

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. ISSN 2386-4877

[pp. 83-103]

Recibido: 22/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

La dialéctica platónica en la fenomenología del materialismo histórico del primer Marcuse (1928-1933)

The Platonic dialectic in the phenomenology of historical materialism of the first Marcuse (1928-1933)

Noé Expósito Ropero

Personal Investigador Predoctoral en formación (FPU),

Dpto. Filosofía Moral y Política, UNED

Resumen:

El presente trabajo persigue dos objetivos. En primer lugar, presentar la interpretación que realiza Herbert Marcuse en 1930 de la dialéctica platónica, rescatando su sentido ontológico, y no meramente epistemológico, interpretación que denominaré aquí “lectura fenomenológica” de Platón. En segundo lugar, se intenta mostrar la estrecha relación existente entre los planteamientos de Marcuse y la fenomenología de Edmund Husserl, a pesar de que el filósofo berlinés no tiene como referente a este último, sino a Martin Heidegger.

Palabras Clave:

Fenomenología; ontología dialéctica; Herbert Marcuse; Edmund Husserl; Martin

Heidegger.

Abstract:

This paper pursues basically two objectives. Firstly, I want to present Herbert Marcuse's interpretation of Plato's dialectic in 1930, rescuing its ontological and not merely epistemological sense. I shall call it here "phenomenological reading" of Plato. Secondly, to show the close relationship between Marcuse's approaches and Edmund Husserl's phenomenology, even though he has no reference to Husserl, but to Martin Heidegger

Keywords:

Phenomenology; dialectical ontology; Herbert Marcuse; Edmund Husserl; Martin Heidegger.

1. Introducción: ¿Platón, Marcuse y la fenomenología?

Es probable que el título del presente trabajo haya sorprendido a más de un lector, pues, ciertamente, ¿qué relación podrían guardar entre sí Herbert Marcuse, Platón y la fenomenología? La respuesta a esta pregunta es compleja, pero intentaré ofrecer en lo que sigue algunas pistas que, lejos de presentarse como definitivas, pretenden más bien incitar a profundizar en un campo de investigación aun por explorar¹.

Este Congreso Internacional que nos reúne estos días en Sevilla gira en torno a dos temáticas principales, tal y como va indicado en el título: *Los nuevos retos de la Fenomenología. Para una lectura fenomenológica de Platón*. Respecto a la primera, podríamos elaborar una amplísima lista enumerando los retos más acuciantes a los que se enfrenta hoy la fenomenología. Entre ellos, como ha señalado recientemente San Martín (2016), el problema del "otro" –del "otro sexo", de "las otras culturas" y de "los otros silenciosos"– ocuparía, sin duda, un lugar central en este listado. Este reto se enmarcaría a su vez, podríamos decir, en la tarea más general de articular una ética o filosofía práctica que nos permitiese intervenir decididamente en los debates interdisciplinarios y socio-culturales actuales desde una perspectiva fenomenológica. No debe olvidarse que esta motivación ético-práctica es la que guía y cohesiona todo el pensamiento de Husserl, desde los primeros seminarios de ética de 1908-1914 hasta *La crisis de las ciencias*

1 Quiero agradecer tanto a José Manuel Romero como a Javier San Martín la minuciosa lectura que ambos han realizado de la primera versión de este escrito, así como sus valiosos comentarios y correcciones, que han contribuido notablemente a mejorar mi trabajo inicial. En diálogo con ellos, compañeros y maestros para mí en los temas que aquí nos ocupan, se han forjado las ideas que presento a continuación.

europas (1936), pasando por los cursos de ética de 1920-1924 o los artículos de Kaizo sobre *Renovación del hombre y de la cultura* (1923-1924), por citar solo los textos más conocidos. Este sería, efectivamente, uno de los retos decisivos que debe asumir hoy la fenomenología para cumplir su auténtico sentido práctico.

Ahora bien, para lograrlo —y este es el tema que pretendo esbozar en lo que sigue— la fenomenología debe establecer un diálogo crítico y riguroso con las demás tradiciones filosóficas, sobre todo con aquellas que, como ella, nacieron con una marcada vocación ético-práctica. Esto, que pudiera parecer obvio, resulta que en la práctica no lo es tanto, pues tampoco el filósofo escapa tan fácilmente a los prejuicios y tópicos establecidos. No siempre resulta fácil trazar puentes entre enfoques filosóficos supuestamente enfrentados, y prueba de ello es el primer proyecto filosófico del autor que aquí nos ocupa: Herbert Marcuse. El filósofo berlinés es de sobra conocido por obras como *Razón y revolución* (1941), *Eros y civilización* (1955) o *El hombre unidimensional* (1964), clásicos ya del pensamiento occidental. También lo es por su pertenencia a la denominada Escuela de Frankfurt y su decisiva contribución, en el seno de esta, a la elaboración de la Teoría Crítica junto a autores como M. Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamin, E. Fromm o L. Löwenthal, por citar los principales nombres. Y, por su puesto, el nombre de Marcuse no puede citarse sin que recordemos el movimiento estudiantil de Mayo del 68.

Sin embargo, todo lo anterior tuvo lugar a partir de 1933, cuando Marcuse abandona Alemania rumbo a Ginebra huyendo del ascenso del nazismo, pero, ¿y antes de esa fecha? ¿no escribió nada? La respuesta es afirmativa, y es precisamente este periodo, de 1928 a 1933, el que comprende la producción filosófica del “primer Marcuse”, antes de incorporarse al citado grupo de autores frankfurtianos. Durante estos años, un joven Marcuse asistente de Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo, plantea la posibilidad —y necesidad teórica— de establecer una original síntesis entre un enfoque ontológico y uno dialéctico-materialista o, con otras palabras, entre Heidegger y Marx, proyecto que Marcuse concebirá como “una fenomenología del materialismo histórico”, que dará título a su primer artículo de 1928. Todos los escritos de este período han sido recientemente editados, introducidos y traducidos al castellano por J. M. Romero², inéditos e ignorados casi en su totalidad hasta la fecha³.

2 Estos escritos se encuentran publicados en tres volúmenes: ROMERO CUEVAS, J. M.: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928); *Sobre filosofía concreta* (1929), Madrid, Plaza y Valdés, 2010; *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011; *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016. A ellos me referiré en lo que sigue.

3 Una excepción serían, sin embargo, los trabajos de M. Berciano (1980) y G. Hoyos Vásquez (1980),

A modo de exposición esquemática, para hacernos una idea general de la problemática filosófica del joven Marcuse, podríamos dividir los escritos de este período en tres grandes grupos⁴. Al primero de ellos pertenecerían los dos artículos *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928) y *Sobre filosofía concreta* (1929), cuya originalidad reside, como ya se ha indicado, en intentar articular una síntesis entre fenomenología-hermenéutica ontológica y materialismo histórico a partir de los planteamientos de Heidegger en *Ser y tiempo* y de Marx atendiendo, sobre todo, a las obras de juventud, tales como *La ideología alemana*, *La sagrada familia* y *Miseria de la filosofía*.

