

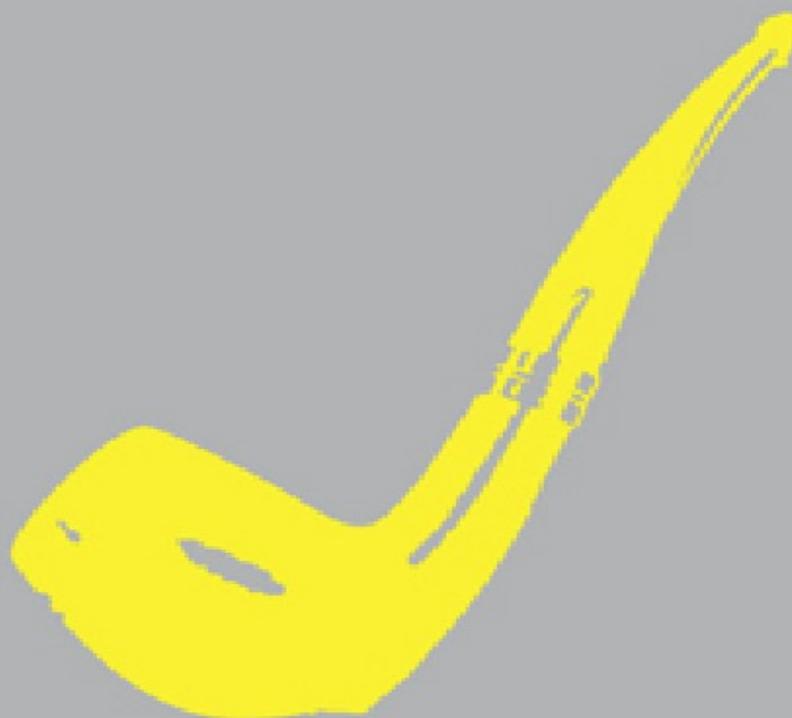
idética

# Herbert Marcuse

## Entre hermenéutica y teoría crítica

Artículos 1929-1931

Edición de José Manuel Romero Cuevas



Herder

La colección Eidética, ideada por Roberto R. Aramayo, quien la dirige junto a Concha Roldán y Faustino Oncina, recoge estudios monográficos, volúmenes colectivos y textos de referencia sobre la relación entre las ideas y los valores éticos. Sus tres ejes temáticos son la historia de las ideas morales y políticas, el prisma ético de una filosofía crítica de la historia y las aportaciones de la historia conceptual, ámbitos todos ellos estudiados por la línea de investigación «Conceptos y valores» del Instituto de Filosofía del CSIC.

# eidética

---

Dirigida por Roberto Rodríguez Aramayo,  
Concha Roldán y Faustino Oncina

Herbert Marcuse  
Entre hermenéutica  
y teoría crítica

Artículos 1929-1931

Edición y traducción de José Manuel Romero Cuevas

Este libro se enmarca en el Proyecto de Investigación «Las bases filosófico-normativas de la crítica en un marco global y plural» (FFI2010-15065) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

*Traducción:* José Manuel Romero Cuevas

*Diseño de la cubierta:* Ferran Fernández

*Maquetación electrónica:* ConverBooks

© 2011, Herder Editorial, S.L., Barcelona

© 2012, de la presente edición, Herder Editorial, S.L., Barcelona

*ISBN digital:* 978-84-254-2959-0

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

# Índice

Colección

Portada

Créditos

Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse

1. Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: Ideología y utopía de Karl Mannheim

2. ¿Un marxismo trascendental?

3. Sobre el problema de la dialéctica I

4. Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel

5. El problema de la realidad histórica

6. Sobre la crítica de la sociología

7. Para una confrontación con Sociología como ciencia de la realidad de Hans Freyer

Notas



# ¿Entre Marx y Heidegger?

La trayectoria filosófica del primer Marcuse<sup>1</sup>  
José Manuel Romero

*Para Clara y Hanna,  
tan deseosas de estar en el mundo*

## 1. La *anomalía Marcuse*

Los textos filosóficos que Herbert Marcuse publicó antes de su incorporación en 1933 al Institut für Sozialforschung, bajo la dirección de Max Horkheimer, constituyen un momento de singularidad y originalidad significativas en el seno del marxismo occidental:<sup>2</sup> representan la primera toma de contacto por parte de la tradición de intelectuales de izquierda influidos de modo determinante por las primeras obras de K. Korsch y, sobre todo, de G. Lukács<sup>3</sup> con la producción teórica de M. Heidegger y W. Dilthey, considerados comúnmente como los fundadores de una de las corrientes más relevantes de la filosofía del siglo xx: la hermenéutica.<sup>4</sup>

Efectivamente, después de realizar su doctorado en la Universidad de Friburgo en 1922 sobre «La novela de artista alemana»<sup>5</sup> y volver a Berlín, su ciudad natal, donde se incorpora a un negocio anticuario y editorial, el joven intelectual que al final de la guerra había militado en el SPD, había sido miembro de un soviet de soldados y había mostrado simpatías por Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht,<sup>6</sup> trabaja los escritos de Korsch y Lukács. De ellos obtiene una determinada aproximación a la obra de Marx (claramente rastreable ya en los escritos del primer Marcuse), que marcará también a varias generaciones de intelectuales europeos: una aproximación *filosófica* (y no, por ejemplo, económica o política), focalizada sobre todo en cuestiones epistemológico-metodológicas y que presta especial atención al significado de la dialéctica en el pensamiento de Marx y a las raíces de este en la filosofía hegeliana.

A continuación se produce lo que podríamos denominar la *anomalía* en la trayectoria del joven Marcuse: la lectura de *Ser y tiempo* le provoca tal entusiasmo que decide retomar sus estudios en Friburgo en 1928 para habilitarse con Heidegger. Permanecerá en la ciudad hasta finales de 1932, cuando da por fracasado su intento de habilitación con Heidegger<sup>7</sup> y consigue incorporarse, después de varios tanteos, al Institut für Sozialforschung, con el que emigra a Suiza en enero de 1933.<sup>8</sup>

## 2. La puesta en diálogo de Heidegger y Marx

Pero ¿qué entusiasmo a Marcuse de *Ser y tiempo*? En primer lugar, lo que Marcuse percibía como un enfoque filosófico *concreto*, que pretendía hacerse cargo de la existencia humana en su plena concreción, algo que brilla por su ausencia en las interpretaciones del marxismo dominantes en su tiempo en la Segunda y Tercera Internacional: interpretaciones de Marx en clave economicista, científicista y evolucionista. Todas ellas descuidan, como ya sostuvo Korsch, la cuestión de las bases filosófico-epistemológicas del marxismo, dando por buena una autointerpretación ingenua del mismo como ciencia (a partir del modelo de las ciencias naturales), o contentándose con una mera adopción de la teoría del conocimiento kantiana (como fue el caso de importantes representantes del austromarxismo) o especulando con un sistema dialéctico-metafísico que ambicionaba abarcar la totalidad de la realidad, incluyendo a la naturaleza, siguiendo así la estela del viejo Engels. En todos estos casos, piensa Marcuse, lo que se produce es una desactivación de la praxis radical revolucionaria y la elusión de toda decisión política de calado, postergándola hacia un futuro indefinido. La analítica de la existencia de Heidegger muestra, en cambio, la posibilidad de un acceso filosóficamente sustentado en términos rigurosos y consistentes a la existencia humana concreta. Este caso logrado de acceso filosófico a lo concreto va a servir a Marcuse para repensar el marxismo y la dialéctica materialista ya no como estando remitidos meramente al plano de la totalidad, de los macroprocesos, de las grandes leyes y dinámicas históricas, sino como modos de afrontamiento de la existencia concreta en sus condiciones materiales sociales y económicas específicas. Así será interpretado el marxismo en el primer artículo filosófico de Marcuse, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico».<sup>9</sup>

En segundo lugar, a Marcuse le pareció fundamental en Heidegger su concepción de la *historicidad*,<sup>10</sup> el modo en que la existencia humana aparece en su obra como constitutivamente histórica, como histórica conforme a su ser. De aquí extrae Marcuse relevantes consecuencias también para el estatuto del marxismo: este no va a ser considerado como una ciencia de las grandes leyes de la historia, que definiría la praxis progresista como una praxis en favor de la corriente histórica, sino como un modo histórico y ubicado de afrontar la realidad social ligado a una determinada posición social en el seno de los antagonismos existentes, lo cual quiere decir, impulsado por los intereses que definen tal posición y orientado a la promoción de una determinada praxis política. En la asunción del marxismo de su propia historicidad se jugaría su radicalidad política y la posibilidad de inducir una praxis radical.

Lo importante de *Ser y tiempo* para Marcuse es, en definitiva, la propuesta de una analítica (una hermenéutica fenomenológica) de la existencia humana

concreta en su constitutivo carácter histórico. Ciertamente, tal proyecto filosófico de Heidegger marcó un hito ya en su momento en el seno de la filosofía: determinó el punto en que la filosofía académica más relevante e influyente del momento, la fenomenología, reorientaba su enfoque para adoptar como asunto la existencia humana en su concreción efectiva.<sup>11</sup>

Sin embargo, a pesar de que diversos intérpretes se han referido a Marcuse como un marxista heideggeriano o incluso como un heideggeriano de izquierdas,<sup>12</sup> el autor berlinés nunca fue un heideggeriano convencido. En su artículo «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» (1928), donde la impronta de *Ser y tiempo* parece más palpable, aunque valora la pretensión de concreción de la analítica de la existencia heideggeriana, niega que tal pretensión se realice con la suficiente radicalidad. Sostiene en este artículo que tal radicalidad en la concreción fue alcanzada con éxito precisamente por Marx. De manera que podríamos decir, como ya hemos apuntado, que, en un primer momento, la analítica de la existencia de *Ser y tiempo* sirve a Marcuse como instrumental filosófico-conceptual para repensar más adecuadamente la filosofía del marxismo o el marxismo como filosofía (un marxismo que Marcuse concibe, siguiendo en ello a Korsch, como teoría de la revolución, como teoría de la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista). El núcleo filosófico del marxismo sería para Marcuse el materialismo histórico, el cual es reinterpretado por él como un esbozo (con los medios filosóficos que Marx pudo disponer en su época) de hermenéutica fenomenológica de la existencia humana histórica, capaz de hacerse cargo de su *constitución material* (algo descuidado por Heidegger y lo que precisamente pone límites a su pretensión de concreción). Marcuse postula una síntesis entre fenomenología y dialéctica, una «fenomenología dialéctica», como aquel método capaz de acceder a la historicidad de la existencia haciendo justicia a su constitución material concreta<sup>13</sup> y va a concluir mostrando que cabe interpretar el materialismo histórico de Marx como primera prefiguración de tal método. Aquí se va a producir un desplazamiento respecto a Heidegger, pues la historicidad que ahora se adopta como asunto del análisis fenomenológico no es, como en Heidegger, la de la existencia humana individual (pues permanecer ahí implicaría quedarse en un plano de mala abstracción), sino la historicidad radicalmente concreta, es decir, la que constituye el modo de ser de *la sociedad vigente*, de la sociedad capitalista realmente existente en su problemática propia.

Se puede sostener que, en cierto modo, Marcuse se va a esforzar en poner de manifiesto ya en Marx aquellos resultados que él mismo consideró como las grandes aportaciones de Heidegger: sobre todo su pretensión de realizar una aproximación concreta a la existencia en su historicidad constitutiva. O sea, lo que Marcuse pretende en este primer ensayo es leer la obra de Marx en términos de una fenomenología materialista de la existencia histórica,<sup>14</sup> cuyos

alcance y radicalidad superarían a la propia analítica de Heidegger. El autor berlinés toma como punto de partida la hermenéutica del *Dasein* (o existencia) de Heidegger para explicitar si el materialismo histórico de Marx realiza lo que promete la analítica de Heidegger, pero con una radicalidad y un alcance mayores. Marcuse puede establecer este diálogo filosófico entre planteamientos teóricos en principio tan distantes porque, por un lado, atribuye al materialismo histórico una pretensión fenomenológica: en cuanto aproximación a la existencia histórica, que atiende a su modo de darse propio y originario, a saber, en su concreción y materialidad constitutivas. Por otro, piensa que desde el lado de la analítica de la existencia de Heidegger existe una explícita convergencia con el materialismo histórico, en tanto que aquélla concebiría el modo originario de ser de la existencia humana a partir de su estar *ocupada prácticamente* con su mundo de cara a la *producción y la reproducción* de la vida, es decir, tal analítica sostendría que al estar en el mundo del *Dasein* le es inherente la ocupación práctica con los objetos del mundo circundante, en términos de Marx, el *trabajo* de cara a la satisfacción de las propias necesidades.

Marcuse, además, en un segundo momento, en su artículo «Sobre filosofía concreta» de 1929, efectúa una apropiación y una auténtica refuncionalización de la analítica de la existencia de *Ser y tiempo* en una dirección política crítico-emancipadora, queriendo radicalizarla hacia la máxima concreción: como «filosofía concreta» que, impulsada por la preocupación por la existencia humana (preocupación o *Sorge* que comparte con el ser humano), adopta como tarea el impulsar la emancipación de la existencia respecto de la situación insoportable en la que ha sido introducida por la crisis del capitalismo.<sup>15</sup> El esbozo de filosofía concreta de Marcuse aparece así como una versión filosóficamente sublimada del marxismo (como ya fue el caso de la filosofía de la praxis gramsciana e incluso de la posterior *teoría crítica* de Horkheimer) que cabe ser leída, y he aquí su especificidad y originalidad, como una reformulación materialista y políticamente emancipadora de la analítica de la existencia heideggeriana.

### 3. Centralidad epistemológica y ontológica de la historicidad

Hay dos aspectos más de la obra del primer Heidegger que van a ser relevantes para Marcuse, sobre todo en los textos que aquí publicamos. Por un lado, Marcuse asume y pone en juego, en su tratamiento de la cuestión de las bases epistemológicas y metodológicas del marxismo y, en general, de una aproximación crítica a la realidad social, la confrontación del primer Heidegger con los modos de acceso *teórico* a la existencia humana.<sup>16</sup> Heidegger consideró tales accesos como distorsionadores del modo de darse propio de la existencia, pues, al concebirla en actitud contemplativa, distanciada y objetivante, la existencia se les aparece como una realidad meramente ahí, como mero objeto de conocimiento, el cual no hace justicia al acontecer propio, a la movilidad de la existencia en cuanto ocupación, preocupación y cuidado. Marcuse reubica tal crítica de la actitud teórica, que en Heidegger iba dirigida sobre todo contra la fenomenología husserliana, en una confrontación epistemológico-política con las ciencias sociales vigentes, que aspiran a una neutralidad valorativa, a la exclusión en el proceso de conocimiento de todo interés que no sea el interés puro por la verdad y a una objetividad, una formalidad y una cientificidad con pretensión de validez universal por encima de los conflictos entre las diversas perspectivas ideológicas y políticas.

Esto es sin duda lo más original de estos textos del primer Marcuse: el modo en que refuncionalizan y dan un nuevo alcance filosófico y político a la contraposición del primer Heidegger entre el acceso teórico y el acceso hermenéutico a la existencia. Desde la perspectiva de Heidegger, solo el segundo, impulsado por la misma preocupación por la existencia que caracteriza a la existencia misma, prosiguiendo de manera reflexiva la tendencia a la interpretación de sí que pertenece a la existencia, es capaz de acceder a la existencia en su historicidad y concreción sin distorsionarla, ilustrándola acerca de su situación de caída para colaborar en el proceso de apropiación de sí misma por parte de la existencia.<sup>17</sup> En cambio, en el caso de estos textos de Marcuse, el contrincante es la concepción cientificista, contemplativa y objetivante de la ciencia social burguesa y del marxismo revisionista, por sus efectos desactivadores de la praxis política radical ya referidos, y su contrapropuesta va a ser un modo de aproximación a lo social consciente de su situación hermenéutica de partida: consciente de su historicidad, de su función social y política y de sus efectos prácticos, de su posición social en un contexto escindido por asimetrías y conflictos estructurales, en definitiva, de su carácter de intervención orientada a generar una comprensión y un conocimiento de la situación sociohistórica inervadores de la praxis radical. En el caso del marxismo, esto va a conducir, como ya se ha apuntado, a romper con su interpretación teorícista y cientificista y a asumir

una concepción del mismo como teoría de la transformación revolucionaria de la sociedad.

En segundo lugar, cabe afirmar, como se ha aludido, que Marcuse se apropia de la *pretensión ontológica* de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger, tal como es plasmada en *Ser y tiempo*. Efectivamente, la crítica de las ciencias y las teorías sociales vigentes se efectúa a partir del argumento de que en su formalidad y cientificidad, en su fundamentación en una mera teoría del conocimiento, son incapaces de explicitar de manera adecuada el carácter de ser del campo objetual de las ciencias sociales, lo cual debe ser clarificado previamente para pensar cuál es el modo de acceso adecuado al mismo. Este es el límite de la sociología y de la teoría social dominante. Tal cuestión exige la aportación de la filosofía en la medida en que es la única que está en condiciones de efectuar un análisis filosófico adecuado del carácter de ser de la realidad socio-histórica y, con ello, de realizar una fundamentación de los accesos a ella correspondientes a las ciencias sociales. La filosofía es concebida aquí como hermenéutica fenomenológica de la existencia histórica en el sentido de una ontología fundamental del ser histórico.

Aquí se define lo que podríamos calificar de paradoja fundamental del afrontamiento por parte de Marcuse de la problemática de la historicidad:<sup>18</sup> pues si la afirmación de la necesidad de la apropiación de la propia historicidad por parte de las ciencias sociales y de la teoría social había conducido a la toma de conciencia de su carácter moral y políticamente posicionado, a su vinculación con la praxis, es decir, a la necesidad de apropiarse de su situación hermenéutica de partida y de efectuar una historización y una politización de sí mismas, por el contrario se sigue manteniendo un lugar privilegiado para una filosofía entendida como ontología fundamental de la historicidad, concebida esta como modo de ser, como carácter de ser de la realidad socio-histórica, que cabe ser explicitada en sus estructuras (ontológicas) fundamentales.<sup>19</sup> Por un lado, la apropiación de la historicidad conduce a reinterpretar las ciencias sociales y al propio marxismo, contra toda pretensión de formalismo, cientificismo, neutralidad y objetividad, como modos de acceso históricos, socialmente ubicados, moral y políticamente sustentados; por otro, la problemática de la historicidad es afrontada en términos ontológicos por una filosofía ubicada por encima del conflicto de perspectivas sociales e ideológicas, como un análisis de las estructuras fundamentales del ser histórico en cuanto tales. Si en el primer caso la apropiación de la historicidad por parte de las ciencias sociales conducía a problematizar los accesos teóricos tradicionales (contemplativos, desinteresados, despolitizados) a la realidad social, en el segundo la referencia a la historicidad sirve precisamente para retornar a una concepción *tradicional* de la filosofía como filosofía teórica, como ontología de las estructuras fundamentales del ser histórico, explicitadas desde una perspectiva situada por encima de toda confrontación entre perspectivas

ónticamente ubicadas.

#### 4. La cesura en la trayectoria teórica

Esta es efectivamente la disonancia fundamental del planteamiento de Marcuse en estos años. Si el primero de tales aspectos de su pensamiento converge hasta en las formulaciones concretas con el trabajo de fundamentación teórica de la teoría crítica que Horkheimer realizará a mitad de los años treinta en Nueva York, con el que Marcuse va a colaborar estrechamente y al que va a realizar una importante aportación, el segundo va a constituir un auténtico callejón sin salida teórico en la trayectoria de Marcuse, que no tendrá continuidad en su trabajo posterior.<sup>20</sup>

Significativamente, no va a ser la publicación de los Manuscritos de 1844 de Marx en 1931 lo que va a provocar la cesura en la trayectoria de Marcuse. En su famoso artículo, publicado en 1933, cuando ya era miembro oficial del Institut für Sozialforschung (pero escrito todavía durante su estancia en Friburgo), sobre el concepto filosófico de trabajo,<sup>21</sup> continúa con el proyecto teórico de su artículo de 1928, es decir, con una fenomenología dialéctica de la historicidad que explicitara tanto sus estructuras fundamentales (ontológicas) como sus diversas plasmaciones históricas concretas y materiales. Esto mismo se realiza ahora con el fenómeno del trabajo: se afronta a la vez su dimensión ontológica (su carácter de acontecer del ser humano en el que se efectúa la autorrealización de su modo propio de ser) e histórico-social concreta (los modos históricos de organización del trabajo, que pueden corresponder o no a su dimensión ontológica propia, es decir, a su carácter de acontecer del ser humano en el que este alcanza su autorrealización). Como ocurre en el artículo sobre Mannheim de 1929 que publicamos en este volumen, también aquí la dimensión ontológica sirve de baremo normativo para enjuiciar críticamente las diversas realizaciones históricas de la misma, como plasmaciones adecuadas o no de tal dimensión esencial.

