofía de Heidegger resulta una marcha forzada. A pesar de la "jerga" de Friburgo, que Marcuse conoce y emplea con destreza, la noción de "temporalidad" que acuña dista claramente de aquella que hizo de "Ser y Tiempo" la obra filosófica más significativa de su época.

Recordemos por un momento la idea heideggeriana de "historicidad": según ella, el tiempo del "ser en el mundo" no coincide con el tiempo infinito de la física, ni con la imagen rectilínea en la que se suceden los instantes simultáneos de la historia fáctica. La "temporalidad" heideggeriana expresa una forma siempre recurrente, circular e idéntica en la sucesión temporal, que hace emerger en cada nuevo momento la repetición de lo que ya estaba en el inicio. El "ser ahí" es siempre una "haber sido", un "pre-serse" del ser. Todo paso adelante en la línea de la temporalidad dependía para Heidegger de un constante regreso del hombre a su propia raíz, y de donde retorna nuevamente en cada "advenir".

Contra la imagen lineal de un tiempo infinito, la "temporalidad" heideggeriana describe un permanente círculo que se retroalimenta en los "extasis" del "advenir" desde el "haber sido".

Como ironiza Adorno, puede decirse que para la temporalidad heideggeriana "lo ya sido retorna y se le da acogida" [Adorno, 1932, pag.

111], y por eso el verdadero proyecto del “ser ahí” sólo puede consistir en “hacerse tradición de sí mismo”, “partiendo de una herencia”. Todo “bien” es hereditario, y el carácter de los “bienes” radica en el hacer posible la existencia propia, de modo tal que para Heidegger el ser ahí se constituye en el estado de resuelto, partiendo, en cada caso, de los bienes que conforman “la tradición de una herencia”. [Heidegger, 1927. Pag 414]

No resulta clara la razón por la cual Marcuse no intenta relativizar las aristas conservadoras que involucraba una noción de tiempo que hacía hincapié en el “sido”, sin ruptura ni fricción prevista con el “advenir”. La única réplica contra la visión heideggeriana es de carácter erudita, y justo es decirlo, aparece solapadamente, ya que no es mencionada como crítica explícita. Tomemos en cuenta que la crítica que *Ser y Tiempo* realiza al tiempo de la física, es dirigida contra la concepción hegeliana, a la cual Heidegger reprocha que el tiempo aparece allí como una sucesión infinita de puntos “ahora-aquí”, en el cual, sin saberse exactamente cómo ni porqué, cae el Espíritu como algo externo.

Marcuse no comparte la crítica de Heidegger, y sostiene que Hegel distingue la temporalidad de la Idea del tiempo de la física, determinando a la primera como “eternidad”. De modo que, como Hegel, pero contrariamente a Heidegger, Marcuse sostiene que la finitud del *Dasein* se supera en la eternidad del Espíritu, que contiene lo particular.

Marcuse señala que Hegel no concibe la temporalidad del Espíritu como suma de puntos ciegos “ahora-aquí”, sino como momentos que guardan memoria acerca de lo anterior ya recorrido. Marcuse está en lo cierto. Ni tan siquiera en la naturaleza ocurre para Hegel que los momentos finitos se prolonguen sin memoria del pasado; puesto que, a pesar de ser un grado bajo en relación al concepto, la naturaleza es obra del Espíritu y en ella lo que ha sucedido, retorna idénticamente en cada nuevo ciclo, como por obra del recuerdo.

Para Hegel, lo distintivo de la infinitud del tiempo del Espíritu es que éste, a diferencia de la naturaleza, produce lo nuevo en cada concreción histórica, justamente porque la historia no se asimila a los ciclos de repetición de las formas naturales. Como en la historia aparece la inquietud de la conciencia, la temporalidad hegeliana está transida por la novedad, por lo no repetido, por la libertad que es capaz de subyugar el pasado, contenerlo y superarlo. Lo nuevo no elimina la repetición, sino que contiene lo repetido en la diferencia. Sobre el final de la *Fenomenología...*, cuando el Espíritu ha alcanzado ya su grado máximo de desarrollo, Hegel plantea que, aún derrumbándose todo lo conquistado, el Espíritu no partiría de cero al intentar realizar lo nuevo, puesto que contiene, en la forma del recuerdo, el principio de lo que ha sido. Pero este inicio, según la dialéctica del ser y la nada, sería por supuesto, algo nuevo. Es claro que tiene razón Marcuse al protestar contra la atribución heideggeriana de una temporalidad puramente lineal, física y antidialéctica a Hegel.