En un segundo grupo encontramos una serie de artículos en los que Marcuse establece una discusión directa con algunos sociólogos del momento, siempre desde una perspectiva filosófica, y no sólo sociológica, pues una constante en todos estos trabajos será, precisamente, la estrategia de retrotraer las problemáticas sociológicas a sus bases o fundamentos filosóficos. Un claro ejemplo de ello será el texto del que nos ocuparemos detenidamente aquí, *Sobre el problema de la dialéctica I* (1930), o *El problema de la realidad histórica* (1931), en el que Marcuse aborda la *Lebensphilosophie* o “filosofía de la vida” de W. Dilthey, pensador que, lejos de ser criticado, representará para Marcuse una superación de la filosofía tradicional, enfatizando sobre todo la enorme concreción de su enfoque⁵. En relación con estos escritos, y marcados por el importante acontecimiento que supuso la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx de 1844, encontramos el texto titulado *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico* (1932), una larga reseña de los citados *Manuscritos*, así como el artículo *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo* (1933)⁶.

que sí abordan los textos de *Contribuciones...* (1928) y *Sobre filosofía concreta* (1929).

4 Para un análisis más detallado de cada una de estas temáticas, me remito a los magníficos estudios introductorios de J. M. Romero a las respectivas ediciones citadas, así como a otras publicaciones que iré señalando a lo largo del texto. Del mismo modo, me permito remitir al lector interesado a mis reseñas de estos escritos en *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, Número 4, 2012, pp. 495-502; y *Ibíd.*, Número 7, 2015, pp. 624-636.

5 Los títulos de estos escritos, recogidos en el volumen MARCUSE, H.: *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, ed. cit. serían los siguientes: “*Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: Ideología y utopía de Karl Mannheim*” (1929), pp. 37-54; “*¿Un marxismo trascendental?*” (1930), pp. 55-84; “*Sobre el problema de la dialéctica I*” (1930), pp. 85-106; “*Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel*” (1931), pp. 107-132; “*El problema de la realidad histórica*” (1931), pp. 133-154; “*Sobre la crítica de la sociología*” (1931), pp. 155-172; y “*Para una confrontación con Sociología como ciencia de la realidad de Hans Freyer*” (1931), pp. 173-198.

6 Ambos se encuentran en el volumen MARCUSE, H.: *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos*

En un tercer grupo podríamos englobar los trabajos escritos tras la adscripción de Heidegger al régimen nazi en la primavera de 1933, acontecimiento decisivo que llevará a Marcuse a escribir *Filosofía del fracaso. La obra de Karl Jaspers (1933)* y *La filosofía alemana entre 1871 y 1933 (1933)*. La ruptura entre ambos filósofos queda reflejada en los documentos que J. M. Romero añade como apéndices al tercer volumen, esto es, el intercambio epistolar (1947-1948), una entrevista realizada a Marcuse sobre la política de Heidegger (1977), y un breve texto del mismo año, *Decepción*, cuyo título habla por sí mismo⁷.

Dentro de este proyecto filosófico general, de marcado carácter socio-político, nos interesan aquí principalmente dos cuestiones. La primera se ha indicado ya, y no es otra que la de recuperar y repensar críticamente el proyecto filosófico del pensador berlinés. En 1933, por las causas indicadas, Marcuse lo abandona –al menos explícitamente–, pero, según intentaré mostrar, tal proyecto no ha perdido ni su fuerza, ni su vigencia ni su validez, y menos aun si tomamos como referente la fenomenología de Husserl, y no tanto la ontología de Heidegger. No obstante, algunos autores de las últimas décadas han intentado continuar esta puesta en diálogo entre fenomenología y marxismo, y cuyos trabajos, aun hoy, nos siguen interpelando⁸. Quede pues apuntado este segundo reto actual de la fenomenología para futuras investigaciones, reto del que Marcuse, sobre todo en este primer período, sería el gran precursor.

La segunda cuestión que nos interesa aquí, y que viene a responder a la segunda gran temática de este Congreso –*Para una lectura fenomenológica de Platón*–, será la que nos permita vislumbrar la relación anunciada entre Platón, Marcuse y la fenomenología. Para ello, nos centraremos en lo que sigue en un texto citado anteriormente, *Sobre el problema de la dialéctica I (1930)*, donde Marcuse, para recuperar el sentido originario de la dialéctica, esboza, precisamente, una lectura fenomenológica de Platón. He de advertir que Marcuse, a diferencia de Heidegger, por ejemplo, quien sí mantiene expresamente, ya en 1922, unas *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*⁹, no emplea la expresión

(1932-1933), ed. cit. pp. 65-122 y pp. 123-172, respectivamente.

7 Los dos artículos citados se encuentran en el volumen *Sobre Marx y Heidegger*, ed. cit., pp. 173-184 y 185-206, respectivamente, así como los “Apéndices”, pp. 206-230.

8 Cfr. por ejemplo, Tran Duc Thao (1951), G. D. Neri (1960), E. Paci (1968), P. A. Rovatti (1970), J. Desanti (1970), P. Piccone y A. Delfini (1970), los cuatro volúmenes editados por A. Pažanin, B. Waldenfels y J. M. Broekman entre 1977 y 1979 bajo el título *Fenomenología y marxismo* o, más recientemente, J. San Martín (1994).

9 Cfr. HEIDEGGER, M. (2002). Sería interesante realizar un estudio comparativo entre la interpretación fenomenológica que Heidegger mantiene de Aristóteles y la presente lectura que Marcuse realiza de Platón para trazar las posibles coincidencias y divergencias entre ambas.

“lectura fenomenológica de Platón”. Sin embargo, intentaré mostrar y justificar a lo largo de este trabajo en qué sentido preciso podría –y debería– entenderse la interpretación marcusiana de Platón como “fenomenológica”, así como la importancia que esta tendrá para el tema que nos ocupa.

No se trata aquí, por supuesto, de una disputa meramente terminológica, sino que la tesis que intentaré mostrar será que la *ontología dialéctica* que Marcuse quiere esbozar en este artículo, remitiéndose a Platón, y llegando hasta Marx y Heidegger, pasando por Hegel, con el fin de mostrar cómo el sentido de la dialéctica no se reduce meramente a una “metodología” ni a una “facultad” –en términos epistemológicos–, sino que, antes bien, su sentido originario radica en el *modo de ser de la realidad* –ontología–, que esta *ontología dialéctica* que persigue Marcuse, digo, vendría a coincidir perfectamente con una *ontología fenomenológica*. La consecuencia de lo anterior sería que la transformación del sentido y del alcance que Marcuse confiere a la dialéctica habría que otorgárselo también a la fenomenología, de modo que esta última tampoco sería un mero “método”, sino que, al igual que la dialéctica, aquella hundiría sus raíces en el *modo de ser de la realidad*.