Van a ser dos factores extrateóricos los que van a provocar la discontinuidad en el trabajo teórico del primer Marcuse. Por un lado, el ingreso en el Institut für Sozialforschung y el intenso trabajo en común con Horkheimer de cara a sustentar teórico-filosóficamente una teoría crítica de la sociedad. Este trabajo en común con Horkheimer, duro contrincante de toda antropología filosófica y de toda ontología fundamental tradicionales,<sup>22</sup> simplemente no va a dejar lugar para escaqueo ontológico heideggeriano alguno. Por otro lado, el compromiso público de Heidegger a comienzos de 1933 con el nacionalsocialismo, que se plasmó en su nombramiento como primer rector universitario explícitamente nacionalsocialista, supuso para Marcuse una dura conmoción personal y filosófica<sup>23</sup> y condujo a un cambio en la consideración, que a posteriori podemos apreciar como políticamente ingenua, de determinados aspectos del pensamiento de Heidegger.<sup>24</sup> Después de 1933,

Marcuse adopta una posición claramente beligerante frente a Heidegger<sup>25</sup> y será solo en los años cincuenta y sesenta, cuando ya ha realizado un duro ajuste de cuentas personal directo con el propio Heidegger,<sup>26</sup> que volverá a utilizar en sus escritos algunos textos del segundo Heidegger, sobre todo los concernientes a la técnica.<sup>27</sup>

## 5. La actualidad de un Marcuse inédito en castellano

Los textos que editamos aquí forman parte de lo que podríamos denominar la *prehistoria* de la teoría crítica. Son artículos realizados antes de la incorporación de Marcuse al Institut für Sozialforschung y su trabajo en común con Horkheimer. En ellos cabe rastrear elementos que apuntan ya en una dirección convergente con los esfuerzos posteriores de Horkheimer y del mismo Marcuse en Nueva York de fundamentación de una teoría crítica de la sociedad. Poseen por ello una clara relevancia historiográfica de cara a reconstruir en su complejidad la génesis de lo que se ha dado en llamar teoría crítica frankfurtiana, pues podrían poner de manifiesto los posibles vasos comunicantes ocultos entre las discusiones generadas en el ámbito de la hermenéutica en los años veinte y comienzos de los treinta (a los que pertenecen en buena medida estos textos del primer Marcuse) y la formulación posterior de Horkheimer de los parámetros de una teoría crítica.<sup>28</sup>

Además de ello, encarnan un valor propio: muestran una confrontación y una apropiación de la hermenéutica fenomenológica desde posiciones de un pensamiento crítico, inscribible en la tradición emergente del marxismo occidental, algunos de cuyos resultados pueden seguir siendo de interés para nosotros. Precisamente el empleo de la deconstrucción heideggeriana de la actitud teórica, en el marco de la crítica de las ciencias y las teorías sociales vigentes en su tiempo, consigue dar un mayor alcance filosófico a la crítica lukacsiana de las ciencias sociales burguesas, sin tener que compartir su concepción de la aproximación dialéctica a la sociedad como sustentada en el sujeto-objeto idéntico de la historia que sería el proletariado.<sup>29</sup> El recurso a motivos hermenéuticos permite a Marcuse sustentar los parámetros epistemológicos de la ciencia social capaz de hacerse cargo de lo histórico y de la aproximación dialéctica a lo social en términos *concretos*: apelando a la apropiación por parte de tales accesos de la propia situación hermenéutica de partida, de la propia historicidad, sin acudir a categorías filosóficamente especulativas como las de Lukács.

La crítica de toda actitud teórico-contemplativa en el acceso a la realidad social y la reivindicación de una reflexión sobre la situación hermenéutica de partida de la ciencia social (lo cual significa la reflexión sobre sus parámetros morales y políticos sustentadores y de su función social) sigue siendo vigente en un contexto como el nuestro. Los debates actuales en el seno la teoría social crítica están marcados en buena medida por el modo en que uno de los teóricos sociales más importantes de la actualidad (me refiero a J. Habermas) sustenta su teoría de la sociedad moderna articulada en dos niveles, mundo de la vida y sistemas, en la tesis de que las ciencias sociales deben estructurarse a partir de la coordinación de dos actitudes cognoscitivas diferenciadas y en apariencia

incompatibles: la actitud del participante implicado y la del observador objetivante. Habermas da por buena en el seno de la teoría social presuntamente crítica la actitud objetivante, cuyo rendimiento teórico son los sistemas autorregulados de la administración estatal y el mercado capitalista, los cuales aparecerían como constituyentes inextricables de la sociedad desarrollada, en tanto que posibilitan la reproducción material de la misma en las condiciones de complejidad que la caracterizan.<sup>30</sup> De este modo, a partir de la asunción como válida de una determinada perspectiva epistemológica se desemboca en la concesión de una específica consistencia ontológica a supuestos sistemas que acaban siendo blindados en la teoría respecto de toda posible crítica y transformación profunda.<sup>31</sup> Lo que ponen de manifiesto estos textos del primer Marcuse es que el antagonismo en el seno de la teoría crítica respecto a toda inclusión *no historizada* de una actitud objetivante en las ciencias sociales es tan radical que incluso en los escritos de la *prehistoria* de la teoría crítica, en los materiales del proceso de formación de uno de sus miembros más señalados, podemos encontrar una enérgica confrontación contra la validez de una actitud epistemológica tal en el seno de una ciencia social y una teoría social que pretendan ser críticas.

Estos textos permiten, además, explicitar problemáticas propias del enfoque hermenéutico en el mismo Heidegger, pues, como Marcuse comparte la deriva ontológica de la hermenéutica heideggeriana,<sup>32</sup> el carácter problemático que muestra el planteamiento del joven Marcuse puede poner de manifiesto posibles cuestiones abiertas en el proyecto filosófico del primer Heidegger. Sobre todo, la cuestión de cómo es posible que el acceso a la existencia humana que es la hermenéutica, caracterizado por su carácter no teórico-objetivante, por su estar impulsado por la preocupación por el *Dasein*, por su apropiación de su situación hermenéutica y de su historicidad, sea capaz de explicitar estructuras fundamentales de la existencia de carácter *ontológico*, es decir, no históricas, sino condiciones de posibilidad de lo histórico mismo. ¿No supondría esto, como en Marcuse, una recaída en una concepción tradicional de la ontología como lo que explicita aquello no sometido a las contingencias óntico-empíricas pero condición de posibilidad de tal plano? ¿No recaería la hermenéutica fenomenológica del *Dasein* en *Ser y tiempo* en un modo de teoría tradicional?<sup>33</sup>

## 6. Unos materiales difíciles de clasificar

Entre los materiales que publicamos aquí encontramos tres pormenorizadas discusiones con teóricos sociales de la época de Marcuse: K. Mannheim, S. Landshut y H. Freyer.<sup>34</sup> Estas discusiones son relevantes porque en ellas Marcuse hace referencia a lo que considera como aportaciones de estos autores a una adecuada comprensión de los parámetros de un marxismo crítico y de una ciencia social capaz de apropiarse de la realidad social en su historicidad. En este sentido, su confrontación con Mannheim y Freyer es altamente significativa en tanto que extrae de ellos consideraciones sobre la historicidad, la posición y la función sociales y la vinculación con la praxis de la ciencia social que claramente anticipan formulaciones de los textos de Horkheimer y Marcuse de los años treinta en Nueva York. Pero, además, tales discusiones son importantes para comprender la posición de Marcuse en estos momentos, que ya hemos apuntado: este va a sostener que el enfoque meramente sociológico, de teoría del conocimiento y de teoría de la ciencia, es incapaz de proporcionar una adecuada fundamentación de la sociología como ciencia y que se requiere para ello la intervención de la filosofía. La filosofía a la que se recurre aquí es, como hemos indicado, una filosofía entendida como ontología fundamental que accede al carácter de ser de la realidad histórica, con lo cual puede fundamentar el modo de acceso adecuado a ella que debe ser adoptado por la sociología y, además, tematizar una dimensión ontológica que puede contraponerse normativamente a las respectivas realizaciones fácticas de la misma, proporcionando así a la sociología el baremo de la crítica. Destaca en estas discusiones el texto sobre Freyer, autor que poco después se posicionaría públicamente a favor del nacionalsocialismo. Nos permite comprobar que en estos años la pretensión de Marcuse de establecer un diálogo entre marxismo y hermenéutica le hizo cultivar en el plano teórico, quizá ingenuamente, auténticas amistades peligrosas con interlocutores ubicados de hecho en sus antípodas políticas.<sup>35</sup>

El texto sobre Max Adler<sup>36</sup> es claramente relevante porque en él Marcuse desarrolla una intensa discusión con los intentos de fundamentar la ciencia y la teoría social en términos formales-trascendentales, es decir, a partir de una reflexión sobre el sujeto o la conciencia en cuanto tal como aquello en donde residen las condiciones de posibilidad no solo de los parámetros epistemológicos de dichas disciplinas, sino de la objetividad social misma. Un proceder tal, es el reproche fundamental de Marcuse, es incapaz de acceder y hacerse cargo de la historia real. Su planteamiento formal-trascendental, su permanencia dentro de los parámetros de la teoría del conocimiento, le impide tematizar el modo de ser histórico de la realidad social y, con ello, apropiarse de su correspondiente historicidad. El peligro de esto es que conduce a una concepción del marxismo

como ciencia formal con pretensión de validez universal, desvinculándolo de toda toma de posición y de toda orientación explícita a la praxis política.<sup>37</sup>

Los dos artículos dedicados al problema de la dialéctica<sup>38</sup> afrontan una temática común en los autores del marxismo occidental. Frente al desencanto respecto de las interpretaciones de la dialéctica institucionalizadas en su tiempo (que abarcan desde el rechazo de la relevancia de la dialéctica en Marx, como rémora idealista que el Marx teórico de la economía habría superado, hasta la concepción de la dialéctica, como sistema metafísico omniabarcante de la realidad, como fundamento filosófico del marxismo), numerosos autores de esta tradición se esforzaron en realizar una confrontación con el significado de la dialéctica en Hegel para reiluminar su carácter revolucionario originario. Los textos de Marcuse se enmarcan en esta problemática, pero en ellos se percibe nítidamente la impronta heideggeriana. Si el punto de partida es la constatación de que el significado originario de la dialéctica ha caído en el olvido en las interpretaciones dominantes de Marx, el primero de tales textos plantea la necesidad de recuperar el significado originario de la dialéctica en su genuino origen: nada menos que en Platón. Ahí encuentra Marcuse un concepto *ontológico* de dialéctica, que remite al modo de ser del ente como constitutiva disonancia de identidad y diferencia, ente y no-ente, ser y no-ser. Tal negatividad inherente al ente funda la dialéctica como el modo de acceso adecuado al mismo.

Esta concepción ontológica de la dialéctica, no como mero método a priori, sino como remitiendo al modo de ser del ente que exige un acceso específico (dialéctico) a él, constituye el significado originario de la dialéctica que es puesto de manifiesto de nuevo en Hegel. Lo que Marcuse expone, sobre todo en el segundo de sus artículos, en torno al pensamiento de Hegel, resume en líneas generales las tesis de su frustrado trabajo de habilitación, publicado con el título *Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*.<sup>39</sup> La posibilidad de un acceso dialéctico a la realidad reside en el modo de ser constitutivo de esta, consistente en la historicidad, en la movilidad propia de la vida en cuanto «ser sí mismo en el ser otro». A partir de aquí Marcuse define su posición frente a Hegel: si este atribuyó la historicidad a la totalidad de lo ente, el autor berlinés va a reducir, siguiendo en esto a Dilthey y al primer Heidegger, la historicidad al modo de ser de la vida humana. La historicidad de la vida humana va a definir los límites del ámbito afrontable a través de la dialéctica: los límites de la dialéctica son los de la historicidad. La tesis de Lukács frente a Engels de que no existe dialéctica de la naturaleza, sino solo de la historia es así sustentada en categorías derivadas de Dilthey y Heidegger: tales son la tesis y la intención fundamental de su trabajo de habilitación.

El artículo sobre Dilthey<sup>40</sup> es un caso ejemplar del modo de trabajo de Marcuse en estos momentos. El texto comienza con una exposición somera de las tesis del importante escrito de K. Korsch «Marxismo y filosofía» y desemboca

en la defensa de las reflexiones de Marx acerca de la necesaria realización de la filosofía para, a continuación, dedicar el resto del texto a mostrar en qué sentido el pensamiento de Dilthey constituye un paso adelante hacia la superación de la filosofía tradicional, hacia su realización mediante la praxis histórica. Dilthey es leído aquí ciertamente desde los parámetros de Heidegger (Dilthey aparece aquí como pensador del carácter de ser de la vida como historicidad), pero también desde Marx (la filosofía de Dilthey como pensamiento sobre la historia, orientado a generar una autorreflexión en el ser humano actual acerca de sus tareas históricas más propias y, en este sentido, orientado a la praxis histórica). Sobre todo en este texto, Marcuse pone en práctica su tesis de que el marxismo tiene que afrontar la tarea, fundamental para él, de confrontarse con las corrientes más actuales de la filosofía burguesa, para apropiarse de sus avances teóricos, del grado de autorreflexión que encarnan y confrontarse con su significado y función sociales en la sociedad actual.

## 7. La presente edición

La traducción de estos textos, hasta el día de hoy inéditos en castellano,<sup>41</sup> se ha realizado a partir de las ediciones originales de los mismos,<sup>42</sup> a las que he podido acceder en el *Nachlass* de Marcuse en la Universitätsbibliothek de Frankfurt. Junto a los textos publicados en el ya citado volumen *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (a saber, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» de 1928 y «Sobre filosofía concreta» de 1929), la edición de estos materiales constituye la edición más completa de los textos filosóficos del primer Marcuse habida en cualquier idioma, incluyendo el alemán, pues en la edición de los escritos de Marcuse de la editorial Suhrkamp (reeditados luego por Zu Klampen) quedaron fuera los artículos «Sobre la problemática de la verdad del método sociológico» y «Sobre la crítica de la sociología», incluidos aquí.

He renunciado a cargar el texto de la traducción con notas aclaratorias. Solo he incluido, siempre que ha sido posible, la referencia en castellano de las obras citadas por Marcuse. He dejado entre corchetes en el texto algunos términos alemanes tras su traducción cuando me ha parecido relevante mantener esa información al lector. Es el caso del término *Dasein*, que en alemán común es sinónimo de *Existenz*, es decir, *existencia*. En *Ser y tiempo* de Heidegger, el término *Dasein* ocupa una posición central en tanto que es usado para referir a la existencia humana (en la idiosincrática interpretación de Heidegger, en el concepto de *Dasein*, que literalmente significa ser –o estar– ahí, se pondría de manifiesto la constitutiva relación de la existencia humana con el ser). Como comprobará el lector, Marcuse parece utilizar a veces este término en sentido heideggeriano, es decir, para referir el modo de ser de la existencia humana, y otras veces no. Para posibilitar al lector el seguimiento del empleo de este importante concepto por parte de Marcuse, mantengo sistemáticamente entre corchetes el término *Dasein* a continuación de su traducción, a pesar de que en algún lugar se produzca la apariencia de reiteración.

Quiero agradecer a Peter Marcuse y Peter-Erwin Jansen su permiso para publicar estos materiales y su activo apoyo a la presente edición. Mi agradecimiento también de nuevo para Mathias Jehn y Stephen Roeper, director y técnico, respectivamente, del Archivzentrum de la Universitätsbibliothek de Frankfurt, por su cordial apoyo a mi labor investigadora en dicho Archivo en el verano de 2010. Agradezco a Juan Antonio Nicolás, Faustino Oncina, Francesc Pereña, Ramón Rodríguez, Salvi Turró y José Antonio Zamora su invitación para exponer mi lectura del primer Marcuse y las primeras versiones de las traducciones que aquí presento en cursos universitarios, seminarios de investigación y encuentros, en donde me pude beneficiar de la amistosa discusión con ellos y de las aportaciones de los

participantes. Gracias a Serafín Vegas y mis demás colegas del Área de Filosofía de la Universidad de Alcalá por su interés en mi trabajo y su cordial respaldo. Estoy en deuda con las largas e intensas conversaciones que pude mantener en Buffalo sobre Marcuse y la teoría crítica con John Abromeit, al que quiero agradecer su hospitalidad y su disposición para un diálogo siempre estimulante con él. Gracias también a Richard Wolin por su disponibilidad para contrastar puntos de vista sobre el primer Marcuse. Mi vivo agradecimiento para Manuel Sánchez Rodríguez, que realizó correcciones y comentarios a una primera versión de esta traducción que me han sido muy útiles. Agradezco de nuevo su apoyo a Roberto Rodríguez Aramayo, que ha sido determinante para la publicación de estos textos en la presente colección (y continúa así su decidido impulso a la edición en castellano de los textos filosóficos del primer Marcuse). He podido realizar esta traducción por la inestimable ayuda de Linda Maeding, a la que quiero agradecer su resolución de mis numerosas dudas lingüísticas y sus valiosos comentarios. Las incorrecciones que puedan permanecer son solo de mi responsabilidad.

## Bibliografía

### Obras de H. Marcuse (selección)

- «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus» (1928), en H. Marcuse, *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, vol. 1, págs. 347-384 («Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en H. Marcuse/J. M. Romero, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, op. cit., págs. 81-129).
- «Über konkrete Philosophie» (1929), en H. Marcuse, *Schriften*, op. cit., vol. 1, págs. 385-406 («Sobre filosofía concreta», en H. Marcuse/J. M. Romero, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, op. cit., págs. 131-158).
- Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (1932), en H. Marcuse, *Schriften*, op. cit., 1989, vol. 2 (*Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, op. cit.).
- «Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus» (1932), en H. Marcuse, *Schriften*, op. cit., vol. 1, págs. 509-555 («Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico», en H. Marcuse, *Para una teoría crítica de la sociedad*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1971).
- «Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs» (1933), en H. Marcuse, *Schriften*, op. cit., vol. 1, págs. 556-594 («Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo», en H. Marcuse, *Ética de la revolución*, op. cit., págs. 9-54).
- «Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers' Werk» (1933), en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Múnich, Piper, 1973, págs. 125-132.
- «German Philosophy, 1871-1933» (1934), en H. Marcuse, *Heideggerian Marxism*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2004 (edición de R. Wolin y J. Abromeit), págs. 151-164.
- Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1941 (*Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1971).
- Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, The Beacon Press, 1955 (*Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1984).
- Soviet Marxism. A Critical Analysis*, Nueva York, Columbia University Press, 1958 (*El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1969).
- One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, The Beacon Press, 1964 (*El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1984).
- Das Ende der Utopie*, Berlín, 1967 (*El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1986).
- An Essay on Liberation*, Boston, The Beacon Press, 1969 (*Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1975).

*Counterrevolution and Revolt*, Boston, The Beacon Press, 1972 (*Contrarrevolución y revuelta*, México, Joaquín Mortiz, 1973).

*Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik*, München, Hanser, 1977 (*La dimensión estética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007).

«Heidegger's Politics: an Interview with Herbert Marcuse», de Frederick Olafson, en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, *op. cit.*, págs. 28-40.

«Enttäuschung», en G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, págs. 162-163.

*Nachgelassene Schriften*, Lüneburg, Zu Klampen, 1999-2009, 6 vols.

Marcuse, H./Heidegger, M., «Briefwechsel», en P.-E. Jansen (ed.), *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ*, Offenbach, Verlag 2000, 1990, págs. 135-139.