Marcuse se inclina hacia la solución hegeliana, al sostener la idea de un tiempo diferenciado y repetido, infinito pero atravesado por transformaciones que conducen desde la sustancia sin conciencia a la reflexión, desde la necesidad a la libertad. Sólo un ente que ha llegado a la posibilidad de la reflexión, que sale "fuera de sí" y vuelve "para sí", conservando el momento anterior, es capaz de alcanzar aquello que en la mera sustancia sin conciencia se encontraba de un modo germinal o no desarrollado: la historicidad. Marcuse llega a esta noción ontológica a través de la dialéctica de "ser", "esencia" y "concepto" expuesta por Hegel en la *Lógica*, razón por la cual todo el marco teórico se distancia agigantadamente de Heidegger.

Como Hegel, Marcuse sostiene que el concepto comienza su dialéctica en la motilidad de la sustancia aún carente de conciencia; pero a la vez, la sustancia contiene su negación en el concepto, como su propio y específico no-ser. La idea de Hegel de que los conceptos son la "negatividad" de la sustancia, es decir, su diferencia tanto como su posibilidad de trasformación, culminaba en la identidad entre sustancia y concepto, reconciliando a ambos en la naturaleza espiritual de la escisión. Realidad y concepto son en Hegel de hechura ideal.

Marcuse conocía la crítica de Marx en este punto, pero nuestro joven autor está lejos de conceder a los conceptos un status ontológico tan degradado como el que tiene una realidad no atravesada por la razón. De modo que identifica concepto y realidad, proponiendo un orden de preeminencia inverso al de su producción real: "Sólo porque está en su verdad gracias a su concepto puede el objeto transformarse, por la conceptuación de la consciencia humana, en su ´ser-en-y-para-sí`. Como el ser verdadero y propio del ente es el mismo conceptuar y se consuma en el concepto, el conceptuar de la consciencia humana puede acertar con el ser verdadero del ente, y el concepto puede significar, también desde este punto de vista, el ser verdadero". [Marcuse, 1932. Pag. 123.]

En Heidegger no podría hallarse nada semejante: aquellas nociones que refieren a las capacidades de abstracción del sujeto, como la "comprensión", la "interpretación", la "proposición" o el "lenguaje" son determinaciones "existenciarias" exclusivas del "ser-ahí", no de la "sustancia"; tampoco el concepto se identifica con la "mundanidad" del mundo, cuyo carácter está dado, para Heidegger, por el "ver en torno" pre comprensivo.

Marcuse, en cambio, sostiene el andamiaje más pesado y comprometedor del idealismo objetivo, al afirmar que sujeto y objeto comparten la misma naturaleza abstracta del pensamiento.

Llama la atención que Marcuse no haya intentado pulir críticamente las categorías hegelianas, a las que presenta en toda su pureza idealista intocada. Inútil es buscar en el texto las huellas de la crítica a Hegel que aparece en los Manuscritos de Marx, que Marcuse conoce al escribir su tesis. [6] La abstracta producción de la realidad, que aparece con el "concepto", sigue adelante con el "juicio", del cual cae, como del cielo, la facticidad misma del ente: "Todo ente en cuanto tal, en el carácter de la "cosa" (res, realitas), existe, pues, en cuanto juicio de su concepto…". [Marcuse, 1932. Pag. 134]

La Idea hegeliana, como un espectro, brilla en todo su demacrado esplendor, encarnando la instancia ontológica de mayor despliegue y concreción de todo el texto.

Es cierto, como señala Jay, que la influencia de Heidegger, en esta tesis de habilitación es enorme, sin embargo los contrapuntos que señalamos sirven para mostrar que frente a la importancia que Hegel adquiere en toda la obra posterior de Marcuse, la influencia heideggeriana se trató de un episodio formativo, y que su filosofía se reconfigura posteriormente en otra matriz ontológica. De hecho, el núcleo existencialista va más allá de términos como "caída", "pre-sencialidad", "temporalidad" etc, a los que Marcuse abandona tempranamente, no así el criterio respecto de que la verdad del Ser se resuelve en la verdad de la vida del hombre.

