

FABIÁN PORTILLO PALMA
Universidad de Sevilla, España
fportillo@us.es

Recibido: 10/03/2025
Aprobado: 24/05/2025
DOI: 10.24310/stheg.11.2025.21429

Herbert Marcuse ante el espejo de Hegel: historia y crítica a la luz de sus dos *Hegelsbücher*¹

Herbert Marcuse before Hegel's mirror: history and criticism in light of his two *Hegelsbücher*

RESUMEN: El presente estudio aspira a reconstruir el itinerario intelectual temprano de Herbert Marcuse empleando la filosofía de Hegel como espejo. Atendiendo a sus dos *Hegelsbücher*, publicados en 1932 y 1941 respectivamente, se expondrá, partiendo de una breve semblanza biográfica e intelectual de los años de producción de los mismos, tanto el «lugar» histórico-filosófico reservado a Hegel en ambas monografías, como los «límites» del sistema hegeliano. En la delimitación de ambos Marcuse define la tarea adscrita a su propia práctica teórica, dejándose ver, de este modo, las resonancias y disonancias existentes entre su «primer» y su «segundo» proyecto intelectual.

PALABRAS CLAVE: MARCUSE; TEORÍA CRÍTICA;
ONTOLOGÍA; HISTORIA; HEGEL.

ABSTRACT: This paper aims to reconstruct Herbert Marcuse's early intellectual itinerary, using for that aim Hegel's philosophy as a mirror. In the light of his two *Hegelsbücher* (published in 1932 and 1941) and departing from a brief biographical and intellectual sketch of those years, this paper exposes both the historic-philosophical “place” given to Hegel and the recognised “limits” of Hegel's philosophical system in both studies. By doing so, Marcuse defines the task his theory is to accomplish. Thanks to Hegel's reflection, the existing resonances and dissonances between Marcuse's “first” and “second” intellectual project are highlighted.

KEYWORDS: MARCUSE; CRITICAL THEORY; ONTOLOGY; HISTORY; HEGEL.

[1] Este trabajo se ha realizado en el marco de mi actividad como contratado predoctoral (PIF) en la Universidad de Sevilla, cuya fuente de financiación es el VI Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Sevilla (VIPPITUS).

I. INTRODUCCIÓN

Georg Wilhelm Friedrich Hegel es, tal vez, la figura de la tradición filosófica con mayor presencia en la trayectoria intelectual de Herbert Marcuse¹. De hecho, el teórico de origen berlínés le dedicaría dos monografías, publicadas con una distancia temporal de unos 9 años. En 1932 se publicaría *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (*Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, a partir de su segunda edición en 1968); mientras que en 1941 vería la luz *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. La lectura de ambas pone de manifiesto la evolución teórica de Marcuse: su interpretación de Hegel sobre coordenadas heideggerianas deja paso a una lectura desde las claves interpretativas de la teoría crítica. Aun cuando algunos especialistas hayan sostenido la continuidad, en este trabajo defendaremos la hipótesis de la discontinuidad², la cual es, asimismo, especial-

[1] Si Karl Marx ocupa un lugar dentro de la historia de la filosofía, entonces este reconocimiento recaería ciertamente sobre él. No obstante, que lo ostente no parece quedar del todo claro atendiendo al *corpus* MARCUSEANO. Valgan como ejemplos de esto tanto las correspondientes referencias a Marx en *Razón y revolución*, donde se indica abiertamente que la teoría marxiana no es filosófica, como su significativa omisión en el “Interludio filosófico” de *Eros y Civilización*. Véase: MARCUSE, H. *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, London: Routledge & Paul Kegan, 1967, pp. 275-276; MARCUSE, H., *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1974, pp. 106-126. Por lo que respecta a Hegel, y exceptuando sus dos *Hegelsbücher* a los que dedicamos este trabajo, MARCUSE habla de él no solo en sus *frühen Schriften*, sino también en sus *Aufsätze für die Zeitschrift für Sozialforschung*. Véase: MARCUSE, H., *Schriften 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 407-444, pp. 509-555; MARCUSE, H., *Schriften 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, pp. 45-84; pp. 186-226; 250-285. Este es el caso, también, para sus trabajos de madurez. Véase: MARCUSE, H., *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, New York: Columbia University Press, 1969; MARCUSE, H., *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, London-New York: Routledge, 2002.

[2] No es objeto del presente trabajo evaluar detenidamente ambas posiciones sopesando sus distintos argumentos. De manera sucinta puede señalarse lo siguiente: para quienes ven la continuidad el hilo conductor lo constituye la negatividad de la comprensión quebrada del ser destacada por MARCUSE en *Hegels Ontologie*, mientras que para los que encuentran una ruptura lo decisivo es la oposición entre ontología e historia, tropo central en *Reason and Revolution*. Entre otros, puede verse: BENHABIB, S., «Translator’s Introduction», en MARCUSE, H., *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*, Cambridge/Massachusetts/London: The MIT Press, 1987; JAY, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923–1950*, Berkeley/New York/London, University of California Press, 1996; KELLNER, D., *Herbert MARCUSE and the Crisis of Marxism*, London, MacMillan, 1984; PIPPIN, R., «MARCUSE on Hegel and Historicity», en *The Philosophical Forum XVI* (3) (1985). Para una breve caracterización del asunto, puede consultarse MAGNET COLOMER, J., «Controversias óntico-ontológicas sobre el concepto de historicidad», en *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences* 2, 2 (2023), pp. 12-16.

mente útil para comprender y exponer el «cambio de elemento»³ ocurrido en la teoría crítica marcuseana. La *Auseinandersetzung mit Hegel*⁴ constituye, de este modo, un lugar privilegiado desde el que contribuir a un mejor conocimiento de la obra del teórico berlínés. Este trabajo no pretende, por tanto, enjuiciar la exégesis marcuseana: de lo que aquí se trata es exclusivamente de reconstruir el reflejo de la teoría crítica de Marcuse proyectado desde la imagen especular del sistema hegeliano.

Así pues, el presente estudio pretende, tras 1) presentar una breve semblanza biográfica e intelectual de los años de producción de ambos trabajos, 2) caracterizar el «lugar» que Hegel ocupa en la historia de la filosofía en ambas recepciones, atendiendo a los respectivos hilos conductores del concepto de vida y de la negatividad de las categorías hegelianas, para, a continuación, 3) exponer el «límite» de la filosofía hegeliana diagnosticado por Marcuse en ambas monografías.

II. UNA DÉCADA DE FRACASOS: DE LA IMPOSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA CONCRETA AL AGOTAMIENTO DE LAS FUERZAS DE LA TEMPRANA TEORÍA CRÍTICA (1932-1942)

Si hubiéramos de definir con una palabra los diez años que discurren desde su salida al exilio a finales de 1932 y su desvinculación formal del *Institut für Sozialforschung* en 1942, esta debería de ser la de «fracaso». Por «fracaso» debe entenderse el *final*, más o menos abrupto, de distintos proyectos intelectuales, que en modo alguno habían dado muestras de agotamiento interno. Nos referimos, por un lado, a la fenomenología corregida dialécticamente o filosofía

[3] Se emplea aquí el término con el que Althusser caracterizó «la ruptura epistemológica» del Marx maduro. Véase: ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris: François Maspero, 1965.