La tesis anterior se muestra, según veremos, en el ejemplo que el propio Marcuse ofrece en el texto cuando se propone “*intentar investigar una vez el modo de darse de un ente-histórico concreto y desde aquí quizá encontrar un acceso a su «dialéctica»*”¹⁰. La caracterización del modo de ser dialéctico del ente-histórico concreto que Marcuse describe en su ejemplo –una fábrica moderna de gran actividad– coincide perfectamente con la descripción fenomenológica husserliana del *modo de darse* –o *de ser*, valga la redundancia– *la realidad*. Sorprende, además, el riguroso uso, por parte de Marcuse, de algunas nociones fenomenológicas centrales, lo cual comentaremos al final de este trabajo.

La riqueza filosófica de este texto –ignorado hasta hoy, insisto– resulta impresionante, sobre todo cuando es leído en clave fenomenológica. Hay que advertir, sin embargo, un dato importante. La fenomenología que Marcuse tiene presente en todo este periodo es únicamente la de Heidegger, de ahí que, al comprenderla siempre desde la ontología heideggeriana, Marcuse se mostrará muy crítico, ya desde 1928, con el carácter abstracto, formal y carente de “concreción” de la misma, de ahí la necesidad de recurrir al materialismo histórico de Marx. Lo problemático –y trágico quizás– de todo esto es que Marcuse, al criticar, primero, y romper, después, con Heidegger, lo hace también con

10 MARCUSE, H.: “Sobre el problema de la dialéctica”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., p. 97.

la fenomenología. De hecho, Husserl pasa totalmente desapercibido para Marcuse en este período, y solo es citado dos veces, ambas de pasada¹¹. Solo en el último escrito de esta etapa, de 1933, *La filosofía alemana entre 1871 y 1933*, dedicará algunos pasajes a la fenomenología de Husserl, asumiendo la lectura crítica que Heidegger mantenía de la misma, en términos esencialistas e idealistas, de ahí que Marcuse la incluyera en la tradición de la “filosofía burguesa”¹².

Si bien es cierto que Marcuse nunca terminó de comprender el sentido de la *fenomenología trascendental* de Husserl –aun en 1977 lo sigue criticando como un elemento idealista¹³–, no me resisto empero a citar aquí una declaración que, ciertamente, me sorprendió muy gratamente al escucharla. Se trata de una entrevista con I. Frenzel y W. Hochkeppel, en la que, al ser preguntado por qué filosofía o filósofos podrían hoy – en 1976– ser relevantes y servir como fundamento (*Grundlage*) para la teoría marxista, responde Marcuse que estos serían, en su opinión, Kant –en la línea de Hegel–, el propio Hegel, Marx, por supuesto, y, para sorpresa de los entrevistadores, añade:

“Hoy, todavía, la fenomenología originaria, es decir, Husserl, porque ahí hay un intento, un intento muy serio, de liberar al pensamiento de una tradición sepultada que ya no podía ver determinadas verdades, especialmente en la teoría del conocimiento”¹⁴.

No es mi intención aquí, ni mucho menos, reinterpretar la obra de Marcuse a la luz de la fenomenología de Husserl, pero sí destacar algunos planteamientos y conceptos fenomenológicos asumidos por el autor berlinés que, según intentaré mostrar, podrían ofrecernos algunas claves, no solo ya para comprender mejor al propio Marcuse, sino también, y sobre todo, para repensar y reapropiarnos hoy su pensamiento. Veamos, pues, qué papel podría jugar en todo esto una *lectura fenomenológica de Platón*.

11 Cfr. los artículos “¿Un marxismo trascendental?”, p. 63 y “Para una confrontación con Sociología como ciencia de la realidad de Hans Freyer”, p. 175, ambos en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., pp. 55-84 y pp. 173-198, respectivamente.

12 Cfr. “La filosofía alemana entre 1871 y 1933”, en *Sobre Marx y Heidegger*, ed. cit., pp. 185-206.

13 Cfr., por ejemplo, la entrevista “Teoría y praxis” de 1977 con J. Habermas, H. Lubasz, y T. Spengler, en *Conversaciones con Marcuse*, pp. 9-82.

14 La traducción es de mi autoría, y desconozco si esta entrevista está recogida en alguna publicación de modo oficial. Solo he encontrado el vídeo disponible en internet, bajo el título “Herbert Marcuse im Gespräch mit Ivo Frenzel und Willy Hochkeppel”. La cita que recojo es del minuto 25 al 26, y puede verse en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASI_Q [visitado por última vez el 13.5.17].

2. Para una lectura fenomenológica de Platón: el regreso a los orígenes de la dialéctica

He indicado anteriormente que todos estos escritos del primer Marcuse mantienen una vocación práctica, esto es, ético-política. Así, en *Sobre filosofía concreta* (1929) leemos:

La filosofía concreta existirá en la esfera pública, porque sólo así puede acercarse realmente a la existencia. Sólo cuando aborda a la existencia en plena esfera pública en su ser cotidiano, en la esfera donde existe realmente, puede provocar un movimiento de esa existencia hacia su verdad¹⁵.

Este pasaje nos resume en unas líneas tanto el lugar como el papel que Marcuse otorga a la filosofía: solo en la esfera pública, en la vida cotidiana, encuentra aquella su forma concreta, pues es allí donde efectivamente se juegan las luchas de poder y de intereses. En coherencia con lo anterior, el papel de la filosofía no puede ser otro que llevar a la existencia humana (*Dasein*) a su verdad, lo cual exige la intervención del filósofo en la realidad histórica concreta para impulsar su transformación. Será precisamente en este contexto, y con tales objetivos en mente, donde Marcuse entablará un debate directo con los citados sociólogos de la época. Tal es el caso del artículo *Sobre el problema de la dialéctica I* (1930), en el que presenta una revisión crítica de *La dialéctica en la filosofía del presente* de Siegfried Marck.