La Razón, "certeza de ser toda realidad", se alza como unidad sapiente y garantiza que la historia se encarrile superando las falsas dicotomías, resolviendo las contradicciones y transfigurándolas como momentos de autodesarrollo del Espíritu. Con el devenir de la Razón, la historia ha llegado a su fin, y la exposición de Marcuse acerca de la "historicidad" encuentra también su punto límite.

Existe una relación de continuidad y ruptura entre *Ontología de Hegel* y *Razón y Revolución*. En este último texto la categoría emblemática de la historia sigue siendo la de la "Razón", sin embargo ella se presenta aquí

[6] Jay comenta que en 1932, año en el que escribe *Ontología de Hegel*, Marcuse publica un artículo para la revista *Die Gesellschaft*, de Rudolf Hilferding, en el cual realiza una interpretación de los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*, poniéndolos en consonancia con las obras maduras de Marx. Esta referencia de Jay permite suponer que cuando Marcuse escribe su tesis de habilitación, conoce efectivamente ese texto, publicado por primera vez en 1932. Véase Jay, M. [1973] *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Taurus, Madrid, 1991. Pag. 134.

como protesta, no como unidad, como conflicto entre Razón y realidad. En la medida en que *Ontología de Hegel* culminaba en la unificación entre el hombre y el mundo, los aspectos críticos de la noción marcuseana de Razón aparecían subsumidos bajo las categorías heideggerianas, en las que el joven Marcuse creía encontrar una "filosofía concreta".

En el tránsito que realiza Marcuse entre ambos textos -a los que separan casi diez años- intentará retomar a Heidegger para realizar la exégesis de los *Manuscritos* de Marx, abandonándolo inmediatamente, más decepcionado por su compromiso político que por la convicción de una falacia inherente a la ontología existencial. A partir de 1934, en que ingresa al Instituto de Frankfurt, la influencia de Horkheimer lo cautivará por más de dos décadas, hasta que, en el contexto renovado de los alzamientos estudiantiles de los años ´60, Marcuse defienda los principios de la "teoría crítica", contra el repliegue teórico político de su más distinguido mentor.

IV. El trabajo como "historicidad".

Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico económico de trabajo es un breve artículo escrito en 1933. En él se retoma el problema de la fundamentación de la idea de "historicidad" a partir de una nueva categoría esencial – la de "trabajo"- que había aparecido sólo de modo tangencial en su escrito de habilitación.

En efecto, el interés de Marcuse por descifrar la idea de "historicidad" a partir del trabajo marca un giro en su filosofía de la historia; sin embargo se trata de un giro centrípeto dentro de una profundización general en la problemática ontológica.

Según la definición de Marcuse, el trabajo excede la mera actividad productora de bienes para la subsistencia, y caracteriza la situación "natural" del hombre en el mundo, es decir, su más pleno "ser", que consiste en "hacer acontecer" su "existencia". Una particular lectura de los Manuscritos de Marx refuerza en Marcuse la convicción de que el acceso al estudio histórico sólo puede desenvolverse si previamente se descubre la condición incondicionada, suprahistórica y natural de la "objetivización" del hombre. Marcuse sostiene que en su acepción economicista, la categoría de trabajo pierde el sentido estructurante y productor que tiene en la vida humana. Actividades como "el hacer político, o artístico, científico, sacerdotal"[Marcuse, 1934. Pag. 10] aunque tienen una relación indirecta con la producción de riquezas, deben ser consideradas como parte del "trabajo humano". Para Marcuse todo "hacer" que haga surgir el mundo es "una ´tarea` propuesta a la realidad humana en cuanto tal: el trabajo sobre el objeto, cuya ´mediación`, ´apropiación`, etc. le está propuesta como tarea a la realidad humana; solamente mediante el cumplimiento de esta tarea, la realidad humana puede ´de facto` llegar a ser ´para sí`, puede encontrarse a sí misma." [Marcuse, 1934. Pag. 17].

La condición del trabajo trasciende la economía política hacia el terreno atemporal del Ser, o más bien su Ser es un "hacer" del hombre con las cosas del mundo, sea éste un hacer estético, religioso, teórico o productivo. El trabajo en el sentido limitado de producción material, tal cual lo entiende la ciencia económica, usurpa, según Marcuse, todo derecho a cualquier otro "hacer" esencial humano que no sea productivo, útil o rentable. Toda la moderna ciencia económica se mueve con un concepto no investigado filosóficamente, extrayendo de modo arbitrario una particularidad contingente y sin que cuente "con que derecho asume la actividad económica el sentido primario de ´trabajo`".[Marcuse, 1934. Pag. 11].