[4] Se emplea conscientemente la terminología heideggeriana en este punto para hacer hincapié en el doble sentido del tratamiento de una determinada figura de la historia de la filosofía. La *Auseinandersetzung* remite a la doble tarea de situar dentro de la larga historia de la filosofía una determinada contribución, al mismo tiempo que, de manera crítica, el propio intérprete logra ocupar su lugar dentro de dicha historia. Una sucinta caracterización de este procedimiento puede verse a propósito de la lectura heideggeriana de Schelling en ZABOROWSKI, H., «Del 'destello de un nuevo comienzo' a la 'metafísica de la subjetividad absoluta'. Sobre los 'giros' de la interpretación heideggeriana del Tratado de la libertad de Schelling en 1936 y 1941», en *Studia Heideggeriana* 12, 2023, p. 169. Asimismo, puede observarse *en acto*, esta vez a propósito del propio Hegel, en HEIDDEGER, M., *GA 32: Hegels Phänomenologie des Geistes*. Como se constata de manera especialmente clara en las distintas recepciones marcuseanas de Hegel, la *Auseinandersetzung* no sucede, efectivamente, en el aire, sino que resulta de la “doble inserción de la filosofía, definida por la posición que le es asignada en el espacio social (y, más precisamente, en la estructura del campo de poder) y por la posición que ocupa en el campo de producción filosófica.” BOURDIEU, P, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1988, p. 53.

concreta, cuya expresión más excelsa se encuentra quizás en el fallido *Habilitationsschrift* (su primer *Hegelsbuch*) y, por el otro, a la teoría crítica en su forma temprana como teoría materialista de la sociedad, más concretamente en el caso de Marcuse como crítica materialista de la ideología dominante y su historia, cuya forma más definida tiene su justa expresión en su segundo *Hegelsbuch*.

La historia que concluye con la imposibilidad de habilitarse⁵ y con el exilio a finales de 1932, comienza en 1928 cuando Marcuse, tras haber leído *Ser y tiempo*, decide volver a la ciudad donde se había doctorado, esta vez para habilitarse bajo la dirección del «rey secreto del reino del pensamiento»⁶, que, a sus ojos, había llevado a la filosofía burguesa hasta el punto en que esta “se disuelve desde dentro y deja el camino libre a una nueva ciencia «concreta»”⁷. En el marco de sus investigaciones dirigidas a la habilitación, Marcuse intentará resolver los problemas del planteamiento heideggeriano de la historicidad. Si bien evalúa positivamente los avances de Heidegger, principalmente en la dirección de vincular teoría y praxis, convirtiendo los grandes conceptos de la tradición en auténticos problemas de la existencia fáctica⁸, Marcuse se percata de que Heidegger rehúsa observar la constitución material de la historicidad, siendo “significativo que Dilthey haya avanzado más en esta dirección”⁹. Dilthey aborda la historia desde la conciencia de la unidad del concepto de vida¹⁰: la historia no remite, así pues, a la estructura de los eventos históricos de manera exclusiva, sino que involucra también su propio contenido. Es gracias a este contenido que la filosofía, entendida siempre de manera transitiva, esto es, como *filosofar*, se vuelve *concreta* al comprender que “su tarea es llevar esta existencia

[5] Una magnífica reconstrucción del proceso fallido de habilitación a través de la correspondencia se encuentra en JANSEN, P-E., «MARCUSE y Heidegger: notas biográficas a partir del epistolario» en *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*. 62, 2019. Asimismo, Immanen se esfuerza encomiablemente por dar un sentido teórico a la odisea vivida por MARCUSE. Véase IMMANEN, M., *Toward a Concrete Philosophy: Heidegger and the Emergence of the Frankfurt School*, Cornell: Cornell University Press, 2020. pp. 81-112.

[6] ARENDT, H., HEIDDEGER, M., *Correspondencia. 1925-1975*, Barcelona: Herder, 2017, p. 172.

[7] MARCUSE, H., *Schriften 1*, p. 358 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*, Antioquia: Editorial Universitaria de Antioquia, 2019, p. 11).

[8] Véase: MARCUSE, *Schriften 1*, p. 363 (MARCUSE, *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 15).

[9] MARCUSE, *Schriften 1*, p. 365 (MARCUSE, *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 17).

[10] Véase: MARCUSE, *Schriften 1*, pp. 485-486 (MARCUSE, *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 132).

[*Dasein*] a la verdad del existir”¹¹. La filosofía debe devenir pública, es decir, debe anhelar “una nueva configuración de todas las esferas del espacio público.”¹²

La propuesta teórica que subyace a los distintos *frühe Schriften* y cuya exposición más amplia la ofrece la lectura ontológica de Hegel del *Habilitationsschrift* pretende la “corrección de la fenomenología en el sentido del método dialéctico”¹³ que haga posible un acceso completo y normativo a la existencia histórica. A través de la dialéctica se reintroduce, así pues, aquello de lo que la fenomenología hace *epojé*, es decir, el contenido material de la existencia histórica. Esto es precisamente lo que conduce a Marcuse de Heidegger a Hegel pasando por Dilthey. Esta constelación determina también el modo en que Marcuse recepciona, poco tiempo antes de su exilio, los *Manuscritos económicos y filosóficos* del joven Marx, publicados por vez primera en 1932. El concepto ontológico de trabajo que Marcuse encuentra en ellos “le sirve [...] como artefacto con el que concretar su concepto de historicidad, y, con ello, con el que poner de manifiesto la modificación normativa de la ontología, ya apuntada [...] en los primeros trabajos de esta época”¹⁴. Por todo ello, tiene razón Romero Cuevas cuando sostiene que el encuentro con el joven Marx “le va a llevar a impulsar ese proyecto haciéndolo pivotar sobre el concepto ontológico de trabajo”¹⁵, y no a distanciarse de él¹⁶.

[11] MARCUSE, *Schriften 1*, p. 397 (MARCUSE, *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 44).

[12] MARCUSE, H., *Schriften 1*, p. 364 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 16).

[13] MARCUSE, H., *Schriften 1*, p. 348 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 2).

[14] PORTILLO PALMA, F., «El concepto de trabajo y la transformación histórico-crítica de la ontología heideggeriana: aportes hermenéuticos para la comprensión del primer proyecto filosófico de Herbert MARCUSE», en *ApareSER, Revista De Filosofía*, 2 (3), 2024, p. 84.

[15] ROMERO CUEVAS, J. M., «El primer proyecto filosófico de Herbert MARCUSE», en *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 2019, p. 72.

[16] Sobre si Marx liberó a Marcuse de las garras de Heidegger no existe consenso entre los especialistas. Para algunos, Marcuse descubrió en Marx aquello que quería ver, pero no encontraba en Heidegger. Véase, entre otros ABROMEIT, J., «Herbert MARCUSE's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933» en ABROMEIT, J.; COBB, W. M. (eds.), *Herbert MARCUSE. A Critical Reader*, New York-London: Routledge, 2004; y MAGNET COLOMER, J., «Entre la ontología heideggeriana y la marxiana. H. MARCUSE y su interpretación de los Manuscritos parisinos de Marx», en *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 8 (2), 2016. Para otros, esta recepción temprana de Marx muestra la todavía presente cercanía con Heidegger y su ontología. Véase, por ejemplo: ROMERO CUEVAS, J. M., «El primer proyecto filosófico...». La cuestión se resuelve, a mi juicio, comprendiendo que lo que subyace es una contraposición de modelos de ontología: Marcuse sigue haciendo ontología en su recepción de Marx, quedando vinculado, por tanto, a Heidegger, aunque su comprensión y desarrollo de la ontología no se alineen por completo con la del pensador de Messkirch, algo que, por otro lado, jamás ocurrió. Véase a este respecto: DE