Según Marcuse, Marck entendería la dialéctica como una tensión entre “yo” y “mundo” o “yo” y “validez”, siempre en el marco de una teoría del conocimiento, de ahí que, para Marcuse, “*el dualismo establecido a priori entre «Yo y Es», entre validez y existencia, se convierte en el caso de Marck en una auténtica fatalidad*”¹⁶. La crítica de Marcuse se dirigirá, por tanto, contra el “*dualismo, en cuya «insuperable tensión» ve Marck la raíz de la dialéctica*” (p. 86). La insuficiencia del planteamiento de Marck para alcanzar el sentido de la dialéctica en toda su profundidad radicaría, según Marcuse, en asumir un enfoque meramente epistemológico, lo cual le impediría comprender –tal y como argumentará después apoyándose en Platón– que la realidad misma es dialéctica¹⁷, esto es, que la

15 MARCUSE, H.: “Sobre filosofía concreta”, ed. cit., p. 151.

16 MARCUSE, H.: “Sobre el problema de la dialéctica”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., p. 86. En lo que sigue incluiré la paginación de las citas en el cuerpo textual para agilizar la lectura, dado que me centraré en el análisis de este artículo de Marcuse. Si no se indica lo contrario, las citas de Marcuse pertenecen al mismo.

17 Como se precisará más adelante, para Marcuse, en línea con Marx, Dilthey y Heidegger, no toda realidad será *propia*mente y *del mismo modo* dialéctica, esto es, histórica, sino que *el ser propia*mente histórico será el ser humano (*Dasein*), lo cual será decisivo para la cuestión que nos ocupa. Esta breve indicación será explicada y desarrollada en lo que sigue.

dialéctica hunde sus raíces en el *modo de ser* mismo de la realidad, y no se fundamenta meramente en metodología o enfoque epistemológico alguno.

Es por ello que, para Marcuse, no se trata de una cuestión exclusivamente teórica, sino que sería necesario mostrar

la posición central que ocupa el problema de la dialéctica en el interior del marxismo, lo cual sería decisivo para abordar la relación de la filosofía con la sociedad contemporánea (p. 85).

Y esto porque, según denuncia el filósofo berlinés, la incompreensión del sentido auténtico de la dialéctica conduciría a una posición filosófica que

crea poder escapar de las decisiones inequívocas: todo puede incorporarse en un «sistema dialéctico» tal, y todo puede quedar en el aire. De manera parecida se trabaja con la dialéctica en el seno del marxismo (p. 88).

Marcuse se rebelará, pues, contra tal “abuso” de la palabra y del concepto de dialéctica, tanto en la filosofía contemporánea como en el marxismo, de ahí que resulte “*indispensable recordar de nuevo el origen de la dialéctica*” (ibíd.), es decir, remitirnos a Platón.

Tal elección no sería arbitraria ni debida únicamente a motivos históricos, sino que la tesis de Marcuse sería, más bien, que

en Platón se capta de la manera más originaria el sentido de toda dialéctica y que Hegel, al menos en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Lógica*, continuó la tradición platónica en lo que respecta a la fundamentación de la dialéctica” (ibíd.).

Se trata, por supuesto, de una tesis de gran alcance, que aquí no pretendemos discutir, ni con los especialistas en el pensamiento de Hegel ni con los de Platón. Tampoco entraremos aquí a evaluar la interpretación que Marcuse mantiene de Platón –apoyándose en los *Estudios sobre el desarrollo de la dialéctica platónica* de J. Stenzel–, tarea que dejamos, de nuevo, a los especialistas en la filosofía platónica¹⁸. Más bien, lo

18 Me permito recordar aquí, de modo anecdótico, pero muy significativo, las diferentes lecturas que de Platón se mantuvieron aquellos días en Sevilla, ya desde la primera jornada, cuando en la Inauguración del Congreso intervinieron, por un lado, el Decano de la Facultad de Filosofía, Manuel Barrios y, posteriormente, Josep Monserrat, en su conferencia “Sentidos de la fenomenología dramática platónica”. Diferentes, enténdase, no en el sentido de incompatibles, sino precisamente en relación al tema que aludimos aquí: mientras que Barrios esbozó, en su breve intervención, una

que nos interesa aquí, al igual que a Marcuse, es recuperar una noción de dialéctica que pueda ser conjugada con algunos enfoques filosóficos contemporáneos –en este caso, la fenomenología y el materialismo histórico.

Así, como se ha indicado, Marcuse parte de los Estudios de Stenzel, distinguiendo dos concepciones diferentes, pero interrelacionadas, de la dialéctica en Platón. Por un lado, la dialéctica sería concebida como una facultad de la razón: “*ella pertenece al nivel de conocimiento humano más elevado, a la «razón»*” (p. 98), presentándose como

Una «facultad» de la razón humana de ver al ente tal como es en verdad, por lo tanto, no es en ningún caso un «medio de conocimiento» o un método de conocimiento que pueda ser aplicado en todas partes: de manera muy enérgica, Platón se vuelve en *Filebo* contra tal abuso de la dialéctica (ibíd.).

Las referencias que cita Marcuse del texto platónico para remitirnos a esta primera noción de dialéctica serían la *República*, *Filebo* y *Fedro*¹⁹. Ahora bien, frente a esta, entendida en términos facultativos o epistemológicos, habría una segunda noción de dialéctica, justamente la que Marcuse pretende rescatar, apoyándose de nuevo en Stenzel:

Stenzel ha demostrado de manera convincente que en los grandes diálogos posteriores a *República*, especialmente en *Teeteto*, *Sofista* y *Filebo*, la dialéctica recibe un sentido aún más profundo y con ello una posición aún más central en el filosofar platónico. Desde *Teeteto*, la dialéctica se encuentra en conexión esencial con el *devenir*, que recibe con ello un nuevo significado en la construcción del sistema platónico (p. 90).

Este segundo sentido de dialéctica vendría a invertir la relación entre método y realidad, esto es, no se trataría ya, según pretendería Siegfried Marck –con quien

lectura de Platón en clave más “hegeliana” –si puedo decirlo así–, Monserrat se mostraba mucho más escéptico ante esta aproximación, y así lo enfatizó en el interesantísimo diálogo posterior. Lo mismo cabría decir de las lecturas más “heideggerianas”, como la de Alfred Denker, en su conferencia “Plato’s pivotal role in Heidegger’s history of being”, o la de César Moreno, en clave husserliana, en su intervención titulada “Eidos y plétora (Abrazo y donación de “todos los cuerpos”). Introducción fenomenológica a la inclusividad eidética”. Todas ellas dieron testigo de las distintas y fructíferas posibilidades de leer y recuperar hoy el pensamiento platónico, y a ellas queremos sumar la lectura propuesta aquí por Marcuse.

19 Más concretamente, según señala J. M. Romero en notas al pie localizando las referencias en edición castellana: *República*, 511b, 531-2 [vers. cast.: *Diálogos IV. República*, Madrid, Gredos, 1986, págs. 336-337 y 362-365]; *Ibid.*, 511b [ibid., págs.336-337]; *id.*, *Filebo*, 15d [vers.cast.: *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos, 1992, pág. 29]; *Id.*, *Filebo*, 15-6 [ibid., págs.28-32]; *Id.*, *República*, 531-2, 537c [*Diálogos IV. República*, op. cit., págs.362-365 y 371-372]; *id.*, *Fedro*, 265-6 [vers. cast.: *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1988, págs.384-387].