Marcuse considera que tanto Hegel como Marx entendieron el trabajo productivo desde una precomprensión filosófica de las condiciones más generales de la existencia, sin atribuirle unidimensionalidad ni fijeza atemporal a su realidad presente. Y encuentra una confirmación de esta "multidimensionalidad" de la categoría de trabajo en la sociología de Weber, que hace derivar la actividad racional con respecto a fines del *ethos* de los grupos protestantes. Marcuse señala como mérito de Weber el haber planteado el tema del trabajo en un plano extra-económico, pero -observa- Weber se ha equivocado en que no es la ética sino la ontología la que puede contribuir a ahondar en sus fundamentos.

El impulso filosófico de su tesis de habilitación se conserva intacto en la ontología del trabajo, que busca establecer las condiciones del "ser ahí", a través de una exégesis de categorías "concretas". Sin embargo, del mismo modo que ocurre con Heidegger, en el planteamiento puramente ontológico de Marcuse, la investigación sobre la realidad del trabajo no excede el establecimiento de relaciones entre categorías, tal como sucedía antes con la idea de "Razón".

A pesar del esfuerzo del joven Marcuse por rubricar el análisis en continuidad con los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, la crítica del trabajo alienado no parte del análisis de sus condiciones materiales, sino que, a la inversa, Marcuse quiere fundamentar, a partir de la reflexión abstracta sobre el concepto, y asegurándose en él, el sentido del trabajo "situado" o específicamente económico. Marcuse entiende que si ha sido posible que el trabajo acontezca con una diversidad de formas concretas, es porque éstas se desarrollan a partir del "ser del hombre", el cual consiste en su "hacer" "natural" con la naturaleza. Es cierto que en el texto de Marx existe una antropología filosófica que busca definir el "ser genérico" del hombre. Sin embargo, el análisis de Marx no intenta una caracterización específicamente filosófica, para recortar una reflexión acerca de lo que el hombre sea con prescindencia de situaciones específicas, sino que la idea de una “esencia del hombre” es utilizada polémicamente por Marx en la caracterización de la situación del trabajador bajo condiciones capitalistas. Marcuse, en cambio, busca desbrozar de todo examen empírico el terreno filosófico, para así acceder directamente al “ser del hombre”, inspiración que proviene ciertamente, más que de Marx o de Hegel, de Heidegger.

Quisiéramos insistir en la influencia heideggeriana de este texto de temática marxista, y poner de manifiesto la discordancia radical entre la visión marcuseana del “trabajo”, y el análisis que Hegel realiza en la *Fenomenología del Espíritu*, y que Marx, siguiendo a Hegel, retoma en la redacción de los *Manuscritos*.

Para Marcuse el trabajo es “el puro ser- para- sí de la consciencia…” que “se sale de sí hacia el elemento de la permanencia”, elemento en el cual se “encuentra a sí misma” y se ofrece al objeto de trabajo como “sustancia” [Marcuse, 1934. Pag. 15.]

En cuanto relación dialéctica con la cosa, el trabajo es, según Marcuse, el movimiento por el cual la objetivación del trabajador y la humanización del objeto resultan una de la otra, en un círculo vital que media sujeto y objeto, más allá de sus expresiones históricas relativas. Pero la indagación de Marcuse quiere extraer la “esencia” del trabajo de la exclusiva relación del hombre con la cosa, desconsiderando toda relación social involucrada en el proceso. De modo tal que cuando analiza la relación del trabajador con los “otros”, los concibe como cosas ya alienadas frente a la autoconciencia. “Cuando el sí mismo empieza a hacer acontecer su existencia encuentra un mundo en frente de sí, que es el mundo de otra existencia, formado y lleno de un vivir humano que ya no es suyo (…) un mundo de servicios públicos, establecimientos, empresas de carácter político, social o económico, medios del producción y objetos de consumo…”.[Marcuse, 1934. Pag. 32].