En 1932, Marcuse abandona Freiburg y se vincula al *Institut für Sozialforschung*, dirigido por Max Horkheimer. Ese mismo año, y con la catástrofe en ciernes, marcha al exilio junto al grueso de los miembros del IfS. Integrado en las dinámicas de trabajo de la institución, la filosofía concreta es sustituida por la teoría crítica en su formulación y expresión tempranas. La «temprana teoría crítica» se construye como teoría social desde la «permanente interacción dialéctica»¹⁷ de investigación empírica y filosofía, definiéndose, además, como una teoría materialista. El materialismo asume que “no existe ninguna imagen concluyente del mundo, ni en esencia ni en apariencia”¹⁸, y, por tanto, que los componentes celulares de toda teoría, a saber, los conceptos, no son más que herramientas proyectadas “por los seres humanos en la confrontación con su medio natural y social.”¹⁹ Así, dado que la génesis y el desarrollo de las teorías responde al *interés extrateórico* que las anima, la teoría crítica como práctica autoconsciente se orienta hacia la realización de un orden social más racional.²⁰

Los estudios elaborados por Marcuse en estos años, en donde critica las apariencias sociales dominantes, dan cuenta de este afán crítico. En ellos, Marcuse reinterpretará conceptos de la tradición filosófica para ejecutar precisas críticas ideológicas a la época y filosofía burguesa, ya en decadencia en la década de 1930. Asumiendo que “en las preguntas fundamentales de la metafísica por la unidad, la verdad y universalidad últimas del ser han entrado [...] las luchas y anhelos reales de los seres humanos”²¹, Marcuse recuperará el concepto de esencia, pero también el de cultura y el de la propia filosofía, para la causa de la teoría social. Estos conceptos se convierten ellos mismos en productos históricos. La teoría social se vincula, de este modo, con el materialismo, y lo hace precisamente a través de “la preocupación por la felicidad de los hombres y la convicción de que esa felicidad solo se puede conseguir mediante una transfor-

LARA, F., «El diálogo con Heidegger en el primer proyecto filosófico de MARCUSE», en *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason.* 62, 2019; PORTILLO PALMA, F., «La “quebradura” como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de MARCUSE con Heidegger», en *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo.* 2(2), 2023; PORTILLO PALMA, F., «Politizar la Verfallen: indicaciones para una reconstrucción crítica del problema ontológico de la caída», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía.* XXIX (1), 2024; PORTILLO PALMA, F., «El concepto de trabajo...».

[17] HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931-1936*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1988, p. 29.

[18] HORKHEIMER, M., GS 3, p. 190.

[19] HORKHEIMER, M., GS 3, p. 191.

[20] HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften Band 4. Schriften 1937-1941*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1988, p. 172.

[21] MARCUSE, H., *Schriften* 3, p. 45 (MARCUSE, H., *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos 1934-1941*, Madrid, Trotta, 2025, p. 77).

mación de las condiciones de existencia material.”²² Frente a la filosofía, que preserva la felicidad como condición subjetiva a priori, la teoría social aspira a transformar la forma social vigente con vistas a la realización de la felicidad humana. Con ello “el ideal filosófico del mundo mejor y del verdadero ser se introducen en el objetivo práctico de la humanidad en lucha. Así recibe también un contenido humano.”²³

Esta propuesta teórica guía la investigación del segundo *Hegelsbuch*, que anuncia, asimismo, el segundo «fracaso» de la década. Motivos de distinta índole logran explicarlo. Por un lado, el reencuentro de Horkheimer y Adorno, sumado al correspondiente distanciamiento de Marcuse con aquel, transforma la propia autoconciencia teórica del *IfS*, constatándose paulatinamente el agotamiento de las fuerzas de la temprana teoría crítica.²⁴ Por otro lado, debido a la situación económica del *Institut Marcuse* se vio obligado a aceptar primero un puesto en la *Office of War Information* y después en la *Office of Strategic Service*²⁵. En 1942 Marcuse queda, así pues, desvinculado formalmente de la actividad del *Institut*, truncándose de este modo su «segundo proyecto intelectual».

[22] MARCUSE, H., *Schriften* 3, p. 228 (MARCUSE, H., *La teoría crítica...*, p. 156).

[23] MARCUSE, M., *Schriften* 3, p. 234 (MARCUSE, *La teoría crítica...*, p. 161).

[24] Se suelen aludir a los tres factores siguientes para explicar este agotamiento: la profundización del trabajo conjunto de Horkheimer con Adorno, la disputa en torno a la evaluación histórica del nacionalsocialismo, y, por último, la transformación de la teoría crítica en crítica filosófica de la razón. El estudio de Dubiel es tal vez el que logra explicar mejor los motivos de este agotamiento, al que, no obstante, también se refieren, entre otros, Habermas o Abromeit. Véase: DUBIEL, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978; HABERMAS, J. “Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno”, en *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 143-145; y ABROMEIT, J., *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 394-424. A propósito de la discusión en torno al nacionalsocialismo pueden consultarse también ASBACH, O., *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklungen der kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43*, Frankfurt am Main, Peter Lang 1997, pp. 217-245; JAY, M., *The Dialectical Imagination...*, pp. 131-153; WIGGERSHAUS, R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München/Wien, Deutscher Taschenverlag, 1988, pp. 314-327.

[25] La correspondencia ayuda a considerar en su justa medida la salida de MARCUSE del *Institut für Sozialforschung*. Véase: MARCUSE, H., *Technology, War and Fascism. Collected Papers of Herbert MARCUSE. Volume 1*. New York, Routledge, 2004, p. 231. Para una panorámica biográfica e intelectual más amplia véase KELLNER, D., *Herbert MARCUSE...*, pp. 148-153.

III. EL «LUGAR» DE HEGEL EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: SIGNIFICADO Y CATEGORÍA FUNDAMENTAL.

HACIA UNA HISTORICIDAD CONCRETA: HEGEL Y EL CONCEPTO ONTOLOGICO DE VIDA.

El objetivo del primer *Hegelsbuch* es “exponer la ontología hegeliana en su originaria orientación por el concepto ontológico de vida y de su historicidad.”²⁶ «Ontológico» se refiere a la particular «ontología hegeliana» que, para Marcuse, es “el planteamiento hegeliano del sentido del ser en general y el despliegue y la interpretación sistemáticos de ese sentido del ser en los varios modos del ser.”²⁷ Este planteamiento del sentido del ser encuentra su expresión más desarrollada en la *Ciencia de la Lógica*, donde la categoría ontológica fundamental, a saber, el concepto ontológico de vida, expresa con especial claridad la «notable escisión»²⁸ que lo caracteriza.

La ontología de Hegel, sostiene Marcuse, es el medio para afrontar la tarea impuesta al filósofo por su *situación fundamental*, es decir, por la situación en la que un individuo

“puede determinar y tener a la vista su posición única ante el mundo circundante y las tareas que resultan de ella. Si una vida alcanza expresión decisiva en una investigación, entonces se conseguirá la determinación de la situación fundamental como el punto desde el que toman su origen y reciben su sentido la metodología de su investigación y su conceptualidad”²⁹.

La situación fundamental de Hegel está marcada por el fenómeno generalizado de la *escisión* [*Entzweiung*]: la realidad objetiva y subjetiva se muestra en su absoluta disagregación, y, por tanto, como algo difícilmente aprehensible racionalmente. Combatir esto constituyó la tarea del idealismo, que prometió superar la falta de unidad y universalidad que afectaba a la totalidad de la experiencia humana a través de la razón [*Vernunft*]. Partiendo de la apercepción trascendental kantiana Hegel explorará la posibilidad de reunificar teórica y prácticamente la experiencia. Para él, en contraposición a Kant,

“en la síntesis absoluta no se constituyen solo el conocimiento y lo conocido, sino también el *sentido del ser mismo* y el mismo ente, a saber, en la medida en la cual

[26] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 3 (MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 11).