Marcuse está discutiendo, no lo olvidemos— de que la realidad se torne dialéctica a causa de un dualismo metodológico fundado en la distinción entre “yo” y “es”, escisión que introduciría, según interpretaba Marcuse la obra de Marck, una “insuperable tensión” dialéctica. Lo que Marcuse encuentra en los citados textos platónicos —*Teeteto*, *Sofista* y *Filebo*— sería, justamente, una inversión del planteamiento, de modo que la pregunta por el sentido originario de la dialéctica sería reconducida de la epistemología a la ontología. Lo anterior se fundamentaría en una tesis ontológica, a saber, que el ente verdadero es *ser dialéctico*, de ahí que se requiera una “facultad dialéctica” para conocer la realidad, y no a la inversa:

La captación del ente verdadero requiere de la facultad dialéctica, porque este ente mismo se da al ser humano como ser dialéctico: como oculto en esa dispersión impropia y en esa afinidad impropia, por lo cual solo pueden hacerse visibles la auténtica unidad y la auténtica separación en el transcurso de un difícil proceso dialéctico (pp. 89-90).

Merece la pena detenernos brevemente en la interpretación de Marcuse de estos textos platónicos, ya que esta nos ofrecerá una pista decisiva para comprender el sentido fenomenológico de su lectura de Platón. Respecto al *Sofista*, mantiene Marcuse que el problema central sería ahora “cómo lo Uno puede ser al mismo tiempo uno y múltiple”, y la respuesta platónica a esta cuestión sería, según Marcuse, la siguiente:

Esas investigaciones culminan en la afirmación de que lo ente mismo no es ni movimiento ni permanencia, ni mismidad ni diferencia, sino algo distinto, otro, respecto a todo ello. Y, dado que cada ente solo es en tanto que es diferente de todos los demás, todo debe ser también diferente de lo ente y en cierto modo no ser (por lo cual lo no-ente constituye no lo contrapuesto, sino justamente lo Otro, Diferente de lo ente). Así, a todo ente «pertenece», en lo tocante a su ser, su No-ente, Otro, Diferente (pp. 90-91)²⁰.

Lo que Marcuse pretende mostrarnos en su lectura de Platón es cómo quedarían transformados ahora tanto el sentido como el alcance de la dialéctica, no solo ya en el citado desplazamiento del enfoque epistemológico al ontológico, sino también, dentro de este último, lo que debe entenderse por *ente verdadero*, ya que este ni excluye ni se contrapone a “su No-ente, Otro, Diferente”, sino esto último “pertenece” a él, lo

20 Las referencias exactas serían las siguientes: *Sofista*, 234de [vers. cast.: *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, op. cit., págs. 377-378; *Ibíd.*, 256d [ibid., págs. 444-445; *Ibíd.*, 250c [ibid., págs. 424-425].

“constituye”. Para Marcuse, la importancia de todo esto radicará en que, con esta transformación de la noción de dialéctica, Platón habría superado el dualismo inicial que dividía la realidad en dos “géneros” –el ideal y el sensible–, introduciendo ahora un tercer “género” –*lo mezclado*–, al cual otorgaría, ni más ni menos, que el privilegio de representar “el ser verdadero”. Con esta transformación ontológica, Platón estaría introduciendo “el devenir” en el seno mismo del ser, y con él la “historicidad”, una de las nociones centrales en toda esta problemática –y en todo el proyecto filosófico del primer Marcuse (cfr. Romero, 2013). Merece la pena citar por extenso el siguiente pasaje, donde Marcuse, comentado el *Filebo*, sintetiza las ideas centrales que estamos esbozando:

Sobre esto se alcanza una división de lo ente como tal en principio en tres géneros: lo determinado y delimitado, lo indeterminado e ilimitable y lo «mezclado» a partir de ambos: lo indeterminado convertido en determinación. Lo decisivo ahora es que solo este último es caracterizado como ser esencial, verdadero, propio (*Ousía*), y este ser verdadero es caracterizado como *devenido*. Este es «*el devenir hacia el ser verdadero a través de la medida que se limita así con la determinación*» [*Filebo*, 26e], el «*ser verdadero mezclado y devenido a partir de estos*» [*Filebo*, 27b]. Solo ahora, cuando el carácter de devenido y la movilidad son asumidos en el ser de la esencialidad, se cumple el sentido pleno de la dialéctica de hacer visible ese carácter de devenido y esa movilidad como nivel más alto del conocimiento. De la dialéctica de lo ente así aprehendida parte el camino hacia el conocimiento de la historicidad de lo ente, en la que se fundan esa pluralidad y esa movilidad –una conexión que se hará luego visible en Hegel (pp. 93-94)²¹.

Con lo expuesto hasta aquí hemos intentado mostrar los puntos clave de la lectura que Marcuse mantiene de la dialéctica platónica, así como la importancia de recurrir a ella para la fundamentación misma de la teoría crítica marxista. Según hemos visto, Marcuse otorga un larguísimo alcance a la noción platónica de dialéctica, llegando, ni más ni menos, que hasta Hegel, y lo haría, precisamente, por haber abierto el camino hacia la comprensión de la *historicidad* como un elemento constitutivo de la realidad.

En ello insistirá Marcuse una y otra vez:

hay que constatar que para Hegel –como ya para Platón– la dialéctica

21 Los pasajes concretos serían los siguientes: *Filebo*, 15a [*Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, op. cit., pág. 28]; *Ibíd.*, 15-16 [*ibíd.*, págs. 28-32]; *Ibíd.*, 23 y sigs. [*ibíd.*, págs. 43 y sigs.]; *Ibíd.*, 26e [*ibíd.*, pág. 50]; *Ibíd.*, 27b [*ibíd.*, pág. 51].

es solo una facultad del conocimiento y, por lo tanto, un método del conocimiento porque y en la medida en que lo ente mismo, la realidad verdadera, es en sí misma dialéctica (p. 94).

No podemos entrar aquí en el análisis marcusiano de la “aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel”, al que Marcuse dedica un minucioso estudio²². Baste señalar que el hilo conductor de su análisis girará en torno a la noción de *historicidad*, la cual, a su vez, desembocará en –o retornará, ya que este era el tema del primer artículo de 1928– la puesta en diálogo de Marx y Heidegger, posicionándose, en última instancia, del lado del primero. Así lo enfatiza Marcuse cuando, tras reconocer expresamente el valor y la importancia de las “investigaciones en ontología” realizadas por Heidegger en *Ser y tiempo*, en las cuales él mismo se apoya (cfr. p. 100), afirma lo siguiente:

Marx ha sido el primero en aprehender la historicidad propia de la existencia [*Dasein*] humana mediante el único acceso adecuado a la misma. Él es en un sentido mucho más profundo el heredero de la filosofía idealista alemana, porque esa filosofía solo podía volverse auténtica de nuevo en camino a y a través de la historicidad de la existencia [*Dasein*] humana (p.101).