## Bibliografía secundaria

- ABROMEIT, J., «Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-33», en J. Abromeit y W. Mark Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, Nueva York/Londres, Routledge, 2004, págs. 131-151.
- , «The Vicissitudes of the Politics of "Life": Max Horkheimer and Herbert Marcuse's Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany», Indiana University, 2006 ([scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/1833](http://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/1833)).
- BENHABIB, S., «Translator's Introduction», en H. Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Cambridge, The MIT Press, 1987, págs. ix-lx.
- BERCIANO, M., «Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano», en *Pensamiento*, vol. 36, 1980, págs. 131-164.
- BRUNKHORST, H., «Die authentische Revolution. Marxismus als Existenzialismus beim frühen Marcuse», en G. Flego y W. Schmied-Kowarzik (eds.), *Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation*, Gießen, 1989, págs. 35-62.
- BRUNKHORST, H. y KOCH, G., *Herbert Marcuse. Eine Einführung*, Wiesbaden, Panorama, 1990.
- BUNDSCHUH, S., «Und weil der Mensch ein Mensch ist». *Antropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*, Lüneburg, Zu Klampen, 1998.
- FEENBERG, A., *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, Nueva York/Londres, Routledge, 2005.
- HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, págs. 227-296.
- HERNÁNDEZ JORGE, M., «Marcuse, Heidegger y Dilthey: a propósito de la historicidad», en *Revista Laguna* 11 (2002), págs. 152-159.
- HONNETH, A., «Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule», en *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Berlín, Westdeutscher, 4, 2003, págs. 496-504.
- JANSEN, P.-E., *Die subjektive politische Erfahrung bricht die geschichtliche Objektivität. Verschiedene Bausteine des frühen Marcuseschen Denkens (1928-1933)*, Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1990.
- «Marcuses Habilitationverfahren – eine Odyssee», en P.-E. Jansen (ed.), *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ*, Offenbach, Verlag 2000, 1990, págs. 141-150.
- JAY, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974, págs. 128-142.
- KA-TZ, B., *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, Londres, Verso & NLB, 1982.
- KELLNER, D., *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley, University of California Press, 1984.

- MCCARTHY, Th., «Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro», en *id.*, *Ideales e ilusiones*, *op. cit.*, págs. 92-106.
- PICCONE, P., «Phenomonological Marxism», en *Telos* 9 (1971), págs. 3-31.
- PICCONE, P. y DELFINI, A., «Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism», en *Telos* 6 (1970), págs. 36-46.
- PIPPIN, R., «Marcuse on Hegel and Historicity», en *The Philosophical Forum* 3/XVI (1985), págs. 180-206.
- REGHELY, Th., «Übersicht über die "Heideggeriana" im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt – und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main», en *Heidegger Studies*, 1991, Vol. 7, págs. 179-209.
- ROMERO, J. M., «Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación», en H. Marcuse/J. M. Romero, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, *op. cit.*, págs. 7-68.
- RUSCONI, G. E., *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, págs. 247-348.
- SCHMIDT, A., «Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse», en J. Habermas (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969, págs. 18-49.
- «Herbert Marcuse – Versuch einer Vergegenwärtigung seiner sozialphilosophischen und politischen Ideen», en Institut für Sozialforschung (ed.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, págs. 11-50.
- WOLIN, R., «Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas», en R. Wolin, *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, 2003, págs. 201-251.
- «Introduction: What is Heideggerian Marxism?», en H. Marcuse, *Heideggerian Marxism*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2005, págs. xi-xxx.





# Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim<sup>1</sup>

En el libro de Karl Mannheim *Ideología y utopía* irrumpe toda la problemática de nuestra situación científica actual (que es la problemática de la propia existencia [*Dasein*]<sup>2</sup> humana actual) y lo hace con tal fuerza que hace estallar el planteamiento mismo del libro. Esta problemática está centrada en la historicidad universal de la existencia [*Dasein*] humana y en la cuestionabilidad, resultante de esta, de la división tradicional entre ser real y ser ideal. Tal problemática tiene como conocimiento rector que toda existencia [*Dasein*] humana está determinada en lo tocante a su ser, hasta el fundamento de su existencia, en todas sus conductas y creaciones, por la situación histórica única en la que nació y que la realidad encontrada, captada y configurada por la existencia [*Dasein*] en cada caso es, hasta el fundamento de su ser, una «realidad» solo en tanto que histórica. Con ello también el pensamiento (en el sentido más amplio) y su rendimiento (el mundo «teórico», «espiritual») se pondrían de manifiesto, en su historicidad conforme a su ser, como una de esas conductas y una de esas creaciones de la existencia humana. No solo los contenidos singulares del pensamiento, las ideas particulares, las representaciones, los conocimientos, las creaciones espirituales de una época, de una nación, de una comunidad social, son desvelados en su carácter condicionado histórico, político-social, como ideologías o utopías, sino que ese carácter condicionado se extiende, como necesario e inextricable, hasta la estructura de la conciencia, hasta el «aparato categorial» del pensamiento mismo: «Cuando se dice acaso que tal época vive en tal mundo de ideas y nosotros en un mundo diferente, o que tal perspectiva histórica concreta piensa en unas categorías diferentes de las nuestras, no se quiere mentar con ello solo los contenidos de pensamiento singulares, sino un sistema de pensamientos completamente determinado, un tipo determinado de forma de vivencia y de interpretación.

Precisamente resulta funcionarizado el nivel noológico siempre que uno refiere, junto con los contenidos y los aspectos concretos, también la forma, en definitiva, el aparato categorial a su situación».<sup>3</sup> Esta puesta en relación de todas las verdades con lo socio-histórico (Mannheim evita el concepto, que se impone aquí, de «relativismo») motiva en el ámbito de la existencia concreta un dejar-en-suspenso todas las decisiones, acompaña a toda acción con la vivencia

de su carácter condicionado y aferra con ello las raíces del existir, el cual exige, en cambio, desde sí mismo la permanente actualidad del decidir, la permanente incondicionalidad del actuar (que experimenta todo carácter condicionado solo como aumento de la incondicionalidad). Y así formula Mannheim, ya al comienzo de su investigación, la pregunta central: «¿Cómo puede en realidad aún pensar y vivir el ser humano en un tiempo en el que el problema de la ideología y la utopía se plantea radicalmente y es pensado hasta el final?». <sup>4</sup>

Ya a partir de este esbozo de la situación del libro resulta que, en principio, la confrontación con él en cuanto asunto de la existencia necesita de una base más profunda que la que puede aportarle una revista. Queremos por ello intentar encontrar el camino hacia la genuina problemática fundamental persiguiendo solo un único problema: el de la verdad del ser histórico.

A partir del conocimiento científico de la historicidad universal surge el método «sociológico» de la interpretación de los productos espirituales, que se contrapone a la interpretación «desde dentro» y considera toda idea «desde instancias externas a ella», en especial desde el «ser social», y la funcionaliza respecto al «sujeto colectivo» social en cada caso y su situación social («situación del ser» [*Seinslage*]). <sup>5</sup> Esta no es una interpretación ajena al significado, traída desde fuera, que finalmente no pueda decir nada sobre el sentido propio del producto interpretado por ella, sino que pretende captar, precisamente en esta consideración desde el ser social, el «sentido último» de su objeto: «Toda explicación sociológica, por ejemplo, en tanto que funcionaliza los productos espirituales de una comunidad histórica con relación al “ser social” que se encuentra detrás, sitúa este ser social como un amplio *nexo de sentido*, aunque almacenado de manera diferente, solo desde el cual puede comprenderse propiamente el sentido último del producto particular». <sup>6</sup> De esta manera, también el marxismo resulta ahora interpretado sociológicamente, es decir, es visto y comprendido como «ideología» de una clase social determinada, del proletariado, en una determinada situación social, el capitalismo, y como tal ideología se encuentra en principio con el mismo valor junto a las demás ideologías y utopías históricas, como es el caso del quiliasmo de los nuevos bautistas, las ideas liberal-humanitarias de la burguesía y las ideas conservadoras (valgan estos solo como tipos creados por Mannheim, no como enumeración histórica completa). Dejemos de lado todavía las objeciones que se imponen por sí mismas y preguntemos qué aporta de positivo en principio esta interpretación del marxismo.

A través de la relación, que impulsa esta interpretación, del marxismo como teoría con el ser social del proletariado situado «tras él», se despeja de nuevo la base originaria para la comprensión, por un lado, del marxismo frente a los encubrimientos y los desplazamientos del revisionismo y, por otra, de la interpretación «sociológico-trascendental» proveniente de Kant (Max Adler). La teoría marxista se presenta desde el principio solo como teoría concreta de la

praxis proletaria en su orientación a una acción revolucionaria y únicamente el proletariado como clase aparece como su portador exigido históricamente. La teoría versa sobre una acción histórica única, completamente determinada, y sobre un portador histórico de la acción único y completamente determinado: su dimensión es la actualidad concreta. El significado de esta constatación aparentemente insignificante se torna transparente solo cuando se hace patente la desviación del marxismo hacia una sociología científica «válida universalmente», en la que han coincidido el revisionismo y el marxismo neokantiano. Esto ha implicado considerar al marxismo como teoría científica libremente flotante [*freischwebende*] respecto a las leyes de movimiento de la vida social y, en concordancia con ello, fundamentarla en términos de teoría del conocimiento y marginar o simplemente dejar completamente fuera la praxis política concreta. Los dos ámbitos centrales de la teoría reciben de nuevo en Mannheim su lugar adecuado: tanto la relación entre teoría y praxis como el materialismo histórico, el cual es captado en su verdadero significado ontológico (que apunta al nexo de fundamentación ontológico entre ser social y conciencia, no a la relación fáctica entre ambos en una sociedad fáctica ni a la relación en general entre materialidad e idealidad).

Las aportaciones de la interpretación sociológica se volverán aún más claras si examinamos ahora las objeciones que surgen contra una interpretación tal (nos limitaremos de nuevo al ámbito del marxismo). Es decir, vamos a dejar de lado las objeciones que pudieran ser presentadas contra la posición *fundamental* del método sociológico y nos preguntamos si el marxismo es mostrado como ideología y como tal se coloca con el mismo valor junto, por ejemplo, a las ideas conservadoras y democráticas, ¿no es aniquilada con ello su pretensión de validez del mismo modo en que Marx creyó haber aniquilado la pretensión de validez de las ideas burguesas en cuanto ideología? Si la teoría marxista es solo el dar forma a un determinado aspecto, bajo el cual una clase determinada tiene que vivenciar e interpretar necesariamente la realidad, ¿puede entonces tener todavía realmente la pretensión de ser una teoría «verdadera»? ¿Y no es entonces el análisis de la sociedad capitalista y la teoría, fundada en él, de la revolución proletaria nada más que un recorte unilateral de esa realidad, una perspectiva histórica única y nada más? Igualmente, la burguesía capitalista, a partir de su ubicación con sus circunstancias, ¿tiene razón o se equivoca? Y podría añadir un marxista: ¿hay para el marxismo una interpretación más peligrosa y más hostil que esta, que aniquila completamente la decisiva incondicionalidad de la acción proletaria y tiene que conducir a un oportunismo universal?

Caractericemos previamente la dirección en la que vamos a buscar la respuesta: se puede mostrar –desgraciadamente, en este lugar no se puede hacer con la suficiente claridad– que todas las objeciones mencionadas no se mueven en absoluto en la dimensión en que se puede decidir sobre la verdad y

la validez de una teoría histórica, es decir, de una teoría del ser histórico. El carácter condicionado histórico concreto de una teoría, también el carácter condicionado total en el sentido esbozado al comienzo, no dice lo más mínimo sobre la verdad y la validez de esa teoría sino, precisamente, que la verdad y la validez en la esfera del ser histórico exigen realmente un tal carácter condicionado para no ser desde el comienzo falsa y no válida. Una verdad histórica puede ser relativa a un único pequeño grupo histórico en la más pequeña situación temporal única y puede tener, en cambio, una validez incondicional, que hace estallar todo carácter condicionado a su alrededor. Tanto menos se puede decidir sobre la verdad y la validez de una teoría histórica en la esfera inmanente del contenido de esa teoría, al considerarla como ciencia pura. Todos estos intentos presuponen conceptos completamente determinados tanto de verdad y validez como de ciencia pura en cuanto sistema ideal intemporal universalmente válido, que no se acercan en absoluto a la historicidad de su objeto. Uno de los mayores méritos de Mannheim es haber dirigido la mirada de nuevo a aquella esfera solo en la cual se puede decidir acerca de la verdad y la validez de una teoría histórica y haber mostrado que aquí no se puede continuar con el concepto tradicional de verdad, sino que para ver esta problemática hay que ahondar en una dimensión más profunda. Queremos intentar clarificar esto en relación con nuestro problema concreto.

La interpretación sociológica dice: el socialismo –como teoría, fundada y elaborada por Marx, de la sociedad capitalista y de la revolución proletaria– es el modo en que el proletariado como clase tiene que vivenciar, captar y configurar la realidad a partir de su situación social. No es ninguna ciencia libremente flotante universalmente válida, sino una función histórica de la situación de la clase proletaria y según su sentido solo puede comprenderse a partir de esta función suya. Sigamos por un momento con la problemática de la verdad. El conocimiento que la sociología moderna alcanza de este modo lo ha expresado Marx mismo siempre de nuevo con inconfundible claridad. En lugar de citar innumerables lugares, quedémonos con solo uno, mencionado por el propio Mannheim: «El comunismo no es para nosotros un *estado de cosas* que haya de ser producido, o un *ideal* por el que tenga que orientarse la realidad. Denominamos comunismo al movimiento *real* que supera el estado de cosas actual. Las condiciones de ese movimiento resultan de los supuestos actualmente existentes».<sup>7</sup> Apenas puede creerse que el «desarrollo del socialismo desde la utopía a la ciencia» haya podido ser comprendido de hecho como si el socialismo debiera convertirse en una ciencia objetiva universalmente válida o fundamentarse en una ciencia tal, icuando, por el contrario, ciencia tiene aquí solamente el sentido e implica la tarea de relativizar, mediante análisis concretos, toda validez universal y toda objetividad libremente flotante, y referir la verdad a una única clase en una

situación única; cuando la verdad de la teoría y la verdad de la acción se encuentran aquí encerradas de manera única en la inextricable unicidad de la situación histórica y de su portador!

Pero aquí chocamos de nuevo con el problema de la verdad. La teoría misma se presenta con una pretensión de verdad y validez. La clase misma quiere realizar una verdad a partir de su situación, su acción quiere ser una verdadera acción. ¿Qué significa aquí, qué puede significar aquí todavía verdad, si la teoría, desde sus contenidos hasta la estructura de sus categorías, es solo la función del ser social de una clase en una determinada situación? Cuando, del mismo modo, otras clases contraponen necesariamente desde su situación a esta teoría otras diferentes, ¿parece cambiar en consecuencia la verdad con cada situación y cada clase, incluso quizá con cada grupo diferenciado aún más pequeño?

Veamos cómo Mannheim intenta resolver la problemática abordada aquí. Él propone dos caminos cuyas direcciones se pueden caracterizar mediante los conceptos, introducidos por él, de «conciencia verdadera y falsa», por un lado, y de «totalidad dinámica», por otro. Sigamos en principio el primer camino.

«Falsa es [...] una conciencia cuando se orienta por normas en concordancia con las cuales no se podría actuar en una fase del ser [*Seinsstufe*] dada ni con la mejor intención», o bien, cuando piensa en categorías, «vive en vínculos de sentido», «en concordancia con los cuales uno no podría en absoluto orientarse consecuentemente respecto a la fase dada del ser». <sup>8</sup> ¿Y qué quiere decir aquí fase del ser? Una «figura histórica concreta del ser social», un «orden de vida vigente concreto, es decir, que tiene efectividad». <sup>9</sup> En consecuencia, sería verdadera, por ejemplo, una teoría, como expresión de una conciencia de clase, cuando los contenidos exigidos por esa teoría puedan ser realizados en la fase del ser dada; así, el socialismo sería verdadero cuando se pudiera realizar a partir del orden de vida vigente del capitalismo. Ya en esta formulación se ve que es aquí donde comienza lo cuestionable. ¿Dónde reside el fundamento de la decisión sobre si una realización es posible? En la noche previa a la Revolución de Octubre, la teoría de Lenin parecía claramente una «conciencia falsa», ¿se convirtió en una «conciencia verdadera» pocas horas después? ¿En realidad, puede hablarse con sentido todavía de la verdad cuando el lugar de la verdad es buscado en la relación completamente opaca entre una conciencia y un ser contrapuesto de modo trascendente a esta conciencia y solo se sustituye el término tradicional, cuestionable por completo, de «concordancia» [*Übereinstimmung*] por el término, al menos igualmente cuestionable, de «correspondencia» [*Entsprechung*]?

En este intento de solucionar la problemática de la verdad mediante una teoría de la «correspondencia» entre conciencia (pensamiento) y ser (fase del ser histórico, orden de vida...), se manifiesta una carencia fundamental del método sociológico: la falta de reflexión sobre el ser de la propia fase del ser

histórico (una reflexión que quizá deba retrotraer la sociología a la filosofía). También Mannheim toma la fase del ser histórico en cada ocasión como dato último asumible e irreductible para el método sociológico: ¡aquí se detiene de repente la destrucción de la realidad en historicidad! Pero una consideración más detallada podría mostrar que la fase misma del ser histórico no es algo último, sino que en su misma historicidad apunta más allá de sí. Queremos mencionar solo dos caracteres de ser de la fase del ser histórico, a partir de los cuales puede volverse clara tanto la incapacidad de esta para ser la instancia de la decisión sobre la verdad como la necesidad de un ulterior retroceso de la problemática de la verdad.

Las grandes fases del ser, aparentemente estables, persistentes e inequívocas (feudalismo, primer capitalismo, capitalismo desarrollado) no pueden ser adoptadas como las unidades últimas fundamentadoras para una interpretación sociológica, pues son tales unidades solo en esa inseparabilidad de pensamiento y ser, teoría y realidad, ideología y realidad, que precisamente la sociología quiere disolver. Si se las toma como punto de partida antes de esa disolución, permanecen entonces más o menos como abstracciones arbitrarias. Pero si se las analiza en su carácter propio de situación, se convierten en dinámicas, fluctuantes, ambiguas en sí mismas: se descomponen en «situaciones parciales», a las cuales corresponden nuevamente «sujetos colectivos» más pequeños (naciones, estamentos, clases, partidos, estratos sociales, grupos económicos, etcétera, y sus situaciones). De ello resulta que una situación histórica es solo en una transformación y una ambigüedad continuas: ¡en tanto que histórica ella *acontece* en continua concreción actual y de tal manera que la conciencia, que según Mannheim debe «corresponder» o ser adecuada a ella, la *deja acontecer* en tal carácter de situación, lo cual constituye su concreción actual y la caracteriza como respectiva fase dada del ser!

El segundo carácter de ser del acontecer desatendido por la interpretación sociológica es el momento *intencional* de todo acontecer. Toda situación histórica realiza algo, que ya le tiene que estar dado previamente, todo orden de vida se comporta *respecto a algo*, toma posición *respecto a algo*, configura *algo*, que según su sentido es trascendente a ella, y precisamente en tales comportamientos, tomas de posición, configuraciones, puede ser ella misma, como situación y orden de vida, verdadera o falsa. Volveremos sobre esto más adelante; en este momento habría que indicar solo que precisamente el método sociológico no puede asumir la fase del ser histórico como fundamento simplemente dado y convertirla en instancia concreta de la decisión sobre la verdad. Pues entonces seguro que se pondría al alcance de la objeción, que con tanta frecuencia se ha realizado ya contra la tesis fundamental del materialismo histórico sin alcanzarla, de que toda fase del ser social contiene en sí ya la «conciencia» respectiva y la contiene *constitutivamente*, es decir, que la fase del ser del materialismo histórico se deja abordar en su sentido histórico concreto

precisamente solo por la «conciencia» viva y «efectiva» en ella. Pero entonces se agudiza otro peligro cuyo significado en el marxismo solo difícilmente se puede minusvalorar. Si se pasa por alto que la fase misma del ser socio-político no es lo último, sino que, como histórica, necesariamente puede y debe ser transformada y apunta más allá de sí, puede ser ella misma «verdadera» o «falsa» y, por lo tanto, no puede nunca ser el lugar originario de la verdad y la instancia de su validez, entonces en efecto es casi inevitable el oportunismo total, al que ya tiende, por otra parte, la concepción dialéctica del marxismo mal entendida. La auténtica dialéctica jamás admite una fase dada del ser como instancia de la verdad o falsedad de una teoría y de la acción fundada en ella, tampoco de la posibilidad de verificación de la verdad en la praxis concreta, sino siempre solo como instancia de la *elección* acertada de entre las posibilidades pretrazadas de verificación.

Resumiendo: el primero de los caminos propuestos por Mannheim para salir de las dificultades de la problemática de la verdad no lleva a ninguna parte. No solo permanece oscura la «correspondencia» exigida entre «conciencia» y «fase del ser» y vuelve a caer en fallos tradicionales, sino que la fase dada del ser apunta en cuanto histórica más allá de sí misma como verdadera o falsa ella misma y no puede proporcionar la base para la decisión sobre la verdad.