Marcuse parece considerar la alienación como una relación inherente al proceso de trabajo y por lo tanto “no suprimible”. Esta es la posición que domina en muchos de sus textos maduros, en los cuales concibe la desalienación como ampliación del tiempo libre, y como disminución de un tiempo de trabajo que es, bajo toda condición social, inevitablemente forzado. De este modo, la alienación, situada en la esencia misma del trabajo con los objetos, repercute luego sobre las relaciones sociales que el “sí mismo” descubre como otros tantos objetos que se le enfrentan. El trabajo es, entonces, prescindiendo de las relaciones sociales en las cuales se efectúa, la actividad de la alienación, puesto que en este tipo de actividad el objeto impone su ley al sujeto. La diferencia entre el trabajo y el juego es que en el primero el sujeto está pendiente de las constricciones impuestas por la cosa, mientras que en el segundo la ley plenamente subjetiva de los jugadores imprime su dinámica a los objetos. “Al trabajar, el trabajador está ´en la cosa`: tanto si está frente a una máquina, como desarrollando un plan técnico, tomando medidas de organización, investigando problemas científicos, o impartiendo enseñanzas, etc. En su hacer se deja guiar por la cosa, subordinándose o atándose a su normatividad (…) En todo caso, el trabajador no está ´consigo mismo`, no deja acontecer su propia existencia –más bien se pone a disposición de lo otro que él, está en ello, en eso otro- incluso cuando ese hacer llena su propia vida, libremente aceptada. Esta enajenación y alienación de la existencia, esta aceptación de la ley de la cosa, en lugar de dejar acontecer la propia existencia, es por principio, imposible de suprimir”. [Marcuse, 1934. Pag. 35].

No quisiéramos extraviarnos en las consecuencias que implica este tipo de afirmación, puesto que es el propio Marcuse quien, en sus años posteriores, debatirá intensamente si es posible pensar que el trabajo humano, en condiciones no capitalistas, se convierta finalmente en una actividad desalienada. La incorporación de Freud dentro de los términos de este debate será crucial para dirimir los términos de algunos de los dilemas histórico- ontológicos que marcaron la maduración de su pensamiento.

Lo cierto es que, a pesar de que Marcuse recurre a Hegel, su idea de una alienación que surgiría en el mero trabajar la cosa, aunque procede de fragmentos de la *Fenomenología del Espíritu*, escapa por completo a su sentido general.

Hegel hace nacer la situación de alienación en el trabajo a partir del enfrentamiento de dos autoconciencias contrapuestas, que deben luchar a muerte por el reconocimiento del otro como autoconciencias libres e independientes; pero como lo dice Kojeve[7], cada una de ellas quiere ser “reconocida sin reconocer a su vez”, de forma tal que la libertad, o el libre ser-para- sí que las constituye, sólo se prueba arriesgando la vida, despreciando la muerte en sí mismo y en el otro. Como resultado, sólo una de ellas deviene libre: la autoconciencia del amo, que es la que impone el reconocimiento de sí unilateral sobre el esclavo, mientras que ella no lo reconoce como una existencia para sí, y lo considera sólo como una cosa o como un ser animal. Sólo el esclavo, que ha temblado ante el “Amo Absoluto”, la muerte, le toca en suerte el trabajo o la “formación”. Para Hegel, la relación de trabajo, que el amo impone al siervo, acarrea para éste la obligación de desarrollar una actividad negativa con la cosa, refrenando el deseo y conteniendo el consumo del objeto, en aras de la laboriosidad trasformadora que crea el mundo de la cultura. En la actividad de la

[7] Kojeve, A. [1933] *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade 1985.

formación, la conciencia del siervo, que no es aún "para sí" en la relación con el amo, se "une a sí misma", en la medida en que como acción formativa aparece plasmada fuera de sí, en la permanencia y en la independencia del objeto que ha creado. Justamente en esta actividad dialéctica en la que el trabajador impone sobre los objetos su actividad negativa transformadora, es que la conciencia servil llega a la intuición del ser independiente como de sí misma. Lejos de constituir, como sostiene Marcuse, una legalidad ajena, el trabajo permite a la conciencia del trabajador identificarse con su producto, y devenir conciencia de sí como ser libremente productivo. El trabajo no es entonces, para Hegel, el predominio de una objetividad que anula la libertad subjetiva, sino que ésta se encuentra negada por una relación previa de sujeción del esclavo ante el amo. No hay, ni en Hegel ni en Marx, la idea de que la alienación del trabajo pudiera surgir independientemente del dominio social, como una alienación resultante del "trabajo con la cosa". El dominio no pertenece, para ellos, a la "ley de la cosa", sino que, en el planteamiento tanto de Marx como de Hegel, la "formación", el trabajo sobre el objeto, constituyen el resultado histórico de relaciones sociales que lo determinan. Y, en el caso de Hegel, es la relación con la cosa la que permite que el trabajador conquiste la conciencia de su libertad. En cuanto "deseo refrenado" o satisfacción postergada, y en la medida en que "por el trabajo el objeto tiene independencia", la conciencia del esclavo deviene "para sí" una relación verdadera y no alienada con la cosa, conquistando finalmente la libertad de su autoconciencia. "Por cierto en el trabajo, en el que sólo parecía ser un sentido extraño, la conciencia servil a través de este reencuentro de sí misma por sí misma, deviene sentido propio". [Hegel, 1807. Pag 174].

