

MARX SEGÚN MARCUSE¹

MARCUSE'S MARX

Andrew Feenberg

10.26754/ojs_arif/arif.202329925

RESUMEN

En este texto se examina detenidamente la interpretación marcuseana de Marx, centrándose concretamente en su lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos*. Se trazan los orígenes del pensamiento de Marcuse, entre los que destaca la fenomenología de Martin Heidegger, buscando entender cómo su trasfondo filosófico afectó a su visión del marxismo, para después profundizar en las tesis planteadas en dicha reformulación de la teoría marxista.

PALABRAS CLAVE: Marcuse, Marx, fenomenología, Heidegger, *Manuscritos económico-filosóficos*.

ABSTRACT

This text analyzes Marcuse's interpretation of Marx in detail, focusing on his take on the *Economic and philosophic manuscripts*. It outlines the sources of Marcuse's thought, among which he highlights Martin Heidegger's phenomenology, to understand how his philosophical background influenced his views on Marxism, and subsequently delves into those propositions presented in the reformulation of Marx's theory.

KEYWORDS: Marcuse, Marx, phenomenology, Heidegger, *Economic and philosophic manuscripts*.

¹ Traducción de A. Feenberg, *The Ruthless Critique of Everything Existing: Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*, London: Verso, 2023, cap. 2. Traducción de Carlos Blanco Aguilar.

EL CONTEXTO FILOSÓFICO

Marcuse fue siempre leal al marxismo en primer lugar, incluso cuando estudiaba con Heidegger, pero la fenomenología le proporcionó recursos teóricos que continuaría empleando tras unirse a la Escuela de Frankfurt. Sostengo que es imposible entender su teoría sin hacer referencia a su trasfondo fenomenológico. Este es el aspecto más controvertido de mi interpretación del pensamiento de Marcuse; como tal, necesitará una explicación preliminar que ocupará las primeras secciones de este artículo. A continuación, mostraré cómo este trasfondo influyó en su inusual interpretación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. Las secciones finales explicarán con mayor profundidad la ontología cuasifemenológica implícita en su interpretación.

La fenomenología se presenta a sí misma como una alternativa al naturalismo, la convicción de que las ciencias naturales explican la realidad última. El naturalismo estaba en auge a principios del siglo XX; en el contexto de un rápido avance científico y tecnológico, fue admitido por una gran parte del pensamiento liberal imperante, al igual que por lo que se conocería como marxismo “ortodoxo”. La legitimidad de la filosofía estaba en duda: ¿cuál era su función, ahora que el ámbito del conocimiento objetivo había sido transferido a las ciencias naturales? Sólo se consideraban reales los hechos, y la filosofía no contaba por sí misma con hechos que estudiar. Categorías filosóficas familiares como “esencia”, “formas ideales”, “sustancia”, “mónadas”, o el cartesiano *cogito* perdieron su fundamento en el mundo objetivo. Esto es también consecuencia de la crítica a las entidades suprasensibles establecidas por la metafísica, como el alma y Dios; crítica que comenzó con Kant y ha continuado en diversas formas hasta el presente.

A finales del siglo XIX, Dilthey y los neokantianos establecieron el reino del significado como campo particular de la filosofía. Marcuse desarrolla esta noción en un ensayo temprano sobre Dilthey, que contrapone el sentido vivido con una explicación causal de las relaciones de los seres humanos con su entorno:

La vida es un “complejo interaccional” (*Wirkungszusammenhang*) determinado esencialmente por la categoría de “significado” (*Bedeutung*)... Con el concepto de complejo interaccional, el conjunto de relaciones que gobierna la realidad histórico-social puede distinguirse de las meras relaciones causales, y, al mismo tiempo, el modo real de ser de esta realidad puede ser caracterizado como un *devenir*. (Marcuse 1978, p. 480)²

² Traducción del autor. Una traducción parcial al francés está disponible en Raullet, G. (1992): *Herbert Marcuse: Philosophie de l'Emancipation*, París: PUF, 99-102. Para leer sobre la influencia

Para Dilthey, lo individual y el medio se articulan en relaciones esenciales: un mundo de objetos y prácticas significativas corresponde a las disposiciones y concepciones culturales del individuo. Dilthey distingue la experiencia vivida de estas relaciones esenciales frente a las relaciones causales contingentes. Las ramificaciones de esta distinción de Dilthey se desarrollan en la interpretación de Marcuse del primer Marx: Marx defiende que las facultades humanas son “objetivadas” en la naturaleza a través del trabajo; Marcuse interpreta la objetivación como una donación de significado. El entorno construido encarna a su creador al incorporar significados humanos en los artefactos.

Los neokantianos aplicaron una concepción similar de significado al estudio de la ciencia: sostenían que los hechos científicos no estaban ya ahí para apropiárselos directamente, sino que se les debía dotar de un significado para convertirlos en objetos de estudio. Cada disciplina define la clase de objetos que reconoce en la naturaleza. Hans Reichenbach, que estudió con Ernst Cassirer, explica el concepto neokantiano de construcción del objeto en su temprano libro sobre la teoría de la relatividad: “el esquema conceptual, la categoría, crea el objeto; el objeto de la ciencia es, por tanto, no una ‘cosa-en-sí-misma’, sino una estructura de referencia basada en la intuición y constituida por categorías” (1965, p. 49).

Hoy en día estamos familiarizados con ideas similares gracias al estudio etnográfico de la vida de laboratorio realizado por Bruno Latour, en el que describió los procedimientos prácticos a través de los cuales se construyen objetos naturales específicos. Foucault explicó la construcción de los objetos de ciencias sociales como la psiquiatría (el loco) y la criminología (el criminal) en términos de disposiciones discursivas y sociales. Foucault reconoció la influencia del neokantismo, afirmando que “*nous sommes tous néokantiens*” (“todos somos neokantianos”) (1994, pp. 545-549). Con esto se refería a la admisión por parte de todos los filósofos y científicos sociales de que aquella sección transversal de la realidad que estudian es seleccionada en función de varias determinaciones sociales; en el lenguaje del neokantismo, es “donada”.

de Dilthey en Marcuse, véase Benhabib, S. (1987): “Introduction: The Problem of Historicity as the Starting Point and Goal of This Work. The Purpose of the Present Interpretation”, en Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* (S. Benhabib, trad.). Cambridge, MA y Londres: The MIT Press; Reitz, C. (2000); *Art, Alienation, and the Humanities: A Critical Engagement with Herbert Marcuse*, Albany: SUNY, 42-46. Reitz escribe: “La filosofía neokantiana de Dilthey atraviesa todo el trabajo de Marcuse, de sus primeras a sus últimas obras” (p. 50).

En términos neokantianos, la filosofía debía ser abordada como un proyecto “trascendental” centrado en el estudio de la función de donación de significado. Definido a grandes rasgos, lo “trascendental” se refiere a las condiciones previas del conocimiento. En Kant, esas condiciones son las categorías y formas de intuición (percepción) más generales, aquellas que se presuponen en los encuentros concretos con los objetos y en la comprensión de estos. Dichas condiciones son impuestas por la mente en el material de la experiencia. Ciertos neokantianos introdujeron la historia entre los usos de este método. El estudio de la conceptualidad en este sentido se denominó “lógica” en ese momento.

Hubo un neokantiano en particular que tuvo una considerable influencia sobre Lukács y Heidegger, dos de los pensadores que más inspiraron a Marcuse: Emil Lask. Lask señaló cómo la crítica de la razón de Kant dejó un vacío desconcertante: ¿cuál era la condición de las categorías trascendentales y las formas de la intuición que ordenaban la experiencia? Estas categorías y formas otorgaban significado a lo que, de no ser por ellas, sería un caos de sensaciones incomprensibles. Estas no son entidades suprasensibles como Dios o el alma, pero tampoco son constituyentes fácticos del mundo.

Lask estableció una distinción en la existencia entre existencia fáctica y validez [*Geltung*] para explicarlas: las cosas *son*, pero los significados *no son*; son *válidos*, esto es, “sostienen” las cosas de las que son el significado. Lask introdujo así una tercera forma de ser: además de lo *sensible* y lo *suprasensible*, lo *válido*, el reino del significado, la cuestión de la lógica filosófica (Lask 1911).³ Según Lask, el estudio de lo sensible corresponde a las ciencias y el estudio de lo suprasensible a la metafísica. Denominó al estudio de lo válido “aletiología”, del término griego para verdad.

Husserl utilizó un método similar, pero más radical, al explorar el papel de la subjetividad en la construcción del significado en la experiencia: su “fenomenología trascendental” explica la experiencia desde una perspectiva en primera persona; en contraste, las ciencias naturales construyen una posición en tercera persona, a través de procedimientos que eliminan la percepción de cualquier elemento personal en los datos. La ciencia tan sólo considera estos residuos purificados

³ En un texto somero sobre la filosofía alemana de 1934, Marcuse menciona brevemente a Lask, para el cual es necesario “deshacerse de las categorías de la lógica tradicional, pues esas categorías corresponden sólo a la existencia de la realidad; son incapaces de comprender la existencia de los valores”. Véase Marcuse, H. (2005): “German Philosophy: 1871-1933”, en *Heideggerian Marxism* (R. Wolin and J. Abromeit, ed.). Lincoln y Londres: University Nebraska Press, 155.

que quedan como hechos objetivos. El sujeto ideal de este conocimiento es el “uno” del “uno observa” (*on* en francés, *man* en alemán); un “ello”, no un “yo”.⁴

En estas construcciones se pierden las estructuras intencionales de la percepción y ciertas propiedades deícticas o indexicales de la experiencia como “yo”, “esto” y “ahora”: las cualidades de la experiencia espacial y temporal vivida desaparecen en representaciones objetivas. Por ejemplo, el espacio vivido es caracterizado por “cerca” y “lejos”, y por un “horizonte” que esconde aún más experiencias espaciales, en principio disponibles. Estos rasgos de la experiencia espacial no se encuentran en Euclides: solamente están disponibles para un sujeto que está en sí mismo situado en el espacio y que es constitutivo de la experiencia espacial de todos los demás sujetos como él.

Asimismo, los significados implican un sujeto capaz de reconocerlos. La subjetividad está involucrada tanto en el reconocimiento individual de significados como en su contingencia cultural. La cuestión no es disolver las cosas existentes en la subjetividad, sino dar cuenta de cómo sus significados dependen de la conciencia. Esta dependencia resulta intuitivamente evidente en el caso de los múltiples objetos misteriosos que podemos encontrar en las ferreterías. Nos enfrentamos a algo de naturaleza y uso desconocidos; su existencia no está en cuestión, pero su significado es incierto. No tenemos ni idea de lo que “es”, esto es, de lo que *significa* para un sujeto competente, un carpintero o electricista que sí pueda reconocerlo; en ausencia del sujeto apropiado, es, literalmente, un sinsentido.

La fenomenología no es idealismo subjetivo: en el lenguaje fenomenológico, la existencia humana “abre” o “revela” un mundo; las estructuras y significados que revela no se imponen sobre los hechos, los iluminan. Probablemente la forma más sencilla de entender esto sea de acuerdo al concepto de perspectiva. Las distintas perspectivas respecto a un objeto, por ejemplo, una mesa, se agrupan en la conciencia en una virtualidad que indicamos como una cosa con el significado “mesa”. Una perspectiva no crea lo que revela, sino que nos permite percibir un aspecto de la realidad; pero, por supuesto, una perspectiva, por definición, implica necesariamente un sujeto.

Tal como la concibe la fenomenología, la experiencia en primera persona exige una clase distinta de objetividad frente a la de las ciencias naturales. En su estudio de esta forma de objetividad, el método de Husserl consiste en el análisis de actos intencionales como ver, oír, recordar, imaginar, etcétera; cada acción

⁴ Lorraine Daston y Peter Galison explicaron la historia de estos métodos. Véase (2007): *Objectivity*, Cambridge, MA: Zone Books.

se relaciona con un objeto correspondiente: lo visto, lo oído, lo recordado, lo imaginado. Husserl defendió que la esfera de los actos intencionales debía ser investigada en sus propios términos, sin asunciones naturalistas; “suspendió” la “actitud natural” en la que asumimos que los objetos son existentes reales en un mundo independiente de la conciencia, no para negar la existencia, sino a fin de centrarnos en la experiencia en la que esta se nos presenta.

Para la generación de pensadores europeos a la que pertenecía Marcuse, la fenomenología ofrecía la crítica al naturalismo más convincente. Como explica Steven Crowell:

La diferencia entre entidades y valideces, la diferencia entre lo que es y lo que se mantiene, implica una diferencia entre la cosa y su significado. Esto a su vez no es una distinción empírica u ‘óptica’, sino una diferencia en la manera en la que una misma cosa es ‘tomada’ —primero en una experiencia directa, y luego de nuevo en la indagación reflexiva que aprehende las condiciones de posibilidad de la primera—. El significado *es* la cosa tal y como se presenta a sí misma ante la reflexión fenomenológica. (2001, p. 89)

Heidegger continuó el estudio fenomenológico del significado bajo el nombre “ser”: adoptó la propuesta de Lask de distinguir entre lo que él llamaba lo “óptico”, el reino de las entidades, y lo “ontológico”, el reino del significado. En *Ser y tiempo* se centró en las categorías más generales del significado en la experiencia humana, a las que llamó “existenciales”. El reino óptico está abierto al sentido común objetivista, y es estudiado propiamente por la ciencia. Lo óptico está “fundamentado” ontológicamente en la medida en que su modo de ser, el tipo de ser que es, es determinante para su naturaleza y sus posibilidades. No existe una dependencia equivalente de lo ontológico hacia lo óptico.⁵

Pongamos dos ejemplos para aclarar esta distinción. La naturaleza del lenguaje, su “constitución ontológica”, no es modificada por la adición de nuevas

⁵ En *Ser y tiempo* de Heidegger, la relación entre lo óptico y lo ontológico se complica por el hecho de que el *Dasein*, un ser óptico, tiene un papel ontológico, en cuanto que el significado sólo puede revelarse a través de él. Esta complicación no altera la independencia de la ontología respecto a la acción óptica. En cualquier caso, Marcuse consideró que las categorías heideggerianas eran estáticas y rígidas; lo cual asumo que significa que, en *Ser y tiempo*, las categorías ontológicas no son influenciadas por la variedad de sus instancias ópticas. Esto parece plausible, pero Kurt Mertel tiene una interpretación diferente: véase su artículo (2020): “Toward a Social Paradigm of Left-Heideggerianism”, en *Marxism and Phenomenology* (B. Smyth y R. Westerman eds.). Lanham: Lexington Books, 180-181.

palabras al vocabulario; estos cambios “ónticos” no cambian la naturaleza del lenguaje en sí mismo, al contrario, son únicamente posibles porque el lenguaje es lo que es. De manera similar, las intervenciones técnicas de los humanos sobre la naturaleza no cambian su constitución ontológica, su esencia, sino que son posibles sólo porque la naturaleza es lo que es, una cosa susceptible a intervenciones técnicas. Ninguna intervención técnica particular puede cambiar *eso*. Como dijo Mallarmé, “*un coup de dés jamais n’abolira le hasard*” (“Una tirada de dados jamás abolirá el azar”) (1993).

Heidegger aplicó este planteamiento ontológico al concepto de “mundaneidad”, entendido como la base del significado en general; hablaré de este concepto más adelante. Su uso del término “metafísica” en sentido crítico varió periódicamente, pero en *Ser y tiempo* concuerda en aspectos importantes con el de Lask (Crowell 2010, p. 172).⁶ La metafísica tal y como se ha concebido tradicionalmente confunde el problema de la validez con la identificación de un ser particular que fundamenta los seres. Marcuse utilizó esta terminología en sus primeros escritos, e, incluso en su trabajo posterior, la noción de “ontología” mantiene ese mismo trasfondo conceptual. Usaré los términos “ontología” y “metafísica” en este sentido.

Por supuesto, otras definiciones de estos términos son posibles, pero estas destacan por imponer una clara división del trabajo entre la filosofía y las ciencias naturales: la filosofía no establecerá entidades reales y la ciencia no fingirá explicar el ser. Se requiere de ambos lados una suerte de reserva; reserva que parece violarse en los escritos de la posguerra de Marcuse, pero demostraré que sus declaraciones más controvertidas son válidas para el mundo de la vida: lo que parece metafísica está en realidad dentro de los límites que separan la ciencia de la experiencia cotidiana.

Marcuse, junto a los demás jóvenes marxistas que crearon la Escuela de Frankfurt, tuvo otra gran influencia: un importante libro publicado por Georg Lukács en 1923, titulado *Historia y conciencia de clase*.⁷ Lukács respondió a las teorías inacabadas de la ideología y la conciencia del marxismo con una nueva teoría basada en una concepción cuasitrascendental del significado; de ahí la

⁶ Para saber más sobre el concepto de metafísica de Heidegger, véase Thomson I. (2005): *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*, Cambridge: Cambridge University Press.