Pero Mannheim muestra aún un segundo camino: el de la «síntesis dinámica». A pesar de su necesaria condicionalidad histórica, las respectivas ubicaciones y las teorías que corresponden a ellas no son, precisamente como históricas, equivalentes. Si es cierto que todas dan solo aspectos parciales del conjunto de la realidad, que como tal se sustrae por principio a una captación adecuada, en cambio se complementan entre sí precisamente en su particularidad, pues cada una saca a la luz una nueva parte del conjunto hasta entonces encubierta. «Precisamente por eso, porque todos estos aspectos de la observación surgen en la misma corriente de lo histórico y lo social, porque, por tanto, su particularidad se constituye en elementos de una totalidad en devenir, se da la posibilidad de su contraposición, siendo su visión conjunta una tarea que se plantea continuamente de nuevo y que hay que completar.»<sup>10</sup> Aunque naturalmente una síntesis tal de todas las ubicaciones históricas posibles no puede ser nunca «absoluta, intemporal», sino solo una síntesis siempre dinámica, «que hay que efectuar de nuevo de tiempo en tiempo», reside aquí ya, sin embargo, una posibilidad de distinción entre ubicaciones y teorías verdaderas y falsas. Verdadera sería aquella que hubiera elaborado y efectuado la síntesis más amplia de aspectos parciales precedentes y realizara en consecuencia el óptimo históricamente posible de la visión total.

Dejamos en suspenso la cuestión de si una tal «mediación dinámica» puede aproximarse alguna vez a la verdad, si en el ámbito del ser histórico la verdad excluye desde sí misma toda mediación y solo puede abrirse en realidad en un dirigirse *inmediato* a los entes. En cambio, nos preguntamos: ¿cuáles son los

supuestos concretos de una síntesis de ese tipo? Mannheim fundamenta en una síntesis tal la verdad del marxismo: el «mérito» de la teoría marxista reside para él en que ha elaborado en sí misma la «problemática precedente» y ha mediado el intelectualismo extremo de las ideas liberal-burguesas y el completo irracionalismo de las ideas conservadoras y los ha incluido en ella misma.<sup>11</sup> Se podría preguntar enseguida si la aportación *histórica decisiva* del marxismo reside en esta mediación y no más bien en la inmediatez, en concreto, en la inmediatez *fundada* históricamente, con la que aquí se establecieron un final y un comienzo. Pero incluso cuando admitimos esto por una vez, ¿qué significa en este caso el hecho de la síntesis? Esta solo puede acontecer bajo dos condiciones: que las teorías mediadas sean históricamente precedentes y que la nueva ubicación esté configurada históricamente de tal modo que haga posible la visión más amplia. En ambos casos, la fase dada del ser representa de nuevo la instancia última de la decisión: el segundo camino retorna, por lo tanto, al primero. Solo bajo el supuesto de que la fase del ser histórico en cada caso sea también *eo ipso* la fase del ser históricamente «verdadera» puede tal síntesis garantizar el óptimo de verdad. Pues del mero carácter de síntesis no se sigue en ningún caso su mérito frente a las teorías mediadas, dado que la síntesis más amplia puede ser del todo falsa precisamente a causa de su mediación, incluso cuando sea algo más que una mera acumulación de aspectos precedentes. La moderna sociología permanecería deudora de lo que supuestamente se derivaría de la historicidad universal de la existencia [*Dasein*] humana y de su mundo, a saber, ique solo en la mediación reside la salvación y que todo acceso inmediato y toda decisión inmediata estarían descartados por la historia!

Karl Mannheim no pertenece a los sociólogos que se desentienden de la responsabilidad existencial de su investigación científica y ven cumplida su tarea cuando a la luz de su génesis social han destruido, y con ello relativizado, todos los contenidos espirituales visibles, para terminar entonces con el discurso: esta es ahora nuestra situación científica que debemos expresar, lo que se deriva de ello para nuestra existencia [*Dasein*] concreta actual es otro asunto y ya no concierne a la ciencia. ¡Como si la ciencia auténtica pudiera contentarse alguna vez con la mera expresión de sus resultados! Las palabras finales del ensayo –«¿Es posible la política como ciencia?»– fueron escritas a partir de la conciencia de tal responsabilidad concreta: «Si alguna vez la política puede convertirse en ciencia, será precisamente en este estadio donde, por un lado, el ámbito histórico que tiene que dominar se aclare tan ampliamente que se haga traslúcido en su construcción y donde, por otro lado, ascienda desde la ética una voluntad que signifique para el saber no ya una contemplación ociosa, sino una autoaclaración y en este sentido un precursar la acción política».<sup>12</sup> Pero entonces hay que dirigir el esfuerzo ante todo a encontrar el camino de vuelta precisamente desde el *saber de la condicionalidad histórica última* de la situación a la *incondicionalidad* de la verdad y a la

*inmediatez* de la decisión, sin las cuales no es posible ni lo «político» ni la acción. Y entonces tampoco puede «el investigador, que realiza esta investigación histórica», «eludir la problemática de la verdad en sentido último» y darse por satisfecho con una «postergación de la decisión noética».<sup>13</sup> Eso sería no solo un retroceso en general hacia la ausencia de responsabilidad, libremente flotante, de la «ciencia pura»: aplicado al problema concreto de la presente discusión, tal «postergación de la decisión» y tal «elusión de la problemática de la verdad» significan el peligro mortal para el marxismo, el cual –como toda teoría de la praxis concreta– no hay nada que soporte peor en la situación presente que un mediar y un sujetar aquellas tensiones y presiones de la decisión inmediata, solo en las cuales se manifiesta la auténtica historicidad.

Por lo tanto, queremos intentar dar un impulso aún mayor hacia delante a esta problemática a partir de la posición de Mannheim, no hacia una solución, pues esta no se encuentra ahí como algo a lo que se podría apuntar, sino hacia la dimensión de dificultades solo a partir de la cual nuestra capacidad de juzgar puede pretender una solución de la problemática de la verdad. Su dirección la acabamos de conocer: la fase del ser histórico no está dada como último fundamento, sino que apunta desde sí más allá de sí, trascendiéndose. Queremos ver cómo a partir de esta trascendencia se desplaza de un modo peculiar la problemática de la verdad.

De aquí resulta en principio que verdadero o falso en el ámbito de la historia no es solo una conciencia, un pensamiento, una teoría, sino también una situación concreta y su orden de vida *mismos*. A pesar de la necesaria condicionalidad histórica de toda conciencia y de la necesaria condicionalidad del propio desarrollo histórico –que parece excluir una pretensión de verdad más allá de la situación respectiva–, esas situaciones y sus portadores mismos aparecen como verdaderos o falsos, no son «equivalentes» en relación a la verdad y la falsedad.

Hay que partir de esta proposición completamente fundamental. De la mera facticidad –aunque sea históricamente necesaria– del orden de vida capitalista no se sigue en ningún caso su equivalencia histórica frente a los órdenes de vida feudal o socialista. Decimos equivalencia «histórica», es decir, prescindiendo completamente de una eventual valoración que trascienda la historicidad: con plena consideración y reconocimiento de su ser devenido históricamente necesario y de su posición espacial y temporal en el desarrollo histórico, el orden de vida capitalista representa un comportamiento determinado único con la totalidad de la realidad concreta y una específica configuración de la misma, cuya expresión es precisamente ese orden de vida y este orden; como tales comportamiento y configuración, se puede *valorar* frente a los comportamientos y las configuraciones feudales y socialistas. Si la actitud natural efectúa continuamente tales valoraciones, hablando de ascenso y

descenso, progreso y retroceso, pasado mejor y presente peor, etcétera, entonces bajo toda posible duda respecto del *criterio* de valoración –el cual tiene que permanecer en pie provisionalmente a pesar de toda duda respecto a él– se encuentra el conocimiento auténtico de que aquí hay algo que *puede* ser en realidad valorado, que *puede* ser verdadero o falso, de que el orden de vida histórico presente no representa por el hecho de ser histórico toda instancia de valor y de verdad, de que él mismo apunta todavía más allá de sí y no es algo último.

Pero, aun cuando se admita esto, se puede objetar que la situación histórica prescribe justamente entonces con necesidad incondicional la realización de determinados órdenes de vida. Aunque unos puedan ser mejores o peores, verdaderos o falsos frente a otros, en una fase del desarrollo histórico solo pueden ser realizados justamente unos órdenes de vida, de manera que, a pesar de que se pueda efectuar una valoración, permanece, sin embargo, históricamente irrelevante, pues es introducida en la historia desde fuera. Esta objeción olvida en principio que toda condicionalidad y toda necesidad del acontecer en el *ser* de la historia misma no pueden superar la ley esencial de que acontecer es necesariamente en cada instante un *transformar*, que toda situación histórica lleva en sí su propia superación. Pero si por un momento dejamos de lado esto, la objeción no dice nada contra la posibilidad de la diferencia de valor de los órdenes de vida históricos y sus portadores: solo dice algo contra la posibilidad de la *transformación* del valor fuera del orden *definitivamente* trazado por la situación respectiva.

En este contexto recibe nueva luz el hecho de que la concepción marxiana de la historia llega a una tal diferencia de valor de las «fases del ser» y sus portadores. Lo que hace «verdadera» la acción revolucionaria del proletariado, la cual lleva a su final el derrumbe de la sociedad capitalista y comienza la construcción de la sociedad socialista, no es solo la necesidad, indiferente respecto a todo valor, del desarrollo histórico, sino el evidente valor superior del «orden de vida» socialista frente al capitalista. La necesidad del desarrollo histórico designa y exige solo al portador de la acción, lo muestra como el único portador y a la acción como necesaria. Pero esto es solo una mitad de la verdad, en la que, en efecto, se prefiere comúnmente situarse y permanecer, en el mejor de los casos, bajo la fascinación de un concepto falso de ciencia válida universalmente y libre de valores, que al parecer tiene que garantizar todavía el ideal de la sabiduría –en el *mejor* de los casos–, la mayoría, sin embargo, desgraciadamente por motivos completamente diferentes! Aquí es importante, justamente para los marxistas, la apropiación por fin de los contenidos resaltados ahora de nuevo por Mannheim. La otra mitad de la verdad es que en el desarrollo histórico necesario, que designa al portador y a la acción, se constituye también el orden de vida por realizar en la acción: la «fase del ser» de la sociedad socialista misma como la «verdadera» frente a la capitalista.

Formulado de manera general: en el desarrollo históricamente necesario se constituye de una manera todavía completamente inaclorada una «valencia» específica de la situación respectiva, de su portador y de su orden de vida, es decir, una relación específica de los mismos respecto a la verdad o la falsedad. Y se constituye, precisamente en la dimensión que *remite más allá* de la respectiva situación como facticidad, como comportamiento respecto a algo, como configuración de algo determinado, cuyo sentido no es siempre inmanente a él. Los modos de comportamiento y configuración en un orden de vida son verdaderos o falsos frente a los de los demás, de manera que estos caracteres –independientemente de *cómo* sea en cada caso la valoración– no se adhieren jamás a esos órdenes de vida como meras *facticidades* históricas, sino a los comportamientos y las configuraciones de la existencia [*Dasein*] humana y su mundo realizados en y a través de esas facticidades. Pero con ello estamos de nuevo frente a la cuestión ineludible de la instancia y del criterio de tales valoraciones y verdades.

Sobre esto podemos sostener negativamente lo siguiente: la vinculación con el ser por parte de una teoría y la condicionalidad histórica de un orden de vida no significan, en cambio, que las verdades pretendidas por esa teoría y realizadas en ese orden de vida tengan su instancia solo en el respectivo portador histórico de las mismas, de manera que la validez de esas verdades estén referidas solo a los portadores de esas teorías y órdenes de vida y a nadie más. Por ejemplo, es una verdad cuya vigencia no permanece encerrada en el ámbito de validez de la «ideología» de la cual surgió el hecho de que la configuración, exigida en la sociedad socialista, de la vida en común de los pueblos sobre la base del internacionalismo sea de valor superior (prescindiendo completamente de la posibilidad de su realización) que la realizada en la sociedad capitalista. Esta verdad pudo ser resultado quizá solo de una ideología y ser descubierta solo en una ideología, pero en tanto que descubierta reside en una esfera que, según su ámbito de validez, es más amplia que la ideología. La verdad es, en tanto que descubierta, *trascendente* respecto a la dimensión ideológica a partir de la cual fue descubierta. Pero ¿cuál es esa misteriosa dimensión?

Aquí, donde la cuestión es buscar orientaciones para investigaciones concretas posteriores en ámbitos de problemas determinados, solo pueden realizarse breves indicaciones que, sin embargo, son quizá suficientes para una primera aclaración, porque ya hemos topado con esa dimensión en varias ocasiones. En esa trascendencia característica del acontecer se hacen visibles conexiones que vuelven cuestionable el carácter de hecho último de la fase del ser histórico. Ni la situación histórica respectiva como facticidad ni el desarrollo histórico continuo como serie causal sin huecos de tales facticidades constituyen la plena realidad del acontecer, sino que esas facticidades se constituyen a sí mismas primeramente en el seno de una realidad, cuyas estructuras

fundamentales sirven de base a todas las realizaciones fácticas en la historia. Todas las situaciones históricas son, como realizaciones fácticas, solo modificaciones históricas de tales estructuras fundamentales, que son realizadas de manera diversa en cada orden de vida. El modo de realización de la vida humana en común en la sociedad capitalista, por ejemplo, es una realización completamente determinada de las estructuras fundamentales de la vida humana en común en cuanto tales y no acaso estructuras fundamentales cualesquiera formal-abstractas, sino estructuras altamente concretas. Verdad y falsedad residirían entonces en la relación de las realizaciones fácticas con tales estructuras fundamentales: un orden de vida sería verdadero si las satisface, falso si las oculta o encubre.

Desde esta perspectiva, según nuestro parecer, puede encontrarse quizá la respuesta a las preguntas formuladas por Mannheim. Pero tal respuesta es solo posible –a ello se ha referido Mannheim con toda nitidez– si la problemática abordada por él no se cierra precipitadamente o se deja a un lado, sino que se asume y se impulsa hacia delante hasta el extremo. Solo puede pretenderse la recuperación de la base de la auténtica decisión, sin la cual ninguna existencia [*Dasein*] puede existir a largo plazo, en camino hacia la historia, no más allá de ella. El libro de Karl Mannheim es un primer hito en ese camino, justamente porque no se tranquiliza con ninguna positividad aparente, sino que tiene el valor para la última inquietud.





## ¿Un marxismo trascendental?1

Estas consideraciones no quieren realizar de ningún modo una aportación a la importante discusión sobre la relación entre marxismo y filosofía. Más bien presuponen ya una decisión sobre esa cuestión, de tal modo que no conciben la filosofía como una mera «idea descabellada», como «cielo vaporoso de la fantasía», sino como un poder histórico muy real, con el que el marxismo, como teoría de la revolución proletaria, tiene que confrontarse seriamente en determinadas situaciones. El carácter «ideológico» de la filosofía no le quita nada de su sentido como factor histórico. Solo es necesario ver la filosofía tal como es: la expresión científica de una determinada actitud fundamental humana, en concreto de una actitud fundamental frente al ser y los entes en general, en la que a menudo una situación socio-histórica puede llegar a manifestarse más clara y profundamente que en las esferas prácticas de la vida cósicamente solidificadas.<sup>2</sup> Así, hoy tenemos la curiosa situación de que la mayoría de los teóricos marxistas se confrontan con un concepto de filosofía «burguesa» que ya la propia filosofía burguesa ha reblandecido y sobrepasado desde sí misma,<sup>3</sup> por lo que esta última queda del todo fuera del alcance de la discusión marxista. Esto arroja una nítida luz sobre la situación de las clases de la sociedad burguesa actual. En muchos ámbitos de la investigación científica vive una actitud fundamental que ya no tiene que ver con las formas de vida conocidas de la sociedad capitalista y ha anticipado ya un buen trecho del desarrollo histórico.

La tarea asumida por esta investigación es realizar una confrontación con la problemática de «Kant y Marx», es decir, con los intentos de establecer una vinculación interna, significativa, entre el marxismo y la filosofía kantiana. Tales intentos no nos interesan como interpretaciones y opiniones de profesores, sino como expresión justamente de una actitud fundamental que es de gran significación para la teoría y la praxis marxistas. Vemos la necesidad de nuestra investigación en que aún parece faltar una confrontación de principio con esos intentos y, en segundo lugar, en que esos intentos parecen señalar un agudo peligro, aún hoy, de desviación y debilitación del marxismo. Vamos a tomar a Max Adler como el representante más visible y serio de tal actitud fundamental, cuyos escritos, desde su primer trabajo en los «Marxstudien» en 1904, giran en torno a este problema.

Max Adler no quiere acaso interpretar la filosofía kantiana como precursora del marxismo o reinterpretar el marxismo en el sentido de la filosofía kantiana. No se trata en él de una aclaración de Marx, tampoco del procedimiento

primitivo de concebir determinados pasajes de Kant, especialmente en el ámbito de la filosofía social, como puntos de partida para el posterior socialismo científico, sino que se trata, por un lado, de poner de manifiesto la filosofía kantiana como el «comienzo de una filosofía de la conciencia social», como una fundamentación teórico-cognoscitiva de la ciencia social,<sup>4</sup> por otro, de «examinar a fondo el trabajo teórico de Marx con una conciencia lógica afilada mediante la teoría del conocimiento de Kant».<sup>5</sup> La vinculación interna entre Kant y Marx es vista, por lo tanto, en que ambos fundamentan una teoría de la experiencia social sustentada en la teoría del conocimiento; Kant, sin la conciencia del significado revolucionario de su filosofía en esa dirección (hacia lo social); Marx, con la plena conciencia de su decisiva aportación. Esta afirmación culmina en la sentencia de que Marx «ha ganado el a priori de la teoría social», el «único medio de pensamiento con el que puede dominarse esta infinita complejidad del acontecer en su legalidad formal». Así, para Max Adler, *El Capital* se convierte en una crítica de la economía política, «tomando la palabra crítica en sentido kantiano».<sup>6</sup> Marx habría dado la «fundamentación trascendental» a la teoría social, que en Kant aún conservaba un carácter fuertemente metafísico;<sup>7</sup> el método trascendental habría encontrado en Marx una nueva realización, mientras que Kant, por otro lado, fue quien, mediante su filosofía crítica, ganó el terreno sobre el que podía crecer, depurada trascendentalmente, la teoría de la experiencia social. Vamos a dejar de lado las otras muchas líneas que, según Adler, conducen desde la filosofía práctica de Kant hacia Marx y nos vamos a limitar en principio a esta formulación central del problema.

Tenemos aquí, por lo tanto, una afirmación con un significado de gran alcance para nosotros: se sostiene una auténtica vinculación interna entre la filosofía kantiana y la teoría marxiana y se ve el método trascendental como el fundamento de ese vínculo de sentido. Queremos articular nuestra confrontación de la siguiente manera: en la primera parte, se va a plantear a la filosofía trascendental la cuestión de si realmente da y puede dar una fundamentación (crítica) de la experiencia social. En la segunda parte, se va a investigar cómo fundamenta Max Adler su tesis y si esta fundamentación hace justicia al sentido de la filosofía trascendental. En la tercera parte se planteará la pregunta de si es posible en general una fundamentación teórico-cognoscitiva de la experiencia social y se indicará cómo consigue Marx el acceso al ser y acontecer social (en el método dialéctico).

# I

Si dirigimos nuestra primera pregunta al método trascendental, con ello no se arrancará de manera arbitraria un trozo de la filosofía de Kant, conduciendo la investigación de manera falsa o unilateral. A partir del método de un trabajo científico puede reblandecerse más fácilmente tal trabajo y puede hacerse visible y comprensible un sistema en cuanto actitud y una filosofía en cuanto filosofar. El modo y la dirección de un investigar permiten conocer de la manera más fácil cómo el mundo sale al encuentro del investigador y es captado por él, no como si con ello se hubiera dicho ya algo sobre la verdad de ese trabajo, sino que desde aquí se puede indagar dónde hay que buscar esa verdad. Así como el método dialéctico de Marx significa directamente una praxis actual y una toma de posición concreta en una situación histórica determinada, también el método trascendental señala a una toma de posición tal: la cual no sería mera imagen especular o reflejo del estado de cosas social vigente (no hay precisamente para el marxismo nada más peligroso que tal interpretación superficial), sino, cuando se ha convertido en viviente con verdadera seriedad, expresión de una auténtica actitud fundamental humana que, a pesar de estar arraigada en la situación histórica de la existencia [*Dasein*] humana pasada, puede seguir teniendo efectos con propia vitalidad a través de la historia.