[27] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 2 (MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 10).

[28] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 6 (MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 13).

[29] MARCUSE, H., *Schriften 1*, p. 348 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 2).

la síntesis absoluta es en cuanto *principio* aquello por lo cual es propiamente todo ente en cuanto ente.”³⁰

La posición crítica de Hegel frente a la filosofía trascendental se concreta, así pues, a través de la *elaboración de una ontología* que conduzca a un replanteamiento de la cuestión trascendental, pues la síntesis, que resulta de la aprehensión de la totalidad, no refiere a una estructura epistemológica, sino más bien a un fenómeno de naturaleza ontológica. La totalidad, escribe Marcuse, mienta para Hegel el “ser que subyaciendo a todo ente y estando presente en él da unidad a la pluralidad.”³¹ La unidad del ser es, así mismo, susceptible de recoger la pluralidad: lo uno y lo diferente conviven en *una y la misma comprensión del ser*. El sentido del ser que subyace al sistema hegeliano refiere él mismo a una *escisión*: se trata de una *comprensión quebrada del ser*³². Si ha de reunificar la experiencia tanto teórica como prácticamente este ser debe poder dar cuenta de la presencia de lo ente en su determinada cualidad, pero también de las condiciones de su transformación. Dicho de otro modo: la ontología hegeliana es, por principio, una *ontología dinámica*, que se ocupa fundamentalmente del ser en su esencial *motilidad [Beweglichkeit]*. Así, el ser *acaece [geschieht]* siempre de un modo particular dejando ser lo ente de una determinada manera. La noción de *acaecer [Geschehen]* explica aquí

“la multiplicidad del ente como modos varios del ser. Estos modos no son sino modos varios de la autoigualdad en la alteridad, modos de la concreción de la diferencia absoluta, del asumir, desarrollar y cumplir la escisión esencial; y precisamente por eso son modos de la motilidad.”³³

La autoigualdad en la alteridad, esto es, la particular *diferencia ontológica hegeliana*, requiere un espacio de mostración privilegiado: el concepto de vida permite a Hegel articular, de un lado, su particular *modelo ontológico*,

[30] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 37 (MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 41).

[31] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 24. Traducción ligeramente modificada. Véase la edición castellana: MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 30.

[32] La *Auseinandersetzung* marcuseana con Hegel dista mucho de ser idéntica a la emprendida por Heidegger. Immanen ha visto en aquella una confrontación crítica tanto con la comprensión heideggeriana de la cosificación como con la valoración heideggeriana del sistema hegeliano como ontoteología. Véase IMMANEN, M., *Towards a Concrete Philosophy...*, pp. 21-80. Lo que subyace parece ser, en mi opinión, una disputa en torno al contenido, la forma y la exposición de la ontología y sus conceptos fundamentales: mientras Heidegger ve en Hegel una negación explícita de la diferencia, y, por tanto, una nueva expresión de la metafísica, MARCUSE encuentra en Hegel la esperanza de una nueva ontología realmente concreta y crítica. Véase: PORTILLO PALMA, F., «La «quebradura» como modelo ontológico...».

[33] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 48 (MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 50).

y, de otro, resignificar *ontológicamente* el propio concepto de vida³⁴. La vida constituye, así pues, “una unidad que produce en el unificar la escisión, un ser que se vuelve a inclinar sobre el sí mismo partido de la multiplicidad de las diferencias ónticas y que se comporta como autoigualdad en las diferencias.”³⁵ Sobre la unidad dinámica de la vida se erige la realidad de la autoconsciencia, y, por tanto, la existencia humana. Su naturaleza histórica se comprende como expresión del dinamismo ya contenido en el concepto ontológico de vida. La vida en cuanto figura y expresión de la universalidad actúa, asimismo, como el presupuesto del conocer, pues “la unidad de Yo y mundo, la previa vinculación del ente al cognoscente no es [...] gnoseológica, [...] sino que es ontológica, es una vinculación del ente en sí mismo.”³⁶ Como unidad quebrada que recoge la totalidad de lo ente en sus distintas formas de escisión, la vida se realizará de forma aún más excelsa en la realidad de la idea, esto es, tras el tránsito hacia el reino del espíritu.

Aquí comienza a ser patente que la importante contribución de Hegel a la filosofía occidental, o, dicho de otro modo, su genuino «lugar» en ella tiene que ver con la elaboración, sobre las bases del concepto de vida, de una serie de conceptos fundamentales para dar cuenta de la vida humana en su peculiar carácter histórico-dialéctico. El proceso de vida, sobre el que se funda el conocimiento, no se reduce, con todo, a un simple ejercicio de este tipo. Este constituye “un proceso real, transformador y realizable, de la vida completa.”³⁷ Aquí aparece, adquiriendo un papel central, el concepto de superación [*Aufhebung*], que rebasa los límites impuestos al sujeto cognoscente. El motivo reside en que solo como «actuante-sapiente», es decir, como autoconsciencia que conoce y actúa por igual, puede el sujeto “superar realmente, puede eliminar lo «dado».”³⁸ Esta determinación concreta del concepto de superación, sostiene Marcuse,

[34] El concepto de «modelo» desempeña un papel directivo en la lectura que Feenberg hace de la primera recepción MARCUSEANA de Hegel. No obstante, el término «modelo ontológico» se emplea aquí con otro sentido. A ambos respectos véase: FEENBERG, A., *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, New York/London: Routledge, 2005, pp. 47-69; PORTILLO PALMA, F., «El concepto de trabajo...».

[35] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 267. Aquí se ha optado nuevamente por una traducción ligeramente modificada respecto de la edición española. Véase: MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 233.

[36] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 183 (MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, pp. 165-166).

[37] MARCUSE, H., *Schriften 1...*, p. 437 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 112).

[38] MARCUSE, H., *Schriften 1...*, p. 438 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 113).

“apunta al modo completamente propio de movilidad de la vida humana en el mundo presupuesto a ella en cada caso [...]. Esta movilidad de la vida [...] no solo se plasma acaso en el interior del individuo singular, sino que es siempre al mismo tiempo y necesariamente una confrontación de los individuos entre sí y con el mundo objetivo”³⁹.

El concepto de vida es, de este modo, un *concepto ontológico* sobre el que se hace posible comprender el *modo de ser histórico* de la vida humana. Su naturaleza práctica, a la par que teórica, lo convierte en el instrumento más efectivo para conducir a la filosofía hacia la realización de su histórica tarea. La *concreción* de la filosofía, que necesariamente debe adquirir el sentido de su *superación*, se anuncia en la ontología de Hegel pero sin encontrar una completa expresión. La «notable escisión» del concepto de vida lo dota de una ambigüedad esencial que, a la postre, interrumpirá el viaje hegeliano hacia la concreción: si la historicidad pertenece a la comprensión quebrada del ser, encontrando expresión en el concepto de vida, ¿qué sucede cuando la vida se convierte en «vida del espíritu»? La sistemática hegeliana exhibe sus limitaciones en este punto, pues en la interiorización de lo viviente en el espíritu se disocia de su interés por la realidad concreta.

LA CRÍTICA COMO FUNCIÓN HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA: HEGEL Y LA NEGATIVIDAD DE LOS CONCEPTOS.