⁷ Véase Kellner, D. (1984): *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley: University of California Press, 40, 381, nota 27.

importancia de su noción de reificación, que resultaría fundacional para el marxismo occidental posterior. Marcuse reconoce *Historia y conciencia de clase* como “una contribución al desarrollo del marxismo que es esencial y cuya importancia no puede ser sobrestimada” (Marcuse 2005, p. 67); y en su interpretación de los *Manuscritos*, aunque apenas lo mencione directamente, subyacen las teorías de la reificación y la revolución de Lukács.⁸

Lukács rechaza la idea de que el cambio social puede ser entendido simplemente a través de interacciones causales. Al igual que Gramsci, Lukács entiende el proceso revolucionario como el colapso de la hegemonía burguesa; el advenimiento de una nueva estructura de significado. Él lo denomina un cambio en la “forma de objetividad” [*Gegenständlichkeitsform*] de los objetos sociales. Este concepto deriva del neokantismo, en el que ocupaba el lugar de las categorías trascendentales kantianas. La forma de objetividad define las características básicas de la coseidad, que pueden ser distintas en épocas y dominios diferentes: por ejemplo, las obras de arte poseen cualidades que difieren de las de los objetos utilitarios del día a día, y esta distinción varía de una época a otra. En la teoría de Lukács, la forma de objetividad manifiesta la forma en que los objetos son generalmente concebidos en sociedad, y en las correspondientes prácticas y realidades institucionales.

La reificación es la forma definitiva de objetividad bajo el capitalismo, a través de la cual los objetos aparecen como elementos aislados en relaciones causales. Esta estructura del significado prevalece como consecuencia de la generalización del intercambio de mercancías. La reificación define la objetividad de los objetos sociales, su inteligibilidad, e involucra su existencia en procesos que parecen tener una lógica determinista.

Lukács atribuye esta versión de su planteamiento cuasitrascendental al propio Marx. El sistema capitalista constituye la sociedad en términos de categorías económicas.

Marx ha formulado esta idea en incontables ocasiones. Citaré tan sólo uno de los pasajes más conocidos: “Un negro es un negro. Solamente se convierte en esclavo en ciertas circunstancias. Una hiladora Jenny es una máquina para tejer algodón. Sólo en ciertas circunstancias se convierte en capital. Arrancada de esas circunstancias, no es capital en mayor medida que el oro es dinero o el

⁸ Hay relativamente pocas referencias a Lukács en los primeros textos de Marcuse, pero su uso insistente de la terminología de Lukács, “reificación” y “totalidad”, y su repetición del concepto de conciencia de Lukács atestiguan su profunda influencia.

azúcar es el precio del azúcar”. De esta manera, las formas de objetividad de todo fenómeno social cambian constantemente en el curso de sus constantes interacciones dialécticas entre ellas. La inteligibilidad de los objetos se desarrolla proporcionalmente según vamos aprehendiendo su función en la totalidad *específica* a la que pertenecen. (Lukács 1971, p. 14; Marx 1978, p. 207)⁹

Con estas nociones Lukács acercó la filosofía marxista al consenso filosófico del momento, haciendo énfasis en el significado y su rechazo de la metafísica y el naturalismo. Sin embargo, en el marxismo de Lukács la función de dotación del significado ya no se identifica con la conciencia individual o con una variación de la conciencia como el *Dasein* de Heidegger, sino con la práctica inconsciente colectiva del capitalismo. Esto no implica una regresión a un materialismo ingenuo: el significado sigue siendo “donado”; no es un “hecho” en el sentido científico, pero ahora la donación la lleva a cabo un sistema de relaciones humanas entrelazadas, esto es, un sistema económico al que, al considerarlo como fuente del significado, Lukács se refiere como la “totalidad”. La totalidad no sólo abarca las categorías reificadas de la economía, sino también la actividad humana que opera en el marco de esas categorías. El sujeto revolucionario emerge de esa totalidad y rompe el marco, iniciando un proceso de desreificación que altera la forma de subjetividad del mundo social.

En su interpretación de los *Manuscritos* de Marx, Marcuse se apoya implícitamente en la teoría de Lukács: escribe que “uno de los aspectos cruciales de la teoría de Marx” es “el paso de hechos económicos a factores humanos, del dato [*Tat-‘sache’*] al acto [*Tat-‘handlung’*]; y la comprensión de ‘situaciones’ fijas, y su legalidad y carácter cósmico, que se encuentran más allá del poder humano, como algo en movimiento, en el curso de su desarrollo histórico, del cual se han caído, haciéndose fijas” (Marcuse 2005, p. 93). Es difícil encontrar una síntesis mejor de *Historia y conciencia de clase*.

Esta teoría social radicalmente histórica no era ya realmente transcendental en el sentido estricto del término, pero mantuvo la distinción esencial entre significado y existencia factual. Fue, así, un puente entre el marxismo y la filosofía

⁹ Traducción modificada. Para un análisis más profundo de la relación entre la teoría de la reificación de Lukács y el neokantismo y la fenomenología contemporáneos, véase Feenberg, A. (2014): *The Philosophy of Praxis: Lukács, Marx and the Frankfurt School*, Londres y Nueva York: Verso; Kavoulakos K. (2018), *Georg Lukács’s Philosophy of Praxis: From Neo-Kantianism to Marxism*, Londres: Bloomsbury; Westerman, R. (2019): *Lukács’s phenomenology of capitalism: Reification revalued*, Nueva York: Palgrave Macmillan.

contemporánea. En sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Perry Anderson acusaba a aquellos que cruzaron este puente de abandonar el supuesto materialismo de Marx en favor del idealismo (1976), pero, en realidad, Marx estaba mucho más cerca de estos pensadores posteriores en espíritu que de la cruda doctrina materialista que le atribuyó el “marxismo ortodoxo”. Esto fue corroborado, al menos por los “marxistas occidentales”, con la publicación en 1932 de sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844.

LA FENOMENOLOGÍA DE MARCUSE

Los primeros ensayos marxistas de Marcuse, escritos cuando era alumno de Heidegger, son explícitamente fenomenológicos, pero la síntesis con el marxismo posibilitada por el trabajo de Lukács resultó insostenible una vez Heidegger, el principal fenomenólogo alemán, se presentó públicamente como nazi. El concepto de autenticidad, que ofrecía a Marcuse un fundamento existencial para la acción revolucionaria, había fracasado; llegado a este punto, debía escoger. La decisión resultó más sencilla gracias al descubrimiento de los *Manuscritos* de Marx. Marcuse escribió una de las primeras reseñas de este texto, anteriormente desconocido, poco después de su publicación (Marcuse 2005, pp. 1-33). Él fechó su ruptura con Heidegger en este hallazgo.

Es cierto que Marcuse abandonó a Heidegger por un marxismo influenciado por los *Manuscritos*, pero fue precisamente la semejanza de las ideas tempranas de Marx a las de la fenomenología lo que lo atrajo a él: intuiciones adquiridas en su estudio de la fenomenología aparecen claramente en su interpretación del primer Marx. Como escribe Habermas, “Marcuse se apropió del joven Marx desde la perspectiva de la fenomenología existencial, tomando las mismas nociones de *Praxis* y *Lebenswelt* como guías para la liberación del trabajo alienado” (1980, p. 6). Con el planteamiento cuasitrascendental de Lukács de fondo, pudo retener una gran parte de su pasado fenomenológico sin hacer referencias explícitas a la fenomenología. Desde entonces, una sombra fenomenológica le siguió mientras elaboraba su propia versión de la filosofía marxista. Esta sombra es raramente señalada, pero está presente en todo momento.

¿Cómo de importante es esta supervivencia de la fenomenología en los escritos posteriores de Marcuse? Muchos comentaristas estarían de acuerdo con John Abromeit en que la fenomenología tuvo un pequeño papel en su crítica de la tecnología en *El hombre unidimensional*, pero que “la afinidad de Marcuse con la fenomenología husserliana y heideggeriana acaba aquí” (Abromeit 2010, p. 93).

En otras palabras, Marcuse era un marxista y punto; uno que, con una pequeña excepción, dejó la fenomenología atrás en 1932 cuando descubrió los *Manuscritos* de Marx.

El propio Marcuse buscaba dar esta impresión. En una entrevista con Frederick Olafson, desestimó intentos de combinar fenomenología y marxismo y condenó la “concreción falsa o fingida” (2007, pp. 118-119) de Heidegger. Pero esta no fue su última palabra al respecto: en una entrevista en 1979, respondió a la pregunta “a quiénes consideras los últimos grandes filósofos” nombrando a Heidegger, entre otros. Cuando el entrevistador le recordó que había acusado de abstracta a la ontología de Heidegger, él respondió: “al contrario. Tras un largo vacío en la filosofía, presentó una ontología concreta, aunque sin la inmediatez de lo concreto...” (Marcuse 2014, pp. 420-421).

Los numerosos cambios que Marcuse hizo en su reseña de los *Manuscritos* para su republicación en 1978 son indicio de su deseo de distanciarse de Heidegger. La versión original abandonó la mayoría de la terminología heideggeriana, pero enfatizó el carácter ontológico de los *Manuscritos* en tal grado que parece haberle incomodado posteriormente:

- Expresiones que emplean la palabra “*Wesen*” (ser o esencia) fueron eliminadas sistemáticamente. En muchos pasajes, “ser humano” es sustituido por “hombre”, lo cual podría haber pretendido hacer el texto más fácil de leer, pero también sugiere un deseo de simplificar el más complejo argumento en el que el “*Wesen*” del hombre tiene un papel ontológico. La “*Wesensbestimmung*” (“determinación esencial”) y la “*Wesensgeschichte*” del hombre (“historia esencial”) se convierten simplemente en “determinación” e “historia”.
- Aunque la versión de 1978 hace ocasionalmente referencia al carácter ontológico del razonamiento de Marx, Marcuse elimina muchos pasajes en los que este es enfatizado; por ejemplo, uno que dice: “Aquí nos estaríamos moviendo en el dominio de las cuestiones relativas al ser y la esencia del hombre, en el dominio de las cuestiones ‘ontológicas’, y el ‘trabajo’ y sus determinaciones relacionadas serían categorías ontológicas”.
- La única aparición del término heideggeriano “*Dasein*” se pierde: “Con su propio *Dasein* el hombre permite que todos los seres hallados sucedan”.¹⁰

¹⁰ El texto republicado es: Herbert Marcuse, “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, en Marcuse, *Der Deutsche Künstlerroman, Frühe Aufsätze*. El original está disponible en Die Gesellschaft - Online-Edition der Bibliothek der Friedrich-Ebert-Stiftung

Estos cambios tienden a esconder, tal vez involuntariamente, la continuidad entre la interpretación marcuseana de los *Manuscritos* y su marxismo fenomenológico inicial.

La conexión es más débil en su trabajo posterior. Ian Angus explica el rechazo de la fenomenología heideggeriana por parte de Marcuse como una cuestión de principios: la crítica fenomenológica de la representación objetiva es fundamentalmente distinta a la crítica marxista de la alienación. El concepto de alienación promete el retorno de lo que se ha perdido en un desarrollo progresivo; de esta forma, la alienación del trabajo bajo el capitalismo genera capital, pero también una clase obrera capaz de recuperar sus facultades y subordinar el capital a su voluntad. La fenomenología heideggeriana no ofrece ningún retorno del contenido alienado de la representación objetiva al mundo vivido del sujeto, sino una simple yuxtaposición de las autenticidad e inautenticidad personales (Angus 2005). Ninguna *Aufhebung* hegeliana puede transformar la sociedad en su totalidad.

Estos son argumentos razonables, pero consideremos la Conferencia Inaugural de 1966 de Marcuse, dada en su nombramiento por la nueva Universidad de California, San Diego. Su audiencia consistía fundamentalmente en científicos; la Universidad era su proyecto, y Marcuse era uno de sus primeros cargos en humanidades. Por eso, debía justificar su presencia en su campus con una explicación tan básica, tan transparente, que pudiera atravesar la brecha entre ambas disciplinas. Su conferencia hizo uso de un concepto fenomenológico esencial para mostrar a estos científicos la validez de una forma de pensamiento diferente, no científica.

Marcuse afirma que la filosofía nace de los problemas y las contradicciones del “*Lebenswelt*” del filósofo. Esta palabra alemana significa literalmente “mundo de la vida”. Marcuse se encontró con ella en las clases y textos de sus profesores Husserl y Heidegger. El *Lebenswelt* es el mundo de lo que Marcuse llama la “experiencia bruta, sin mutilar”, en contraste con la restringida noción de experiencia que sustenta las ciencias naturales (2017, pp. 2, 15).¹¹ Esta experiencia “bruta” está

(fes.de), band 2, heft 8, 136-174 (consultado el 17 de mayo de 2021). Marcuse confunde el número del volumen en la edición de Suhrkamp. Los pasajes citados están en las páginas 144 y 154 del original. En la página 154, Marcuse escribe: “*Mit seinem eigenen Dasein läßt der Mensch zugleich alles begegnende Seiende geschehen*”.

¹¹ Heidegger utiliza el término “*Welt*” para referirse a algo similar al *Lebenswelt* de Husserl. Aunque este concepto de Husserl se asocia con su trabajo posterior, ya lo utilizaba cuando Marcuse estudiaba con él. Véase Pieretti, A. (1991): “The “*Lebenswelt*” and the Meaning of Philosophy”, en *Husserlian Phenomenology in a New Key, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research)*, vol. 35 (A.T. Tymieniecka, ed.). Dordrecht: Springer.

repleta de potencialidades que son percibidas junto con lo dado. Valor y hecho coexisten en la percepción cotidiana; no son violentamente separados como sí sucede en la reconstrucción científica de la experiencia para la investigación. Hay, como escribió más tarde, “un sentido matemático, pero también... uno existencial” (Marcuse 1972, p. 69) de la verdad.¹² Esta es la condición de posibilidad de la razón crítica. Creo que esto es en parte a lo que se refería Marcuse cuando le dijo a Olafson que, a pesar de su rechazo de la doctrina heideggeriana, había “como mínimo una cierta clase de pensamiento, una forma de pensar que aprendí de él” (2007, p. 127).

Poco antes de trasladarse a San Diego, Marcuse publicó un artículo sobre el *Lebenswelt* que contiene sus comentarios más explícitos sobre la fenomenología. En él presenta favorablemente *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl; especialmente su crítica al naturalismo. En esta última obra, Husserl defiende que la ciencia moderna se basa en idealizaciones de experiencias concretas pertenecientes al *Lebenswelt*, el mundo cotidiano tal y como nos lo encontramos en primera persona: la geometría, por ejemplo, trabaja con medidas y objetos matemáticamente exactos que perfeccionan los fenómenos inexactos del día a día de nuestra experiencia espacial vivida. Galileo fundó la ciencia moderna al concebir una física basada en tales idealizaciones, y sustituir una ontología naturalista por el mundo de la experiencia cotidiana. El *Lebenswelt* original fue entonces relegado al campo de la psicología, perdiendo su estatus ontológico.

Marcuse cita a Husserl: “El *Ideenkleid* (velo ideacional) de las matemáticas y la física matemática representa y [al mismo tiempo] disfraza la realidad empírica y nos hace tomar como el Ser Verdadero aquello que es tan sólo un método” (Marcuse 1965, p. 286; Husserl 1970, p. 51). La fenomenología desreifica la ciencia mostrándonos que la experiencia es la “objetivación de la subjetividad”. Husserl asegura haber encontrado la “subjetividad constituyente” que subyace en la experiencia, pero su sujeto es puramente cognitivo. Marcuse objeta que la “realidad empírica es constituida por el sujeto de pensamiento y de acción, teoría

¹² Cuando escribe “verdad matemática”, Marcuse habla de verdad científica. ¿Puede ser este pasaje un comentario de la sección 42 del “Prefacio” a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel? Parece probable, dado que Hegel distingue las “verdades matemáticas” de la filosofía, que ofrece “una forma de conocimiento diferente”. La relación entre filosofía y experiencia aquí es diferente a la que concibe Marcuse, pero la experiencia también es central para Hegel. Hegel, G.W.F. (1979): *Hegel's Phenomenology of Spirit* (A.V. Miller, trad.). Oxford: Oxford University Press, 24, 26, 55.

y práctica” (1965, pp. 288-289): la subjetividad constituyente de la sociedad capitalista moderna no es transcendental sino completamente material; es el trabajo humano estructurado por el capitalismo.

La cuestión es cómo un principio material puede adoptar el rol de subjetividad constituyente. El *cogito* idealizado de un Kant o un Fichte construye la realidad desde un más allá transcendental, pero el trabajo humano es evidentemente parte de la realidad que supuestamente debe constituir: el trabajador encuentra ya la realidad como la condición y presuposición del trabajo. ¿Cómo puede entonces el trabajo constituir la realidad? Como Münchhausen, tendría que levantarse tirando de sus propios zapatos. Este será el problema central en la interpretación de Marcuse de los *Manuscritos*.

El concepto fenomenológico de “mundo de la vida” y la concepción de experiencia vinculada a él son esenciales en todos los aspectos del pensamiento de Marcuse. La fenomenología le permitió pensar en la experiencia de un modo ontológico, como un dominio de la realidad más que como una capa de subjetividad sobre la naturaleza de las ciencias naturales. Argumentos que permanecen ocultos en sus formulaciones, y que suelen ser ignorados por los intérpretes, o descartados como mera retórica, pueden comprenderse cuando los relacionamos con este trasfondo oculto. El fin de esta propuesta interpretativa no es reducir el pensamiento de Marcuse a la fenomenología, y Angus tiene toda la razón al señalar la insuperable distancia con Heidegger, sino llegar al verdadero significado de su interpretación marxista de aquellas ideas que ya comenzó a desarrollar en su encuentro con la fenomenología.