Vamos a referir al principio algunos pasajes esenciales que permiten clarificar el sentido del concepto «trascendental» en Kant en relación con la metodología.

«Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori». <sup>8</sup> La lógica trascendental se «ocuparía también del origen de nuestro conocimiento de los objetos, en cuanto que no se puede atribuir tal origen a esos objetos». «No todo conocimiento a priori debe llamarse trascendental, sino solo aquel mediante el cual conocemos que y cómo determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son empleadas puramente a priori y son posibles (esto es la posibilidad del conocimiento o del uso de este a priori)». <sup>9</sup> Una deducción es trascendental, en contraste con una empírica, cuando muestra el modo en que «los conceptos a priori pueden referirse a objetos». <sup>10</sup> «La deducción trascendental de todos los conceptos a priori tiene, pues, un principio por el que debe regirse toda la investigación y que consiste en que tales conceptos han de ser reconocidos como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia». <sup>11</sup>

En la crítica de la razón se fusionan entonces las diferentes definiciones del concepto «trascendental» en el sentido del método trascendental. Hay que intentar perfilar a continuación este sentido.

1. El método trascendental significa en su enfoque una evitación consciente y sistemática de los objetos tal como nos los encontramos como realidad en la experiencia espacio-temporal. Eso no excluye que en el transcurso de la investigación se tenga a la vista esa realidad como ejemplo o de cara a la verificación o a la aplicación, pero ella no es jamás el «hilo conductor» del método. El interés capaz de dar la orientación y el objetivo de la investigación reside en otro lugar. No tiene que investigarse el aquí y ahora de la realidad tal como esta sale al encuentro en el trato cotidiano o es vista en la «actitud natural», ni las regularidades existentes en ella, ni la existencia [*Dasein*] concreta del ser humano y su comportamiento respecto al mundo, sino la *posibilidad* de ese mundo y de sus regularidades. La pregunta trascendental, de manera provisionalmente general, reza: ¿cómo es posible en general la realidad concreta como sistema científicamente investigable de la experiencia, como «verdad» del conocimiento? Para poder conocer la actitud fundamental de esta metodología, hay que clarificar todo lo que ya implica un punto de partida tal. Implica, ante todo, un examen radical de la experiencia y de la realidad concreta dada en ella en relación con su «validez» (mucho más radical que la duda racionalista de Descartes, que encuentra reposo más rápidamente que la crítica kantiana), un arrojar al ser humano completo (no solo al cognoscente, sino también al agente) de vuelta a la posibilidad de su mundo, una «crítica» en el sentido más difícil, no solo de la razón teórica, sino también de la práctica. Es una crítica que extrae el centro de gravedad de la vida desde el existir en el cotidiano mundo circundante y común y lo coloca en otro lugar, en tanto que saca de ese mundo, en sus lugares centrales, su independencia y su legalidad propia y las remite constitutivamente a una legalidad diferente, cuyo campo es justamente el de la filosofía trascendental.

Observemos por un instante qué enorme tendencia revolucionaria puede residir en una crítica tal. El concepto de posibilidad como concepto central del método trascendental puede en efecto poner en cuestión la realidad hasta el extremo. Tomado en plena concreción puede conducir él mismo a una disolución de las categorías rigidificadas de la realidad y a sacudir esta como realidad existente (el reconocimiento de las categorías como «formas de existencia» [*Daseinsformen*] en Marx marcha en esta dirección). Kant no ha asumido esta dirección, la cual no podía ser asumida en absoluto en el seno de la filosofía trascendental. Vamos a ver enseguida cómo en el método trascendental resulta efectiva una tendencia diferente, que determina luego de manera decisiva el camino de la filosofía crítica.

2. El fundamento de la evitación radical de la realidad (por realidad entendemos aquí siempre el correlato completo de la experiencia «natural» cotidiana, y no acaso como mero «material» de la experiencia, como dato de la sensibilidad o algo parecido) se manifiesta en la afirmación de que la necesidad y la universalidad serían los criterios del conocimiento «puro» y de que la

necesidad y la universalidad jamás podrían fundarse en la experiencia de la realidad. Esta proposición, establecida por Kant realmente como axioma, encierra en sí desde el comienzo el idealismo y el apriorismo trascendental. En el campo de la conciencia trascendental se descubre la posibilidad de todo conocimiento verdaderamente necesario y universal, mediante el cual se constituye primeramente la experiencia en general. Ahí se encuentran las formas puras de la intuición y los conceptos del entendimiento (categorías), bajo los cuales es contemplada y captada desde el principio la realidad, cada aquí y ahora. Entonces, en efecto, la verdad de la realidad cesa de ser un problema, puesto que es garantizada a priori mediante la síntesis trascendental de la conciencia pura, cuya obra es propiamente tal verdad y mediante la cual esta es constituida como «verdadera». Pero con esto emerge otro problema: ¿cómo son posibles esas formas puras y esos conceptos mismos y cómo es posible su aplicación a los objetos de la experiencia? La posibilidad de la realidad «verdadera» es asegurada (mediante el apriorismo de la conciencia), pero la posibilidad de esa misma posibilidad se convierte en un problema, en el problema propiamente trascendental.

Interrumpamos de momento aquí la caracterización del método trascendental. La crítica radical, la puesta en cuestión de la realidad llega a su final en el instante en que esta es salvada mediante el a priori de la conciencia pura. Con ello se abrió un ámbito hasta ahora desatendido por la filosofía, que fue investigado por la filosofía trascendental en toda su amplitud. Esta descubrió que no solo el mundo del ser humano cognoscente, sino también el del agente, se encuentran bajo el a priori, y con ello también la verdad de la «praxis», como antes la verdad de la teoría, fue reorientada desde el aquí y ahora de la realidad, desde el apuro del mundo circundante y común respectivo, hacia un reino racional de la libertad y de los fines, en cuya regularidad apriorística todo actuar encuentra su sentido y su cumplimiento; de ese reino racional la realidad no puede tomar nada de libertad ni de fines, pero tampoco se los puede acrecentar.

En este nivel de la filosofía trascendental la evitación de la realidad ha alcanzado su punto culminante. La siguiente reflexión debe clarificar de nuevo esta tendencia. En cuanto la necesidad y la universalidad se convierten en criterios de la verdad, es decir, la necesidad como «no poder ser de otro modo» y la universalidad como algo que «no admite ninguna posible excepción»,<sup>12</sup> tales conceptos de necesidad y universalidad exigen, en efecto, un principio *formal* que excluya todo lo «material» de la realidad. Pues todo fragmento de realidad puede ser también de otro modo y admite excepciones, la realidad (ino el objeto de las ciencias naturales matemáticas!) es acontecer en el tiempo, y la necesidad y la universalidad tienen en la historia un sentido diferente (en la tercera parte se volverá sobre esto en relación con el método dialéctico). Todo principio formal paga, por lo tanto, su verdad con una creciente desrealización

(las objeciones contra el formalismo de la filosofía kantiana, especialmente en la ética, son tan antiguas como esta misma. Las repetimos aquí no contra la verdad científica inmanente de esa filosofía, sino exclusivamente contra su comportamiento respecto al ser y al acontecer social y respecto a la experiencia social). El imperativo categórico, el concepto trascendental de derecho, del Estado, etcétera, son tan indudablemente «verdaderos» como vacíos: en caso de apuro, justifican toda acción en el mundo de la existencia [*Dasein*] concreta, excepto aquella que se dirige al derrocamiento fáctico de la realidad existente. Pues esa acción tiene que vivir en un reconocimiento existencial tal de la realidad concreta que pueda ver la «verdad» solo en esta: una perspectiva que es por antonomasia la contrapuesta a la del apriorismo de la filosofía trascendental.

Hemos intentado esbozar el método trascendental solo hasta el punto en que parecía requerido por el contexto de nuestra tarea. Hemos tenido que dejar mucho fuera y en ningún caso lo sostenido aquí quiere representar un análisis exhaustivo de nuestro tema.

Solo hemos tematizado la tendencia fundamental del método trascendental en relación con la interpretación de Max Adler. Como resultado podríamos resumir: el método trascendental apunta a un ámbito objetual que, según su ser, es completamente diferente a la realidad que acontece en el espacio y en el tiempo. Esta es más bien excluida ya en el enfoque de la filosofía trascendental. Esta exclusión se muestra de la manera más clara en el enfoque del método de la deducción de los conceptos puros del entendimiento en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.<sup>13</sup> La «cosa en sí» incognoscible, de la cual la *Crítica de la razón pura* quiere apartar definitivamente toda pregunta, no es un «concepto límite», tampoco un objeto «detrás» de los fenómenos, sino la realidad concreta en su ser propio referido en la experiencia cotidiana. La separación entre fenómeno y cosa en sí no crea dos ámbitos objetuales diferentes según su ser y esencia, sino que apunta a uno y el mismo ámbito de ser: la realidad como correlato de la experiencia. Lo que en la ejecución de la experiencia «dogmática» y natural era tomado en el actuar y en el conocer todavía como cosa en sí se convierte ahora, mediante su depuración trascendental, en fenómeno constituido a priori por la conciencia, tal como, al contrario, todo fenómeno se convierte en cosa en sí mediante la pretensión de realidad en el trato concreto de la existencia [*Dasein*] humana cotidiana.

Sabemos que estas interpretaciones tienen que aparecer a primera vista como reinterpretaciones totalmente forzadas. Pero en este lugar hay que liberarse de todas las opiniones previas procedentes de la ciencia natural matemática, según las cuales el «en sí» de las cosas debería ser destilado de la realidad mediante una serie de abstracciones científicas. El concepto-de-cosa-en-sí en el contexto de la crítica de la razón no puede apuntar a un tal «en sí» físico. Se trata más bien de la cosa tal como podría ser independientemente y

«prescindiendo» de nuestras formas de conciencia. Pero precisamente así nos referimos a las cosas en la ejecución de la experiencia cotidiana, precisamente así nos topamos con ellas en el mundo cotidiano, precisamente así «vivimos» con y en ellas, ¡y es primero y únicamente en la depuración trascendental de la experiencia natural que se tornan visibles como «fenómenos» de la conciencia! Es después de la exclusión trascendental de la realidad que el concepto de cosa en sí recibe el sentido de «concepto límite del conocer».

Planteemos ahora la pregunta decisiva para nuestra tarea: ¿cómo realiza la filosofía trascendental una fundamentación de la experiencia social? ¿Cómo recibe ante la mirada lo «social» como objeto y cómo determina la esencia de ese objeto?

Determinemos primero lo social como ámbito objetual. Con ello nos referimos al ser social de los seres humanos, más exactamente al ser del ser humano socializado (nos atenemos intencionadamente a las determinaciones marxianas) y a su mundo circundante y común, en tanto que es captado y transformado por él. En todas las ocasiones en que en la filosofía kantiana se investiga lo social como objeto *en relación con sus principios*, esa investigación se sitúa por completo en el marco del método trascendental (en la segunda parte se tratará la excepción representada por los pequeños tratados sobre filosofía de la historia): así es en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Metafísica de las costumbres*. Es decir, no solo se fundamentan la experiencia social y la teórica en una regularidad formal, apriorística, sino que igualmente se somete lo social a una depuración trascendental, excluyendo su «realidad». Y como la realidad social es colocada bajo la idea de un reino racional de los fines y una libertad inteligible, solo queda para el ser y el actuar social concreto en la historia, en primer lugar, una «aproximación» infinita a la «meta final» establecida en el reino racional y, en segundo lugar, ese ser y actuar –puesto que los conceptos trascendentales de necesidad y universalidad son mantenidos como vigentes también para el acontecer social– es formalizado de tal modo que ya no se alcanza en absoluto su plenitud concreta. Si un proceder tal fue posible en la filosofía teórica sin perjuicio de la verdad científica (justamente a través de ello se descubrió un campo completamente nuevo de verdades), en la filosofía práctica tuvo que sepultar desde el principio el acceso a su objeto. Pues el ser social del ser humano exige, dado que solo es posible esencialmente como «acontecer» en la «historia», un acceso metódico que lo capte como realidad esencialmente histórica. Solo hay que examinar a fondo hasta sus últimas consecuencias los conceptos trascendentales de derecho, Estado, libertad, etcétera, para reconocer que estos principios formalizados hasta el extremo son indiferentes frente a su contenido histórico propio y verdadero y no se acercan en absoluto al acontecer social. Solo un ejemplo: el Estado es, según la definición de la «doctrina del derecho», una «unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas».<sup>14</sup> Pero esta unión no es un *factum* histórico acontecido

una vez en algún momento y de algún modo, sino que ella se encuentra «a priori en la idea racional» como transición necesaria del estado de cosas no-jurídico al jurídico.<sup>15</sup> Todo Estado realmente efectivo, sea del modo que sea, tiene como «hilo conductor» esta idea del Estado y la idea de la unión, autónoma y general, de la voluntad del pueblo. Del mismo modo, los «tres poderes del Estado, que resultan del concepto de comunidad en general, no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede a priori de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva».<sup>16</sup> Así, todo Estado existente representa un orden jurídico apriorístico, cuya subversión significaría la superación del derecho mismo y por ello algo simplemente reprobable: «dado que el pueblo, para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado, tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe del Estado».<sup>17</sup> Por otro lado, si la subversión es, en cambio, exitosa, entonces puede y debe el nuevo Estado surgido de ella exigir tanta fuerza jurídica apriorística como antes el Estado derribado.

Este ejemplo habrá mostrado con qué fuerza es efectiva, en el tratamiento trascendental del ser social, la completa exclusión de la realidad, como acontecer en el tiempo. Queremos elucidar aquí mediante qué principio, que se encuentra necesariamente en la ejecución del método trascendental, se imposibilita alcanzar el acontecer social como tal. Se trata del concepto trascendental de tiempo, que tiene que conducir a una completa incompreensión del ser social. Mientras que en el campo de investigación de la filosofía trascendental el tiempo solo sea concebido como forma a priori de la intuición (con lo cual a la vez el tiempo, como únicamente empírico, queda restringido a los «fenómenos» y la existencia de las «cosas en sí mismas» es presentada como «carente de tiempo»),<sup>18</sup> el acontecer social como realidad no puede aparecer ante la mirada de la filosofía trascendental. Pues su realidad es justamente el tiempo, no como forma a priori de la intuición, sino en cuanto fundamento y ser del acontecer mismo, en cuanto historia. Más tarde queremos intentar mostrar que en todos los lugares donde en Kant se produce una captación auténtica del acontecer social en cuanto historia, ello se consigue solo bajo la renuncia y en contraposición al concepto trascendental de tiempo.<sup>19</sup>

## II

Veamos ahora cómo Max Adler concibe la fundamentación trascendental de la experiencia social. Para ello será necesario citar textualmente los pasajes más importantes.

«No se puede pasar por alto por más tiempo que también el carácter *social* del ser humano tiene una conexión con la filosofía trascendental; tal carácter está determinado en un fundamento trascendental según su posibilidad para un conocer, del mismo modo que lo está el carácter natural de todo ser en general.»<sup>20</sup> La posibilidad del ser social tiene el fundamento de su conocimiento en la filosofía teórica. Tal fundamento se encuentra, como descubrió Kant, en el concepto de «conciencia en general». Como la «conciencia en general» constituye el mundo de la experiencia de modo necesario y universalmente válido a través de sus formas y conceptos a priori, el Yo empírico, con su «sustancialidad, singularidad e identidad», es solamente la forma bajo la cual existe la «conciencia en general»,<sup>21</sup> es solo la expresión de una conciencia «conforme a la especie». Así, «la necesidad formal del pensamiento en la conciencia individual ostenta un carácter incancelable que coloca a todo pensamiento ya desde la raíz en una relación con la comunidad, la cual es lo que hace posible en cuanto tal cada relación particular, histórica, con la comunidad». En la «peculiaridad del pensamiento humano de ser al mismo tiempo singular como conciencia individual y fenómeno de la conciencia en general» reside el «fundamento trascendental que posibilita que los seres humanos influyan unos en otros en el proceso de producción del conocimiento de la verdad».<sup>22</sup> En una formulación más afilada se sostiene que «esta vinculación singular se da entre toda conciencia individual, mediante la cual la conciencia puede experimentarse en general en todas sus funciones solo como conciencia conforme a la especie, *fundamenta la esencia del vínculo social, la socialización*, ese hecho básico de toda ciencia social».<sup>23</sup> Y en el libro *Lo sociológico en la crítica del conocimiento de Kant*, la «relación social trascendental» es definida así: es la «relación de conocimiento a través de la cual el comportamiento psíquico humano, *ya en el individuo singular*, no puede pensarse sino como puesto en relación mediante la categoría de validez universal, más allá del carácter limitado propio del individuo, con todos los demás sujetos de conocimiento que se presentan en una experiencia».<sup>24</sup>

Ante todo constatemos que Max Adler es más trascendental que la filosofía trascendental, pues mientras que esta había necesitado de una razón práctica para la fundamentación de lo social y junto a la regularidad a priori de la conciencia pura tuvo que introducir el postulado de la razón moral, el marxista Max Adler encadena directamente la relación social a la filosofía teórica, a la teoría del conocimiento y a su concepto de «conciencia en general». Las

conclusiones de Max Adler serían claras y concluyentes si la «conciencia en general» mostrara realmente las propiedades que se le atribuyen aquí. Pero queremos examinar un momento con más detenimiento esta «conciencia en general» en conexión con la filosofía de Kant.

Kant obtiene la «conciencia en general» en la ejecución de la síntesis pura de la apercepción trascendental. La pregunta por la constitución a priori de la experiencia condujo, en el proceder del método trascendental, en primer lugar a la exclusión de la realidad que acontece en el espacio y el tiempo. Con ello se despejó la mirada para el campo de la conciencia constitutivamente precedente a toda experiencia, conciencia a la cual se remitió la pregunta por la posibilidad del a priori. Pero esta conciencia permanece todavía vinculada al Yo empírico en su pleno aislamiento, pues en esta primera fase de la depuración trascendental aparece todavía como su rendimiento. La constitución a priori no podría arraigarse en esta conciencia singular sin que se desmorone de nuevo necesariamente el mundo empírico. Así, la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento llega a una depuración y una exclusión más amplias. Los rendimientos de la conciencia empírica conducen en su necesidad y universalidad de vuelta a la «apercepción trascendental del Yo puro». «La conciencia misma como determinación de su estado interno» (percepción interna), a pesar de ser ella misma aún empírica, tiene una «condición originaria y trascendental», que es lo que hace posible la conciencia misma y su experiencia: «la conciencia pura, originaria, inmutable».<sup>25</sup>

Consideremos juntas esta deducción de la conciencia pura y la determinación del método trascendental dada en la primera parte; de esta manera se volverá claro que la conciencia pura es la respuesta a la pregunta por la posibilidad de la experiencia y es el resultado de una doble depuración trascendental, en la que cualquier mezcla con la realidad se torna un completo sinsentido. Las funciones de esta conciencia se orientan exclusivamente a posibilidades, su objeto es exclusivamente el objeto como posibilidad, la pura unidad de la diversidad como «forma», el «objeto trascendental», «que, de hecho, es idéntico en todos nuestros conocimientos = x».<sup>26</sup> Esta conciencia, como «fundamento trascendental del vínculo social, de la socialización», es una *contradictio in adjecto*. Se basa en una incomprensión de la esencia del método trascendental. Por antonomasia, el ser social nunca es algo meramente posible, sino lo esencialmente real conforme a su ser. Se encuentra, por tanto, en una esfera por la que la filosofía trascendental no pregunta en absoluto, que ha sido excluida ya en el punto de partida del método.

Las interpretaciones realizadas por Max Adler solo son posibles por una serie de malentendidos, que arraigan en la falsa interpretación de la «conciencia en general». Todos proceden de que a las posibilidades de la conciencia en general se les han atribuido realidades y luego esas realidades han sido interpretadas

trascendentalmente. En primer lugar, la conciencia pura no es «conforme a la especie» y tampoco puede fundamentar por ello ninguna validez universal, conforme a la especie, de la experiencia, que convertiría al pensamiento individual en una mera «aparición» empírica.<sup>27</sup> Todo lo conforme a la especie es algo real; aunque no existe aquí y ahora, en cuanto algo universal real es, sin embargo, un carácter de lo real. De este modo, por lo tanto, la conciencia trascendental es considerada de nuevo como real y es lastrada empíricamente. Además, el pensamiento individual del Yo-singular no es una aparición empírica, tampoco una «forma, en la que la conciencia sabe de sí»,<sup>28</sup> sino una realidad altamente concreta y verdadera, exactamente tal como ella es experimentada. Para la filosofía trascendental, la conciencia del Yo-singular se encuentra respecto a la conciencia pura no en la relación de la aparición respecto a la verdad, sino de la realidad respecto a la posibilidad. Para el marxista Max Adler, la «realidad en sí» es una «carga pesada, que aplasta finalmente todo pensamiento consecuente»,<sup>29</sup> sin embargo, el idealismo crítico no tiene tal miedo respecto a esta realidad: la deja estar tranquila en su «peso abrumador» y la excluye solo en la metodología de la investigación filosófica.