En *Razón y revolución* Marcuse representa la grandeza y tragedia del hegelianismo empleando otra paleta de colores. Aquí, la filosofía hegeliana aparece como el último gran esfuerzo del idealismo por “hacer del pensamiento el refugio de la razón y de la libertad.”⁴⁰ La función histórica del sistema hegeliano converge aquí con el sentido histórico del idealismo: frente a los ataques provenientes, sobre todo del empirismo, a la universalidad de la razón, el idealismo debe erigir la razón como la garantía de universalidad de los principios fundamentales de la existencia individual y social. La razón [*Vernunft*] refiere, así pues, a “la verdadera forma de la realidad en la que todos los antagonismos de sujeto y objeto se integran para formar una unidad y una universalidad genuinas.”⁴¹ El conflicto en torno a la razón va, por tanto, más allá de una mera

[39] MARCUSE, H., *Schriften 1...*, pp. 438-439 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo...*, 113).

[40] MARCUSE, H., *Reason and Revolution...*, p. 15 (MARCUSE, H., *Razón y revolución...*, p. 21).

[41] MARCUSE, H., *Reason and Revolution...*, p. 24 (MARCUSE, H., *Razón y revolución...*, p. 29).

cuestión abstracta: «racional» se dice tanto de lo teórico como de lo práctico, tanto de la cultura como de la política, tanto de las ideas como de la realidad.

El propósito de la razón se hace realidad en el concepto [*Begriff*], pues en él convergen lenguaje y mundo, teoría y praxis. Los conceptos hegelianos son *negativos*: se relacionan con la realidad siempre mediante la *negación* sistemática de lo inmediatamente accesible, afirmándola posteriormente como realidad mediada por el concepto. La realidad resulta, de este modo, de la constante mediación de los conceptos que trascienden lo inmediatamente dado y conducen hacia la forma realmente efectiva de las cosas. Con esto, se afirma además el carácter histórico de los mismos, pues estos recogen críticamente los avatares de la realidad a la que, por necesidad, están remitidos, y, con ello, siguen y determinan su propio devenir. Las categorías, así como la estructura y desarrollo, de la *Ciencia de la Lógica* logran sacar a la luz la naturaleza tan particular de los conceptos hegelianos. La naturaleza del concepto es la *universalidad* [*Allgemeinheit*]: este se relaciona con la realidad inmediata observando su parcialidad, y comprende, al mismo tiempo, que la realidad debe llegar a ser conforme a su concepto. La doctrina del ser marca ya el ritmo del desarrollo posterior descrito en la *Ciencia de la Lógica*, pues la realidad comprende la *mediación* [*Vermittlung*] necesaria entre ser y nada, o, lo que es lo mismo, está sometida al devenir como factor decisivo en su determinación. Lo real es cambiante, pero este está remitido por necesidad a su esencia. La doctrina del ser transmuta, de esta manera, en la de la esencia.

El concepto de esencia logra explicar la dinámica inherente a la propia realidad de las cosas conforme a la cual estas son dirigidas hacia formas de realización más excelsas. Esto supone, por tanto, que la realidad inmediata está atravesada por la negatividad de lo que *podría llegar a ser*, de lo que se sigue que la *contradicción* constituye el motor de la naturaleza dinámica apresada en los conceptos hegelianos. Esta «ley ontológica» de la dialéctica, que, debido a la necesaria interrelación en el concepto de realidad y pensamiento, “establece que toda existencia transcurre convirtiéndose en su opuesto y produciendo la identidad de su ser abriéndose paso a través de la oposición”⁴², parece tanto fundarse en una determinada situación histórica como reproducirla en términos filosóficos: la identidad y contradicción indican, en términos ontológicos, que “el estado de negatividad no es una distorsión de la verdadera esencia de una cosa, sino la esencia misma de la cosa”⁴³, mientras que en términos sociohistóricos, significa “que, por lo general, las crisis y colapsos no son accidentes ni

[42] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 147 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 148).

[43] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 148 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 148).

perturbaciones externas, sino que manifiestan la verdadera naturaleza de las cosas”⁴⁴, o, lo que es lo mismo, que “las potencialidades intrínsecas del hombre y de las cosas solo pueden desarrollarse en la sociedad mediante la muerte del orden social en el que antes se originaron.”⁴⁵ En suma, el concepto *preserva* en su interior la negatividad que él mismo *encuentra* en la realidad a través de la mediación.

El concepto hegeliano de esencia involucra dialécticamente la forma inmediata con su efectiva superación, siendo por tanto un *concepto histórico y crítico*. Hegel observa, así pues, la esencia como “un proceso en el que, a través de la superación del «ser inmediato», es puesto el «ser mediado»: la esencia tiene historia.”⁴⁶ Como resultado el concepto de esencia presupone la necesidad de superar lo inmediato, es decir, la forma inadecuada de la realidad, para que esta llegue a ser lo que genuinamente puede ser. De este modo, sostiene Marcuse, “la doctrina de la esencia de Hegel contiene ya todos los momentos de una teoría histórico-dinámica de la esencia”⁴⁷, y, por tanto, en ella cristalizan los motivos fundamentales de la resistencia de la filosofía idealista a la resignación ante la irracionalidad de la realidad dominante.

La particular *Begriffsbildung* hegeliana logra que el pensamiento quede “instaurado como el tribunal que contradice las formas aparentes de la realidad en nombre de su verdadero contenido”⁴⁸. El vínculo entre pensamiento y realidad presenta, no obstante, una doble faz: por un lado, la doctrina de la esencia logra poner de manifiesto la contingencia de la realidad establecida, y, con ello, su carácter fundamentalmente *possible*, por otro lado, prepara el camino para la confirmación de la realidad del pensamiento como *auténtica realidad*. El tránsito hacia la lógica subjetiva, que posibilita la tarea de superar prácticamente la realidad existente coopera también con la separación de pensamiento y realidad. Si la contradicción encuentra en el reino del pensamiento su más perfecto acomodo, toda confrontación con su forma real y efectiva será imperfecta y derivada. Esta tensión es inherente a la filosofía burguesa, que, como producto de la «cultura afirmativa»⁴⁹, *neutraliza* el carácter crítico de

[44] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 148 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 148).

[45] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 148 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 149).

[46] MARCUSE, H., *Schriften 3*..., p. 67 (MARCUSE, H., *La teoría crítica*..., p. 98).

[47] MARCUSE, H., *Schriften 3*..., p. 68 (MARCUSE, H., *La teoría crítica*..., p. 99).

[48] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 149 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 149).

[49] Por «cultura afirmativa» “se entiende aquella cultura perteneciente a la época burguesa, la cual en el curso de su propio desarrollo ha conducido a que el mundo anímico-espiritual se

sus conceptos acomodándolos en el reino ideal del pensamiento, toda vez que la racionalidad del orden social es declarada.