Ese encuentro es central para dos cuestiones fundamentales. Una de ellas, que trataré en otro lugar, es cómo la derivación husserliana de la ciencia del mundo de la vida inspiró la crítica de Marcuse de la ciencia y del naturalismo. Aquí mostraré cómo la versión heideggeriana del mundo de la vida subyace en la interpretación marcusiana de los *Manuscritos* de Marx. Esta demostración incluirá los muchos paralelismos entre el texto de Marcuse y pasajes similares en los escritos de ambos predecesores, los cuales revelan las conexiones con una herencia conceptual significativa para su pensamiento.

EXCURSO: EL MUNDO DE LA VIDA EN HABERMAS Y MARCUSE

El papel del mundo de la vida en el pensamiento de Marcuse se aclara al compararlo con el giro tardío de Habermas hacia una comprensión similar del concepto. Ambos rechazan la “conciencia pura” de Husserl, revelada en la suspensión

de la actitud natural, pero conservan su concepción del mundo de la vida como un ámbito de la experiencia en primera persona. Dicha experiencia está conectada con realidades objetivas, pero sólo en cuanto esas realidades son vividas por el sujeto. En uno de sus primeros ensayos, Marcuse distingue entre la teoría de la conciencia de Husserl y lo que él llama “existencia”, esto es, la experiencia vivida en toda su complejidad, y da el ejemplo de una fábrica que puede ser observada de tres maneras distintas: como un objeto de la conciencia, como una suma de hechos objetivos, o según esos hechos están “entrelazados” con la “existencia histórica humana” (Marcuse 2005, pp. 38-39). Dicho último modo es el que ocupa a la filosofía, y el que queda oculto por el cientificismo prevalente.

El “pensamiento posmetafísico” de Habermas también busca dar validez a la filosofía frente al imperialismo cognitivo de las ciencias: en las sociedades modernas, la diferenciación del conocimiento en esferas independientes ha separado los hechos de los valores, y, como reflejo de esta cosmovisión cientificista, se ha impuesto un relativismo ético; pero el mundo de la vida, entendido como el dominio de la experiencia en primera persona, se mantiene aun así como depósito de una masa indiferenciada de hecho y valor, que ofrece un fundamento para una normativa que la ciencia no ha podido proporcionar.

Habermas se ha interesado por la estructura formal de la práctica comunicativa durante toda su carrera. Dicha estructura está implícita en la interacción “performativa” de la comunicación, esto es, en el encuentro en primera persona con el otro a través del lenguaje: la “razón comunicativa” consiste en principios pragmáticos formales asumidos por los sujetos en la comunicación, como la veracidad y la franqueza. Hay excepciones, pero no nos molestaríamos en comunicarnos si no asumieramos que estos principios van a prevalecer la mayoría de las veces. La comunicación trasciende así el relativismo, al mismo tiempo que evita un compromiso dogmático con una ideología o unos valores culturales particularistas.

Posteriormente, esta solución al problema del relativismo acabaría resultando insuficiente: el contenido culturalmente modulado de la comunicación contiene un cúmulo de valores más rico que estos principios formales. Habermas escribe: “la máxima de Marx sobre la realización de la filosofía puede entenderse también de esta forma: lo que, tras la desintegración de las cosmovisiones metafísicas y religiosas, ha sido dividido en el plano de los sistemas culturales bajo varios aspectos de validez, ahora se puede unir —y, así, reparar— únicamente en el contexto experiencial de las prácticas del mundo de la vida” (1992, p. 51)”. Un Habermas posterior creyó que la estética y la religión nos daban acceso a ese contexto, de una forma susceptible a la universalización por la reflexión filosófica.

El giro hacia el arte y la religión de Habermas constituye una búsqueda de contenido semántico para complementar las estructuras de comunicación formales-pragmáticas; implica reconocer la insuficiencia de las estructuras para especificar acciones concretas por sí mismas.¹³ Pero ¿son el arte y la religión el lugar adecuado en el que buscar ese necesario complemento? Como poco, Marcuse estaría de acuerdo en que el arte puede tener una función, pero sus propósitos al regresar al mundo de la vida son muy distintos, y la religión nunca despertó su interés.

Marcuse también atribuye una cierta validez a los contenidos comunicativos del mundo de la vida, pero su versión incluye además la interacción sensorial con otras personas y con la naturaleza. Este mundo de la vida más complejo se compone de relaciones prácticas con una sociedad cargada de contradicciones: las potencialidades de la sociedad que no han sido realizadas emergen en estallidos de protesta, pudiendo así medirse en relación a intuiciones morales y estéticas básicas, como el valor de la razón, la compasión y la prosperidad de la vida. Marcuse consideraba que dichos criterios eran obvios para cualquier individuo “sano”, pero también podían desarrollarse racionalmente en la filosofía y el arte. Por eso, nunca abandonó su actitud crítica ante cualquier propuesta social: “Adherirse a la abstracción de la filosofía es más apropiado a las circunstancias y más próximo a la verdad que la concreción pseudofilosófica que condesciende a las luchas sociales” (Marcuse 1968, p. 147). Allí donde puede establecerse una coincidencia entre las reivindicaciones de la razón y las demandas públicas encontró lo que Habermas buscaba en la religión: un camino hacia el contenido normativo del indiferenciado mundo de la vida.

Pero, a pesar de la “obstinación” con la que se ciñó a sus estándares filosóficos, Marcuse se mantuvo sorprendentemente abierto a todos aquellos movimientos que consideraba progresistas (Marcuse 1968, p. 143); creía que tales movimientos tenían un poder revelador, a través del cual la filosofía podría aprender la significación concreta de sus propias categorías. Como escribió en una carta a Adorno, “hay situaciones, momentos, en los que la praxis impulsa a la teoría más allá; situaciones y momentos en los que la teoría que se mantiene separada de la praxis se vuelve infiel a sí misma” (Marcuse 1999). Este pasaje define la relación de Marcuse con la Nueva Izquierda y el “*Lebenswelt* estético” que emergieron en la contracultura de la década de 1960.

¹³ Este problema se trata en Ingram D. (2010): *Habermas: Introduction and Analysis*, Ithaca y Londres: Cornell University Press, 324. Para una crítica de distintos aspectos del formalismo de Habermas, véanse también 175-191 y 253-265.

En la sociedad secular moderna, ni las autoridades religiosas ni los textos antiguos pueden afirmar validez epistémica; tan sólo la experiencia puede validar el conocimiento. La postura posmetafísica de Habermas y Marcuse responde a esta restricción; no obstante, la experiencia adopta dos formas distintas: el mundo de la vida cotidiano, revelado en la perspectiva en primera persona del participante, y el residuo purificado de sus contenidos en el que se fundamentan las ciencias, revelado a un observador ideal en tercera persona. La filosofía recurre al mundo de la vida como la única alternativa viable al cientificismo dogmático. Habermas buscó principios éticos en su indiferenciada multiplicidad de valores, mientras que el interés de Marcuse fue ontológico: afirmó que la materialización de la razón en la realidad requiere una revolución. Esta es la gran idea que Marcuse obtuvo de los *Manuscritos*.

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS DE MARX

Los *Manuscritos* presentan un boceto de lo que llamo la filosofía de la praxis en mi libro con el mismo título (Feenberg 2014, cap. 2). En sus primeros trabajos, Marx parecía dudar entre idealismo y materialismo, para finalmente adoptar un tipo de naturalismo según se dirigió hacia los estudios sociales y económicos concretos en su pensamiento posterior; aun así, varias ideas de los *Manuscritos* continuarían apareciendo más adelante en nuevas formas. La aparición repentina de este texto en 1932 tuvo, por lo tanto, un impacto considerable, y supuso un reto para los marxistas. En esta sección y la siguiente voy a resumir brevemente sus tesis, y mostrar cómo Marcuse resuelve el dilema que estas plantean con las herramientas de la filosofía contemporánea. Estos son los tres momentos de este resumen:

Primero, la desublimación sociológica del concepto filosófico de sujeto como un *cogito* trascendental. El sujeto así concebido es una versión del alma y, por lo tanto, cae ante la crítica de la alienación de la razón de Feuerbach: “Lo que está en el otro mundo para la religión, se sitúa en este mundo para la filosofía” (1966, p. 70). Para desalienar la razón filosófica, el sujeto real debe ser descubierto tras el velo teológico; revelando a un ser humano viviente, dependiente de la naturaleza. Dado que este sujeto es definido por la necesidad más que por el conocimiento, el ser no puede ser derivado del pensamiento, como afirma la filosofía idealista: la necesidad ocupa ahora el lugar de la cognición en la arquitectura de la teoría.

Segundo, reconceptualización de la relación del sujeto desublimado con el mundo objetivo, de acuerdo con la relación cognitiva sujeto-objeto en la filosofía

idealista. Esa relación no es causal en el modo en el que solemos entender, por sentido común, el impacto de los rayos de luz, las ondas sonoras y otros fenómenos naturales sobre los sentidos; por el contrario, para el idealismo, la estructura lógica de la mente, es decir, la razón, se correlaciona con una estructura correspondiente en el mundo real. Los *Manuscritos* redefinen esta relación ontológicamente fundamental con la realidad como un acontecimiento social (Feenberg 2014, pp. 35-36). La relación entre sujeto y objeto se realiza en el trabajo, y ya no en el pensamiento; Marx llama a esto “objetivación”. Este concepto no se refiere a la reducción del ser humano a un objeto, uso actual del término, sino a la incorporación de las facultades y necesidades humanas a artefactos. La objetivación así entendida ocupa el lugar de la unidad cognitiva del sujeto y el objeto en el idealismo: la naturaleza es reducida a un producto humano a través del trabajo y, allí donde el trabajo no llega, a través de la sensación, cargada de significado y, por tanto, constitutiva de una dimensión específicamente humana del mundo objetivo. Marx concluye: “el Hombre en sí mismo se convierte en el objeto” (Marx 1963, p. 161).

Tercero, la unidad de sujeto y objeto en este nuevo sentido es obstruida por la alienación del trabajo, que separa al sujeto del objeto, al trabajador de los medios para su satisfacción. Solamente la liberación de la alienación puede satisfacer las “exigencias de la razón”. La ruptura ontológica entre el sujeto y el objeto surge en la historia y es superada en la historia. El ser humano y la naturaleza, unidos en la necesidad y la satisfacción a través del trabajo, son ahora la forma concreta de la unidad “verdadera” del sujeto y el objeto. Marx llama a esto la “realización” de la filosofía en la realidad social: la revolución aparece como un *método filosófico*, sustituyendo los métodos especulativos de la filosofía moderna desde Descartes. Marcuse afirma que es “*sólo sobre este fundamento como un hecho económico es capaz de convertirse en la base real para una revolución que transformará genuinamente la esencia del hombre y su mundo*” (2005, p. 90).

La interpretación de Marcuse de los *Manuscritos* sigue a Marx al enfatizar la capacidad de constituir mundos del trabajo humano. Para Marx, la objetivación no sólo ofrece productos correspondientes a las necesidades humanas; hace más que eso, transforma la “realidad” en sí misma. El trabajo no sólo es óntico, también es ontológico: Marx escribe que “sólo cuando la realidad objetiva en todas partes se convierte para el hombre social en la realidad de las facultades humanas, la realidad humana, y, por tanto, la realidad de sus propias facultades, es cuando todos los *objetos* se convierten para él en la *objetivación de sí mismo*” (Marx 1963, pp. 160-161).

A primera vista, esto constituiría una especulación metafísica en su forma más pura, ya que Marx sostiene que “la naturaleza es el cuerpo inorgánico del

hombre”. Esta proposición podría interpretarse como una afirmación de la capacidad de autorregulación de la naturaleza, que crearía la conciencia humana como su propia autoconciencia. Alfred Schmidt define este retroceso a la filosofía prekantiana como una “especulación latente sobre la naturaleza” (Schmidt 107, pp. 79-80; Marx 1963, pp. 126-127); especulación que deriva del idealismo, no del materialismo implicado en las frecuentes referencias de Marx a la “objetividad” del hombre y la naturaleza. Esas referencias parecen ajustarse a la perspectiva materialista estándar: los humanos no son nada más que cosas entre cosas. Hay así una ambigüedad fundamental en los *Manuscritos*: la “naturaleza” correspondiente a esta segunda descripción es incompatible con la primera descripción. Sin embargo, Marx asegura trascender la oposición del idealismo y el materialismo.

A pesar de las referencias ontológicas de los *Manuscritos*, la tentación de conciliar el argumento de Marx con el sentido común es muy fuerte. El problema es cómo entender la naturaleza de los objetos presupuestos por el trabajo: ¿estos objetos están simplemente ahí, independientes del hombre, o son postulados por el hombre antes incluso de que sean transformados por el trabajo? Parece que existe un dilema: independiente o postulado; esto es, materialismo tradicional o bien alguna clase de idealismo.

Ambas opciones son problemáticas. El materialismo responde a la creencia de que nuestra relación causal con objetos naturales es contingente, accidental; los objetos no nos necesitan y no se da una necesidad ontológica en nuestra relación con ellos. Pero, perdido en esta posición materialista, está el hecho igualmente significativo de que, sin un sujeto consciente, la naturaleza no tiene más realidad que la cosa-en-sí de Kant, una pura abstracción, tal y como señaló Hegel. El idealista defendería, por lo tanto, que la naturaleza es necesariamente dependiente del hombre, una conclusión lógica de este razonamiento poskantiano.

Parece que tenemos que elegir cuál es nuestro Marx. Los marxistas normalmente resuelven el dilema escogiendo una de las alternativas, la materialista. Aunque, ciertamente, el concepto inicial de trabajo de Marx suena a metafísica, aquellos comentaristas que buscan incluir los *Manuscritos* en el corpus marxista no lo consideran literalmente: resaltan su afirmación de que el ser humano es un ser natural asociado a objetos naturales, reales; y circunscriben la ontología de Marx a la sociedad, mientras insisten en que los humanos sólo interactúan causalmente con la “naturaleza externa”. Según esta explicación, el trabajo tan sólo altera ciertas características de la naturaleza completamente independiente sobre la que está actuando. Estas características reflejan las necesidades y facultades humanas, pero no tienen ninguna significación ontológica general; contribuyen a un mundo

construido por humanos, que consistiría en una mera derivación contingente de la naturaleza como tal. Pero entonces, si esto era todo lo que Marx tenía en mente, ¿por qué estableció el complejo aparato conceptual de los *Manuscritos*? ¿Por qué no decir simplemente que los seres humanos crean artefactos útiles sin adornarlo con un ambicioso programa filosófico?

Dicho programa es muy radical. A lo largo del texto de Marx, la distinción entre historia y naturaleza es aniquilada, como ocurre en su notable afirmación de que “la *sociedad* es la unión consumada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el consumado naturalismo del hombre y el consumado humanismo de la naturaleza” (1963, p. 157). El colapso de estas distinciones sustenta el rechazo de las ciencias naturales existentes, las cuales dependen de una concepción no social de la naturaleza: “las ciencias naturales tendrán que abandonar su abstracta y materialista, o más bien, idealista, orientación” (Marx 1963, p. 164). En su lugar, Marx promete una nueva ciencia que unirá naturaleza e historia.

La interpretación materialista contradice el objetivo del primer Marx de fundamentar una crítica del capitalismo en una *ontología* revolucionaria. Si ese objetivo merece ser perseguido es otra cuestión; a Marx —y, más tarde, a Lukács, Gramsci y Marcuse— le parecía necesario para poder afirmar la agencia fundamental de los seres humanos frente al universo determinista de las ciencias, tanto naturales como sociales. En la medida en que el determinismo refleja la estructura real de la sociedad capitalista —la “reificación” de Lukács—, debe ser cuestionado desde sus raíces. La interpretación historicista de Marcuse establece así un concepto de revolución basado en la extensión de la agencia humana desde la sociedad hasta la naturaleza, objeto esencial del trabajo humano.

EL DILEMA DE MARX

Marcuse resalta las facetas más filosóficamente radicales del argumento de Marx, y, al hacerlo, parece exponer su absurdidad. El objetivo último de la filosofía idealista es demostrar la unidad del sujeto y el objeto mostrando la *constitución* del objeto por el sujeto, pero ¿qué es de esta ambición si el sujeto y el objeto son redefinidos como seres naturales? Se produce una antinomia entre sociedad y naturaleza: ¿cómo puede un sujeto social viviente constituir la naturaleza cuando él mismo es natural?

Después de Kant y Hegel, el área de las posibles alternativas al naturalismo científico se estrecha: una metafísica tradicional ya no es plausible. ¿Quién puede

crear aún en entidades incompatibles con las ciencias naturales como espíritus, entelequias, o la naturaleza resucitada marxiana? Pero, por otro lado, el materialismo mecanicista también fue excluido unánimemente de la filosofía alemana de principios del siglo XX. ¿Cómo evitar entonces el idealismo?

Ni Feuerbach ni Hegel proporcionaron a Marx los conceptos que necesitaba para trascender la oposición de materialismo e idealismo. En sus primeros trabajos trató de superar este dilema de diversas formas; en los *Manuscritos*, afirma que la posición de la existencia humana no puede trascenderse, explicando esta idea en un párrafo notable, que evoca un *keoan zen*:

Si preguntas acerca de la creación de la naturaleza y del hombre, te abstraes de la naturaleza y del hombre; los supones inexistentes, y pretendes que te demuestre que existen. Yo respondo: abandona tu abstracción y, al mismo tiempo, abandona tu pregunta. O si no, si quieres mantener tu abstracción, sé coherente, y si consideras al hombre y la naturaleza inexistentes, piensa también en ti mismo como inexistente, dado que tú también eres hombre y naturaleza. No pienses, no me hagas ninguna pregunta, ya que, en el momento en el que piensas y haces preguntas, tu abstracción de la existencia de la naturaleza y el hombre pierde su sentido. (Marx 1963, p. 166)¹⁴

Marx no fue capaz de deducir lo que implica este razonamiento, pues dichas conclusiones lo habrían conducido hacia la fenomenología, en lugar de la filosofía social que aspiraba a crear. Sin recursos fenomenológicos, alterna continuamente entre un discurso de coseidad fáctica y un discurso de significado: su frecuente invocación de lo “real” y lo “natural” alude al primero, mientras que su consigna ontológica, que afirma la unidad de sujeto y objeto a través del trabajo, la sensación y la necesidad evoca al otro.