Tal y como señala J. M. Romero, Marcuse vio desde el comienzo la necesidad de

ampliar la fenomenología del *Dasein* de Heidegger para que se haga cargo de la dimensión material de la historicidad, para alcanzar así una radicalidad en la concreción que supere lo que su método meramente fenomenológico le permite (Romero, 2010: 28).

Llegados a este punto, podemos comprender ahora el largo recorrido trazado por Marcuse desde Platón hasta Marx y Heidegger tomando como hilo conductor la noción de dialéctica y su intento de recuperar el sentido ontológico de la misma. El resultado de todo lo anterior será –y esta es la idea central que me interesa mostrar aquí– la reivindicación de una *ontología dialéctica* que coincidiría perfectamente con la *descripción fenomenológica de la realidad*, de ahí que la fenomenología debiera ser comprendida también, no ya como un mero recurso metodológico, sino en su plena significación y alcance ontológico.

Dicho brevemente: *ontología dialéctica* y *ontología fenomenológica* serían dos

²² Se trata del artículo “Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., pp. 108-132.

fórmulas análogas para expresar una misma concepción de la realidad: aquella que toma como punto de partida el carácter radicalmente histórico-práctico tanto de la vida humana como de sus configuraciones socio-culturales, partiendo de la constatación fenomenológica primera según la cual

este mundo –para decirlo con el Husserl de 1913– no está ahí para mí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma inmediatez, como mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico”²³.

Esta tesis husserliana, que atribuye al mundo de cosas “en la misma inmediatez” un carácter práctico-valorativo o, como lo expresa más adelante –“[e]n forma inmediata hay cosas ahí como objetos de uso”, constatando que “[t]ambién estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos pertenecen constitutivamente a los objetos de “ahí delante” en cuanto tales”²⁴–, será la que Marcuse asuma y ponga en práctica²⁵ a la hora de ofrecernos un ejemplo de cómo “intentar investigar una vez el modo de darse de un ente-histórico concreto y desde aquí quizá encontrar un acceso a su «dialéctica»” (p. 97). El ejemplo que nos propone analizar Marcuse es el de una fábrica moderna de gran actividad, y vale la pena detenernos en él para comprobar hasta qué punto la «dialéctica» que el autor berlinés describe como *modo de ser (Seinsart) constitutivo* de la fábrica coincide tanto con el análisis fenomenológico husserliano como con la *ontología fenomenológica* antes referida.

El análisis fenomenológico de Marcuse parte de la constatación de que, en principio,

parece que el modo de darse de esta fábrica sería completamente inequívoco y estable: es la «misma» para todo el que la ve y entra en ella, no solo la fábrica como un todo, sino también las partes del edificio (p. 97).

Sin embargo, prosigue Marcuse,

cuando veo realmente la fábrica y sus partes y los seres humanos,

23 Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenología, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México, 2013. Trad. de A. Zirión. p. 137

24 *Ib.*

25 Como se ha advertido ya, la fenomenología que Marcuse tiene presente en todo este período es la de Heidegger, y no la de Husserl, de ahí que cuando afirmo que el filósofo berlinés “asume” y “pone en práctica” la fenomenología husserliana debe entenderse –esa es la tesis que pretendo mostrar– que los planteamientos fenomenológicos que de facto realiza coinciden plenamente con los de Husserl. Se trata, por tanto, de ir más allá de la postura explícita de Marcuse, que ignora –cuando no critica– la fenomenología de Husserl, para comprobar si, efectivamente, su enfoque fenomenológico-dialéctico coincide o no con el del fundador de la fenomenología.

entonces tengo que saber ya al mismo tiempo lo que «significan», lo que fábrica, máquina, trabajador, etcétera, son y deben ser como tales, cuál es su sentido y finalidad”²⁶.

Este saber lo que significan tanto el todo como las partes presupone ya, recuerda Marcuse, un “«saber habitual»”, sin el cual

no veo ninguna fábrica, máquinas, trabajadores, etcétera, sino un montón de piedras, hierros, seres humanos y demás, respecto a lo cual no sé qué es propiamente, qué puede significar (pp. 97-98).

Con lo anterior apunta Marcuse a una idea central de la fenomenología husserliana, y no es otra que al doble sentido de la noción de *constitución*. Como recuerda San Martín,

uno que se refiere a la constitución de la unidad de las diversas experiencias actuales de un objeto, y el otro que se refiere a la constitución de la regla o esquema de implicación según el cual se produce aquella unidad²⁷.

El primero, podemos decir, se enmarca en una *fenomenología estática* –en una descripción del objeto y los elementos que lo componen tal y como se nos presenta aquí y ahora–, mientras que el segundo pertenece a una *fenomenología genética*, esto es, remite a la génesis o “fundación originaria” (*Urstiftung*), al “aprender a conocer originario” (*ursprüngliches Kennenlernen*) del que –como explicaba San Martín²⁸– nos habla Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. Esta distinción fenomenológica básica es la que subyace a la siguiente afirmación de Marcuse:

Cuando nos hacemos presente que en todo ver cotidiano ya vemos y vivenciamos con los demás tal significado para nosotros habitual y conocido, sin el cual no podríamos ver nada, entonces de repente se vuelve dudoso el modo de darse unívoco de un objeto tal (p. 98).

Este es, efectivamente, el punto de partida del análisis fenomenológico, cuya primera ganancia no es otra que la constatación de la multiplicidad de *modos o perspectivas* en que se nos da (o puede darse) el objeto. En este sentido, la práctica fenomenológica representa el primer paso de la ruptura con la visión “cosificada” del mundo, es decir, el recuerdo de la génesis o constitución histórica de nuestra comprensión del mundo, paso

26 *Ib.*

27 San Martín, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

28 *Ib.* p. 76

que Horkheimer y Adorno reivindicarán en su *Dialéctica de la ilustración* al afirmar que “[t]oda cosificación es fruto de un olvido”²⁹. Pero veamos en qué sentido técnico y preciso, más allá de esta primera aproximación general, aplica Marcuse un análisis fenomenológico y se compromete con la ontología que de él se desprende.

Tras haber puesto en duda la univocidad del modo de darse un objeto, en este caso la fábrica, se pregunta:

¿Es la fábrica realmente la misma para el trabajador ocupado en ella, para su propietario, para el paseante ocioso que se topa con ella y para el arquitecto que la construyó? ¿O no es ella cada vez la misma y, sin embargo, algo completamente diferente? (p. 98).