IV. LOS «LÍMITES» DE HEGEL: SENTIDO HISTÓRICO Y TAREAS PRESENTES

LA DETENCIÓN DEL DEVENIR HISTÓRICO EN ONTOLOGÍA DE HEGEL

La comprensión quebrada del ser, visible primeramente en la vida, y finalmente expuesta en su completitud en la idea, hace posible una ontología permeable a los avatares de la existencia histórica. La naturaleza quebrada de la experiencia fundamental del ser, que reúne en la forma de la vida consciente, es decir, de la existencia humana o la autoconsciencia, tanto la dimensión objetiva como la subjetiva, libera “el acceso a la dimensión de la historicidad. De este modo la historia del hombre no procede ya de algún modo *en un mundo esencialmente otro*, sino que acaece junto con el acaecer del mundo mismo, sin perder por ello su peculiaridad esencial.”⁵⁰ La motilidad que está a la base de esta concepción de la historicidad se transmite al resto de formas descritas por Hegel. Atendiendo esta vez a la *Fenomenología del espíritu*, Marcuse reconoce que la realización concreta de la naturaleza viviente no se completa hasta la aparición del espíritu, pues “la realización que aún se produce en la transición de la autoconsciencia racional al Espíritu no es más que la *veri-ficación* de la realidad plena y propia de la vida, que acaece en la historia de esta.”⁵¹

Este tránsito marca, no obstante, la transformación cualitativa de la motilidad. Como parte de la vida del espíritu, la realidad viviente rompe sus vínculos con lo distinto de sí misma, es decir, con las diferentes figuras de la escisión esencial en cuya actividad ella se presenta y representa. Así, en la forma de la autoconsciencia el ser viviente se encuentra con otros y se ve obligado a mediar con su entorno; como espíritu, su motilidad tiene como dirección y objeto siempre y necesariamente a sí mismo. La internalización de la historia de la vida en la forma de la vida del espíritu constituye, en definitiva, el «límite» efectivo del sistema hegeliano, que, habiendo contribuido significativamente a vincular nuevamente filosofía y vida, sucumbe ante la tendencia propia de la filosofía a ocultar su propio impulso originario. La historicidad, sostiene Marcuse,

“queda detenida sobre la base de la historicidad misma, en la medida en que en la historia misma se presenta lo absoluto que ya es siempre en sí, que es el principio y el final del acaecer. La oculta necesidad de la historia es, vista desde el saber

desligue de la civilización y se eleve sobre ella como un reino de valores independientes.” MARCUSE, H., *Schriften 3*, p. 192 (MARCUSE, H., *La teoría crítica...*, p. 121).

[50] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 217 (MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 194).

[51] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 334 (MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 287).

absoluto, la *libertad* transparente del Espíritu: el Espíritu sabe que no le puede acaecer nada en la historia, que en ella permanece siempre y solo consigo mismo, y así se *hace* acaecer en la historia”⁵²

La historia se define, de este modo, como alienación e interiorización del espíritu, quedando así preservadas en su interior “la tendencia a la detención de la historicidad, determinada por la idea de saber absoluto, y la tendencia a preservar la historicidad, promovida por el concepto ontológico de la vida.”⁵³ Marcuse se lamenta en la conclusión de que toda la filosofía posthegeliana preocupada por la problemática de la historia se haya orientado “primariamente por el segundo concepto de historia, el derivado, que no representa ya el acaecer del Espíritu entero, sino solo un acaecer parcial del mismo”⁵⁴. El «error» de Hegel radicaría, precisamente, en la ceguera exhibida respecto a su propia ontología, pues, oculta esta, la filosofía permaneció incapaz de pensar concretamente la historia, viéndose abocada ya en el siglo XX a hacer frente a esta problemática cuestión. La tarea de «desmontaje y reconstrucción» de la oculta ontología de Hegel⁵⁵ permite definir la situación fundamental de la Europa de entreguerras, esto es, la situación fundamental del propio Marcuse. Como tal, esta se enfrenta a la tarea de pensar

“la posibilidad histórica de la acción radical, que debe abrir el camino hacia una nueva realidad necesaria en cuanto realización del hombre completo. Su portador es el hombre histórico consciente, su único campo de acción es la historia, que es descubierta como categoría fundamental de la existencia [*Dasein*] humana.”⁵⁶

[52] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 354 (MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 302).

[53] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, pp. 354-355 (MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 303).

[54] MARCUSE, H., *Hegels Ontologie...*, p. 367 (MARCUSE, H., *Ontología de Hegel...*, p. 314).

[55] Estos son motivos centrales de la heideggeriana *Destruktion* de la tradición filosófica. De manera ejemplar refiere Heidegger en el *Natorpbericht* a la obligación de “asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explícitas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una estrategia de *desmontaje*.” HEIDDEGER, M., *Gesamtausgabe Band 62: Frühe Freiburger Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, p. 368 (HEIDDEGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*, Madrid, Trotta, 2014, p. 51). Asimismo, puede verse HEIDDEGER, M., *Gesamtausgabe Band 2: Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, pp. 27-36.

[56] MARCUSE, H., *Schriften 1*, p. 350 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo...*, pp. 3-4).

Así caracteriza Marcuse la situación fundamental del marxismo, no solo en ese momento histórico sino más bien de forma general, en tanto que Marx mismo puso ya

“al descubierto el concepto originario de historia y la estructura esencial de la vida histórica, pero no – y ello *separa de forma decisiva su trabajo no solo de Hegel, sino de toda filosofía* – para una determinación filosófica de la vida en el seno de lo ente en general, sino para el análisis de la situación histórica actual de esa vida con la intención de su subversión revolucionaria.”⁵⁷

El concepto originario de historia es reemplazado, así pues, por el concepto derivado de la historia del espíritu. «Lugar» y «límite» conviven, de este modo, en el corazón de la filosofía hegeliana. Este último anuncia también la tarea que aún está por hacer: iniciada ya por la transformación marxiana de la dialéctica, esta consiste en redescubrir “la movilidad de la dialéctica de la vida histórica descubierta por Hegel y vuelta a encubrir por él”⁵⁸ para hacer frente a la «crisis de la existencia» provocada por el capitalismo⁵⁹. Que la filosofía pueda volverse pública y contribuir a la transformación revolucionaria “de todas las esferas del espacio público”⁶⁰ requiere, en definitiva, de una apropiación genuina del tesoro descubierto, pero vuelto a ocultar de nuevo, por la filosofía de Hegel.

LA TRAICIÓN A LOS IDEALES FILOSÓFICOS EN RAZÓN Y REVOLUCIÓN

La filosofía hegeliana logra introducir las contradicciones inherentes a la realidad dentro de sus propios conceptos. Estos son conceptos negativos por cuanto se relacionan críticamente con la realidad inmediata y aspiran por principio a la verdad, es decir, al cumplimiento por parte de lo real de todas sus posibilidades. Cuando eso sucede, algo es verdadero, o, “en el lenguaje de Hegel, [...] idéntico a su «concepto».”⁶¹ Las conceptos, comprenden, de este modo, tanto “la naturaleza o esencia del sujeto objeto de conocimiento, [...] el

[57] MARCUSE, H., *Schriften 1*, p. 442 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 116).

[58] MARCUSE, H., *Schriften 1*, p. 442 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 116).

[59] Véase MARCUSE, H., *Schriften 1*, p. 395 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 42).

[60] MARCUSE, H., *Schriften 1*, p. 364 (MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo...*, p. 16).