Cuando trata de unirlos de un modo materialista en *La ideología alemana*, los resultados muestran lo lejos que estaba de comprender el problema. En este texto repite la afirmación de que sujeto y objeto están unidos en la apropiación sensorial de la naturaleza, pero socava su propio argumento al decir que “por supuesto, se mantiene la prioridad de la naturaleza externa, y todo esto no es aplicable a los hombres originarios producidos por *generatio aequivoca*” (Marx 1967, p. 418). En lugar de remitir la unidad del sujeto y el objeto al encuentro práctico en primera persona con el significado, y distinguirlo de la cognición en tercera persona de un mundo “externo”, combina ambos en una mezcla fallida de idealismo y materialismo.

¹⁴ Para un análisis de este enigmático pasaje, véase Feenberg, *The Philosophy of Praxis*, 52-54.

No fue hasta mucho después cuando tuvimos los recursos conceptuales para “salvar” la intuición original de Marx del lenguaje ambiguo y confuso con el que la expresó. Marcuse resolvió el dilema de Marx de acuerdo a la distinción entre significado y existencia factual que encontró en Dilthey, el neokantismo y la fenomenología. Esta distinción se desarrolla en la afirmación de que, en realidad, hay dos conceptos distintos de naturaleza pertinentes para el argumento de los *Manuscritos*.

Marcuse distingue la naturaleza de las ciencias de la naturaleza de lo que él llama el concepto de “naturaleza’ en el sentido más amplio que le da a este concepto Marx [en los *Manuscritos*], y también Hegel” (2005, p. 97).¹⁵ No está del todo claro lo que quiere decir con el “sentido más amplio” de la naturaleza; parece referirse a la naturaleza en cuanto está implicada en la actividad humana. En un ensayo temprano, atribuye esta distinción a Lukács, escribiendo: “Lukács sí reconoció claramente la dualidad del ser de la naturaleza: completamente ahistórica como un objeto de la física, histórica como el espacio vital del *Dasein* humano” (Marcuse 2005, p. 67). Esto resume al menos parte de la intención de Marx en los *Manuscritos*.

Al distinguir dos sentidos de naturaleza, Marcuse evita entrar en conflicto con las tesis del sentido común y las ciencias naturales: hay una naturaleza externa independiente, una “naturaleza”, presumiblemente “en el sentido menos amplio”, que no tiene ninguna necesidad de seres humanos, pero esa naturaleza está basada, en última instancia, en el mundo sociohistórico en el que la conciencia y acción humanas tienen un papel esencial. Marcuse puede así hacerse eco de las tesis de los *Manuscritos* sobre la unidad de historia y naturaleza, de objeto y sujeto, mientras afina la contradicción entre la crítica del primer Marx a las ciencias naturales “abstractas” y el reconocimiento posterior de su validez. La “más amplia” naturaleza es tan esencial para Marcuse como lo es para el primer Marx, pero Marcuse ignora silenciosamente el llamamiento a favor de una nueva ciencia de Marx, hasta que, sorprendentemente, este regresa en *El hombre unidimensional*, donde se aborda la relación entre la más limitada “naturaleza externa” y la más amplia naturaleza sociohistórica.

¹⁵ Véanse también Marcuse, “Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism”, en Marcuse, *Heideggerian Marxism*, 21, y Marcuse, “On the Concept of Labor in Economics”, en Marcuse, *Heideggerian Marxism*, 139.

Únicamente tenemos indicios de una teoría de la naturaleza por parte de la interpretación de los *Manuscritos* de Marcuse; pero esos indicios pueden complementarse con la referencia explícita a su primer marxismo fenomenológico. El resto de este artículo rastreará estos asuntos fenomenológicos en la interpretación de Marcuse del texto de Marx.

LA INTERPRETACIÓN DE MARCUSE DE LOS *MANUSCRITOS* DE MARX DE 1844

Los *Manuscritos* son un texto controvertido entre los marxistas, acusado frecuentemente de humanismo metafísico. Se dice que en este texto inicial Marx defiende que el capitalismo viola una esencia humana fija. Esta interpretación viene de Henri de Man, cuya reseña de los *Manuscritos* también se publicó en 1932 (p. 224): De Man afirmó que había dos Marxes, el Marx humanista que explicó las bases éticas del socialismo en los *Manuscritos*, y el Marx científico de trabajos posteriores que explicó el capitalismo objetivamente, como algo sujeto a leyes mecánicas. Si bien de Man prefería al Marx ético, los detractores de los *Manuscritos* defienden la superioridad de la ciencia marxista. Estos autoproclamados marxistas “ortodoxos” rechazan los *Manuscritos*, considerándolos incompatibles con el materialismo y la “cosmovisión científica” (Althusser 1965).

Es cierto que el argumento central de los *Manuscritos* concierne a la naturaleza humana, pero, como afirma Marcuse, no en el sentido habitual: como escriben Brunkhorst y Koch, Marcuse “insiste en una lectura ‘ontológica’ del joven Marx, que prefiere a la lectura antropológica típica” (2000, p. 28).¹⁶ El ser humano es esencialmente histórico: “ya no estamos lidiando con una esencia humana abstracta, que permanece igualmente válida en cada etapa de la historia concreta, sino con una esencia que puede ser definida en la *historia* y *sólo* en la historia” (Marcuse 2005, pp. 105-106). Esta esencia modulada históricamente consiste en tres modos principales de ser [*Zu-Seins*]: *ser genérico*, *sensoriedad* y *objetivación*. Juntos, estos modos explican la constitución del mundo a través del trabajo y motivan la revolución. En esta sección expondré la inusual interpretación de Marcuse de estos conceptos.¹⁷

¹⁶ Traducción del autor. Véase también Bundschuh, S. (1998): “*Und weil der Mensch ein Mensch ist...*”: *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*, Lüneburg: zu Klampen, 42.

¹⁷ Para un tratamiento más amplio de las ideas de la interpretación marcuseriana de los *Manuscritos*, véanse Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, 77-87; Lind, P. (1985): *Marcuse and Freedom*, Londres y Sydney: Croom Helm, capítulo 3.

1. *Ser genérico: objetividad ballada a través del significado.* Como “seres genéricos”, los seres humanos son fundamentalmente sociales. En los *Manuscritos*, Marx afirma que el individuo humano comprende una enormidad de logros sociales, y posee una capacidad única de autoconciencia (Marx 1963, pp. 158, 208; Ollman 1971, pp. 84-86). Estos aspectos del ser genérico no son el foco principal de la peculiar interpretación de Marcuse: en su lugar, el humano como ser genérico es caracterizado por lo que llama, en el original alemán, “*das Sich-verhalten-Können zum ‘Allgemeinen’ der Gegenstände*” (1978, p. 522; 2005, p. 96). La traducción inglesa desvela que el ser humano tiene la habilidad de “relacionarse” con los seres a través de su “género”, su significado. El acceso a lo universal es la especificidad del ser humano, revelando posibilidades que van más allá del estado inmediato de las cosas (Marcuse 2005, p. 96).

La libertad humana se basa en esta habilidad que el texto alemán identifica como un modo de comportamiento, un poder esencial. Ese poder se realiza en el trabajo que presupone una relación “negativa” con lo dado. Esta noción de acceso a lo universal tiene un papel central a lo largo de todo el trabajo de Marcuse, que hizo referencia a esto en su Conferencia Inaugural en la Universidad de California de 1966: “‘Libre’ es, en primer lugar, el ser que puede formar conceptos de las cosas, y, por consiguiente, proyectar y definir sus posibilidades” (Marcuse 2017, p. 7).

2. *Sensoriedad: correlación de necesidad y satisfacción.* Los *Manuscritos* enfatizan la “sensoriedad” del ser humano en contraste con el concepto idealista del hombre esencialmente como mente. Marcuse sigue a Marx al expandir el concepto de *sensoriedad* para incluir las necesidades: la necesidad significa su objeto como perteneciente al ser del sujeto. Marx escribe: “Los sentimientos, pasiones, etc. del hombre no son meras características antropológicas, en el sentido más estricto, sino que son auténticas afirmaciones ontológicas del ser (naturaleza)” (Marx 1963, p. 189).¹⁸ Si

¹⁸ Marcuse cita este pasaje, traduciéndolo en el libro *Heideggerian Marxism* como: “los sentimientos, pasiones, etc. de un hombre no son meras características antropológicas... sino auténticas afirmaciones ontológicas de su esencia (naturaleza)” (“*man’s feelings, passions, etc., are not merely anthropological characteristics...but truly ontological affirmations of his essence (nature)*”). La palabra “su” (“*his*”) no aparece en alemán: “*die Empfindungen, Leidenschaften usw. des Menschen nicht nur anthropologische Bestimmungen [...], sondern wahrhaft ontologische Wesens-(Natur-) bejahungen sind*”. Asimismo, la nota al pie de Marcuse alude a la afirmación similar de Feuerbach de que los sentimientos humanos tienen un sentido ontológico y metafísico. Véanse Marcuse, H. (2005): “New Sources on the Foundation of Historical Materialism”, en Marcuse, *Heideggerian Marxism*, 94; Marcuse, H. (1978): “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, en *Der deutsche Künstlerroman Frühe Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 519.

bien Marcuse reitera la insistencia de Marx en que “el hombre” es un “ser natural objetivo”, hace todo lo posible por distinguir el concepto de “sensoriedad” del materialismo del sentido común. Marcuse rechaza la noción de que los seres humanos son meras cosas en el mundo, relacionadas causalmente con la materia a través de los órganos sensoriales; la relación sensorial con los objetos no es causal, sino que debe ser entendida más bien en términos del concepto de receptividad de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Esto implica una relación necesaria entre la sensoriedad y sus objetos. La significación de esta afirmación quedará aclarada más adelante en este artículo.

3. *Objetivación: hacerse humano a través del trabajo*. La categoría objetivación es otro concepto ambiguo que, al igual que ser genérico y sensoriedad, Marcuse interpreta de manera inusual. El trabajo aúna el poder para construir conceptos generales y la relación receptiva con la necesidad; ambos se unen en la transformación activa de la naturaleza de acuerdo a sus potencialidades. “El *trabajo*, como la ‘actividad vital’ específicamente humana, tiene sus raíces en este ‘ser genérico’ del hombre; presupone la capacidad del hombre para relacionarse con los aspectos ‘generales’ de los objetos y con las posibilidades contenidas en ellos” (Marcuse 2005, p. 96).

Esas posibilidades están hechas a medida del ser humano: sillas y mesas corresponden a nuestra altura, cuchillos y tenedores se ajustan a las manos que los van a usar, las escaleras están diseñadas para la comodidad de nuestros pies y piernas, etcétera. Comentando la crítica a Hegel de Marx, Marcuse escribe: “La historia del hombre, de este modo, ocurre y se consume a sí misma como objetivación. La realidad del hombre consiste en ‘sacar’ [*Heraus-schaffen*] todos sus ‘poderes de especie’ en los objetos reales, ‘la fijación [*Setzung*] de un verdadero... mundo objetivo” (2005, p. 118).¹⁹ Marcuse pasa a afirmar que todas las distintas esferas de la existencia abordadas en la *Fenomenología* de Hegel, la moralidad, el Estado, la ciencia, la economía, pertenecen al “mundo objetivo”. Los estrechos límites que suelen atribuirse al trabajo se trascienden. La siguiente sección de este artículo hablará de la relación del concepto de mundo de Heidegger con la noción de mundo que Marcuse introduce aquí y en muchos otros pasajes.

4. *Alienación y Revolución*. Los *Manuscritos* distinguen “alienación” de “objetivación”. Objetivación es el término más general, y designa la relación ontológicamente fundamental con el mundo a través de la cual el sujeto humano se apropia de

¹⁹ Traducción modificada.

objetos; la alienación es la forma corrupta de objetivación característica de la sociedad de clases. Marx atribuye la propiedad privada a la alienación, y no al contrario; afirmando así que es la relación alienada de los trabajadores con sus objetos, consigo mismos, y entre ellos la que hace posible la apropiación de los frutos del trabajo por un poder ajeno.

Marcuse interpreta la forma particular de alienación característica de la sociedad capitalista, en términos lukácsianos, como reificación.²⁰ Como hemos visto, la reificación es la “forma de objetividad” de la sociedad capitalista. Los objetos reificados de la percepción y la acción son construidos como hechos regidos por leyes con los que los individuos sólo pueden relacionarse a través de prácticas técnicas o estratégicas. La búsqueda del beneficio personal implica conocer esas leyes y utilizarlas hábilmente, pero este es precisamente el tipo de práctica que reproduce las leyes. La reificación, escribe Lukács, es “una abstracción del trabajo humano objetivada en mercancías... su posibilidad histórica... determinada por la ejecución [*Vollzug*] real de este proceso de abstracción” (Lukács 1971, p. 87).²¹ La reificación es la base de la falsa conciencia que oculta el rol de las prácticas humanas en la producción y reproducción de una sociedad reificada.

La apropiación de los objetos de la práctica bajo estas condiciones adopta la forma de la propiedad privada. El capitalismo no es simplemente un sistema económico, también es una condición ontológica; como tal, contradice la estructura ontológica básica de la relación humana con el mundo. Esa estructura consiste en una forma de apropiación mucho más amplia, a través de la cual el ser humano y la naturaleza se complementan el uno al otro y actualizan mutuamente sus potencialidades. Marcuse explica la reivindicación marxiana de que los objetos deben

²⁰ Marcuse utiliza frecuentemente el término “reificación” a lo largo de su texto, pero nunca menciona a Lukács, que lo introdujo en el discurso marxista. Dos de sus notas al pie desarrollan el concepto: Marcuse, “New Sources on the Foundations of Historical Materialism”, 207, nota 30, y 211, nota 101.

²¹ Traducción modificada. He seguido a Konstantinos Kavoulakos traduciendo *Vollzug* como “ejecución” (“*performance*”), en vez de “compleción” (“*completion*”), como hace Livingstone. Véase Kavoulakos, *Georg Lukács’s Philosophy of Praxis: From Neo-Kantianism to Marxism*, 118. El texto original se encuentra en Lukács, G. (1968): *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied y Berlín: Luchterhand, 176. “*Completion*” implica un proceso objetivo, y es más plausible, dada la denotación activa de “*Vollzug*”, traducirla en este contexto con una palabra activa como “*accomplishment*” o “*performance*”. Lo importante es el papel que cumple la práctica en la institución y la reproducción de la reificación, aunque sea inconscientemente.

hacerse “humanos” y, por tanto, “sociales”, haciendo referencia a esta ontología: la reificación es superada al disolverla conscientemente en las relaciones sociales que la fundamentan. La revolución es el proceso de desreificación de la realidad capitalista.

Este breve planteamiento de la interpretación de Marcuse de los *Manuscritos* muestra cómo piensa resolver el dilema de Marx. Los trabajos iniciales de Marx podrían proporcionar así un fundamento ontológico y no ético para el marxismo: la revolución no sólo sería necesaria para conducir a la sociedad a la conformidad con la esencia humana, sino también para establecer la relación apropiada entre esta esencia y la realidad; en resumen, alcanzar “la auténtica resolución de la lucha entre existencia y esencia” (Marx 1963). Esto explica por qué su “naturalismo” era también un “humanismo”, afirmando la *dependencia mutua* entre humanidad y naturaleza. Feuerbach le ayudó a seguir por este camino sin retroceder hacia el idealismo, pero Marx introdujo consideraciones socioeconómicas para incorporar la naturaleza en el mundo humano concretamente, no sólo conceptualmente.

Esta es una forma de historicismo absoluto que fue continuada posteriormente por Lukács y Gramsci, basándose en ese mismo contexto teórico idealista que inspira la interpretación de Marcuse de los *Manuscritos*. Ambas tienen en común la distinción entre la naturaleza de las ciencias naturales y la naturaleza vivida que hallamos en el trabajo, la “naturaleza en el sentido más amplio” de Marcuse: la naturaleza de las ciencias naturales es un objeto conceptual con un infinito número de propiedades, la mayoría de las cuales no incumben al ser humano, mientras que la naturaleza del trabajo está presente físicamente, y es aprehendida por el trabajador en términos de unas pocas propiedades relevantes para el trabajo. En la lectura de Marcuse, esta última naturaleza es revelada como un “mundo de significado” (“esencia”) que prevalece ontológicamente sobre los hechos de las ciencias naturales (“existencia”) (2005, p. 30). Una vez cargado con contenido económico, este mundo es esencialmente histórico, al tiempo que transforma la idea misma de historia revelando su dependencia de la naturaleza.

El “mundo” en este sentido es el sujeto de una de las más importantes innovaciones conceptuales de Heidegger. Heidegger distinguía la perspectiva en tercera persona de la facticidad del sujeto cognitivo, y la perspectiva en primera persona del sujeto práctico. El concepto de “mundo” de *Ser y tiempo* ingresa en la esfera de la “validez”, del significado, con la materialidad con la que se le manifiesta al sujeto práctico. Este concepto de mundo parece haberle sido útil a Marcuse en esta interpretación de los *Manuscritos*. En las siguientes secciones mostraré su relevancia en la interpretación marcusiana de Marx.