Hegel, como defensor de las nuevas relaciones sociales burguesas, veía en el trabajo libre la superación de la alienación, no así el joven Marx, que prosigue esta elaboración críticamente.

Ni en los *Manuscritos de 1844* ni en la *Fenomenología del Espíritu* puede hallarse algo similar a la investigación emprendida por Marcuse, que tiende a excluir todo aspecto social de la definición de "alienación", haciendo recaer su sentido primordial en la legalidad inmanente de la cosa. Tanto para Hegel como para Marx el núcleo originario de la alienación reside en la relación entre seres humanos, la cual es previa, o al menos simultánea a toda relación con el objeto. Las respectivas perspectivas ontológicas de Hegel y de Marx derivan el trabajo de las relaciones humanas, y la situación de alienación, en el caso del Marx, de la condición de expropiación del producto del trabajo, es decir, del dominio del hombre por el hombre.

Curiosamente Marcuse se orienta un sentido inverso: la definición ontológica de "trabajo" depende de la sujeción del hombre a la ley de los objetos; la alienación es idéntica a esta sujeción inevitable; en este sentido, como sujeto y objeto tienen una diferencia ontológica irreductible - el hombre es la libertad del "para sí", los objetos, la ley extraña- la alienación es condición insuprimible, y por lo tanto, se trata de una determinación natural de la vida social.

Supuesto tal fundamento, se deducen en calidad de otros objetos, otras "existencias", las cuales devienen en un mundo social, ontológicamente opuesto a la libertad del "sí mismo":

"Entendemos aquí por "ser objeto" lo opuesto al concepto del "ser-sí-mismo". Objeto significa, por lo pronto, lo otro que sí mismo; por principio, todo ente es objeto para el sí mismo, menos el propio sí mismo (también lo es el otro ser humano), y lo es el cuerpo propio." [Marcuse, 1934. Pag. 32].

El sesgo "objetivista" de esta definición ontológica de "trabajo" se pone claramente de manifiesto en los caracteres que Marcuse considera que le son inherentes: la "constancia", la "duración" y el "carácter de carga": "Esta objetividad esencial del trabajo, podemos tratar de captarla ahora en su "negatividad" que les propia, con lo que habremos apuntado al menos el significado principal del carácter de carga del trabajo. Ya que la consumación del ser-del-hombre en el mundo es en primero y último lugar, "auto-acción", hacer acontecer la propia existencia, ser sí mismo en cada existencia –y que este ser "sí-mismo" es sólo posible como un "dejar acontecer la objetividad", como un "estar-con-lo otro"- por eso, el trabajo en la objetividad tiene esencialmente el carácter de carga. "[Marcuse, 1934. Pag. 35].

De allí que la libertad, para el joven Marcuse, sólo pueda ser pensada fuera del trabajo, en ámbitos donde rige una libre disposición de reglas subjetivas, como ocurre en el juego. Juego y trabajo se diferencian según "la duración" que abarcan en la vida humana. El primero se da "de cuando en cuando", el segundo implica "un continuo estar-trabajando". Del juego no debe resultar nada ulterior, del trabajo debe resultar el mundo del hombre. En este sentido la "constancia" que exige la actividad laboral es mucho mayor y más decisiva para la vida humana que la que exige el juego. Por ultimo, el "carácter de carga", del que el juego carece por completo, es inherente a la actividad productiva.

Marcuse no considera que el trabajo sea principalmente producción y reproducción material: el arte, la política, la ciencia o la religión caen dentro de lo que entiende como "un continuo hacer acontecer" el mundo humano, y en este sentido, la economía es sólo una parte de unas "esferas vitales" o "espirituales" más dilatadas. Sin embargo, en virtud de la "insuficiencia original" que es propia de la "situación natural" del hombre en el mundo, la actividad productora de bienes adquiere el carácter de necesidad, y se convierte como tal, en objeto de la ciencia económica. Pero en su carácter más indeterminado, como "hacer" existencial que hace surgir el mundo, el trabajo introduce la "historicidad" del lado del objeto, en una verdadera inversión objetivista de su primera formulación de la historicidad como Razón: "El objeto de trabajo (…) obliga al hombre a someterse a su propia historicidad, a la vez que hace real la historicidad del trabajador". [Marcuse, 1934. Pag. 37].