Pero dejemos esto por ahora a un lado. Admitamos también por un momento lo que hemos impugnado de principio, es decir, que una fundamentación teórico-cognoscitiva de la experiencia social sea posible. La filosofía trascendental podría realizar esto solo si la constitución a priori de la experiencia esbozada por ella pudiera representar un proceso real (que por ello no necesitaría desarrollarse conscientemente), si, por lo tanto, toda conciencia singular estuviera realmente desde el comienzo en un mundo producido por una «conciencia universal», si remitiera desde el principio en su existencia concreta a una tal conciencia universal y a sus conceptos y formas a priori. Max Adler efectúa de hecho una interpretación de este tipo. Él habla de un «proceso de producción de la experiencia», de un «proceso de producción del conocimiento de la verdad»: «Con un planteamiento de una audacia inaudita hasta entonces, Kant ha aplicado el pensamiento genético no meramente a este o aquel contenido del conocimiento, sino al conocimiento mismo. Con esto, el concepto, comúnmente tan rígido, de nuestra capacidad de conocimiento fue disuelto en la representación del proceso de la realización del conocimiento».<sup>30</sup> Aquí, los conceptos «genético», «proceso» y «realización» son trasladados de nuevo desde la esfera trascendental a la realidad. Ellos señalan, sin embargo, en conexión con la crítica de la razón, una funcionalidad *lógica* o *teórico-cognoscitiva*, nunca una *real*, a la que apuntaría la expresión «proceso de producción» en Adler. La necesidad y la universalidad, con las que se constituye una experiencia unitaria mediante la síntesis pura de la apercepción trascendental, no dice aún lo más mínimo acerca de una multiplicidad de individuos, acerca de un estar-juntos los seres humanos en el mundo, acerca de lo social. Todos estos conceptos conservarían su pleno sentido, aun cuando solo

los aceptara una única conciencia como Yo empírico, pero tampoco esta aceptación sería acorde con el sentido de la filosofía trascendental, que justamente no quiere decir nada acerca de la realidad.

Es verdad que hay en Kant un pasaje donde se convierte en problema decisivo la relación entre la regularidad a priori de la conciencia y la realidad empírica en toda su posibilidad: se trata de la aplicación de las categorías sobre los objetos de la experiencia, tal como se esboza en el «esquematismo de los conceptos puros del entendimiento». Aquí, al hacer referencia al tiempo como esquema trascendental, irrumpe un concepto de tiempo que de hecho podría liberar el camino hacia un conocimiento pleno de la realidad histórica. Pero en el curso posterior de la filosofía trascendental no se sigue este camino. Queremos referirnos muy brevemente a los pequeños tratados de Kant de filosofía de la historia, en los cuales se introduce esta orientación, para mostrar que aquí, donde realmente se alcanza el acontecer social, ello es solo posible en contraposición a la filosofía trascendental.

Ya hemos indicado previamente que en todos los lugares de la filosofía kantiana en los que se reconoce la historia como esfera del ser social emerge también un nuevo concepto de tiempo que ya no coincide con la determinación trascendental del tiempo como forma a priori de la intuición. En la *Crítica de la razón práctica*, que considera aún la acción del ser humano plenamente en el sentido de la filosofía trascendental, el problema de la contradicción entre tiempo y libertad es resuelto todavía «trascendentalmente»: «El concepto de causalidad como *necesidad natural*, a diferencia del concepto de causalidad como *libertad*, atañe solo a la existencia de las cosas, en tanto que sea *determinable en el tiempo*, con lo cual no concierne sino a las cosas como fenómenos, en oposición a su causalidad como cosas en sí mismas». Toda existencia [*Dasein*], en tanto que sea determinable en el tiempo, es abordada como fenómeno y como sometida a la causalidad como necesidad natural; sin embargo, se le atribuye la libertad a ese mismo ente en cuanto que cosa en sí misma, por lo tanto, en la medida en que no sea determinable en el tiempo.<sup>31</sup> Con ello se imposibilita una consideración concreta del acontecer social, el cual es precisamente de manera esencial en el tiempo y lo que queda justamente es ese tratamiento formal-apriorístico de la praxis que se manifiesta con claridad en la siguiente definición: «Se comprende así por qué entre todas las facultades de la razón *solo la capacidad práctica* puede sacarnos del mundo sensible, al proporcionarnos conocimientos acerca de un orden y una conexión suprasensibles que, por eso mismo, solo pueden ser extendidos hasta donde sea necesario para el punto de vista práctico puro».<sup>32</sup>

En el pequeño tratado «El fin de todas las cosas», experimenta el concepto de tiempo dos reinterpretaciones decisivas. Por un lado, se introduce ahora el concepto de «duración» para la existencia moral del ser humano, como una «magnitud inconmensurable» con el tiempo empírico, pero del que debe

asumirse quizá alguna determinación como «magnitud temporal». En segundo lugar, el tiempo empírico es vinculado con la realidad de una manera completamente nueva, como su acabamiento tiene que significar el final de todas las cosas como objetos de los sentidos y la aniquilación de la misma existencia humana: «Una vida semejante (sin cambio, por lo tanto, sin tiempo) [...] para un ser que solo en el tiempo puede cobrar conciencia de su existencia y de la magnitud de esta (como duración) tiene que parecerle igual al aniquilamiento: porque, para poderse pensar a sí mismo en semejante estado, tiene que pensar en algo; ahora bien, el pensar contiene al reflexionar, que no puede ocurrir más que en el tiempo».<sup>33</sup> Aquí irrumpe, de forma más radical que en el esquematismo de la crítica de la razón, la determinación del tiempo como un «a priori concreto» de todo pensar y de la completa existencia humana, un tiempo que entonces también haría posible el concepto trascendental de tiempo y, por lo tanto, lo precedería.

En esta misma dirección de una captación de la realidad concreta apunta el concepto de tiempo del escrito «Probable inicio de la historia humana». La «expectativa de futuro», la «capacidad de hacerse presente el tiempo por venir», es caracterizada aquí como el origen racional-histórico de la existencia [*Dasein*] humana con preocupación y apuro, como el fundamento de la lucha, esencial a toda existencia [*Dasein*] humana, con el mundo circundante y común hasta el acontecimiento decisivo de la muerte,<sup>34</sup> y en conexión con ello aparece la libertad del ser humano como «elección de los modos de vida», como «decisión», no en un reino racional sobrenatural, sino en la realidad concreta.<sup>35</sup> El modo de narración mitológica que Kant ha dado a estos conocimientos en el tratado citado no debe hacernos engañar sobre su auténtica seriedad, en él se hacen visibles nuevas tendencias que no pueden encontrarse en el desarrollo de los conceptos trascendentales de tiempo y libertad.<sup>36</sup>

Sin embargo, los intérpretes de una fundamentación trascendental de la experiencia social en Kant no se apoyan en estas tendencias, cuyo seguimiento podría conducir realmente a alcanzar el acontecer social, sino que, fuera del sistema de las críticas de la razón, prefieren remitir a «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», y aquí les ha impresionado especialmente la cuarta proposición, que queremos citar textualmente: «El medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones».<sup>37</sup> A pesar de que en esta proposición parece expresarse ya la dialéctica completa del acontecer social en el marco de una estricta explicación causal, veamos, sin embargo, cómo concibe Kant el concepto de los antagonismos: «Entiendo aquí por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, esto es, el que su propensión a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal

disposición subyace a la naturaleza humana es bastante obvio». <sup>38</sup> Luego el ser y el acontecer social son resultado de una disposición natural humana, de una inclinación, de un impulso doble: un impulso hacia la socialización y hacia el aislamiento. No es algo originario: lo originario sería una pluralidad de individuos, que se socializan en el curso del desarrollo. Tampoco es originario en otro aspecto: es un «medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones». Si consideramos qué sentido tiene el concepto de «naturaleza», aquí como en los demás tratados de Kant sobre filosofía de la historia, encontraremos que, mediante el concepto de «providencia», está vinculado necesariamente con el reino moral racional de los fines y con la idea de objetivo final, una vinculación que en absoluto se puede dejar de lado como un modo de hablar o como mero residuo de un modo de pensar metafísico sin falsificar el sentido de la filosofía de la historia de Kant. Partiendo de aquí, el carácter en apariencia dialéctico-causal del concepto de antagonismo recibe otra interpretación: el antagonismo está al servicio del «progreso», no como desarrollo del acontecer, sino como avance hacia lo «mejor». Este hecho queda claramente iluminado con la respuesta que en *El conflicto de las facultades* se da a la pregunta «¿cuál es el único orden en que puede aguardarse el progreso hacia lo mejor?». La respuesta dice: «No por la marcha de las cosas *desde abajo hacia arriba*, sino *desde arriba hacia abajo*». <sup>39</sup>

Resumamos de nuevo. La filosofía trascendental no puede realizar, según su esencia, ninguna fundamentación de la experiencia social porque ha excluido ya en el enfoque del método la realidad concreta, solo en la cual puede fundarse la experiencia social. La concepción de la «conciencia en general» como «categoría social» (en la opinión de que toda conciencia individual estaría, mediante la constitución a priori del mundo en la conciencia en general, ya desde el principio en un nexo de experiencia supraindividual universal) malinterpreta el concepto trascendental de conciencia pura (que caracteriza un nexo esencial del conocer, una «relación de valor lógica-pura») <sup>40</sup> como potencia real, su rendimiento lógico-trascendental como proceso genético real. Como en el marco de la filosofía trascendental nunca conducirá ningún camino desde el mundo de la conciencia pura y su constitución de la experiencia hacia el mundo del ser social, resulta un contrasentido una fundamentación trascendental de la experiencia social.

### III

Planteemos ahora una pregunta general: ¿es en realidad posible una fundamentación teórico-cognoscitiva de la experiencia social? En principio, hay que depurar esta pregunta de una ambigüedad. Por un lado, ella puede dirigirse a la experiencia social como objeto de un sistema de investigación científica y apuntar luego a la fundamentación teórico-cognoscitiva de la ciencia social: como reflexión sobre la metodología, sobre los conceptos fundamentales de esa ciencia y sobre el modo de investigación exigido por el modo de darse su objeto. O bien la pregunta apunta a una fundamentación teórico-cognoscitiva del ser y acontecer social mismo, a la constitución de lo social como objeto de la experiencia. En Max Adler no se distinguen siempre claramente ambas cuestiones. La posibilidad de una fundamentación teórico-cognoscitiva de la ciencia social no puede ser puesta en duda de ningún modo, lo que Max Adler aporta a esto pertenece a una discusión científica sobre la metodología científico-social y hay que tratarlo aquí solo en cuanto que está lastrado por interpretaciones que han sido tomadas de otro complejo de cuestiones.

La segunda pregunta implica ya una determinada posición respecto a lo siguiente: el ser y acontecer social solo es posible sobre la base de un nexo de conocimiento a priori, se constituye en cuanto objeto de una «conciencia social» y de su legalidad conforme al conocimiento. El ser social del ser humano se constituye, por tanto, en su «conciencia socializada a priori». Tiene que volverse claro por fin qué consecuencias tiene esta tesis en relación con la teoría marxista, dejando de lado provisionalmente todavía su contenido inmanente de verdad. ¡Ella pone de nuevo patas arriba la tesis fundamental marxista sobre la relación entre ser social y conciencia! Si aquí se plantea la objeción de que con ello estamos atribuyendo un sentido realista a las afirmaciones de Max Adler sobre una relación *lógica*, solo tenemos que indicar que también la proposición marxiana exige con el mismo derecho una interpretación *lógica* y realmente quiere decir más y otra cosa que el hecho de que el ser humano tiene que existir primero socialmente para poder tener conciencia! Aunque creemos haber mostrado que en el instante de la fusión del ser lógico y social *en un nexo de conocimiento* tiene que perderse el sentido de la distinción entre concepción lógica y realista, queremos tomar provisionalmente las afirmaciones de Adler y de Marx en su significación lógica, no realista.

Tomadas en esta significación, ambas proposiciones quieren decir: el estar-juntos los seres humanos en la sociedad (como ser y actuar social) precede a todo estar-juntos los seres humanos como sujetos de conocimiento (Marx). Y el conocer-juntos de los seres humanos en una «conciencia en general», la

conexión del conocer en la conciencia, es lo que hace posible el ser social de los seres humanos (Max Adler). Con lo cual, por lo tanto, en ambas proposiciones el «preceder» y el «hacer posible» deben caracterizar un nexo esencial y no un mero estado de cosas.

Examinemos ahora cuál de estas afirmaciones corresponde a la experiencia social.<sup>41</sup> El ser humano existe en cada caso en un mundo circundante y común concreto, como ser humano con otros seres humanos y con cosas, de manera que, a pesar de que este mundo circundante y común se le abra más y más en el desarrollo de la experiencia, se le hace manifiesto, sin embargo, desde el principio como perteneciente esencialmente a él. Desde el comienzo existe como «social», es decir, las impresiones que recibe y a las que reacciona llegan a él de objetos que están ya en un nexo «social» y remiten al mismo (utensilios, el ámbito de la casa y la población hasta el paisaje «exterior» por habitar y construir, los seres humanos del trato cotidiano, etcétera). Los primeros impulsos de su voluntad y de su actuar los recibe el ser humano de tal mundo circundante y común, y cada una de sus voliciones y acciones, comenzadas por un movimiento puramente reflexivo o instintivo, «apuntan» a un mundo social circundante y común, al que se refiere también el lenguaje como modo esencial de hacerse pública la existencia [*Dasein*] humana con y para los otros desde el nacimiento. Pero en ningún lugar –y es lo que nos importa aquí– experimenta el ser humano su existencia [*Dasein*] social como «nexo de conocimiento», en ningún lugar se topa con los congéneres como sujetos del mismo conocer supraindividual; de ahí que dichos fenómenos aparezcan como tales solo en el abandono de la existencia social cotidiana, en la abstracción teórico-científica. Justamente, en cuanto sujeto del *conocer*, el ser humano se experimenta a sí mismo y a sus congéneres esencialmente como individuo, como conciencia singular, y solo mediante una serie de exclusiones realmente difíciles se hacen visibles los nexos de conocimiento que apuntan a una «conciencia en general». En todas partes donde el prójimo sale al encuentro no como un co-cognoscente sino como un co-existente, el mundo social circundante es captado y configurado como común en el existir cotidiano y no en el conocer (con existir queremos decir siempre aquí y en otros lugares la totalidad del modo de existencia [*Dasein*] cotidiana concreta del ser humano en la totalidad indescarrable de todas sus exteriorizaciones vitales).

Se planteará la objeción de que todo esto no es puesto en cuestión en absoluto por los intérpretes de una fundamentación teórico-cognoscitiva de la experiencia social. Pero la legalidad a priori de la conciencia debe proporcionar antes que nada el fundamento de la *posibilidad* de esa experiencia social concreta, en la medida en que solo mediante ella se vuelve comprensible *una* realidad para *muchos*, la universalidad de los objetos para cada conciencia singular. Pero precisamente aquí reside el error. La legalidad a priori de la conciencia solo puede lograr *una* universalidad, a saber, la unidad formal de la

diversidad en la síntesis pura (del objeto en general) y los diversos modos de esa síntesis (sustancialidad, identidad, causalidad, etcétera). Justamente esta universalidad (del objeto en general) no es referida en absoluto por la existencia [*Dasein*] social en la experiencia social. Un ejemplo debe clarificar esto: este escritorio aquí es algo igualmente «universal» para ti y para mí y para todo otro Yo que lo vea no como «cosa», como «objeto en general», sino como escritorio, como mesa, a la que uno se sienta para escribir, como objeto de uso en el pleno sentido de su uso determinado. Como tal, esta «universalidad» se funda, en efecto, en un nexo universal que rebasa toda conciencia singular, pero no en el nexo del conocimiento, sino en el acontecer social.

Observemos este nexo con más detalle. Este escritorio es el mismo para mí y para ti porque ambos sabemos para qué está ahí y no porque su «forma» como cosa sea la misma para nosotros dos: en primer lugar, esto no es cierto y, en segundo lugar, no es suficiente en ningún caso para reconocer el escritorio como escritorio. Este saber nos ha llegado en el curso de la experiencia mediante una larga tradición, del mismo modo como la larga tradición, en estrecha relación con el completo desarrollo socio-cultural, ha dado al escritorio su figura actual. La universalidad de la realidad (como objeto de la experiencia social) se funda en el nexo de la *historia*. No entendemos por historia el transcurso del acontecer político, económico o cultural, sino la totalidad de todas estas configuraciones vitales de la existencia [*Dasein*] humana en cuanto acontecer de la existencia humana misma. Como el ser humano solo puede existir en la historia e igualmente su completo mundo circundante y común está envuelto en la historia y en la corriente del acontecer, la situación histórica en cada caso constituye la universalidad *concreta* de la realidad, determina su sentido y sus límites. Frente a esto, la universalidad formal de los objetos, tal como se constituye en la conciencia pura, permanece completamente irrelevante. No es que la pongamos en cuestión (la verdad científica de los problemas de constitución del conocer no está aquí en absoluto en discusión), pero ella no puede fundar de ningún modo el ser y acontecer social.

Si esto es así, entonces el enfoque de una investigación del ser y acontecer social no puede ser tomado jamás de la teoría del conocimiento, de la filosofía teórica, pues toda auténtica metodología se deja dar previamente su acceso a través del modo de darse su objeto, pero el ser social no se da nunca ni en ningún lugar en una experiencia teórico-cognoscitiva. La aportación científica de Marx es justamente haber sido el primero en la historia de la ciencia social en haber planteado la investigación allí donde estaba realmente el ser social en su concreta plenitud. «Los supuestos con los que comenzamos no son arbitrarios, no son dogmas, son supuestos reales de los cuales solo se puede abstraer en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto las previamente encontradas como las producidas por su acción.»<sup>42</sup> Esta afirmación de *La ideología alemana*

caracteriza, con una claridad inequívoca, el nuevo punto de partida que tiene ante la mirada desde el comienzo el ser social en su plena concreción como realidad histórica. Desde aquí no parte ningún puente hacia la fundamentación trascendental de la experiencia social, hacia una fundamentación teórico-cognoscitiva. El materialismo histórico significa solo la adhesión consecuente a este punto de partida.

El materialismo histórico no necesita realizar una fundamentación teórico-cognoscitiva, porque consigue y fundamenta sus conceptos fundamentales y sus principios en la ejecución de su método mismo. Reconoce el ser y acontecer social en su plena independencia y legalidad propia en cuanto modo de ser de la existencia humana misma. En el método dialéctico, el materialismo histórico se ha abierto el acceso a ese ser. El método dialéctico tiene como único a priori a la historia, que capta en cuanto ser de la existencia [*Dasein*] humana misma. El ser social con sus formas y configuraciones es para él un objeto esencialmente histórico, cuya realidad es constituida a través de la totalidad del acontecer en cuanto realidad viva. La diferencia esencial entre el método trascendental y dialéctico reside en que aquél se dirige a posibilidades y este a realidades; aquél, a un análisis del conocer y este, a un análisis de la realidad; en que aquél apunta a una fundamentación teórica de la realidad y este, a una transformación práctica de la realidad.

Es en la cuestión de la metodología que se vuelve especialmente clara la completa contraposición en la que se encuentran la interpretación trascendental de la experiencia social y el marxismo. El kantianismo conduce en lugares centrales a una reinterpretación del marxismo. Solo vamos a aludir a que la distinción de Max Adler entre investigación causal y teleológica, entre consideración teórica de la naturaleza y consideración práctica del deber y de la voluntad en cuanto ámbitos objetuales separados,<sup>43</sup> desgarró de nuevo la unidad ganada por el método dialéctico. En la totalidad dialéctica de la historia pierde su sentido la rígida contraposición entre ser y deber, teoría y praxis. Lo debido es la acción exigida por la situación histórica en cada caso: el cumplimiento de la necesidad; la libertad es la posibilidad de asumir la necesidad histórica. La teoría muestra las necesidades históricas y los modos de existencia [*Dasein*] que ellas reclaman, ella se convierte en palanca de la praxis radical que quiere transformar la realidad según la necesidad.