EL CONCEPTO DE MUNDO DE HEIDEGGER

En sus primeros escritos, Marcuse se apoyó explícitamente en el concepto fenomenológico de “mundo” de Heidegger. Dicho concepto no se refiere a la suma de las cosas existentes, como podríamos pensar, sino que designa el sistema de objetos correlacionados con los pensamientos, necesidades y acciones humanas. Marcuse escribe, por ejemplo, que “El ser humano siempre existe en un específico mundo compartido y circundante [*Mit- und Umwelt*], como un ser humano con otros seres humanos y cosas, de tal manera que este mundo compartido y circundante, aunque se va revelando más y más con el desarrollo de la experiencia, ya desde un principio está esencialmente abierto, como algo perteneciente a él” (1978, p. 463).

Expresiones como esta abundan en sus primeros ensayos, aun cuando Marcuse mantenía una actitud crítica: como marxista, rechazó la dependencia de la teoría heideggeriana de un individuo universalizado, *Dasein*, y su abstracto cuidado por su propia identidad. El individualismo de Heidegger corrompe su concepción de la historicidad. En un ensayo temprano, Marcuse defendió que los mundos se diferencian por el estatus de clase de sus sujetos humanos (2005, p. 16), y encontró una versión más concreta del “cuidado” de Heidegger en el concepto de necesidad de Marx. “Cuidado” se refiere a la identidad del *Dasein*, mientras que “necesidad” se relaciona con su condición y su supervivencia; pero ambos son relevantes para la idea central de “mundaneidad”, la relación esencial entre el sujeto práctico y sus alrededores.

Sostengo que la versión de Marcuse del concepto heideggeriano de “mundo” persiste en su interpretación de los *Manuscritos*. Esta afirmación no puede ser verificada propiamente con referencias, las cuales, en cualquier caso, no solían ser comunes en aquella época; sin embargo, no soy el único que afirma esta conexión: por ejemplo, Gérard Raulet escribe que “es innegable que Marcuse trata la ontología del trabajo marxista en la misma línea que una ontología existencial del ‘ser-en-el-mundo’” (1992, p. 79).²² Efectivamente, en un pasaje crucial de su ensayo sobre los *Manuscritos*, Marcuse escribe:

Si el mundo objetivo es así entendido en su totalidad como un mundo “social”, como la realidad objetiva de la sociedad humana y, por tanto, como la

²² Traducción del autor. Para un análisis de la relación entre el concepto fenomenológico de mundo y el marxismo, véase Fischbach, F. (2011): *La privation de monde Temps, espace et capital*, París: Vrin.

objetivación humana, entonces, de este modo, también es definido como una realidad histórica... No sólo el hombre sino también la naturaleza “llega a ser” en la historia, en la medida en que no es algo externo y separado de la esencia, sino que pertenece a la objetividad, trascendida y apropiada, del hombre... (2005, p. 102)

Declaraciones como esta reflejan la ambigüedad de los *Manuscritos*: en un principio, Marcuse parece asumir una realidad externa, un “mundo objetivo”, pero rápidamente la transforma en la “esencia humana”. “En su trabajo el hombre sublima la mera objetividad de los objetos y los convierte en ‘los medios de vida’; imprime en ellos la forma de su ser [*Wesen*] y los transforma en ‘su trabajo y su realidad’” (Marcuse 2005, p. 101).

Lo que es nuevo aquí con respecto a Heidegger es el papel del trabajo en el construir del “mundo”, pero ese mundo tiene la forma de la “mundaneidad”, un sistema de objetos significativos supeditados al sujeto práctico. Es como si Marcuse hubiera ampliado el contexto del mundo fenomenológico para acoger las condiciones materiales de su posibilidad. Pero esas condiciones no son exactamente las que uno podría esperar; no hay ninguna referencia al trabajo en sí mismo, o a las materias primas. El trabajo, en este sentido, consiste en la proyección de la “esencia” humana, la construcción de los significados que hacen un mundo.

Las referencias de Marcuse al concepto heideggeriano de mundo plantean la polémica de su relación con Heidegger: según muchos comentaristas, Marcuse era o bien un heideggeriano encubierto, o bien un marxista. Esta dicotomía confunde el verdadero problema: su apropiación de ciertos conceptos fenomenológicos *desde* su interpretación del marxismo.

Las declaraciones de Marcuse sobre este asunto son contradictorias. Cuando era estudiante, alabó a Heidegger por su renovación de la filosofía, para después rechazar su pensamiento como cómplice del nazismo (Olafson 2007, pp. 115-127); sin embargo, a pesar de esta condena, en *El hombre unidimensional* aparecen referencias positivas a Heidegger. La ambigüedad de Marcuse nos deja con dos difíciles preguntas: ¿hasta qué punto tiene *Ser y tiempo* algo que ver con el nazismo posterior de Heidegger? y ¿cuánto influyó Heidegger en el trabajo posterior de Marcuse, a pesar de su explícito rechazo?

Quiero hacer dos pequeños comentarios con respecto a estas cuestiones. La filosofía de Heidegger se ha tratado como una versión codificada de la ideología nazi, pero sería más acertado invertir la ecuación: la interpretación política de Heidegger de sus primeros trabajos es tan sólo una posible interpretación. Marcuse asoció la macabra explicación de la muerte y la conciencia de Heidegger

en *Ser y tiempo* con su posterior nazismo, y, en el contexto histórico dado, el énfasis en estos conceptos ciertamente podría haber augurado las ideas políticas posteriores de Heidegger; pero sus alumnos no tenían ni idea de que era políticamente activo, y quedaron impactados cuando declaró su lealtad al nazismo. Gran parte de la interpretación heroica del propio Heidegger, posterior a 1933, de conceptos formulados en 1927 es bastante arbitraria²³: por ejemplo, la afirmación posterior en sus *Cuadernos negros* de que los judíos son “*weltlos*” no tiene sentido en los términos de la categoría de “mundo” presentada en *Ser y tiempo*.

Por lo tanto, cabe suponer que otras interpretaciones —y malinterpretaciones— son posibles y no menos plausibles, incluida la apropiación marxista de Marcuse. Si esta es una respuesta satisfactoria al problema general de la relación de Heidegger con el nazismo, parece que también servirá para aquella particular innovación técnica en fenomenología que tuvo mayor impacto en el pensamiento de Marcuse. Dicha innovación, la versión heideggeriana del concepto fenomenológico de mundo, está sujeta a múltiples interpretaciones, entre ellas, su aplicación implícita a los *Manuscritos* por parte de Marcuse.

La exposición inicial de Heidegger de su concepto de mundo en *Ser y tiempo* es engañosamente prosaica. El “mundo” es ejemplificado con un taller compuesto de herramientas que están relacionadas entre ellas y, finalmente, con un *Dasein*, en este caso, un carpintero. El mundo en este sentido es una escena de actividad práctica entendida a través del significado-en-el-uso de sus constituyentes. El trabajo aborda cada herramienta en su relación con otras herramientas y con el taller en su totalidad; martillos, clavos, y tablones van de la mano, en lo que Heidegger denomina un sistema de “referencias”.

El “cuidado” del *Dasein*, su preocupación por su ser futuro, da al sistema un propósito: el *Dasein* ingresa en su propio futuro y establece su identidad, no por sí mismo sino con todos los “útiles” [*Zeug*] que requiere en su avance a través del tiempo. Este concepto de mundo aparentemente subjetivo es la “apertura”, o revelación de significado, ontológicamente fundamental.

²³ Por ejemplo, Sokolsky-Tiffet, S. E.: “Heidegger and Marcuse: A history of disenchantment”, *Journal of European Studies* 50(2), 8. Véase también Crowell, S. (2018): “The Middle Heidegger’s Phenomenological Metaphysics”, en *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology* (D. Zahavi, ed.). Oxford: Oxford University Press, especialmente la página 242, para referencias adicionales.

La concepción del significado de Heidegger es fenomenológica (Crowell 2001, pp. 81-89)²⁴; depende de una perspectiva en primera persona para revelar relaciones encubiertas por el objetivismo de sentido común y las ciencias naturales. La innovación de Heidegger, anticipada por Marx, consiste en tratar el asunto del significado como una cuestión primordialmente práctica: los significados no sólo están en la mente, sino que habitan la acción humana, y definen también los objetos de la acción. La práctica no depende del conocimiento teórico para acceder al significado, sino que tiene su propia clase de “vista” (Heidegger 1962, p. 98; 1975, p. 163). Sugiero el término “actuación” [*enaction*], en uno de sus varios sentidos, para la concepción de significado práctico de Heidegger.²⁵

Los significados actuados son *vivididos* “subjétivamente”, en lugar de ser formulados explícitamente: cuando una se sienta en una silla, actúa el significado “silla”, a pesar de que es innecesario formular ese significado explícitamente para realizar la operación. Sentarse *en* una silla implica el reconocimiento tácito de un significado: las sillas están *para* sentarse. Unos libros apilados en una silla no pueden experimentar este “en” y “para”, simplemente son obstruidos en su movimiento descendente bajo la fuerza de la gravedad. Nada de esta distinción implica la irrealidad de las sillas ni el estado exclusivamente mental del significado “silla”: sujeto y objeto están unidos en la relación práctica del significado, y, dado que los significados son actuados, los objetos reales “sensoriales” están involucrados en las prácticas humanas. La conexión no es meramente ideal, mental, sino que se desarrolla en relaciones concretas a la vez que estas se experimentan.

Esta noción de significado actuado explica por qué el mundo heideggeriano se organiza mediante referencias: los objetos de la práctica no constituyen hechos aislados, sino que están unidos para formar un todo unificado en una forma de vida. Esta unidad no puede explicarse por relaciones causales entre los objetos. Consideremos, por ejemplo, el mundo de miniatura representado en un juego como el parchís: las piezas pueden provenir de una misma fábrica y tienda, puede que choquen entre ellas en su estuche, y puede que se las deje caer o se rompan, pero tales propiedades objetivas e interacciones causales no es lo que las une.

²⁴ Véase también Kisiel, T. (2002): “Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask”, en Theodore Kisiel, *Heidegger's Way of Thought*, Nueva York: Continuum.

²⁵ Robert Brandom lo define de esta manera: “...la intencionalidad más fundamental (en el sentido de direccionamiento hacia los objetos) es la implicación práctica con los objetos que exhibe una criatura sensible que aborda su mundo hábilmente”. Brandom, R. (2008): *Between saying and doing: towards an analytic pragmatism*, Oxford: Oxford University Press, 178.

Más bien, se mantienen unidas por las reglas que prescriben su significado y sus poderes, los movimientos que están autorizadas a hacer en el juego. Igualmente, el entorno en el que los seres humanos se “mueven” no es una mera concatenación de hechos aislados, sino que lo organizan y ordenan los significados de sus constituyentes, las referencias que los unen entre ellos y con los proyectos en los que ocupan una función.

El conocimiento objetivo resulta de la desmundanización de entidades, para así revelar aspectos de los que el cuidado del *Dasein* no se ocupa específicamente. Fuera de un contexto de uso, las herramientas individuales en el taller pueden ser consideradas como “cosas” independientes entre ellas, pero esta no es la forma en la que estas se le “revelan” originalmente al carpintero que interacciona prácticamente con ellas en su trabajo, en función de sus significados referenciados. El martillo y los clavos del ejemplo anterior no deben ser concebidos exclusivamente como pertenecientes al mundo del taller, sino que también pueden tomarse fuera de contexto y considerarse en función de sus propiedades, como cosas con un peso, color, origen, etc. específicos. Esta distinción permite a Heidegger no contradecir las ciencias naturales existentes que estudian las cosas “desmundanizadas”, a la vez que niega que la ciencia funde mundos, la escena original en la que el “ser” es “revelado”.

El Archivo Marcuse en Frankfurt preserva una transcripción de un curso sobre el “mundo” que Heidegger dio en 1929-1930 que ofrece una perspectiva más amplia del concepto, relacionándolo con la vida orgánica.²⁶ Este curso parece haber dejado huella en Marcuse. La biología señalaba la necesidad de superar la sustancialización cartesiana de un sujeto puramente cognitivo, separado de su entorno; la unidad de ambos es designada por la palabra compuesta “*In-der-Welt-sein*”, “ser-en-el-mundo”. En la interpretación de los *Manuscritos* de Marcuse hay implícita una versión marxista de la sustitución heideggeriana del *cogito* cartesiano, y de la reducción de la naturaleza a extensión por el concepto de ser-en-el-mundo.

En este curso, Heidegger se apoya en la distinción contemporánea entre “*Umwelt*” y “*Umgebung*” de Jacob von Uexküll (1926). Uexküll defendió que los

²⁶ El curso se llama *Grundbegriffe der Metaphysik (Welt, Endlichkeit, Vereinzelung)*. Véase Regehly, T. (1991): “Übersicht über die ‘Heideggeriana’ in Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main”, en *Heidegger Studies*, vol. 7, 193. Los editores de la revista añaden una peculiar nota al pie en la que “recalcan que la publicación de este artículo *no es* una muestra de apoyo a la posición de Herbert Marcuse respecto a Heidegger”. Es bueno saberlo...

organismos seleccionan un nicho a través de un proceso de interpretación en términos de sus necesidades, aislando un medio específico al género o *Umwelt*, del entorno objetivamente dado, el *Umgebung*. Cada uno de estos mundos está hecho de naturaleza objetiva, en términos de atribuciones específicas de significado: esto es comida, eso es peligro, y así sucesivamente. El organismo no se adapta al entorno natural en general, sino que selecciona su medio, su mundo, entre la sustancia infinita de la naturaleza. La vida existe, por lo tanto, como una unidad de organismo y mundo, construida alrededor del organismo.

El curso de Heidegger distingue tres relaciones diferentes con el mundo. Él afirma que las cosas carecen de mundo, y los animales son “pobres en mundo”; solamente los humanos tienen un mundo plenamente experimentado. Las cosas sin mundo no tienen ninguna relación intencional con su entorno; tan sólo interactúan causalmente con él. Tanto animales como humanos se relacionan con el significado de sus alrededores, pero Heidegger acaba cuestionando la atribución de mundaneidad a los animales en base a que estos se mueven por instinto en vez de por un cuidado basado normativamente en la identidad.²⁷ Él distingue las limitadas reacciones del animal a su medio, su *Umwelt*, de la “apertura” más amplia del *Dasein*, a través de la cual el mundo se convierte en una ventana a la realidad. Aun así, parece plausible considerar el concepto de *Umwelt* de Uexküll el antecedente del concepto de mundaneidad de Heidegger (Kisiel 1995, p. 506).

La distinción de Heidegger entre animales y humanos es evocada en un pasaje eliminado en la reedición del ensayo de Marcuse sobre los *Manuscritos*: Marcuse escribe que el hombre, a diferencia de los animales, “tiene objetos no sólo como medio [*Umwelt*] de su actividad vital inmediata, y ‘no sólo trabaja’ en ellos como objetos de sus necesidades inmediatas, sino que está abierto a todos los seres” (s. f., p. 148). El concepto de apertura con el que Heidegger especifica la relación del humano con su mundo es similar a la descripción de Marcuse del concepto de ser genérico como una libre relación con la esencia de las cosas. La tesis de Marx de que el trabajo objetiva las facultades humanas en la naturaleza toma un sentido fenomenológico: el trabajo no sólo hace cosas útiles, sino que es el modo por el que la realidad se halla como algo cargado de significado, como un mundo en el sentido fenomenológico del término.

²⁷ Para una explicación de la distinción de Heidegger entre seres humanos y animales, véase Crowell, S. (2017): “We Have Never Been Animals. Heidegger’s Posthumanism”, *Études phénoménologiques—Phenomenological Studies* 1, 217-240.

Existen varios paralelismos significativos más entre el curso de Heidegger y los escritos de la misma época de Marcuse. La versión ontológica de Heidegger del concepto de mundo está basada en “la estructura relacional entre el animal y su entorno” (Heidegger 1995, p. 263).²⁸ Esta estructura no es un mero encuentro contingente entre cosas autosuficientes, como entendemos normalmente la relación entre objetos físicos, sino que es interna, implica la existencia de los términos relacionados entre sí. Heidegger sostiene que “el organismo no es algo independiente en sí mismo que después se adapta; al contrario, el organismo adapta un entorno particular *a* sí mismo en cada caso, por decirlo así. El organismo puede adaptar un entorno particular a sí mismo sólo en cuanto la apertura... forma parte de su esencia” (1995, p. 264): la cosa viviente no puede ser entendida adecuadamente sin hacer referencia a su mundo, y viceversa.

En su primer libro sobre Hegel, Marcuse también afirma que el sujeto viviente y sus objetos no son cosas en el sentido habitual —sustancias—, sino que son “bifurcaciones” en un todo más grande que los abarca a ambos. “Es el árbol *en sí mismo* (lo que vamos a designar como su sustancialidad) el que se mueve a través del espectro de sus condiciones y no las condiciones las que se mueven *alrededor* del árbol” (Marcuse 1987, p. 99); en resumen, la vida no está en el mundo pasivamente, como un objeto entre muchos, sino que está activamente, como un punto de referencia central. La unidad de organismo viviente y entorno es una realidad más profunda que sus existencias separadas: en términos heideggerianos, forman un mundo, un modo en el que un espectro específico de cosas concierne a un sujeto práctico.