El trabajo impone la historicidad en relación con la objetividad, al punto tal que los "pueblos primitivos", que no hacen del trabajo una actividad constante y permanente carecen de "historicidad", y son considerados por ello como "pre-históricos".

De este modo, por la vía de la extracción de toda determinación empírica e histórica, la noción marcuseana de trabajo se transforma en un verdadero "existenciario", el cual, previo a toda investigación científica, apunta al modo de ser del hombre en el mundo como fundamento de cualquier conocimiento "óntico". La purificación de todo contenido histórico, la búsqueda de un sentido a priori, son claves de la definición heideggeriana de "historicidad". De este modo lo dice Heidegger: " así no es, por ejemplo, lo primario una teoría de la formación de los conceptos en la historiografía, ni la teoría del conocimiento historiográfica, pero tampoco la teoría de la historia como objeto de la historiografía, sino la exégesis de un ente peculiarmente histórico, en punto justamente a su historicidad". [Heidegger, 1927. Pag 20].

Este "ente peculiarmente histórico" es, como señalaba Adorno, paradójicamente, el Dasein a-histórico, al que su "historicidad" no le viene de la historia efectiva, sino del propio "ser" intemporal de su existencia.

Que la "historicidad" marcuseana esté dada por el "trabajo" y no por la "temporalidad", como en Heidegger, no consiste sino en una diferencia entre categorías simples, dentro de una misma perspectiva ontológica: de hecho, no se plantea ninguna diferencia radical. La ruptura con Heidegger y el distanciamiento del estilo filosófico de su maestro a partir de su relación con Horkheimer, y seguramente, las razones que precipitan la ruptura son más políticas que teóricas.

En lo sucesivo, veremos como su enfoque reconfigura, sin eliminar la perspectiva ontológica.

V. El nazismo y la reconfiguración del problema de la verdad histórica.

En el año 1933, Marcuse se suma a Instituto de Frankfurt y es asignado a la oficina de Ginebra. A partir de entonces el filósofo comienza a recorrer, bajo influencia de Horkheimer, otro rumbo teórico que parecía indicar un cambio de perspectiva "de la historicidad *(Geschichtlichkeit)* hacia la historia". [Jay, 1973. Pag. 63].

Nuestra interpretación de la cuestión es que Marcuse no abandonará por completo la ontología ni aún cuando, hacia la década del ´50, reajuste sus piezas a las de la metapsicología freudiana.

En *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado* y en artículos escritos entre 1934 y 1938 para la *Zeitschrift für Socialforschung*, es posible descubrir una reubicación general del contexto teórico sobre el cual Marcuse enfoca los problemas. Éste abandona ahora el análisis de los contenidos puramente filosóficos que emanan de la Razón o de la categoría abstracta de trabajo, y en un sentido similar al de Horkheimer se preocupa por indicar transformaciones históricas en una dialéctica que ya no es inmanente al automovimiento de las ideas. Los principios histórico filosóficos, "razón", "cultura", "alma", "felicidad", son ahora, según la inspiración horkheimeriana, realidades históricas transitorias, que tienen su origen en el mundo antiguo, su expresión moderna en la Ilustración y el protestantismo, y su liquidación o agonía en la era del fascismo.

A partir de entonces, la Razón deja de ser para Marcuse la gran autoproductora de la Vida, para pasar a ser considerada como una realización frágil, de escaso arraigo y susceptible de ser eliminada de la faz de la tierra bajo la "movilización total" de las fuerzas fascistas.

La influencia de Horkheimer no debe exagerarse puesto que, si bien es cierto que los textos publicados por Marcuse en la *Zeitschrift Für Socialforschung* obedecen a las temáticas y estilos teóricos impartidos por su director, lo cierto es que Marcuse no buscará la superación de la problemática del Ser a manos de las ciencias empíricas, como propugnaba el joven Horkheimer en su Conferencia inaugural.