Aún más llamativas son las modificaciones que Adler tiene que efectuar en el materialismo histórico. Para quien, en efecto, la realidad «es solo una relación de nuestro conocer con su contenido, más concretamente, un *juicio* sobre un contenido de conciencia»,<sup>44</sup> quien la define como «el nexo carente de contradicciones de una experiencia individual en el concepto de una experiencia en general»,<sup>45</sup> para quien «el Yo se vive en formas de conciencia que son no-Yo»,<sup>46</sup> solo cabe admitir el materialismo histórico muy depurado «en términos trascendentales». ¡Para Max Adler, el materialismo histórico caracteriza

solo la perspectiva «que se esfuerza por comprender sin resto la suma de todos los fenómenos según leyes causales. De este modo, esta expresión significa realmente solo la exclusión radical y metodológica de toda creencia religiosa y especulativa en los milagros, de todos los extravíos del recto caldo de cultivo de la experiencia»!<sup>47</sup> (por lo cual sería materialismo histórico no solo la ciencia natural matemática, sino simplemente todo materialismo científico racional). Si, en efecto, el fundamento del ser social es visto en el nexo de conocimiento de la conciencia, se priva al materialismo histórico desde el comienzo de su sentido propio. Y por ello se ayudan los marxistas trascendentales de afirmaciones como las siguientes: que el ser social no sería en ningún caso solo ser «material», sino también «conciencia», y que los modos de la economía y las formas de convivencia social serían imposibles sin ordenaciones de fines y actos de perseverancia conscientes. Pero esta interpretación no alcanza en absoluto la problemática del materialismo histórico, presenta un hecho que naturalmente ningún marxista serio, y aún menos Marx y Engels mismos, jamás podría ni querría cuestionar. La tesis fundamental del materialismo histórico no sostiene nada sobre meras relaciones fácticas en el interior de la sociedad fáctica; los miembros de la relación sostenida por tal tesis no son «ser material» y «conciencia» en una sociedad concreta, sino ser social, sociedad concreta como totalidad (que incluye ya naturalmente su mundo de conciencia fáctico), por un lado y, por otro, el «mundo espiritual» configurado en cada caso por el ser social, por la sociedad concreta.

Nos preguntamos ahora: ¿qué daño puede recibir el marxismo por parte de la interpretación trascendental desde la filosofía kantiana? El peligro reside en la reinterpretación de la teoría de la revolución proletaria en dirección de una sociología científica, que aparta al marxismo del apuro concreto de la situación histórica, lo priva de influencia y desvaloriza la praxis radical. Según Max Adler, el trabajo metodológico de Marx aspira a «conseguir el a priori propio de la teoría social. El análisis marxiano de los fenómenos económicos está orientado ante todo a conseguir el *medio de pensamiento* mediante el cual puede ser dominado este infinito complejo del acontecer en su legalidad formal».<sup>48</sup> No, para el marxismo justamente de lo que menos se trata es del a priori de la teoría social, de la legalidad *formal* del acontecer social. Desde esta no conduce ningún camino hacia esa praxis radical que apunta a una transformación de la realidad. El método dialéctico del marxismo se remonta detrás de la distinción entre forma y materia, ser y deber





## Sobre el problema de la dialéctica I1

La presentación y la crítica detalladas de un libro con intenciones puramente filosóficas en el marco de esta revista<sup>2</sup> se justifican por la posición central que ocupa el problema de la dialéctica en el interior del marxismo y por la aclaración que podría aportar una consideración de la filosofía contemporánea bajo el punto de vista de la dialéctica sobre la relación de la filosofía con la sociedad contemporánea y, con ello, con la situación socio-histórica completa. Con ello se ha trazado ya la dirección de la crítica: la cuestión no puede ser analizar las investigaciones singulares de Marck sobre el sistema de la filosofía contemporánea y su posicionamiento frente a él, sino que hay que preguntar si y en qué medida es desarrollado aquí el verdadero problema de la dialéctica y si es en realidad posible un «corte transversal a través de la filosofía del presente bajo el punto de vista del problema de la dialéctica». Podemos anticipar que las investigaciones individuales de Marck son de una seguridad y un rigor que raramente se encuentran en la historia de la filosofía moderna. A pesar de la diferencia fundamental de dirección y significado existente entre los sistemas expuestos, se da en todo momento el mismo esfuerzo por una comprensión auténtica y un acceso correcto que caracteriza al conjunto del libro de Marck. Frente a todas las descripciones presuntamente «objetivas» carentes de punto de vista, para las cuales todo filosofar se convierte del mismo modo en un juego mental carente de interés, Marck consigue clarificar las filosofías a las que presta atención en su vitalidad y carácter problemático interiores, justamente porque desde el comienzo parte de un problema real y apunta a un problema real. Este es también el caso ahí donde los presupuestos críticos de Marck empujan al análisis hacia un falso camino, como en el último capítulo del apartado sobre Heidegger. No se alcanzan el sentido y el propósito del filosofar de Heidegger mediante el «antagonismo de existencialismo y platonismo» y aún menos puede sustituirse el concepto metafísico de ser o la validez por un «concepto de ser derivado de la existencia [*Dasein*]». Aquí el dualismo establecido a priori entre «Yo y Es», entre validez y existencia, se convierte en el caso de Marck en una auténtica fatalidad. Volveremos más adelante sobre este dualismo, en cuya «insuperable tensión» ve Marck la raíz de la dialéctica.

En el primer volumen aparecido de la obra son tratados los siguientes filósofos bajo el «punto de vista del problema de la dialéctica»: Rickert, Lask, Kroner, (Kierkegaard), Barth, Gogarten, Brunner, Tillich, (Lenin), Lukács, Grisebach y Heidegger. Para el segundo volumen están anunciados J. Cohn,

Hönigswald, Bauch, Natorp, N. Hartmann, Cassirer y M. Adler, así como referencias a Scheler, Driesch, Litt, Spranger, W. Stern y O. Spann. Este agrupamiento tiene que provocar un gran asombro, cuando se piensa que aquí no se persigue ninguno de esos esbozos habituales de la filosofía del presente, sino la investigación sobre *un* problema. Y ello incluso cuando se toma en consideración que en el primer volumen son tratados los oponentes y en el segundo lo serán los defensores de la «dialéctica criticista» –efectivamente, esta última representa la posición y el criterio del autor. Pero, ¿en realidad, qué tiene que ver entre sí el sentido interno del filosofar de Rickert con el de los socialistas religiosos, el de Heidegger con el de J. Cohn, el de Lukács con el de Natorp, el de Bauch con el de Adler?! Pero ¿qué es la dialéctica que puede abarcar tales abismos? Si partimos de la posición central que ocupa la dialéctica en el seno del marxismo, ¿es que se ha convertido simultáneamente toda la filosofía del presente en «marxista»? O, dado que no creemos esto, ¿qué se entiende aquí realmente por «dialéctica»?

El trabajo de Marck no se focaliza simplemente en la dialéctica, sino en la «dialéctica criticista». Caracteriza su sentido como «comprensión de la insuperabilidad de las oposiciones en la fundamentación filosófica y como conservación (y no “superación”) de la contradicción en el resultado». Una parte esencial de este sentido la constituye «la tensión no eliminable entre el sujeto existente y el ámbito de la validez, el rechazo de la construcción de un sujeto ideal». <sup>3</sup> De acuerdo con ello, esta dialéctica pertenece, de un modo aún no aclarado, a la fundamentación de una determinada filosofía, a saber, la filosofía crítica. Su sentido es una «comprensión», su dimensión es el conocer, el cual vive en tensión entre el Yo y el ámbito de la validez y conserva esta tensión en sus avances y resultados, por lo tanto, en cierto modo la conserva como hilo conductor y medio del conocer mismo. Por lo que resulta visible a partir del primer volumen, la fundamentación filosófica a la que pertenece esta dialéctica conserva de la filosofía crítica la constitución a priori del mundo y los «ámbitos de validez» acabados «contrapuestos» al Yo, pero suprime la «construcción de un sujeto ideal», es decir, la construcción de la conciencia pura o de la conciencia en general. No resulta posible realizar una exposición y una confrontación adecuadas de esta fundamentación, pues solo el segundo volumen podrá darle a esta un carácter sistemático; para nuestros propósitos, las indicaciones dadas en este primer volumen pueden y deben bastar. A partir de ellas vemos la orientación de la que proviene esta dialéctica y el sector en que se encuentra en casa. La orientación es la filosofía crítica, el sector, la teoría del conocimiento, desde aquí es articulada primeramente una posible dialéctica de los entes mismos, de la realidad.

Con la palabra y el concepto de dialéctica se ha practicado un abuso tal en la nueva filosofía y en la teoría y praxis marxista que se ha vuelto indispensable recordar de nuevo el origen de la dialéctica. La filosofía parece

ver en la dialéctica una panacea, a través de la cual puede escapar de la confusión y del estancamiento desvalidos en los que se ha introducido a sí misma. Ella concibe la dialéctica de alguna manera difusa como necesidad de las contradicciones, tensiones y movi­lidades tanto en el conocer mismo como entre el conocer y la realidad, entre Yo y mundo, entre Yo y validez y finalmente en el interior de la realidad misma. Así se cree poder escapar de las decisiones inequívocas: todo puede incorporarse en un «sistema dialéctico» tal, y todo puede quedar en el aire. De manera parecida se trabaja con la dialéctica en el seno del marxismo. Para unos, la dialéctica es en Marx un resto «condicionado solo históricamente» de hegelianismo rigidificado y puede por ello ser eliminado de la teoría y la praxis marxistas sin perjuicio, solo con ventajas; para otros, es un contenido esencial del marxismo, pero –y esto es lo decisivo– lo que para Marx eran el sentido y la esencia del movimiento histórico mismo se convierten aquí en sus ataduras: mediante una mala dialéctica se justifica cada error, se afirma cada retroceso como eslabón del movimiento dialéctico, de manera que al final resulta lo mismo que en la filosofía burguesa: la evitación de las decisiones. Frente a esto constituye un deber o bien renunciar a todo discurso sobre la dialéctica o bien esforzarse de nuevo en una apropiación originaria de la misma. Esta exposición quiere ofrecer una pequeña aportación a esto último.

Si focalizamos la investigación en Platón, ello no se debe a motivos históricos, sino a que creemos que en Platón se capta de la manera más originaria el sentido de toda dialéctica y que Hegel, al menos en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Lógica*, continuó la tradición platónica en lo que respecta a la fundamentación de la dialéctica. No hace falta subrayar que en este lugar solo pueden darse algunas indicaciones sobre el tema.

Si estudiamos los lugares en los que Platón discute el sentido de la dialéctica (nuestra interpretación se apoya en la clasificación de Stenzel en sus *Estudios sobre el desarrollo de la dialéctica platónica*<sup>4</sup> de 1917, sin adherirnos a su interpretación en todas las ocasiones), nos encontramos en principio con que la dialéctica se dirige en todos los casos al «ser verdadero», al ente tal como es «realmente», propiamente, a diferencia de todo «ente impropio» o «aparentemente real»; ella pertenece al nivel de conocimiento humano más elevado, a la «razón» (por lo cual son descartables las nuevas interpretaciones racionalistas de la misma en cuanto conocimiento solo conceptual), por lo tanto, al *Logos* mismo, justamente en su doble significado griego, como *Logos* del ente y como *Logos* del discurso humano que hace visible al ente verdadero; ella torna inteligible lo que cada ente es en cuanto tal.<sup>5</sup> Ella es una «facultad» de la razón humana de ver al ente tal como es en verdad,<sup>6</sup> por lo tanto, no es en ningún caso un «medio de conocimiento» o un método de conocimiento que pueda ser aplicado en todas partes: de manera muy enérgica, Platón se vuelve en *Filebo*<sup>7</sup> contra tal abuso de la dialéctica. Puesto que para Platón el ente

verdadero no es la multiplicidad de objetos de la experiencia sensible y de la opinión cotidiana, sino que consiste en una «unidad» y un «carácter común», en principio aún encubiertos, que fundamenta esa multiplicidad, necesita para su captación de una facultad dialéctica: necesita tanto de un ver junto lo afín, solo disperso aparentemente, como también de un separar lo que aparentemente se encuentra junto, para encontrar las unidades verdaderas.<sup>8</sup> La *captación del ente verdadero* requiere de la *facultad dialéctica*, porque este ente mismo se da al ser humano como *ser dialéctico*: como oculto en esa dispersión impropia y en esa afinidad impropia, por lo cual solo pueden hacerse visibles la auténtica unidad y la auténtica separación en el transcurso de un difícil proceso dialéctico. Stenzel ha demostrado de manera convincente que en los grandes diálogos posteriores a *República*, especialmente en *Teeteto*, *Sofista* y *Filebo*, la dialéctica recibe un sentido aún más profundo y con ello una posición aún más central en el filosofar platónico. Desde *Teeteto*, la dialéctica se encuentra en conexión esencial con el *devenir*, que recibe con ello un nuevo significado en la construcción del sistema platónico. «A causa de la movilidad y el movimiento y de la unión de ambos, no se caracteriza adecuadamente aquello de lo que decimos que es. Pues nunca hay algo, sino que siempre deviene.»<sup>9</sup> Y lo que es más importante: esa movilidad y esa unión no son solo otorgadas a la realidad sensible, a los «objetos del devenir y el transcurrir»<sup>10</sup> como modo de ser, sino a las Ideas como lo propiamente ente mismo. En el lugar de la unicidad, el aislamiento y la determinación unívoca de lo ente (de la Idea), se coloca su multiplicación, su compenetración y su ambigüedad,<sup>11</sup> en las que, sin embargo, se constituye una unidad y una univocidad. Este es ahora el problema central: cómo lo Uno puede ser al mismo tiempo uno y múltiple;<sup>12</sup> al conocimiento de que todo ente es uno y múltiple se le confiere tal profundidad que, como regalo de los dioses a los seres humanos, es comparado con el fuego de Prometeo.<sup>13</sup> Todo depende de que no se malinterpreten las decisivas investigaciones de *Sofista* como si en ellas se tratase de una cuestión lógica, de una teoría del concepto o del juicio, del significado de la definición o algo parecido. De modo suficientemente unívoco,<sup>14</sup> en ellas se trata de la obtención del ser del ente mismo; se trata del tipo de ser del universo de objetos como realidad y en conexión con ello del problema del ser verdadero y falso, de la apariencia y de la verdad, de lo ente y de lo no-ente. Esas investigaciones culminan en la afirmación de que lo ente mismo no es ni movimiento ni permanencia, ni mismidad ni diferencia, sino algo distinto, otro, respecto a todo ello. Y, dado que cada ente solo es en tanto que es diferente de todos los demás, todo debe ser también diferente de *lo ente* y en cierto modo *no ser* (por lo cual lo no-ente constituye no lo contrapuesto, sino justamente lo Otro, Diferente de lo ente). Así, a todo ente «pertenece», en lo tocante a su ser, su No-ente, Otro, Diferente.<sup>15</sup>

Con ello experimenta ahora el sentido y la tarea de la dialéctica una

fundamentación más profunda. Ahora ya no basta con asignar a la facultad dialéctica el descubrimiento del ente verdadero de tal modo que aquélla lo mire a través de la ocultación y la dispersión del ente impropio de la realidad sensible y lo haga manifiesto en su unidad, univocidad y permanencia. Más bien es el ser de ese ente mismo lo que se ha vuelto problemático y con ello también su relación con la realidad sensible, a la cual ya no se enfrenta como el ente Uno y permanente respecto al no-ente (impropio) plural y fluyente. Lo ente se ha escindido de una manera enigmática en géneros que se reúnen o se separan de nuevo entre sí según su naturaleza y en esa movilidad, en ese proceso, forman nuevas unidades de lo ente. Así lo ente no es ni movilidad ni permanencia y, sin embargo, solo *es* en la movilidad y la permanencia.<sup>16</sup> La gran definición de la dialéctica en *Sofista* 253 apunta a alcanzar este ente en su múltiple escisión, que es reconocida como su género de ser, mediante un procedimiento muy enredado de «divisiones» en vista de los «géneros» de lo ente, con lo cual en el transcurso de particiones siempre más pequeñas se hacen visibles al mismo tiempo las unidades buscadas de lo ente y lo No-ente (lo Diferente) «pertenecientes» a él.

Las investigaciones fundamentales sobre lo ente y la dialéctica en *Sofista* han sido hasta ahora apenas reconocidas y menos aún explicadas como fundamentación, porque siempre ha sido un obstáculo para ello su interpretación inadecuada en cuanto investigaciones lógicas y de teoría del conocimiento. Si, a pesar de su presentación meramente esquemática, se han referido aquí tales investigaciones, ello solo se justifica porque sin una referencia que indique al menos la situación del problema no podría delimitarse en absoluto la base originaria de la dialéctica, aunque solo sea para mostrar dónde no está la dialéctica. Queremos intentar una recapitulación en este sentido.

La dialéctica es para Platón una facultad (conocimiento, saber) de la razón humana de captar lo ente tal como es, en su verdadero ser. Ella se funda no en la razón humana o en la relación de esa razón como cognoscente con el «mundo», sino en el ser de lo ente mismo. Todo ente *es* solo en una escisión, una ambigüedad y una movilidad múltiples en las que se encuentra en una conexión, en lo tocante a su ser, con otros entes o se separa de unos entes para formar con otros entes una nueva unidad del ser. Solo *es* simultáneamente con su Otro, No-ente, Diferente, a través de lo cual es delimitado y determinado. Es solo en esas movilidad, transformación y pluralidad, y es en ellas solo como unidad, permanencia y mismidad. Es, según su sentido, dialéctico, y por ello solo puede ser captado dialécticamente.

Para la comprensión del desarrollo posterior del problema de la dialéctica, hay que retener lo siguiente: la dialéctica consigue su significado decisivo en Platón simultáneamente con una orientación hacia la problemática del devenir como género de ser de la realidad. La pluralidad y la movilidad de lo ente ya

no son despachadas como meras apariencias ni se les contrapone la unidad permanente del ser verdadero (de las Ideas), sino que es reconocida como género de ser del ente mismo y encuentra su expresión más clara en la afirmación de que a todo ente pertenece necesariamente su Otro, Diferente, No-ente, solo a través del cual puede ser determinado y delimitado. Más claramente aún que en *Sofista*, es en *Filebo* donde se muestra la conexión esencial de la dialéctica con el conocimiento del ser en cuanto carácter de devenido. También aquí el punto de partida del problema es cómo puede ser lo ente unidad y pluralidad. Se subraya expresamente que solo se capta correctamente esa problemática si lo ente como unidad se convierte en problema no meramente en el «devenir y extinguirse», sino en la idea de lo ente mismo.<sup>17</sup> El conocimiento que disuelve esta problemática (el conocimiento de que todo ser consiste en unidad y pluralidad y tiene unidos en sí mismo determinación e indeterminación, límite e ilimitabilidad) no apunta solo al mundo de la realidad sensible, sino por entero a lo ente en cuanto tal. La dialéctica tiene la tarea de descubrir las unidades de lo ente como determinaciones, viendo en cada ente primeramente la Idea completa, pero no se queda en ello, sino que investiga en cuántas nuevas determinaciones, como unidades, se escinde esa Idea originaria, un proceso que es de una relativa infinitud, porque cada ente lleva en su ser su ilimitabilidad.<sup>18</sup> Sobre esto se alcanza una división de lo ente como tal en principio en tres géneros: lo determinado y delimitado, lo indeterminado e ilimitable y lo «mezclado» a partir de ambos: lo indeterminado convertido en determinación.<sup>19</sup> Lo decisivo ahora es que solo este último es caracterizado como ser esencial, verdadero, propio (*Ousía*), y este ser verdadero es caracterizado como *devenido*. Este es «el devenir hacia el ser verdadero a través de la medida que se limita así con la determinación»,<sup>20</sup> el «ser verdadero mezclado y devenido a partir de estos».<sup>21</sup> Solo ahora, cuando el carácter de devenido y la movilidad son asumidos en el ser de la esencialidad, se cumple el sentido pleno de la dialéctica de hacer visible ese carácter de devenido y esa movilidad como nivel más alto del conocimiento.<sup>22</sup> De la dialéctica de lo ente así aprehendida parte el camino hacia el conocimiento de la historicidad de lo ente, en la que se fundan esa pluralidad y esa movilidad –una conexión que se hará luego visible en Hegel–, un conocimiento que en Platón no es planteado en ningún lugar porque la adopción de la dialéctica en el marco de la doctrina de las Ideas cerró este camino, el cual excedía en realidad el horizonte del mundo griego. Pero de la dialéctica de lo ente parte también una condena de la dialéctica en cuanto ciencia de la apariencia, en todos los casos en los que su problemática no fue llevada adelante hasta la historicidad. Tenemos que pasar por alto aquí este desarrollo y retomar el problema de la dialéctica ahí donde entra en la conciencia de la filosofía con nueva originalidad: en Hegel.