Marcuse determina que la vida es la “unidad original [que] convierte al mundo en mundo en primer lugar, y... permite que suceda como mundo” (1987, p. 13). El “suceso” del mundo es un acto ontológico. “La vida como autoconciencia es necesariamente acción; la acción trata necesariamente al mundo como un ‘existente’ (*Dasein*) inmediatamente disponible y autosuficiente, ‘del cual ha desaparecido el hecho mismo de haber sido suscitado por su *acción*’” (Marcuse 1987, p. 298). No es que la existencia separada del objeto sea una ilusión, sino más bien que su objetividad está condicionada por la “Vida” que lo constituye como externo, y también como esencial. La acción no sólo tiene un efecto directo en *el* mundo, constituye *un* mundo al identificar objetos relevantes y sus vínculos.

²⁸ Para el comentario sobre Uexküll, véase 241-252. Para un mayor análisis del vitalismo en este periodo, véase Harrington, A. (1996): *Reenchanted Science*, Princeton: Princeton University Press, 53-54.

“Este es un proceso de infusión de Vida en el mundo externo, que se opone a la Vida. Los objetos mundanos son hechos para ‘corresponder’ así a la Vida (habitabilidad, agradabilidad, utilidad, aplicabilidad no están simplemente presentes como aspectos de la Vida, sino que son establecidos con la Vida en sí misma y encuentran la compleción en su movimiento)” (Marcuse 1987, p. 158). Estas categorías no son personales, solamente para un único individuo, sino que pertenecen al género, y realizan la verdad de sus objetos en la cognición; por consiguiente, la universalidad está implícita en la relación del ser humano con su mundo (Marcuse 1987, pp. 168, 273).

LA PRIORIDAD DE LA PRÁCTICA

En las conversaciones de Heidegger en *Le Thor* podemos encontrar una interesante mención a Marcuse. Heidegger apunta que la producción define al “mundo” en Marx, y que, además, esa producción es un tipo de praxis: “invirtiendo el idealismo hegeliano a su manera, Marx demanda que se priorice al ser sobre la conciencia. Dado que no hay conciencia en *Ser y tiempo*, ¿uno podría creer que hay algo heideggeriano que inferir aquí [en Marx]! Al menos, Marcuse entendió *Ser y tiempo* de esta forma” (2003, p. 52).

Heidegger insinúa que esto es un error, aunque, en realidad, *Ser y tiempo* repite con pose fenomenológica dos innovaciones marxianas: la relación del humano con su mundo es *esencial*, y fundamentalmente *práctica*. Y el concepto de práctica de Marx se asemeja al de Heidegger al presentar su propia forma de “visión”, un poder cognitivo inherente. Lucien Sebag concluye que “Marx rompe con toda restricción de la actividad significativa exclusivamente al conocimiento, siendo el verdadero sujeto ya no sólo el sujeto del conocimiento... sino el ser humano real, insertado en la vida concreta de la sociedad de la que es miembro” (1964, p. 88).²⁹ Marcuse podía no estar equivocado al ver una profunda conexión entre aspectos del trabajo del primer Heidegger y Marx. En esta sección y la siguiente analizaré y pondré a prueba la lectura cuasifemenológica de Marx de Marcuse.

Es evidente que no existe nada similar al análisis fenomenológico en el trabajo de Marx; pero sí adoptó un cierto tipo de ontología anticartesiana. La prueba más sólida de que la fenomenología es relevante para su pensamiento la aporta su primera tesis sobre Feuerbach: Marx escribe que “el principal defecto de todo materialismo previo... es que el objeto, la realidad, la sensoriedad se conciben

²⁹ Traducción del autor.

sólo en la forma de *objeto o percepción* [*Anschauung*], pero no como *actividad humana sensorial, práctica* [*Praxis*], no subjetivamente” (1967, p. 400).

Sin duda, la referencia a la subjetividad debe tener algo que ver con la perspectiva en primera persona, pero afirmar esa perspectiva sin regresar al idealismo requiere los conceptos de intencionalidad y mundo de la vida, desarrollados por primera vez a principios del siglo XX por la fenomenología: el sujeto intencional está ligado a su objeto, su mundo, y, por tanto, no puede extraviarse en el más allá trascendental del idealismo. Aun a falta de esos conceptos, Marx encuentra una forma de representar la conexión de la subjetividad con un mundo a través de la idea de práctica: *La ideología alemana* defiende que “el mundo sensorial [es] la totalidad de la actividad sensorial viva de los individuos que lo componen” (Marx y Engels 1967, p. 419).³⁰

El énfasis de Marx en la sensoriedad como práctica sugiere una relación con el significado, sin el cual la práctica es un mero acto mecánico: la sensoriedad, entendida “subjetivamente”, revela posibilidades, significados. En efecto, escribe Marx, “el significado de un objeto para mí llega sólo hasta donde llegan los sentidos” (1963, p. 161). Como escribe Konstantinos Rantis, “los sentidos no solamente copian cosas en su forma dada, sino que descubren en ellas posibilidades, capacidades, formas, cualidades; y las impulsan hacia su realización” (2019, p. 115).³¹ Los sentidos actúan un “mundo”, una forma de vida y sus objetos asociados. Se establece aquí una correlación entre sentido y objeto a través del significado del objeto, al que le corresponde una capacidad sensorial desarrollada; capacidad que es en sí misma una función del trabajo, a través de la cual los sentidos se humanizan y revelan el significado que el trabajo ha establecido en sus objetos. Materializados en artefactos, los significados objetivados reaccionan ante la sensación y enriquecen sus facultades.

En su ensayo sobre los *Manuscritos*, Marcuse entiende la fusión de los conceptos de sensación y práctica en términos de la relación entre la teoría y la

³⁰ Igual que Althusser, Michael Löwy afirma que hay una importante fractura “epistemológica” entre los *Manuscritos* y las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*. No veo ninguna evidencia de que Marcuse hubiera estado de acuerdo en la época en la que estaba escribiendo sobre los *Manuscritos*. En cualquier caso, el problema de comprender el “mundo sensorial concreto” de estos textos posteriores ya se bosqueja en los *Manuscritos*. Löwy, M. (1977): *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris: Editions Sociales, 38 n.1, 166.

³¹ Traducción del autor. Este artículo expone la interpretación y el uso de Marcuse de la tercera *Crítica* kantiana.

práctica: escribe que “lo que parece para él [el sujeto] tan ‘teóricamente’ objetivo (*Gegenständliche*) debe adoptarlo su práctica para que pueda convertirse en el objeto de su ‘*actividad vital*’ —esto es, para que sea adaptado (*bearbeiten*)—”.³² El mundo se le aparece a la sensoriedad ya dotado de universalidad, significado; se presenta a sí mismo “teóricamente”, como si fuera independiente del sujeto, pero no es indiferente al ser humano. El objeto teórico está destinado a convertirse en el objeto práctico adaptado a la naturaleza humana; está, de este modo, preparado por principio para introducirse en el mundo humano, antes incluso de haber sido modificado por el trabajo.

Otro pasaje repite esta misma noción y la expande: Marcuse afirma que la prioridad de la práctica separa a Marx de Feuerbach, para quien la percepción se mantiene puramente contemplativa. “Para Marx, en resumidas cuentas, el trabajo reemplaza esta percepción [feuerbachiana], aunque la importancia central de la relación teórica no desaparece; como veremos, esta gira en dirección [*tritt...zur*] del trabajo en una relación fundacional” (Marcuse, 2005, p. 101; 1978, p. 529).³³ Marcuse interpreta la persistencia de la “teoría” en la relación práctica con la objetividad en términos de la práctica cargada de significado del trabajo. La práctica no es simplemente una interacción causal con las cosas, sino que es también una relación de significado. En este contexto, el significado no es una alternativa a la praxis, sino que surge de ella: la actividad práctica estructura un mundo articulado por el pensamiento.³⁴

La prioridad ontológica de la relación práctica con la realidad sugiere una comprensión no determinista de la relación de la conciencia con el ser. Los marxistas normalmente defienden que las circunstancias materiales determinan

³² “Und das ihm so ‘theoretisch’ Gegenständliche muß er in seine Praxis aufnehmen, zum Gegenstand seiner ‘Lebenstätigkeit’ machen—bearbeiten”. La traducción inglesa es “he has to include these ‘theoretical’ objective things in his praxis. He must make them the object of his ‘life activity’ and work on them” (“Él debe incluir en su praxis estas cosas objetivas ‘teóricas’. Debe hacerlas el objeto de su ‘actividad vital’ y trabajar en ellas”). Marcuse, “New Sources on the Foundations of Historical Materialism”, 96. Quiero agradecer a Steven Taubeneck su ayuda para traducir esta complicada oración.

³³ Traducción modificada: la última frase del original es “es tritt, wie wir noch sehen werden, zur Arbeit in ein Fundeierungsverhältnis”.

³⁴ El Marx más maduro ofrece una nueva versión de su primera teoría del significado que es compatible con el realismo de sentido común, y aun así persiste la referencia a la praxis, remontándose a su visión inicial. Véase Marx, K. (1975): “Notes on Adolph Wagner”, en *Texts on Method* (T. Carver, ed.). Londres: Basil Blackwell, 190-191.

causalmente el pensamiento, como el propio Marx afirma ocasionalmente; pero parece haber una relación dialéctica implícita en la prioridad de la práctica de los *Manuscritos*. Esa prioridad se refleja en textos posteriores como *La ideología alemana*, en el que Marx escribe: “la concepción, el pensamiento, y las relaciones intelectuales de los hombres aparecen aquí como el resultado directo de su conducta material... La conciencia nunca puede ser nada más que la existencia de la conciencia, y la existencia de los hombres en su proceso vital” (Marx y Engels 1967, p. 414). Observemos que no son las circunstancias materiales las que resultan decisivas, sino la “conducta material”: en los *Manuscritos* el “mundo” es establecido por la conducta material, entendida como práctica objetivadora (Marcuse, 2005, p. 102).

Esto aparece más tarde en una de las definiciones canónicas marxianas del materialismo histórico. Marx escribe: “este modo de producción no debe ser considerado simplemente como la reproducción de la existencia física de los individuos. Más bien, es una forma definida de la actividad de estos individuos, una forma definida de expresar su vida, un *modo de vida* definido de su parte” (Marx y Engels 1967, p. 409).³⁵

Marcuse interpreta este pasaje en términos filosóficos contemporáneos: si Marx muestra el contraste entre la reproducción física tomada “simplemente”, presumiblemente como una relación causal, y el “modo de vida” como una forma de expresión y una práctica, Marcuse ve la distinción filosófica entre existencia y significado. Así, escribe:

El simple hecho de que una de las principales tendencias de la economía marxiana sea despojar a la objetividad del mundo económico de su carácter reificado (*Dingscharakter*) mediante la identificación de su origen en la conducta humana históricamente concreta ya prueba que la unión ontológica (*seinsmäßige*) de ser humano y mundo, entendida en su total concreción, es la premisa y fundamento de la economía pura de Marx (Marcuse 1992, p. 23).³⁶

En otras palabras, el ser humano y el mundo son uno *en acción*, en la “conducta humana histórica”.

³⁵ Esta inusual interpretación del materialismo histórico es desarrollada por Marcuse en su temprano ensayo sobre Dilthey: “Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”, en *Herbert Marcuse: Der deutsche Künstlerroman Frühe Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 480 n7, 483-485.

³⁶ Publicado inicialmente como “Zur Kritik der Soziologie” en *Die Gesellschaft: Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, Bd. 2, Heft 9, 270-280, Berlin, 1931. Traducido por Annette Kuhlmann y David Smith. (Traducción modificada por el autor)

Una vez admitimos esta fusión, toda la reconstrucción cuasifenomenológica del marxismo la sigue. Si el marxismo distinguía tradicionalmente la economía como realidad material de las creencias ideales de los individuos, separando el objeto del sujeto, Marcuse impone una distinción diferente entre el “mundo compartido y circundante”, “exactamente como es vivido”, y el reino de los hechos objetivos. El primero es un orden de significado, un “mundo”; el segundo es un orden causal conocido por un sujeto desencarnado, un *cogito*. La realidad vivida de la vida social abarca la economía y las creencias individuales tal como se desarrollan en la experiencia práctica; esos mismos aspectos materiales e ideales tienen, además, otra existencia como objetos de conocimiento. Marcuse considera al primero de estos dos órdenes ontológicamente fundamental.

Esto no es idealismo subjetivo: Marcuse, y Marx según su interpretación, conciben el significado como el acceso a lo real. Lo real en este contexto no es lo que el primer Marx llama la naturaleza “abstracta” de las ciencias naturales, sino la “más amplia” naturaleza tal y como esta se experimenta y transforma. Esta naturaleza vivida es objetiva, pero corresponde a la historia humana, como las necesidades humanas y el trabajo que las satisface. “Lo que ocurre con los objetos en los que se ha trabajado, y los obtenidos a través del trabajo, no tiene lugar en la dimensión de la ‘naturaleza’, la ‘materialidad’, etc., sino en la dimensión de la historia humana” (Marcuse 2005, p. 139).³⁷

CONSTITUCIÓN DEL MUNDO

En esta sección mostraré cómo los conceptos de necesidad, mundo, sentido y práctica que Marcuse utiliza en su interpretación de los *Manuscritos* podrían haberse desarrollado aún más en una filosofía de la praxis coherente. El concepto de mundo introduce la necesidad en la relación con las cosas en cuanto que todo sobre lo que se trabaja se adapta al ser del sujeto, pero ¿cómo exactamente están las cosas involucradas en un mundo, en este sentido?, y ¿qué hace operativa la

³⁷ Aunque fue publicado posteriormente al texto sobre los *Manuscritos*, parece que Marcuse escribió su ensayo “On the Concept of Labor in Economics” antes, cuando la influencia de Heidegger era más pronunciada. Esa influencia es evidente en proposiciones como esta: “La praxis humana es el trabajo en el presente, y sobre el presente, a través de la ‘sublimación’ transformadora del pasado, con un anticipatorio cuidado por el futuro” (p. 141). Véase también Toscano, A., “Liberation Technology”, <https://radicalimagination.institute/wp-content/uploads/2017/02/toscano-2009.pdf>, 10.

correlación de sujeto y objeto en cada caso concreto? Es necesaria una explicación más completa de la necesidad ontológica de la relación sujeto-objeto práctica.

Marx, tal como lo entiende Marcuse, afirma la implicación del ser humano en el ser como tal. El acceso de los objetos a la historia a través del trabajo no es un mero accidente de su propio ser, sino que es lo que los realiza más plenamente, permitiendo que se “conviertan en objetos reales”. El significado de lo que es ser un objeto ahora incluye una cuasiteleología, de acuerdo a la cual los objetos se vuelven “reales” por su incorporación en un mundo humano (Marcuse 2005, p. 112; 1978, p. 544). Marcuse escribe:

En esta libertad el hombre reproduce ‘la totalidad de la naturaleza,’ y a través de la transformación y la apropiación la lleva más allá, junto con su propia vida; incluso cuando esta producción no satisface una necesidad inmediata. Así, la historia de la vida humana es al mismo tiempo, esencialmente, la historia del mundo objetivo del hombre y la de ‘la totalidad de la naturaleza’ (‘naturaleza’ en el sentido más amplio que Marx, al igual que Hegel, le da a este concepto). El hombre no está en la naturaleza; la naturaleza no es el mundo externo al que, para poder entrar, el hombre debe salir de su propia interioridad. El hombre es naturaleza. La naturaleza es su ‘expresión’, ‘su obra y su realidad’ (Marcuse 2005, p. 97).

En su primer libro sobre Hegel, Marcuse explica que la vida incorpora la naturaleza a la historia. La vida es un proceso de apropiación y transformación de la naturaleza y del yo a través del trabajo: “la autoconciencia había reconocido que el mundo constituía únicamente el ciclo de su actividad... Reconoció que la realidad es, esencialmente, un objeto del trabajo” (Marcuse 1987, p. 276). Esto es el trabajo como constituyente del mundo. Pero esto parece una regresión a la metafísica prekantiana: ¿cómo puede el trabajo, un fenómeno intramundano, constituir la “realidad”?

La objetivación en estos términos no es una mera relación causal contingente entre sustancias distintas, sino que más bien es una actualización del objeto, que le da su forma adecuada. Este es el sentido de la referencia de Marcuse a Hegel, para el que lo “real” no es la existencia inmediata, sino que resulta del trabajo del Concepto, aquí reinterpretado como trabajo a secas. Implícita en la objetivación está, por tanto, la noción de que los materiales brutos no son indiferentes al trabajo, sino que sufren una suerte de privación ontológica hasta que el trabajo les concede realidad total, “realidad” en el sentido hegeliano. El poder humano para identificar lo universal en las cosas, esto es, sus potencialidades, hace posible su incorporación en un mundo donde puedan convertirse en lo que “verdaderamente” son.

Por supuesto, esto deja suspendida la cuestión de la independencia de la naturaleza. Marx la trata bajo la categoría de “alienación”; como tal, sostiene Marcuse, es un aspecto necesario de la “verdadera” unidad de ser humano y naturaleza. “Es la ‘necesidad’ del hombre... de objetos ajenos a él, ‘abrumadores’ y ‘que no sean parte de su ser,’ con los cuales debe relacionarse *como* objetos externos, aunque sólo se conviertan en objetos reales a través de y por él” (Marcuse 2005, p. 112; 1978, p. 544).³⁸ De esta forma, la “naturaleza externa” es sólo independiente en apariencia: la palabra “como” reduce aquí a la naturaleza a una condición de la necesidad, que está destinada a satisfacerse. Pero ¿en qué sentido están necesidad y naturaleza así de unidas?