Se produce, en cambio, una reafirmación de Hegel contra Heidegger, a través del abordaje de la cuestión de la "actualidad histórica" de los conceptos, y de la reelaboración radical de la problemática de las relaciones entre razón y realidad, con el objetivo de establecer el índice histórico de las ideas filosóficas, su carácter político y su destino frente a la amenaza del nazismo.

A diferencia de Adorno, cuya actualización de Hegel lo llevó a identificar en los conceptos hegelianos el secreto del fascismo -"el espíritu absoluto"- [8] y en este sentido, a señalar negativamente la verdad contenida en la dialéctica de la reconciliación universal; y a diferencia de Horkheimer quien

[8] Para una lectura de la interpretación que Adorno hace de la idea hegeliana del "Espíritu" como expresión de la irracionalidad y falsedad de la totalidad, véase Adorno,T. [1963]. "La sustancia experiencial" en *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1991. También Adorno, T. [1966]. *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1992. Pag 301.

pretendía que la metafísica abandonara sus pretensiones de absoluto y cediera el puesto al conocimiento de las ciencias sociales[9], Marcuse distinguió claramente a Hegel del fascismo, y buscó en su filosofía las respuestas que las ciencias no eran capaces de ofrecer. De este modo, retomó el problema de la realización de la Razón como potencia objetiva de la historia, y buscó asegurar su realización amarrándola a raíces que trascendían el campo de la historia concreta. Su idea de razón es menos nominalista que la de Adorno, y en ningún caso es posible hallar en las obras de Marcuse el *pathos* acentuadamente melancólico con que Adorno rubrica a la *ratio* como herencia impotente de los intelectuales críticos. Una frase como aquella con la cual se autodefine Adorno: "el introvertido arquitecto mental está en la luna, que ya conquistaron los técnicos extrovertidos" [Adorno, 1966, pag. 11] no serviría para caracterizar la convicción racionalista de Marcuse, quien era el menos pesimista de los tres.

Por lo contrario, cuando hacia los años ´50 se quebranta su adhesión a Hegel, y su ontología se torna primordialmente psicoanalítica, la unidad de razón y realidad depende de una dialéctica de los instintos que trasciende la historia concreta.

A partir de entonces el problema de la unidad entre la razón y la realidad de la revolución, se desliza progresivamente hacia la cuestión de las condiciones de posibilidad de una alianza entre Eros y civilización, y aunque sus marcos de referencia -Hegel y Freud- son distintos, es posible reconocer una misma dirección teórico política: la búsqueda de la emancipación humana como tarea aún pendiente para la filosofía.

Bibliografía

Adorno, T. [1932]. "La idea de historia natural" en: *Actualidad de la filosofía,* Paidós, Barcelona, 1991. *Die Idee der naturgeschichte.* Gesammelte Schriten Band I. Philosophische Frühschriften. Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 1973

Adorno: T [1966] *Dialéctica Negativa*. Taurus, Madrid, 1992. *Dialektik der Aufklärung* Fischer Tachenbücher Verlag, 2001

Hegel, G.W.F. [1817]. *Lógica.* Primera parte. Madrid, Hyspamérica, 1985.

Hegel, G.W.F. [1807]. *Fenomenología del Espíritu.* Editorial Rescate Bs. As. 1991.

Heidegger, M [1927]. *Ser y Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

9 Tal es la idea de los ensayos de Horkheimer en los comienzos de los años ´30. Véase al respecto Horkheimer, M [1932]. "Hegel y el problema de la metafísica" en *Historia, Metafísica y escepticismo.* Madrid, Alianza, 1982.

Jay, M [1973]. *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Taurus. Buenos Aires, 1991.
Marcuse, H. [1932] *Ontología de Hegel*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970.
Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1968.
Marcuse, H. [1853]. *Eros y civilización*. Editorial Ariel, Barcelona, 1984.
Marcuse, H. [1878]. *Teoría y Política*. En *Teorema,* Valencia, 1980.
Marcuse, H. [1934]. "Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico económico de trabajo" en *Etica de la Revolución* Taurus Madrid, 1969. Der Kampf gegen den liberalismos in der totalitären Staatsauffassung". En *Kultur und Gesellschaft* II Suhrkamp Verlag, Frankfurt Am Main, 1965.
Marcuse, H., Habermas, J. y otros [1978] *Teoría y política* Teorema, Valencia, 1980.

Recibido el 24 de junio de 2008; aceptado el 28 de diciembre de 2008.