[61] MARCUSE, H., *Reason and Revolution...*, p. 25 (MARCUSE, H., *Razón y revolución...*, p. 30). Aquí traducimos «notion» por concepto para mantener la coherencia en el texto.

verdadero pensamiento de él⁶² como “la realización presente de esta naturaleza o esencia, [...] su existencia concreta.”⁶³ Que la realidad no colme sus posibilidades sin la intervención del pensamiento trae consigo tanto la consideración de que el pensamiento actúa como faro crítico como la observación de que la realidad debe corresponder a la idea, esto es, de que aquellos que las empuñen tienen que trascender todo estado de cosas que no sea suficientemente racional. La filosofía de Hegel está, así pues, “motivada originalmente por la convicción de que los hechos dados que aparecen al sentido común [...] son en realidad la negación de la verdad, de modo que esta solo puede establecerse por medio de su destrucción.”⁶⁴

La filosofía de Hegel representa en su evolución el devenir histórico de la burguesía en su lucha hegemónica por el poder. Ya desde el siglo XVIII la razón había actuado como consigna crítica de la clase en ascenso, combatiendo “todo lo que obstaculizaba su desarrollo político y económico”⁶⁵; con ello, la Iglesia, el absolutismo y el mercantilismo. Victoriosa ante las fuerzas del *Ancien Régime* la conciencia de la burguesía se reconcilia con la realidad. Así, la filosofía hegeliana, originariamente negativa, “concluye con la declaración de que la historia ha alcanzado la realidad de la razón.”⁶⁶ Si la razón se ha vuelto real, la filosofía, en su objetivo y desarrollo, alcanza su final. Esto sucede, efectivamente, “cuando ha formulado su posición ante un mundo en el cual la razón está realizada. Si en este punto la realidad contiene las condiciones necesarias para materializar prácticamente la razón, el pensamiento puede dejar de preocuparse por lo ideal.”⁶⁷ Al hacerlo, los conceptos filosóficos quedan neutralizados como herramientas críticas, y “la tarea de la filosofía se convierte entonces en la tarea de «reconciliar al hombre con lo actual».”⁶⁸

La reconciliación entre realidad e idea es proclamada en la *Filosofía del Derecho*, donde la victoriosa burguesía se expresa con total conciencia. Sus

[62] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 25 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 30).

[63] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 25 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 30).

[64] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., pp. 26-27 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 32).

[65] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 253 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 249).

[66] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 27 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 33).

[67] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 28 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 33).

[68] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 183 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 181).

categorías reúnen “los elementos positivos y negativos de una sociedad que se ha vuelto madura y vislumbra muy bien sus infranqueables limitaciones.”⁶⁹ Con todo, la ambigüedad ya presente en los conceptos hegelianos preparó el camino hacia su claudicación: si, como se ha visto, el concepto garantiza la unidad subjetiva del proceso objetivo de la esencia, entonces la realidad de esta tiende a quedar opacada por los contornos de aquella, es decir, si la historia conflictiva de las sociedades y las vidas humanas se explican en y a través del concepto, el cual solamente adquiere plenitud cuando es referido al absoluto, entonces aquella queda subsumida como realidad de la idea. La doctrina del concepto pone de manifiesto la tendencia inherente al idealismo a “disolver el elemento de práctica histórica y reemplazarlo por la independiente realidad del pensamiento”⁷⁰, pues en última instancia

“no es el hombre quien interioriza o recuerda la esencia, capta el ente contrapuesto a ella, supera su mala inmediatez y lo restablece a partir del conocimiento de la esencia; en Hegel todo esto acontece más bien en el ser racional mismo, y el hombre toma parte de este proceso solo como sujeto cognosciente, siempre y cuando él mismo sea un ser racional.”⁷¹

Aquí se produce «la transformación final de la historia en ontología», donde “el mundo objetivo se convierte [...] en un medio de la autorrealización del sujeto, que conoce toda la realidad como suya y no tiene otro objeto que sí mismo.”⁷² La hipertrofia de la idea fagocita la realidad y aplasta, de este modo, la posibilidad de la crítica, nervio fundamental de la filosofía y sus conceptos. Con ello, la idea se desvincula de la historia ocultando, así, su propia naturaleza histórica.

La *Ciencia de la Lógica*, que porta ya “el sello de la resignación”⁷³, anuncia el futuro compromiso de Hegel con los poderes establecidos. El «error» de Hegel, sostiene Marcuse,

“es mucho más profundo que su glorificación de la monarquía prusiana. Es culpable, no tanto por servilismo, sino por la traición a sus ideas filosóficas más altas.

[69] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 184 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 182).

[70] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 161 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 160).

[71] MARCUSE, H., *Schriften 3*..., p. 68 (MARCUSE, H., *La teoría crítica*..., p. 99).

[72] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 163 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 162).

[73] MARCUSE, H., *Reason and Revolution*..., p. 164 (MARCUSE, H., *Razón y revolución*..., p. 162).

Su doctrina política somete la sociedad a la naturaleza, la libertad a la necesidad, la razón al capricho. Y al hacer esto refleja el destino del orden social que, en la persecución de la libertad, cae en un estado natural muy por debajo de la razón.”⁷⁴

La razón empuñada por la filosofía se convierte, así pues, en *instrumento irracional* de dominación, pues la filosofía sin crítica se elimina a sí misma. El fin de la filosofía no significa, sin embargo, la claudicación total del pensamiento al orden existente, sino más bien su transmutación: “el pensamiento crítico no cesa, sino que asume otra forma. Los esfuerzos de la razón se vuelven hacia la teoría y práctica social.”⁷⁵

El final de la filosofía significa, así pues, *el tránsito hacia la teoría crítica*, es decir, la transición de Hegel a Marx. Esta, sostiene Marcuse, representa “la transición a un orden de verdad esencialmente diferente, no susceptible de ser interpretado en términos filosóficos.”⁷⁶ La existencia del proletariado, que personifica la negación del orden racional de la forma social vigente, ofrece “un vivo testimonio del hecho de que la verdad no ha sido aún realizada. La historia y la realidad mismas «niegan» así la filosofía.”⁷⁷ La «negación» de la filosofía está a la base de la crítica de la economía política marxiana, que asume la necesidad de *realizar* la razón, esta vez ya no como una ocupación ideal del pensamiento sino como un asunto abiertamente práctico. En este sentido, “el concepto de lo que puede ser, de las posibilidades intrínsecas, gana aquí un sentido que se puede captar con exactitud”⁷⁸, pues la nueva teoría evalúa sus propias fuerzas atendiendo a cómo contribuyen sus conceptos a detectar las tendencias y posibilidades reales para la transformación. Con ello, la negatividad de los conceptos muta, ya que estos describen el estado de cosas tanto como señalan al estado efectivo de su superación: la realidad sigue siendo posibilidad, pero ya no especulativa, sino real. Así, a propósito de la esencia del ser humano, la teoría crítica logra captarla

“en conexión con las tendencias que apuntan a una nueva forma de la vida en común social: como la «idea» de lo que la praxis debe realizar. La imagen así visualizada del hombre expone no solo lo que se puede hacer ya hoy del hombre,

[74] MARCUSE, H., *Reason and Revolution...*, p. 218 (MARCUSE, H., *Razón y revolución...*, p. 214).

[75] MARCUSE, H., *Reason and Revolution...*, p. 28 (MARCUSE, H., *Razón y revolución...*, p. 33).

[76] MARCUSE, H., *Reason and Revolution...*, p. 258 (MARCUSE, H., *Razón y revolución...*, p. 254).

[77] MARCUSE, H., *Reason and Revolution...*, p. 261 (MARCUSE, H., *Razón y revolución...*, pp. 257-258).

[78] MARCUSE, H., *Schriften 3...*, p. 71 (MARCUSE, H., *La teoría crítica...*, p. 102).

[...] sino que corresponde también [...] al cumplimiento real de todo aquello que el hombre mismo quiere ser cuando se comprende a sí mismo en sus posibilidades.”⁷⁹

El «error» de Hegel abrió para Marx y Engels un horizonte preciso de oportunidades teóricas y prácticas, tanto como la claudicación de la gran filosofía del siglo XX lo hizo para la teoría crítica, que, como conciencia crítica de la sociedad actual, entiende que

“si la razón quiere decir configuración de la vida según la decisión libre de los hombres cognoscentes, la exigencia de la razón apunta a partir de ahora a la creación de una organización social en la que los individuos regulen su vida en común según sus necesidades.”⁸⁰

V. CONCLUSIONES

La imagen especular de Hegel actúa como herramienta de autoconocimiento. En ambas monografías el «lugar» y el «límite» de Hegel marcan el horizonte y las condiciones de posibilidad de la propia tarea teórica: Hegel posibilita una transformación de la filosofía que, no obstante, no consigue llevar hasta sus últimas consecuencias. La materialización de la transmutación demandada por la filosofía se reconoce, también en ambos casos, en la crítica de la economía política marxiana. Marx representa, de este modo, el modelo de la teoría que está por hacerse. La *Auseinandersetzung mit Hegel* se enmarca, en suma, en el contexto más general de la «crisis del marxismo».