La respuesta de Marcuse es que, efectivamente, la fábrica no es la misma para el trabajador que para el dueño, puesto que, en el caso del primero, la fábrica puede significar “*trabajo servil forzado por las relaciones sociales*”, mientras que, para el segundo, esta significa “*una fuente de grandes beneficios económicos*” (ibid.). Lo mismo sucedería, prosigue Marcuse, si nos situamos en la perspectiva del paseante ocioso, para el cual puede significar “*una degradación de un bello entorno, algo extraño y siniestro en grado sumo*”; o en la del arquitecto, que puede ver en ella “*una obra de arte, levantada con los medios y los propósitos de la arquitectura más moderna, que puede hacer famoso a su constructor*” (ibid.). Y, más aun, concluye ya Marcuse su análisis fenomenológico, extendiendo la perspectiva,

¡cuán diferente es una fábrica para la economía de un pueblo, para la lucha competitiva entre grandes *trusts*, para los pequeños tenderos y comerciantes que viven de ella, para la industria del Estado vecino! (ibid.).

Me he detenido —y recreado quizás— en estas descripciones porque, según consideremos el carácter de estas o, dicho más técnicamente, según el estatuto ontológico que se le otorguen a tales “propiedades” del objeto descrito, podremos decir que estamos en una perspectiva estrictamente fenomenológica o no. Me explico mejor: si afirmásemos que tales “cualidades” no pertenecen al objeto descrito, sino que son, más bien, “proyecciones” mías, valoraciones “subjetivas”, entonces, no podríamos afirmar, rigurosamente hablando, que estamos asumiendo una perspectiva fenomenológica, dado que, en el fondo, seguiríamos manteniendo un dualismo ontológico en cuya base latiría, justamente, lo que Marcuse denunciaba al comienzo de su artículo en la obra de Marck:

29 HORKHEIMER, M. y Adorno, T.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2016.p. 275

“el dualismo establecido a priori entre «Yo y Es», entre validez y existencia, se convierte en el caso de Marck en una auténtica fatalidad” (p.86).

La fenomenología lleva hasta sus últimas consecuencias la noción de *a priori de correlación trascendental*, esto es, la asunción de que la realidad se constituye en y a partir de la correlación entre yo y mundo –ni más allá ni más acá, sino en ella misma³⁰, por eso es trascendental–, y los elementos o caracteres de esta correlación también son *parte constitutiva de la misma*. Recordemos de nuevo la cita de Husserl en *Ideas I* (1913) al respecto: “En forma inmediata hay cosas ahí como objetos de uso”, constatando que “[t]ambié estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos pertenecen constitutivamente a los objetos de «ahí delante» en cuanto tales”³¹.

Podemos preguntarnos ahora cuál es la posición de Marcuse al respecto y, al hilo de su respuesta, arrojar algo de luz sobre la relación del autor berlinés con la fenomenología. Pues bien, al considerar el alcance de las descripciones anteriores, Marcuse afirma lo siguiente:

No se puede objetar que todos esos momentos son «subjetivos», que no tienen nada que ver con la fábrica como tal. Objeciones de este tipo provienen de teorías preconcebidas que ya no llegan a ver al objeto real plenamente concreto (p. 98).

Es más, matiza Marcuse, si intentásemos “*tachar todos esos momentos del objeto*”, entonces, pregunta, “*qué es lo que queda aún*” (ibíd.). Efectivamente, desde una perspectiva fenomenológica, la respuesta no puede ser otra que “*no queda ninguna fábrica en la dimensión de los significados, dimensión que es ya siempre supuesta en el modo de acceso concreto no falseado por la teoría*” (ibíd.)³². Lo interesante de todo esto

30 Merece la pena citar esta tesis de Marcuse, la cuarta de las seis que resumen las ideas centrales del texto que nos ocupa: “4. Una tensión o una oposición entre, por un lado, el Yo humano y, por otro, un mundo del ser, del «ser superior» (Dios...) o de la validez, «puesto» frente a él, no es nunca dialéctica, porque tal concepción pierde ya al comienzo la base originaria de la dialéctica, en la medida en que contrapone la existencia humana (histórica) concreta, aislada desde el principio, a un mundo ahistórico según su ser (por lo tanto, desgarrar artificialmente la totalidad del mundo solo para anudarla más tarde de nuevo en una unidad o tensión)” (p. 102).

31 HUSSERL, *op. cit. Ib.*

32 Como bien me señaló J. M. Romero, cuando Marcuse asume este “*modo de acceso concreto no falseado por la teoría*”, está remitiéndose expresamente al método fenomenológico de Heidegger, y no al de Husserl. Esto, efectivamente, es cierto, pero ello no anula la tesis que venimos defendiendo, sino que solo nos obliga a preguntarnos por la relación existente entre el método fenomenológico de Heidegger y el de Husserl. Esta tarea desborda los límites de este trabajo, pero me permito remitir al lector interesado a mi trabajo “El método fenomenológico en los Seminarios de Zollikon

es, no lo olvidemos, que Marcuse llega a esta conclusión a partir de su interpretación ontológica-fenomenológica de la dialéctica platónica, de ahí que la lectura del siguiente pasaje resulte ahora fascinante:

Más bien, los objetos son *solo* en una plenitud de significados diversos, a su ser respectivo pertenece una tradición continua, un prolongado ser devenido, a través del cual han sido colocados en un vasto espacio vital y mundial y en el cual, asimismo, se siguen desarrollando continuamente, determinados por él y determinándolo a él, en permanente transformación (pp. 98-99).

Se comprende ahora la estrategia de Marcuse de recurrir a Platón para mostrar que el “modo de ser” (*Seinsart*) propio de la realidad misma es el “dialéctico” o “ser devenido” (p. 96). Este “modo de ser” se refiere ya, no solo a uno de los tres “géneros” (*Arten*) que “en principio” distinguía el ateniense (cfr. p. 93), sino a que la realidad misma en cuanto tal es “dialéctica” o “devenida”, lectura que le permitirá a Marcuse, a través de Hegel, enlazar con la “historicidad” y defender que,

del mismo modo que el origen de la dialéctica reside en lo ente, en la realidad misma, el fundamento de la dialéctica descansa, por tanto, en la historicidad, en lo tocante a su ser, de lo ente, de la realidad (p. 96).

El siguiente paso, no ya con Hegel, sino con Marx, Dilthey y Heidegger, será precisamente el que le permita a Marcuse distinguir entre aquellos entes que son históricos “según su ser” y los que no. El problema que Marcuse encuentra en Hegel es que este no habría realizado esta crucial distinción, motivo por el cual habría asumido en su sistema una “tal absolutización de la historicidad” y un “tal hacer histórico lo absoluto” que “deforma tanto la esencia de la historicidad como la esencia de la realidad, dando como resultado una construcción plana” (p. 100). Pretendiendo dar un paso más, pues, afirma Marcuse:

Según su ser, son históricos solo la existencia [*Dasein*] humana y todos los objetos captados, configurados, producidos y vivificados por esta existencia [*Dasein*] en su existencia, de manera que su ser íntegro, toda su realidad, es solo como historicidad y en la historia (p. 100).