Los griegos ya respondieron a una pregunta similar con la noción de que la *technē* llevaba tendencias de la naturaleza a su realización. En su explicación de la *technē* griega, Heidegger ofrece el trabajo del alfarero como ejemplo: la *pathein* (“tolerancia”) de la arcilla le permite alcanzar sus potencialidades bajo las manos del artesano: “con la transformación de la arcilla en un bol, la masa pierde su forma, pero fundamentalmente pierde su informidad; renuncia a una carencia, y, por tanto, la tolerancia es aquí, al mismo tiempo, la contribución positiva al desarrollo de algo superior” (Heidegger y Aristóteles 1995, p. 74).³⁹

Esta respuesta presupone una metafísica teleológica que no resulta creíble en tiempos modernos; Marx necesitaba una explicación diferente de la relación sujeto-objeto, pero los fundamentos de dicha explicación se insinúan en su afirmación de que las necesidades son ontológicamente significativas. Esto significa, presumiblemente, que la relación de la necesidad con la satisfacción es necesaria, y que, por tanto, dado que el trabajo media la satisfacción de las necesidades, este también tendrá significación ontológica. La interpretación de Marcuse de los *Manuscritos* no concreta las implicaciones de esta alternativa a la metafísica teleológica tradicional, pero hay indicios de que él apuntaba en esta dirección. Elaboraré esos indicios aquí con mayor detalle.

El punto de partida de este ejercicio en el que completamos el argumento de Marcuse es una pregunta, que él más tarde formularía como sigue: “¿Cómo puede

³⁸ Cursiva del autor.

³⁹ Véanse también las págs. 116-118. Hablo sobre este aspecto del pensamiento de Heidegger en Feenberg, A. (2005): *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, Londres: Routledge, capítulo 2. Véase también Crowell, S. (2014): “Günter Figal’s *Objectivity: From Transcendental to Hermeneutic Phenomenology (and Back)*”, *Research in Phenomenology* 44, 121-134, especialmente 132.

la sensibilidad humana, la cual es *principium individuationis*, generar también un principio universalizador?” (1972, p. 72) Marcuse afirma que la teoría de la sensibilidad de Kant es el fundamento del concepto de sensoriedad de Marx; pero, si bien él presenta únicamente el lado pasivo de la formulación kantiana, también existe un aspecto activo. La experiencia sensorial es estructurada por las categorías. ¿Podría haber planeado que ese aspecto activo también desempeñara un papel en su interpretación de la sensoriedad? En estos términos cuasikantianos, la sensoriedad no es mera inmediatez, ni tampoco una simple interacción causal con estímulos en el entorno; más bien, la sensoriedad se fundamenta en conceptos, como un encuentro con significado.

Siguiendo esta conexión, llegamos a una solución al enigma de la constitución del mundo. La noción de significado actuado tratada en las secciones previas resalta el contenido cognitivo de la sensación. Marcuse escribe que la sensoriedad es un “concepto mediador [que] designa los sentidos como órganos de la cognición” (2005, p. 112; 1978, p. 183). Esto relaciona los sentidos con su interpretación del ser genérico como una relación con lo universal. Según Marx, tanto lo universal como lo particular, tanto lo dado como lo posible, se revelan a la sensación; “los sentidos se han convertido directamente, por lo tanto, en teóricos en la práctica” (Marx 1963, p. 160).

En Kant, la experiencia está formada por un tipo específico de significados, que él denomina “categorías” transcendentales. La causalidad, por ejemplo, es una de estas categorías: la mente siempre encontrará relaciones causa-efecto *a priori* en la experiencia de los objetos empíricos; todo evento tiene una causa por principio y esta es una relación necesaria, cualquiera que esa causa pueda ser, ya sea conocida o desconocida. Dichas categorías se dan tanto en la mente como en la experiencia, como resultado de las operaciones formativas que constituyen los objetos.

Tal como suele ser entendida, la teoría de la experiencia sensorial de Kant corresponde a la epistemología; explica las condiciones de posibilidad de los objetos del conocimiento. Marx-Marcuse presupone algo similar a la noción de la constitución de la objetividad de Kant, pero la interpreta en términos del concepto de sensoriedad, que incluye tanto la sensación como la necesidad. La referencia a una ontología de la necesidad sugiere una correlación necesaria entre las necesidades y los medios para su satisfacción, con el trabajo ejerciendo la labor formativa que Kant atribuye al sujeto transcendental. De la misma forma que en Kant las categorías de la mente también se encuentran en la experiencia, las necesidades y satisfacciones deben ser la forma empírica de significados correlacionados. La interpretación ontológica de las necesidades las ata a sus objetos en una unidad esencial.

Por ejemplo, consideremos el hambre y la comida. ¿De qué forma están *esencialmente* relacionadas, como afirma Marx? Desde luego, no como cosas normales en el mundo. Ni la ciencia ni el sentido común encuentra una relación esencial ahí. Pero la comida, como una categoría bajo la cual ciertos objetos son entendidos, está relacionada esencialmente con el hambre, como la correspondiente categoría bajo la cual los seres humanos se relacionan con lo que es entendido como comida. Las dos categorías mantienen relaciones esenciales *conceptualmente*.⁴⁰ Esto es lo que quiere decir que el objeto, la comida, “es producido por su *acción* [humana]”. Desde un punto de vista “lógico” en el sentido marcusiano, hambre y comida se necesitan mutuamente, no hay concepto de hambre sin un concepto de comida, pero, desde una perspectiva objetiva, la relación entre cualquier hambre concreta y la comida que la satisface es meramente accidental.

Esto en sí mismo no es destacable, pero el énfasis en la práctica de Marx-Marcuse sugiere un tercer punto de vista, *la actuación práctica de las relaciones conceptuales* cuando se le manifiestan al sujeto actor, esto es, “subjetivamente”, como dice Marx en su primera tesis. Tal vez sea esta la “relación fundacional” a la que Marcuse alude en su comentario sobre el carácter teórico del trabajo en los *Manuscritos*. Los conceptos correlacionados reflejan una forma de ser en el mundo en acuerdo con la cual los objetos de la acción asumen significados específicos. El sujeto actor vive la necesidad lógica de la correlación en una instancia particular. Sus objetos son objetos reales, como insiste continuamente Marx; no son simplemente representaciones o pensamientos, sino que los hallamos a través de su significado actuado. La necesidad de este encuentro deriva de la lógica de la *relación vivida* de los significados involucrados en el mundo de la vida.

En ese caso, significado y “realidad” no pueden distinguirse. Evidentemente, cualquier comida está relacionada sólo accidentalmente con la persona que la come: la unidad al nivel del significado actuado no cancela la contingencia de cualquier encuentro particular del ser humano con un objeto, igual que la participación del significado tampoco cancela la existencia materia. Además, para dejarlo claro, hambre y comida son dos cosas distintas en el sentido ordinario de la palabra “cosa”; pero, consideradas “subjetivamente”, no son cosas en ese sentido: en su relación práctica vivida, son más bien significados actuados, que se necesitan entre sí para ser inteligibles. Al actuarlos, son menos que un sujeto

⁴⁰ Este parece ser el significado de la interpretación de J. M. Bernstein del concepto de inferencia material. Bernstein, J. M. (2004): “Mimetic Rationality and Material Inference: Adorno and Brandom”, *Revue internationale de philosophie*, 2004/1 (n° 227), 7-23.

cognitivo y más que una cosa objetiva; son momentos en una praxis, la “actividad sensorial humana”, *involucrados materialmente* en el ser del otro.⁴¹

El significado ahora es concebido como el medio en el que se halla la existencia material por primera vez. El objeto práctico no se encuentra en la mente, sino que está ahí para ser visto y tocado; el significado no es una proyección mental, sino el aspecto de ese objeto revelado por la práctica en la que se interactúa con él: estamos en lo que Adorno llama una relación “somática” con él (Adorno 1973, p. 203). Por definición, el objeto tiene todas las características que asociamos con la “realidad:” tiene peso y profundidad, se ve diferente desde distintos ángulos, y puede ser perdido y encontrado. Es en el contexto de un significado actuado donde dichas particularidades de los objetos aparecen. Puede que esto sea lo que Gramsci quería decir cuando dijo de la filosofía de la praxis que tras “depurar... el viejo materialismo tan sólo queda realismo filosófico” (Gramsci 1971, p. 371).

Sin exponer explícitamente estas premisas fenomenológicas, Marcuse parece haberlas traspuesto al nivel de una “subjetividad constituyente” histórica. Ese sujeto, la comunidad obrera de los *Manuscritos*, se encuentra con el mundo a través de su práctica y lo “produce” como su objeto esencial. Interpretada “subjetivamente”, la unidad de sujeto y objeto en la práctica constituye una revelación de significado. No cuestiona, ni necesita hacerlo, la existencia independiente de la naturaleza para un observador objetivo, porque opera desde la perspectiva en primera persona de un actor colectivo⁴²: desde esta perspectiva, la independencia de la naturaleza está ligada a su entrada en el mundo del sujeto de la práctica, como condición previa de su facticidad.⁴³

⁴¹ Merleau-Ponty escribe que “la praxis [es]... menos que un sujeto y más que un objeto”. Merleau-Ponty, M. (1955): *Les Aventures de La Dialectique*, París: Gallimard, 66.

⁴² En *El hombre unidimensional* se confirma que Marcuse contempla algo similar a esta concepción de la práctica colectiva, dada su dependencia de los conceptos fenomenológicos de “proyecto” y *Lebenswelt*, aplicados al capitalismo como sujeto colectivo (Marcuse, *El hombre unidimensional*, capítulo 6). Véase también la aceptación de Marcuse de la noción husserliana del “*sinngebende Leistung*” del sujeto histórico, que compara favorablemente con el sujeto trascendental individualizado (Marcuse, “On Science and Phenomenology”, 289).

⁴³ Esta es la explicación de Heidegger de esta dependencia/independencia paradójica: “La independencia de las cosas a la mano de los seres humanos no es alterada por el hecho de que esta misma independencia es, como tal, posible solamente si los seres humanos existen. El ser en sí de las cosas no sólo es inexplicable sin la existencia de los humanos, sino que pierde todo su significado; pero esto no significa que las cosas en sí mismas dependan de los humanos”. Heidegger, M. y Aristóteles (1995): *Aristotle's Metaphysics 1-3: On the Essence and Actuality of Force* (W. Brogan y P. Warnek, trad.). Bloomington: Indiana University Press, 173-174.

Este es un postulado ontológico no-metafísico: establece la necesidad mutua de sujeto y objeto sin inmiscuirse en el campo de las ciencias naturales. Se le puede llamar “*materialismo en primera persona*”, en contraste con el habitual materialismo en tercera persona del sentido común y del naturalismo, o, con mayor exactitud, materialismo en primera persona del *plural*, porque el sujeto de la práctica es la clase, y, en último término, la especie humana; y, dado que los seres humanos son seres históricos, este es un materialismo *histórico* en el que la historia no es entendida como una colección de hechos, sino como la experiencia vivida de una comunidad.⁴⁴ Este es el sentido en el que podríamos coincidir con Marx en que los *Manuscritos* superan la oposición entre materialismo e idealismo.

LA REVOLUCIÓN EN LUKÁCS Y MARCUSE

El ser humano es, esencialmente, un ser “universal y libre”, que se objetiva a sí mismo en el mundo a través de su práctica. Al hacer esto, establece la unidad de sujeto y objeto que está implícita en la socialidad esencial del ser humano y sus objetos. Esta unidad es destruida por la alienación. La alienación sólo es posible porque el objeto de la práctica aparece como “externo”, aunque, en realidad, como hemos visto, siempre es social ya desde un primer momento. Marcuse escribe:

El mundo objetivo... es objetividad real sólo para el hombre que se realiza a sí mismo, es la ‘auto-objetivación’ del hombre, u objetivación humana. Pero este mismo mundo objetivo, dado que es objetividad real, puede aparecer como una condición previa de su ser que *no* pertenece a su ser, que está fuera de su control, resultando ‘abrumadora.’ Este conflicto en la esencia humana —que es en sí misma objetiva— es la causa de que la objetivación pueda convertirse en reificación, y de que la externalización... *pueda convertirse en alienación.* (2005, p. 98)

La contingencia de las relaciones prácticas entre seres humanos y cosas particulares parece descartar cualquier relación esencial entre ellos; esta es la deducción de sentido común que da plausibilidad al naturalismo. Pero, para Marx y Marcuse, la contingencia no demuestra la total independencia del objeto frente al sujeto,

⁴⁴ Aunque no existe una formulación evidente de dicha teoría en la obra de Marcuse, no hay duda de que él estaba familiarizado con algo similar, procedente de la *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Para una exposición del argumento de Lukács, véase Westerman, R., *Lukács’s Phenomenology of Capitalism*, 98-100, 119. En *El hombre unidimensional*, Marcuse llama conciencia a “una disposición general que es común, en distintos grados, a los miembros individuales de un grupo, clase, o sociedad” (Marcuse, *One-Dimensional Man*, 208).

como afirmaría el naturalismo. Cómo es posible la contingencia sin independencia, no lo aclaran, pero resulta vital para la teoría, ya que explica el “conflicto” entre la relación ontológicamente *esencial* de sujeto y objeto y la independencia óptica que da lugar a la alienación.

Bajo el capitalismo este conflicto se manifiesta en la división de trabajo y propiedad privada. Allí donde la alienación bloquea la identidad de esencia y existencia factual es necesaria una revolución total (Marcuse 2005, p. 106): la liberación de la propiedad privada resolverá la antinomia de sujeto y objeto y acabará con la alienación de los seres humanos de la naturaleza.⁴⁵

Como sujeto constitutivo de su mundo, el proletariado tiene poderes notables, manifestados en el trabajo; pero el trabajo no puede transformarse a sí mismo: eso requiere otra clase de acción, la acción revolucionaria, pero Marx no explicó en qué consistiría esa acción. Marcuse va mucho más allá que los *Manuscritos* en este aspecto.

La exigencia de una revolución no surge de una mera crisis política o económica, sino de “una catástrofe de la esencia humana”, que “se convierte en el inexorable impulso para la iniciación de una revolución radical” (Marcuse 2005, p. 106). Ese impulso es mediado por el conocimiento: en un pasaje de su ensayo sobre los *Manuscritos*, que se omitiría en su reedición, Marcuse defiende que “el conocimiento de la situación histórico-social es, en sí mismo, conocimiento de una tarea obligatoria y necesaria: la realización práctica de la realidad ‘verdaderamente humana’ requerida de y en esta situación” (s. f., pp. 162-163). No hay, por lo tanto, necesidad de una teoría normativa aparte para justificar la revolución; al contrario, la comprensión ontológica de la sociedad requiere necesariamente la acción humana para instaurar un mundo nuevo.

Estos pasajes de la interpretación de Marcuse de los *Manuscritos* implican una concepción inusual de revolución. Para Marcuse, el papel del conocimiento en la revolución no es estratégico ni normativo, sino que es efectivo *como conocimiento*. Existe un precedente de esta perspectiva: Marcuse está siguiendo a Lukács al identificar la acción revolucionaria con la conciencia desreificada. Según Lukács, la conciencia revolucionaria transforma sus objetos precisamente al conocerlos: el proletariado se convierte en el agente de la revolución por su “autoconocimiento” como clase explotada, por las consecuencias prácticas inmediatas del significado

⁴⁵ Si bien los *Manuscritos* no tratan explícitamente temas ecológicos, se ha señalado esta conexión. Véase Foster, Clark y York, *The Ecological Rift*, 236-237.

que atribuye a su situación bajo el capitalismo.⁴⁶ Desreificar esa situación en la conciencia pone fin al control de las leyes del mercado.

El pensamiento no es sólo un proceso mental que podría brindar aplicaciones prácticas, sino que más bien, sostiene Lukács, es “una forma de realidad”. Como tal, “el acto de la conciencia subvierte la forma de objetividad de su objeto” (Lukács 1971, pp. 203, 178).⁴⁷ La conciencia no es, por tanto, un reflejo o un espectador de la realidad, sino un aspecto efectivo de la realidad, con el poder de ejercer una transformación fundamental (Marcuse 1978, p. 470).⁴⁸

Marcuse se hace eco de Lukács: “¿hasta qué punto puede el conocimiento de la objetivación como algo social convertirse en el verdadero impulso para la abolición de toda reificación?” Y contesta que “la conducta ‘consciente’ del hombre, en cuanto que revela su verdadera esencia y su verdadera realidad, no es un mero conocimiento teórico, una evaluación pasiva, sin comprometerse, sino praxis, en un sentido profundo y múltiple” (s. f., p. 163). Dicha conciencia revolucionaria sólo es accesible para el proletariado, dada su posición de clase en una sociedad capitalista (Marcuse 2005, p. 114). Su conocimiento, escribe Marcuse, “alcanza *la fuerza práctica y la forma concreta* a través de las cuales este puede convertirse en la palanca de la revolución” (2005, pp. 110-111).

Esta es la unidad de teoría y práctica que constituye el tema central de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, y que Marcuse define en uno de sus primeros ensayos como “el más noble desiderátum de todo el filosofar” (2005, p. 44). La revolución es una transformación ideológica fundamental que tiene lugar no sólo en el pensamiento, sino también en la realidad social; mejor dicho, el ‘pensamiento’ colectivo del proletariado *es* realidad social.