Se ha mostrado, asimismo, que el enfoque y la orientación en ambos *Hegelsbücher* es distinta. Mientras que *Ontología de Hegel* se enmarca en el contexto más amplio de crítica a la filosofía dominante en el otoño de la República de Weimar, comprendiéndose la confrontación como una fructífera contribución a la revitalización de la filosofía desde el acceso a sus fuentes más originarias, *Razón y revolución* retrata la filosofía hegeliana como el prólogo de la teoría crítica marxiana, y, por tanto, como correlato histórico y sistemático de la situación histórica de la teoría crítica en el siglo XX. En ambos casos, el estudio de la filosofía hegeliana impulsa la batalla contra la claudicación y resignación de la teoría, sea esta ontológica o crítico-materialista. A pesar de la distancia en los enfoques existen, no obstante, motivos que permanecen. Sin pretensiones de exactitud se puede mencionar los siguientes: la centralidad de la *Ciencia de la Lógica* para la exégesis de la obra hegeliana, la naturaleza crítica de sus conceptos (sea por su motilidad, sea por su negatividad), o el carácter histórico del

[79] MARCUSE, H., *Schriften 3...*, pp. 71-72 (MARCUSE, H., *La teoría crítica...*, p. 102).

[80] MARCUSE, H., *Schriften 3...*, pp. 233-234 (MARCUSE, H., *La teoría crítica...*, p. 161).

sistema hegeliano. Un estudio de estos motivos, que aquí no hemos emprendido, todavía debe ser llevado a cabo.

Por último, los *Hegelsbücher* constituyen un material especialmente útil para pensar el fenómeno – tan genuinamente filosófico – de la *confrontación con la tradición*. Que Marcuse se confronte con Hegel responde a las necesidades externas e internas del campo filosófico: *a través de Hegel* Marcuse logra *definir* su propia posición dentro del campo y *dotar de valor* a su práctica, tanto interna como externamente, pues en la construcción *narrativa* histórico-filosófica que Marcuse realiza la filosofía de Hegel es articulada como *eje y horizonte* de la propia tarea teórica, delimitando el marco, definiendo los objetivos y evaluando las propias fuerzas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABROMEIT, J., «Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933», en J. ABROMEIT; W. M. COBB (eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*. New York/London: Routledge, 2004, pp. 131-151.
- ABROMEIT, J., *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011.
- ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris: François Maspero, 1965.
- ARENKT, H., HEIDEGGER, M., *Correspondencia. 1925-1975*, traducción de A. Kovacsics, Barcelona: Herder, 2017.
- ASBACH, O., *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklungen der kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1997.
- BENHABIB, S., «Translator's Introduction», en MARCUSE, H., *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Cambridge/Massachusetts/London: The MIT Press, 1987, pp. ix-xl.
- BOURDIEU, P., *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Les Éditions de Minuit, 1988.
- COBB, W. M. (ed.), *Herbert MARCUSE. A Critical Reader*, New York-London: Routledge, 2004.
- DE LARA, F., «El diálogo con Heidegger en el primer proyecto filosófico de Marcuse», en *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 2019, pp. 5-18. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1243>.
- DUBIEL, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*. Suhrkamp, 1978.
- FEENBERG, A., *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, New York/London: Routledge, 2005.
- HABERMAS, J. "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno", en *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 143-145.

- HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe Band 2: Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe Band 32: Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe Band 62: Frühe Freiburger Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, M., Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp], traducción de J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2014.
- HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931-1936*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.
- HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936-1941*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.
- IMMANEN, M., *Toward a Concrete Philosophy: Heidegger and the Emergence of the Frankfurt School*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 2020. <https://doi.org/10.1515/9781501752391>.
- JANSEN, P-E., «Marcuse y Heidegger: notas biográficas a partir del epistolario», *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*. 62, 2019, pp. 21-83. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1233>.
- JAY, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research. 1923-1950*, California: University of California Press, 1996.
- KELLNER, D., *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism*, London: Macmillan Education, 1984.
- MAGNET COLOMER, J., «Entre la ontología heideggeriana y la marxiana. H. Marcuse y su interpretación de los Manuscritos parisinos de Marx», en *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. 8 (2), 2016, 125-144. <https://doi.org/10.5377/rhcs.v0i8.6631>.
- MAGNET COLOMER, J., «Controversias óntico-ontológicas sobre el concepto de historicidad», *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences* 2, 2 2023, pp. 4-23. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10789597>.
- MARCUSE, H., *Reason and Revolution. Hegel and The Rise of Social Theory*, London: Routledge and Kegan Paul, 1967.
- MARCUSE, H., *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1968.
- MARCUSE, H., *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, New York: Columbia University Press, 1969.
- MARCUSE, H., *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1974.
- MARCUSE, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, traducción de J. Fombona de Sucre y F. Rubio Llorente, Madrid: Alianza Editorial, 1971.

- MARCUSE, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, traducción de M. Sacristán, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.
- MARCUSE, H., *Schriften 3: Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- MARCUSE, H., *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, London-New York: Routledge, 2002.
- MARCUSE, H., *Technology, War and Fascism. Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume I*, edición de D. Kellner, New York/London: Routledge, 2004.
- MARCUSE, H., *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*, traducción de J. M. Romero Cuevas, Editorial Universidad de Antioquia, 2019.
- MARCUSE, H., *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*, traducción de J. M. Romero Cuevas, Madrid: Trotta, 2025.
- PIPPIN, R., «Marcuse on Hegel and Historicity», en *The Philosophical Forum XVI* (3), 1985, pp. 180-206.
- PORTILLO PALMA, F., «La “quebradura” como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de Marcuse con Heidegger». *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*. 2(2), 2023, pp. 80-98. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10790320>.
- PORTILLO PALMA, F., «El concepto de trabajo y la transformación histórico-crítica de la ontología heideggeriana: aportes hermenéuticos para la comprensión del primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse», *ApareSER, Revista De Filosofía*, 2 (3), 2024, pp. 59–87. <https://doi.org/10.35494/arf.v2i3.35>
- PORTILLO PALMA, F., «Politizar la Verfallen: indicaciones para una reconstrucción crítica del problema ontológico de la caída», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. XXIX (1), 2024, pp. 83-102. <https://doi.org/10.24310/contrastes.29.2.2024.16190>.
- ROMERO CUEVAS, J. M., «El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse», en *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 2019, pp. 59-78. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1228>.
- ROMERO CUEVAS, J. M., «El primer proyecto filosófico de Herbert MARCUSE», en *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 2019, pp. 59-78.
- WIGGERSHAUS, R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München/Wien, Deutscher Taschenverlag, 1988.
- ZABOROWSKI, H., «Del ‘destello de un nuevo comienzo’ a la ‘metafísica de la subjetividad absoluta’. Sobre los ‘giros’ de la interpretación heideggeriana del Tratado de la libertad de Schelling en 1936 y 1941», en *Studia Heideggeriana* 12, 2023, pp. 167-182. <https://doi.org/10.46605/sh.vol12.2023.221>