Esta cita resulta realmente interesante, pues pudiera parecer que Marcuse sigue aun

de Martin Heidegger”, en *Differenz. Revista Internacional de Estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, Número 2, 2016, pp. 35-49, donde me ocupo de esta cuestión. La tesis que allí defiendo, basándome en los textos tanto de Heidegger como de Husserl, es que los métodos fenomenológicos de ambos filósofos, de facto, y más allá de las críticas heideggerianas, coinciden.

en la órbita de Hegel. Es decir, al asumir que *también* los *objetos* captados, configurados, producidos y vivificados por esta existencia (*Dasein*) son históricos “según su ser”, pudiera entenderse que los “objetos” son equiparables a la existencia humana, como si pudiera acaso haber objetos históricos independientemente de la vida humana. Por supuesto, no es esta la postura de Marcuse, puesto que tales objetos solo son históricos en tanto que “*producidos y vivificados por esta existencia [Dasein]*”. Marcuse da aun un paso más afirmando que:

En sentido propio, solo puede ser denominada histórica la existencia [*Dasein*] humana, porque al ser-histórico propio pertenece el saber sobre la propia existencia y un comportamiento sapiente (y no acaso cognoscente) respecto a la realidad (p. 101)

Este matiz, que señala la exigencia del “saber sobre la propia existencia y un comportamiento sapiente” para poder hablar propiamente de “ser-histórico”, es muy importante, pues en ella situará la fenomenología, para decirlo con Landgrebe, discípulo de Husserl, “*la hora del nacimiento de la humanidad del ser humano (Geburtsstunde der Menschlichkeit des Menschen)*”, en tanto que esta es “*la condición previa indispensable para todas las capacidades superiores*” (Landgrebe, 1977: 81). Pues, ciertamente, solo a partir de ahí podrá asumirse, como hará Marcuse, el carácter perspectivístico y valorativo como *constitutivos* de la realidad humana, lo cual nos remite siempre a un marco socio-cultural dentro del cual, concluye ya Marcuse,

la existencia [*Dasein*] humana valora su realidad positiva o negativamente, como caduca [*Verfallend*] o con futuro, echa mano de ella para la configuración de su existencia o se enfrenta con ella o se coloca ante ella indiferente (p. 99).

Ciertamente, Marcuse no tuvo ningún reparo en situar al ser humano en el centro de su reflexión filosófica, asumiendo que la existencia concreta siempre tiene lugar en “*un devenir, un obrar y un transcurrir en el tiempo múltiplemente escindidos*” (ibíd.). Por ello, no es de extrañar que la fenomenología dialéctico-materialista propugnada por este primer Marcuse nos remita “*necesariamente a una ontología del hombre, solo en el interior de la cual podrían experimentar su desarrollo los caracteres concretos del trabajo*”, tal y como proyectará en el último texto escrito en Friburgo, titulado precisamente *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo*³³, ya de 1933, el último publicado antes de exiliarse en Ginebra en enero de ese mismo año.

33 En el citado volumen *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, ed. cit. pp. 33-34.

Bibliografía

DESANTI, J.: *Fenomenología y praxis*, Calden, Buenos Aires, 1970.

EXPÓSITO, N.: “El método fenomenológico en los Seminarios de Zollikon de Martin Heidegger” en *Differenz. Revista Internacional de Estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, Número 2, 2016, pp. 35-49.

HABERMAS, J. et alia.: *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Gedisa, Barcelona, 1980.

HEIDEGGER, M.: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid, 2002.

HORKHEIMER, M. y Adorno, T.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2016.

HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenología, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México, 2013. Trad. de A. Zirión.

LANDGREBE, Ludwig, (1977), «Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus», en *Phänomenologie und Marxismus 1. Konzepte und Methoden*, ed. Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman & Ante Pazanin, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 71-104. Trad. de Noé Expósito Roperero, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, (en prensa).

MARCUSE, H.: “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación” en Marcuse, H.: *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928); Sobre filosofía concreta (1929)*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010. Edición, introducción y traducción de J. M. Romero.

--- *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Herder, Barcelona, 2011. Edición, introducción y traducción de J. M. Romero.

--- *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016. Edición, introducción y traducción de J. M. Romero.

--- “Herbert Marcuse im Gespräch mit Ivo Frenzel und Willy Hochkeppel”, disponible en línea https://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASi_Q [visitado por última vez el 13.5.17]. Editor desconocido.

NERI, G. D.: *Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1960.

PACI, E.: *Función de las ciencias y significado del hombre*, FCE, México, 1968.

PAŽANIN, A., Waldenfels, B. y Broekman, J. M.: *Phänomenologie und Marxismus*, 4 Bde., Suhrkamp, Frankfurt, 1977-1979.

PICCONI, P. y DELFINI, A.: "Herbert's Marcuse Heideggerian Marxism" en *Telos*, nº 6, 1970.

PLATÓN: *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1988.

- *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 1986.

- *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988.

- *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Gredos, Madrid, 1992.

ROMERO, J. M.: "Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación" en Marcuse, H.: *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928); Sobre filosofía concreta (1929)*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010, pp. 7-80. Edición y traducción de J. M. Romero.

--- "Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse" en Marcuse, H.: *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Herder, Barcelona, 2011, pp. 9-36. Edición y traducción de J. M. Romero.

--- "La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse" en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 69, Nº 259, 2013, pp. 331-350.

--- "Introducción. La *Kehre* (o viraje) en la trayectoria filosófica de H. Marcuse" en Marcuse, H.: *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, pp. 11-65. Edición y traducción de J. M. Romero.

ROVATTI, P. A.: "A phenomenological analysis of Marxism: the return to the subject and to the dialectic of totality" en *Telos*, nº 5, 1970.

--- "Critical Theory and Phenomenology" en *Telos*, nº 15, 1973, pp. 25-40.

SAN MARTÍN, J.: "Fenomenología y marxismo" en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, UNED, Madrid, 1994, pp. 101-138. Existe versión electrónica desde 2005.

--- *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

--- "La fenomenología y el otro. La fenomenología encarando el siglo XXI" en *Acta Mexicana de Fenomenología*, nº 0, 2016, pp. 143-163.

TRAN DUC THAO: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Minh-Tan, Paris, 1951.
[Existe traducción española de R. Sciarretta: *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Lautaro, Buenos Aires, 1959].