El concepto de conciencia se aparta así de las distinciones marxistas estándar entre factores subjetivos y objetivos, superestructura y base. Esas distinciones

⁴⁶ “Tan sólo si el sujeto (conciencia, pensamiento) fuera productor y producto del proceso dialéctico; tan sólo si, en resultado, el sujeto se moviera en un mundo creado por sí mismo, del cual es la forma consciente; y tan sólo si el mundo se impusiera a él en su objetividad, sólo entonces el problema de la dialéctica, y, con él, la abolición de la antítesis de sujeto y objeto, pensamiento y existencia, libertad y necesidad, podrá resolverse”. Lukács, G. (1971): *History and Class Consciousness* (R. Livingstone, trad.). Cambridge, MA: MIT Press, 142. La semejanza entre este concepto de conciencia y el “entendimiento intuitivo” se trata en Feenberg, *The Philosophy of Praxis*, 105, 112.

⁴⁷ Traducción modificada.

⁴⁸ Marcuse es crítico con la noción de conciencia de clase imputada de Lukács, pero, en general, sí parece haber adoptado otros aspectos más importantes de su teoría.

normalmente implican una interacción causal entre entidades ideales y reales, pero la revolución tal como la concibe Lukács va más allá de la causalidad, hasta el plano ontológico, el nivel de la forma de objetividad; y, dado que las formas de objetividad tienen sus orígenes en la práctica, son actuadas y no simplemente pensadas, un cambio de significado tiene consecuencias materiales.

A nivel ontológico, los objetos sociales adoptan su significado y función a través de su relación con el sistema total al que pertenecen. Recordemos la reappropriación de Lukács de la afirmación de Marx según la cual el hombre negro y la hiladora Jenny se convierten en esclavo y capital a través de su relación con la totalidad. Lo que es cierto del capitalismo como un sistema de significados impuestos a una sociedad, es cierto de las fuerzas que lo derribarán: cuando los trabajadores revolucionarios reclaman la fábrica en la que son empleados como propiedad social, su realidad objetiva es alterada, al igual que su comportamiento hacia ella. Lukács concluye: “todo cambio sustancial que concierne al conocimiento se manifiesta como un cambio en la relación con el todo y, así, como un cambio en la forma de la objetividad en sí misma” (1971, p. 13). Marcuse sigue a Lukács, argumentando que las fuerzas motrices de las grandes transformaciones históricas modifican el mismo significado de los hechos tanto en la teoría como en la práctica: “todo movimiento histórico auténtico demuestra ser un ‘cambio de significado’” (Marcuse 2005, p. 30).

El proletariado, como sujeto colectivo, tiene un mundo, un correspondiente dominio de objetos actuado en la práctica colectiva de la clase. Lukács buscaba expresar algo parecido con su noción de que las clases tienen objetos “inmediatos” en relación a su posición de clase, que determinan su perspectiva respecto a la sociedad. En la interpretación de Marcuse, esto se convierte en un suplemento fenomenológico implícito en la noción común de subjetividad proletaria, que no puede reflejar la especificidad de sus objetos y los trata simplemente como “factores objetivos” (Marcuse 2005, pp. 52, 165-166). Para Marcuse y Lukács, el proletariado, como sujeto, está correlacionado con los objetos cargados de significado que constituyen su mundo de la vida. Estos objetos son las realidades centrales de la sociedad capitalista. Los objetos se desarrollan en una secuencia objetiva de acontecimientos, pero dicha secuencia se lleva a cabo en el encuentro en primera persona del sujeto colectivo con su mundo.

La transformación revolucionaria del significado vivido del mundo social por el proletariado no es arbitraria. En la teoría marxista, esta debe corresponderse con potencialidades reales para ser una fuerza efectiva; estas potencialidades son conocidas por la teoría y encontradas prácticamente en la revolución. Esa

coincidencia está condicionada históricamente; corresponde a lo que Lukács llama “la actualidad de la revolución”, una etapa histórica en la que el movimiento de la clase revolucionaria apunta a objetivos realistas porque la revolución está objetivamente en sus planes.

En tal situación, teoría y práctica pueden interactuar en encuentros fructíferos, por ejemplo, en la interacción de teóricos, partido y clase. Lukács escribe: “esto supone que las formas de mediación en y a través de las cuales es posible ir más allá de la existencia inmediata de los objetos, tal como nos son dados, pueden demostrar ser los principios estructurales y las tendencias reales de los objetos en sí mismos” (1971, p. 155). En resumen, los nuevos significados (mediaciones) impuestos por el movimiento revolucionario corresponden a fuerzas causales (estructuras y tendencias) que la teoría identifica en la realidad social.

En el proletariado, la vida social, como un sistema de significados vividos, y el desarrollo histórico de la sociedad, como una secuencia causal, devienen en una única cosa. Como escribe Marcuse en uno de sus primeros ensayos, “tan pronto como el ser lógico y el social se fusionan en un *solo sistema de conocimiento* [*Erkenntniszusammenhang*], el significado de la distinción entre conceptualización lógica y realista desaparece necesariamente” (1978, p. 462). La revolución anula la distinción entre significado (“ser lógico”) y existencia (“ser social”) y transforma los fundamentos culturales de la vida social a través de la acción sobre la totalidad: la separación de significado y existencia es superada en la transformación de la existencia por el significado. La revolución total es una revolución de significado y existencia; es revolución *ontológica*.⁴⁹

CONCLUSIÓN

La interpretación de Marcuse de los *Manuscritos* debería comprenderse a la luz de los esfuerzos de toda una generación de pensadores como Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Karl Korsch, Georg Lukács y Antonio Gramsci por situar la filosofía marxista dentro de los debates filosóficos de principios del siglo XX. La filosofía ya no debía competir con las ciencias

⁴⁹ Lukács únicamente aplica este concepto de conciencia transformadora a la sociedad; la naturaleza, dice, permanecerá reificada aun bajo el socialismo. La interpretación de los *Manuscritos* de Marcuse defiende que la revolución no sólo transformará a la sociedad, sino el ser como tal. En uno de sus últimos ensayos escribe: “¡La naturaleza también espera la revolución!” (Marcuse, “Nature and revolution”, p. 74).

naturales en el terreno de los hechos; el neokantismo y la fenomenología la habían ubicado en un nuevo campo. Los principales filósofos académicos del momento trabajaron para definir las condiciones transcendentales del conocimiento científico, o exploraron las sutiles estructuras de la experiencia cotidiana, aquellas de las que la ciencia se abstrae al construir sus objetos.

Los marxistas que entraron en estos debates se centraron en la historia como el auténtico dominio del estudio filosófico. La ciencia que trataron de fundar había sido inventada por Marx en el *Capital*, y la experiencia cotidiana que analizaron era la vida bajo el capitalismo y, especialmente, la resistencia ante él. Leídos en este contexto, los *Manuscritos* tenían mucho que decir, siempre que se entendieran las formulaciones paradójicas de Marx.

La interpretación de Marcuse mantiene las afirmaciones más audaces y complicadas de Marx sin recurrir a conjeturas metafísicas, y, por lo tanto, forma parte de esta tendencia en la filosofía marxista. Esto es posible gracias a su aproximación cuasifenomenológica a la función del significado en la praxis: el trasfondo filosófico de Marcuse le proporciona recursos sutiles para entender el confuso argumento de Marx.

Marcuse elude el dilema entre materialismo e idealismo afirmando la independencia de la naturaleza *en el contexto de la experiencia humana*. La presuposición natural del trabajo ya es parte del mundo humano a través de su significado, y ese significado es actuado por el trabajo.

La “naturaleza” juega ahora dos papeles en el argumento. Por un lado, los objetos naturales y el trabajo están relacionados contingentemente a nivel causal; no hay ninguna necesidad en la acción causal sobre los objetos del trabajo. Por otro lado, los objetos naturales están esencialmente relacionados con el ser humano como algo cargado de significado, inscrito en la cultura y que vive en la experiencia humana. Al actuar esos significados en el trabajo, el ser humano se compromete en relaciones esenciales con la naturaleza: las cosas de la naturaleza son tan independientes del ser humano al nivel causal, como son dependientes de él al nivel del significado actuado.

Marx y Marcuse presuponen una ontología que afirma la prioridad de la experiencia humana sobre toda concepción abstracta de la realidad. El naturalismo es excluido, y la ciencia moderna se ve privada del halo ontológico que la ha rodeado desde Galileo. La distinción entre cualidades primarias y secundarias, entre el campo de los hechos científicos y el reino subjetivo de la experiencia humana se trata ahora como un requisito metodológico de la investigación científica, en vez de un fundamento ontológico. La ciencia nos permite comprender la causalidad,

pero no demuestra la independencia ontológica de la naturaleza; por el contrario, esa independencia se entiende ahora en términos de la contingencia de las interacciones causales de los seres humanos y la naturaleza. La independencia, en ese sentido, no es incompatible con la dependencia al nivel del significado.

Marcuse no se explica tan claramente, sino que meramente insinúa esta solución al problema de los *Manuscritos*. No podremos saber si él habría estado de acuerdo con mi interpretación, y aún queda menos claro si Marx se habría reconocido a sí mismo en ella; aun así, creo que esta es la forma más plausible de entender la interpretación de Marcuse de los *Manuscritos*.

Esta explicación demuestra que el vínculo de Marcuse con Heidegger no se había quebrantado por completo cuando descubrió este texto inicial de Marx. Si bien renunció a la concepción individualista del *Dasein* y al peligrosamente ambiguo concepto de autenticidad, Marcuse sí retuvo una versión del concepto de mundo de Heidegger. Esto le permitió superar el dilema entre metafísica y naturalismo que aún persigue a la mayoría de las interpretaciones de los *Manuscritos*. Las interpretaciones objetivistas habituales desestiman el concepto de constitución del mundo de Marx por idealista, o lo reducen a una metáfora de sentido común. El énfasis en las implicaciones éticas del concepto de hombre de Marx oculta sus más fundamentales preocupaciones ontológicas. La originalidad de Marx se entiende mejor con el enfoque de Marcuse, que, aunque impone conceptos anacrónicos sobre el argumento de Marx, articula con éxito la intención detrás de su complejo y ambiguo texto.

Andrew Feenberg
Universidad Simon Fraser (Vancouver)
andrew_feenberg@sfu.ca

BIBLIOGRAFÍA

- ABROMEIT, J. (2010): "Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology". *Constellations*, vol. 17 (1).
- ADORNO, T. (1973): *Negative Dialectics* (Ashton, trad.). London: Routledge.
- ALTHUSSER, L. (1965): *Pour Marx*, París: Maspero.
- ANDERSON, P. (1976): *Considerations on Western Marxism*, Londres: NLB.
- ANGUS, I. (2005): "Walking on Two Legs: On The Very Possibility of a Heideggerian Marxism": *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History* by Andrew Feenberg". *Human Studies*, vol. 28 (3).
- BRUNKHORST, Hauke y KOCH, Gertrud (2000): *Herbert Marcuse: Zur Einführung*, Hamburgo: Junius.

- CROWELL, S. (2001): *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Evanston: Northwestern University Press.
- CROWELL, S. (2010): “Transcendental Logic and Minimal Empiricism”, en *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* (R. Makkreel y S. Luft, ed.). Bloomington: Indiana University Press.
- DE MAN, H. (1932): ‘Der neu entdeckte Marx.’ *Der Kampf*, vol. XXV (5-6).
- FEENBERG, A. (2014): *The Philosophy of Praxis: Lukács, Marx and the Frankfurt School*, Londres y Nueva York: Verso.
- FEUERBACH, L. (1966): *Principles of the Philosophy of the Future*. (M. Vogel trad.) Nueva York: Bobbs-Merrill.
- FOUCAULT, M. (1994): «Une histoire restée muette», *Dits et écrits: 1954-1988*, vol. 1, París: Gallimard, 545-549.
- GRAMSCI, A. (1971): *Selections from the Prison Notebooks* (Q. Hoare and G.N. Smith, ed. y trad.). Nueva York: International Publishers.
- HABERMAS, J. (1980): “Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity”. *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 24/25.
- HABERMAS, J. (1992): “Themes in Postmetaphysical Thinking”, en *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays* (W. M. Hohengarten, trad.). Cambridge, MA: MIT Press.
- HEIDEGGER, M. (1962): *Being and Time* (J. MacQuarrie y E. Robinson, trad.). Nueva York: Harper & Row.
- HEIDEGGER, M. (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt: Klosterman.
- HEIDEGGER, M. (2003): *Four Seminars* (A. Mitchell y F. Raffoul, trad.). Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (1995): *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (W. A. MacNeill and N. Walker, trad.). Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. y ARISTÓTELES (1995): *Aristotle’s Metaphysics 1-3: On the Essence and Actuality of Force* (Walter Brogan y Peter Warnek, trad.). Bloomington: Indiana University Press.
- HUSSERL, E. (1970): *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (D. Carr, trad.). Evanston: Northwestern University.
- KISIEL, T. (1995): *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Berkeley: University of California Press.
- LASK, E. (1911): *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr.
- LUKÁCS, G. (1971): *History and Class Consciousness* (R. Livingstone, trad.). Cambridge, MA: MIT Press.
- MALLARMÉ, S. (1993): *Un Coup de dés jamais n’abolira le hasard*, París: Gallimard.
- MARCUSE, H (s.f): “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, *Die Gesellschaft: Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, Bd. 2, heft 8.

- MARCUSE, H. (1965): “On Science and Phenomenology”, en Boston Colloquium for the Philosophy of Science (1962-1964): Proceedings (R. S. Cohen y M. W. Wartofsky, ed.), *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, Nueva York: Humanities Press.
- MARCUSE, H. (1968): “Philosophy and Critical Theory”, en *Negations: Essays in Critical Theory* (J.J. Shapiro, trad.). Boston: Beacon.
- MARCUSE, H. (1972): “Nature and Revolution”, en Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, Boston: Beacon.
- MARCUSE, H. (1978a): “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, en Herbert Marcuse, *Der deutsche Künstlerroman Frühe Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, H. (1978b): “Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”, en *Herbert Marcuse: Der deutsche Künstlerroman Frühe Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, H. (1978c): “Transzendentaler Marxismus?”, en *Herbert Marcuse: Der deutsche Künstlerroman Frühe Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, H. (1987): *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* (Seyla Benhabib, trad.). Cambridge, MA y Londres: The MIT Press.
- MARCUSE, H. (1999): “Correspondence on the German Student Movement”, trad. E. Leslie. *New Left Review*, (233), 123-36.
- MARCUSE, H. (2005a): “New Sources on the Foundation of Historical Materialism”, en Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism* (Richard Wolin y John Abromeit, ed.). Lincoln y Londres: University Nebraska Press.
- MARCUSE, H. (2005b): “Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism”, en Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism* (R. Wolin y John Abromeit, ed.). Lincoln y Londres: University Nebraska Press.
- MARCUSE, H. (2005c): “On Concrete Philosophy”, en Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism* (R. Wolin y J. Abromeit, ed.). Lincoln y Londres: University Nebraska Press.
- MARCUSE, H. (2005d): “On the Concept of Labor in Economics”, en Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism* (R. Wolin y John Abromeit, ed.). Lincoln y Londres: University Nebraska Press.
- MARCUSE, H. (2005e): “On the Problem of the Dialectic”, en Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism* (R. Wolin y J. Abromeit, ed.). Lincoln y Londres: University Nebraska Press.
- MARCUSE, H. (2014): “A Conversation with Herbert Marcuse: On Pluralism, Future, and Philosophy”, en Herbert Marcuse, *Marxism, Revolution and Utopia* (D. Kellner, ed.). Londres y Nueva York: Routledge.
- MARCUSE, H. (2017): “The Rationality of Philosophy”, en *Transvaluation of Values and Radical Social Change* (P. E. Jansen, S. Surak, y C. Reitz., ed.). International Herbert Marcuse Society.
- MARX, K. (1963): “Economic and Philosophical Manuscripts”, en *Karl Marx: Early Writings* (T. B. Bottomore, trad. y ed.). Londres: C. A. Watts.

- MARX, K. (1967): "Theses on Feuerbach", en *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (L. Easton y K. Guddat, trad. y ed.). Nueva York: Doubleday & Co.
- MARX, K. (1978): "Wage Labor and Capital", en Karl Marx y Friedrich Engels, *The Marx-Engels Reader* (R. Tucker, ed.). Nueva York: Norton.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1967): "The German Ideology", en *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (L. Easton y K. Guddat, trad. y ed.). Nueva York: Doubleday & Co.
- OLAFSON, F. (2007): "Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse", en *The Essential Marcuse* (A. Feenberg y W. Leiss, ed.). Boston: Beacon Press.
- OLLMAN, B. (1971): *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RANTIS, K. (2019): "Kants Kritik der Urteilskraft und Marcuse's Befreiung der Natur", en *Zeitschrift für kritische Theorie*, 48/49.
- RAULET, G. (1992): *Herbert Marcuse: Philosophie de l'Emancipation*, París: PUF.
- REICHENBACH, H. (1965): *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge* (M. Reichenbach, trad., ed. e introducción). Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- SCHMIDT, A. (1971): *The Concept of Nature in Marx* (B. Fowkes, trad.). Londres: New Left Books.
- SEBAG, L. (1964): *Marxism et Structuralism*, París: Payot.
- VON UEXKÜLL, J. (1926): *Theoretical Biology*, Nueva York: Harcourt, Brace & Co.