Queremos intentar mostrar ahora dónde retoma de nuevo Hegel el problema

de la dialéctica (pero con ello tenemos que pasar por alto el importante momento representado por Kant, quien había mostrado en la *Crítica de la razón pura* que la dialéctica, la cual había sido considerada durante tanto tiempo como apariencia inesencial, está necesariamente arraigada, aun siendo apariencia, en la razón humana). En principio, hay que constatar que para Hegel –como ya para Platón– la dialéctica es solo una facultad del conocimiento y, por lo tanto, un método del conocimiento porque y en la medida en que lo ente mismo, la realidad verdadera, es en sí misma dialéctica. «Su elemento [de la filosofía]<sup>23</sup> no es lo abstracto o lo irreal, sino lo real, que se pone a sí mismo y vive en sí, *la existencia en su concepto*. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad».<sup>24</sup> El método dialéctico, como método de la filosofía, no es otra cosa que la expresión y la exposición de la movilidad necesaria, del devenir necesario de la realidad misma. Su hilo conductor más elevado es «entregarse a la vida del objeto».<sup>25</sup> Tiene que sacar a todo ente de su aparente rigidez y aislamiento, concebirlo como momento necesario en el todo, como resultado de un devenir y concebirlo con ello en su esencia propia; con tal conocimiento del carácter esencial de devenido de todo ente se alcanza también su «límite» esencial, su «negatividad», su transformación en un ente nuevo, «superior». La comprensión de la realidad como devenir necesario –y no solo la realidad en su conjunto, sino cada realidad singular– hace de todo ente, como ser devenido de otros, anteriores y en cuanto devenir hacia otros, posteriores, la «unidad de los contrarios» como lo que realmente es. Por lo tanto, el origen y el fundamento de la dialéctica residen, para Hegel, en lo ente mismo, ella no es –Hegel siempre lo subraya– ningún método que sea llevado al ente por el Yo, por el sujeto cognoscente, no es un mero medio de conocimiento, sino que ella «no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido *encierra en sí mismo*, lo que lo impulsa hacia adelante [...], es el curso de la cosa misma».<sup>26</sup>

Al concebirse ahora toda realidad singular como ser devenido y devenir, como proceso y momento en el todo, como resultado, en el cual «está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta»,<sup>27</sup> se descubre ya con ello simultáneamente la historicidad esencial de todo lo real. Una vez que ya con la comprensión del ser devenido y del devenir como el ser propio de lo ente se reconoce este género de ser como historicidad, apenas puede encontrarse una concepción más auténtica del ser histórico que como lo que contiene esencialmente en sí en cuanto resultado aquello de lo cual resulta, de este modo la definición de la «sustancia de lo real» como «sujeto» muestra cuán en serio se ha tomado Hegel esta historicidad de la realidad. Esa concepción, difícilmente comprensible y frecuentemente malinterpretada, del ser propio, de la sustancia (absoluta), como *sujeto* solo puede aclararse quizá desde aquí: a partir de la comprensión de que solo un ser del género de ser del sujeto (lo ente es un ser

para él y tiene un sí mismo y un saber sobre sí y sobre los entes) puede ser histórico en lo tocante a su esencia. Pero ya en este contexto va a ser subrayada esa historicidad esencial del «individuo concreto y absoluto»: «Puesto que la sustancia del individuo e incluso el espíritu del mundo han tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo, en la que el espíritu del mundo ha ido desentrañando y poniendo de manifiesto en cada una de dichas formas el contenido total de sí mismo de que era capaz, y puesto que no le era posible adquirir con menos esfuerzo la conciencia de sí mismo, el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a captar su sustancia por un camino más corto».<sup>28</sup> Estas indicaciones deben bastar para poder agregar ahora que, del mismo modo que el origen de la dialéctica reside en lo ente, en la realidad misma, el fundamento de la dialéctica descansa, por tanto, en la historicidad, en lo tocante a su ser, de lo ente, de la realidad. Y solo porque y en la medida en que la realidad es histórica, es dialéctica, puede y debe ser captada mediante el método dialéctico.

Preguntamos ahora: ¿qué quiere decir dialéctico como determinación de la esencia del ente histórico y en qué medida se caracteriza acertadamente su ser real mediante la designación de tales entes como dialécticos? Y, en segundo lugar: ¿puede todo ente (o cuál ente puede y debe) ser concebido como histórico y con ello como dialéctico? Ambas preguntas conducen más allá de lo dicho en el marco de la filosofía hegeliana: por un lado, hacia la recepción del problema de la dialéctica en Marx; por otro, de nuevo hacia el planteamiento general del problema.

Respecto a la primera pregunta: ¿Qué se quiere decir cuando designamos al ente-histórico como dialéctico? Como respuesta oímos siempre aquí algo sobre oposición y unidad, reconocimiento y conservación de la contradicción, sobre el movimiento como tesis, antítesis y síntesis, etcétera, en lo cual en principio no se ve de ninguna manera por qué y qué tiene que ver con la historicidad de lo real. El significado revolucionario de tales determinaciones permanece completamente en la oscuridad y no ayuda nada remitirse a Marx mientras no haya sido apropiado de nuevo el sentido originario de la dialéctica en Marx. Queremos intentar investigar una vez el modo de darse de un ente-histórico concreto y desde aquí quizá encontrar un acceso a su «dialéctica».

Tomemos una fábrica moderna de gran actividad. En principio, parece que el modo de darse de esta fábrica sería completamente inequívoco y estable: es la «misma» para todo el que la ve y entra en ella, no solo la fábrica como un todo, sino también las partes del edificio, las máquinas, los trabajadores, etcétera. Pero cuando veo realmente la fábrica y sus partes y los seres humanos, entonces tengo que saber ya al mismo tiempo lo que «significan», lo que fábrica, máquina, trabajador, etcétera, son y deben ser como tales, cuál es su sentido y finalidad. Si no sé esto (naturalmente este saber es la mayoría de las

veces completamente «inconsciente», «saber habitual» inadvertido), no veo ninguna fábrica, máquinas, trabajadores, etcétera, sino un montón de piedras, hierros, seres humanos y demás, respecto a lo cual no sé qué es propiamente, qué puede significar. Cuando nos hacemos presente que en todo ver cotidiano ya vemos y vivenciamos con los demás tal significado para nosotros habitual y conocido, sin el cual no podríamos ver nada, entonces de repente se vuelve dudoso el modo de darse unívoco de un objeto tal. ¿Es la fábrica realmente la misma para el trabajador ocupado en ella, para su propietario, para el paseante ocioso que se topa con ella y para el arquitecto que la construyó? ¿O no es ella cada vez la misma y, sin embargo, algo completamente diferente? En un caso significa trabajo servil forzado por las relaciones sociales, un lugar en el que se entra con aversión y se abandona agotado; en otro caso, una fuente de grandes beneficios económicos, algo estimulante y laborioso, pero, sin embargo, saludado con gusto y duramente echado de menos; de nuevo, en otro caso, quizá una degradación de un bello entorno, algo extraño y siniestro en grado sumo, y, en último lugar, una obra de arte, levantada con los medios y los propósitos de la arquitectura más moderna, que puede hacer famoso a su constructor. Y si extendemos más el ámbito de la consideración: ¡cuán diferente es una fábrica para la economía de un pueblo, para la lucha competitiva entre grandes *trusts*, para los pequeños tenderos y comerciantes que viven de ella, para la industria del Estado vecino! No se puede objetar que todos esos momentos son «subjetivos», que no tienen nada que ver con la fábrica como tal. Objeciones de este tipo provienen de teorías preconcebidas que ya no llegan a ver al objeto real plenamente concreto. Se intentó una vez tachar todos esos momentos del objeto, pero entonces qué es lo que queda aún. En cualquier caso, no queda ninguna fábrica en la dimensión de los significados, dimensión que es ya siempre supuesta en el modo de acceso concreto no falseado por la teoría. Más bien, los objetos *son* solo en una plenitud de significados diversos, a su ser respectivo pertenece una tradición continua, un prolongado ser devenido, a través del cual han sido colocados en un vasto espacio vital y mundial y en el cual, asimismo, se siguen desarrollando continuamente, determinados por él y determinándolo a él, en permanente transformación. Y, junto a esta movilidad y determinación múltiples, pertenece a tales objetos una disonancia o más bien una múltiple escisión específica; su realidad, su efecto sobre la existencia [*Dasein*] humana de su espacio y de su tiempo, es tal que disocia a tal existencia [*Dasein*] en oposiciones, cuyo fundamento reside en tales objetos mismos. Para esbozar a grandes rasgos esas oposiciones: la existencia [*Dasein*] humana valora su realidad positiva o negativamente, como caduca [*Verfallend*] o con futuro, echa mano de ella para la configuración de su existencia o se enfrenta con ella o se coloca ante a ella indiferente. Y ese movimiento respecto a los objetos, escindido de diversos modos, los impele a una continua transformación. La fábrica se amplía o cierra o es paralizada por

una huelga, es vendida y «reorganizada», un descubrimiento químico o técnico revoluciona su funcionamiento, grupos de interés y partidos luchan por ella y en ella, etcétera. Y todo esto no es acaso un acontecer, algo que «se desarrolla en la fábrica» o sucede alrededor de ella, como si «ella misma» no se viera afectada por ello, sino que todo esto acontece en y con la fábrica misma, es lo que constituye su sentido pleno propio, toda su realidad. De manera que a la plena comprensión de un objeto histórico en su realidad concreta pertenece la aprehensión de toda esa movilidad del acontecer. Pero una tal comprensión plena es imposibilitada desde el principio cuando el objeto histórico es tomado como rígido y aislado, separado de su historia, y es visto como identidad, carente de oposiciones, «a través del tiempo», en lugar de como un devenir, un obrar y un transcurrir en el tiempo múltiplemente escindidos; cuando solo se lleva ante la mirada la positividad respectiva del objeto y no también su negatividad, que le pertenece del mismo modo: lo que ha sido y lo que será y lo que no es pero constituye su realidad, puesto que lo determina y lo mueve.

Estas observaciones pretenden indicar solo el lugar donde puede hacerse visible la dialéctica de lo histórico, en ningún caso son exhaustivas en algún sentido, solo quieren indicar justamente direcciones según las cuales habría que investigar. Con lo dicho quizá se ha tornado claro que cuando se caracteriza al objeto histórico desde el principio como «unidad de los contrarios» o acaso se integra en el esquema de tesis, antítesis y síntesis, tal proceder violenta la plenitud de lo dado históricamente y, en todo caso, no pertenece al sentido originario de la dialéctica de lo histórico y aparece solo muy posteriormente. De ningún modo se encuentra cada objeto histórico en tal dualidad o tríada, sino que solo a partir de la aprehensión de una gran totalidad histórica abarcadora (periodo, estadio de desarrollo) puede alcanzarse tal ordenación, por lo tanto, presupone ya la dialéctica y el conocimiento dialéctico.

Llegamos ahora a la segunda cuestión: ¿qué objetos son, pues, históricos en su género de ser y con ello dialécticos, o lo son todos, toda la realidad? Hegel se decidió por lo último. Y, a la luz de su sistema, es patente que una tal absolutización de la historicidad o tal hacer histórico lo absoluto deforma tanto la esencia de la historicidad como la esencia de la realidad, dando como resultado una construcción plana. Si intentamos ahora responder positivamente a la pregunta por el ámbito de la historicidad, hay que decir que tal respuesta presupone necesariamente extensas investigaciones en la ontología. Aquí es inevitable exponer solo los resultados, pero esta carencia puede corregirse mediante la indicación del tratamiento profundo de esa problemática en Dilthey (de modo especial en el intercambio epistolar con el conde de York) y más recientemente en Heidegger (*Ser y tiempo* I, 1927).

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

solo como historicidad y en la historia. De este modo, pertenecerían también a ello todo el ámbito de los modos y las formas de vida humana en cada caso, todas sus obras y configuraciones, pero igualmente también la naturaleza como espacio vital habitado y energía empleada. Según su ser, no serían históricos los objetos de la ciencia natural físico-matemática (cuyo ser se constituye precisamente en abstracción de su remisión a la existencia [*Dasein*] humana), no solo la naturaleza como objeto de la física, sino también justamente en cuanto que su modo de ser es otro que el de la existencia [*Dasein*] humana y en ese modo de ser deviene objeto (como puede ser el caso, por ejemplo, en la «vivencia de la naturaleza»). El límite entre historicidad y no-historicidad no se extiende de cualquier manera por el mundo, sino que es un límite ontológico: todo objeto puede devenir objeto histórico o no-histórico, incluso la existencia humana (solo que aquí, puesto que el ser del ser humano es histórico de manera preferente, tal objetivación ahistórica –tal como, por ejemplo, puede ocurrirle al ser humano como objeto del arte– solo es posible sobre la base de una desrealización completamente determinada y tiene como resultado una irrealidad). En sentido propio, solo puede ser denominada histórica la existencia [*Dasein*] humana, porque al ser-histórico propio pertenece el saber sobre la propia existencia y un comportamiento sapiente (y no acaso cognoscente) respecto a la realidad.

Ahora se vuelve claro qué giro se produce de Hegel a Marx. Si Marx ha «puesto de nuevo sobre sus pies» a la dialéctica hegeliana, esto no es una corrección de una parte de la filosofía hegeliana, un escoger y adoptar un método, ni una reinterpretación materialista, sino un retorno de la dialéctica a su ámbito propio y con ello el descubrimiento científico de la dimensión propia de la historia que, ahora, justamente porque de modo simultáneo se ha descubierto de nuevo la dialéctica, puede ser aprehendida en su estructura fundamental. Marx ha sido el primero en aprehender la historicidad propia de la existencia [*Dasein*] humana mediante el único acceso adecuado a la misma. Él es en un sentido mucho más profundo el heredero de la filosofía idealista alemana, porque esa filosofía solo podía volverse auténtica de nuevo en camino a y a través de la historicidad de la existencia [*Dasein*] humana.

Vamos a resumir estos resultados en algunas tesis, las cuales no quedan acaso demostradas por lo precedente, sino que solo deben servir de hilo conductor para una discusión posterior:

1. La dialéctica no es un método o una forma de conocimiento fundada en alguna teoría filosófica o sociológica, tampoco un medio de conocimiento, sino la designación para un género de ser de lo ente mismo. Solo porque y en la medida en que un género de ser de lo ente es dialéctico, puede ser dialéctico el investigar dirigido a ese género de ser –y ser dialéctico solo tal investigar.

2. No todo ente es dialéctico según su género de ser, sino solo aquel cuyo ser es la historicidad.

3. En sentido propio, solo es dialéctico el ente propiamente histórico: la existencia humana en su realidad, en su acontecer en el mundo aprehendido y configurado.

4. Una tensión o una oposición entre, por un lado, el Yo humano y, por otro, un mundo del ser, del «ser superior» (Dios...) o de la validez, «puesto» frente a él, no es nunca dialéctica, porque tal concepción pierde ya al comienzo la base originaria de la dialéctica, en la medida en que contrapone la existencia humana (histórica) concreta, aislada desde el principio, a un mundo ahistórico según su ser (por lo tanto, desgarrá artificialmente la totalidad del mundo solo para anudarla más tarde de nuevo en una unidad o tensión).

Si estas tesis apuntan al lugar y el sentido originarios de la dialéctica, las siguientes conciernen a su concreción en el acontecer (de la existencia [*Dasein*] humana), en la historia, y con ello a su «aplicación». Con esto se hará visible la unidad originaria de teoría y praxis, que Marx ha sido de nuevo el primero en aprehender en la dialéctica.

5. Si la dialéctica se funda en la historicidad y solo es propiamente histórico la existencia [*Dasein*] humana, de manera que esta existe solo como histórico-concreta, es decir, determinada en cada caso por una situación histórica concreta, entonces la dialéctica solo puede encontrar su pleno sentido en la historia concreta de la existencia [*Dasein*] humana (historia en el sentido propio de la palabra). Se convierte en dialéctica concreta.

6. La dialéctica concreta atañe al acontecer como género de ser de la existencia [*Dasein*] humana. En ningún caso puede ser denominado y concebido por principio como dialéctico cualquier hecho acontecido en la historia (aquí se producen los mayores abusos), sino solo las acciones y los acontecimientos que conciernen a la existencia [*Dasein*] humana en su *ser*.

7. En la medida en que la dialéctica concreta muestra la múltiple escisión, el carácter devenido y los límites de las formas y modos de existencia [*Dasein*] históricos, implica un tomar posición en cada caso respecto a tales formas y modos de existencia [*Dasein*] y su realidad. Y en la medida en que toda realidad histórica en cuanto realidad lleva en sí y tiene que hacer prevalecer la pretensión de permanencia, univocidad y validez, la toma de posición dialéctica tiene que ser crítica, tiene que minar esa pretensión. La dialéctica concreta en cuanto ciencia objetiva carente de punto de vista es un contrasentido.

Después de esto, volvamos de nuevo al libro de Siegfried Marck. Una investigación que plantea un problema tan poco claro y tan encubierto y oscuro como es el de la dialéctica tiene que dar al menos una definición provisional de lo que entiende por dialéctica. No es posible remitirse para ello al segundo volumen, pues una consideración histórica «desde el punto de vista del problema de la dialéctica» solo puede recibir su sentido sobre el fundamento de una definición tal. Pero, si tomamos las breves indicaciones y los indicios que

se derivan de la exposición del primer volumen para una definición provisional de lo que aquí se entiende por dialéctica, hay que decir al respecto, sobre la base de la exposición precedente, lo siguiente: Marck busca el lugar de la dialéctica en la filosofía o más exactamente en la «fundamentación filosófica» y a partir de aquí en una tensión entre Yo y Es, conocer y realidad. Los supuestos de una definición tal han sido ya tocados brevemente. Naturalmente que es posible llegar a la dialéctica a partir de la fundamentación filosófica e investigar, en vista de ello, diferentes formas de filosofar; ahora bien, solo puede tratarse de aquellas cuya intención apunta a poner de relieve la historicidad en el sentido indicado arriba. Pero entonces quedan de principio fuera de tal investigación algunas de las formas de filosofar contemporáneo que Marck trata en el primer volumen: a saber, el «criticismo antidialéctico» (Rickert y Lask), la teología y E. Grisebach. No es lo decisivo si la historia y la historicidad «aparecen» en estos sistemas (como es el caso, en buena medida, en Rickert), sino si el sentido intrínseco del filosofar se orienta a la historia y a la historicidad. Sin embargo, esta pregunta tiene que ser respondida, respecto a los autores mencionados, negativamente. También debe ser respondida negativamente quizá en relación a Heidegger, si se interpreta toda la analítica existencial de la primera parte de *Ser y tiempo* solo como punto de partida para la elaboración de la ontología fundamental y de la metafísica (una interpretación que parece realizar el propio Heidegger según sus nuevas publicaciones: *De la esencia del fundamento*, 1929, y *Kant y el problema de la metafísica*, 1929).

Todas estas cuestiones, que solo cabe aclarar en el marco de la discusión filosófica, deben ser dejadas de lado aquí. Nos queremos ocupar aún solo de la crítica de Marck a Lukács, que retrotrae el problema a la base del marxismo. Aquí se repara por fin una prolongada y grave injusticia, en tanto que se considera y aprecia el libro de Lukács *Historia y consciencia de clase* en su significado esencial para el desarrollo del marxismo, un significado que no se puede sobrevalorar.<sup>29</sup> Marck pone término a esa «crítica» primitiva que cree poder liquidar las investigaciones de Lukács con la indicación de «metafísica» y que ha sido formulada prolijamente de la peor forma precisamente por el lado comunista. Su crítica alcanza también en un lugar las debilidades de la dialéctica lukacsiana: se trata del concepto de «conciencia de clase correcta». Este concepto es (como ya lo es la concepción de la conciencia de clase en general) una ruptura de la dimensión de la historicidad, una fijación «fuera» del acontecer, desde donde se establece una vinculación artificial-abstracta con la historia. No nos parecen atinadas las objeciones de Marck contra el tratamiento del «problema de la naturaleza y del valor» en Lukács.<sup>30</sup> Justamente, la polémica de Lukács contra Engels (cuya falsa concepción de la ciencia natural físico-matemática como «dialéctica» se ha tornado clara en su insostenibilidad con la publicación parcial de su *Dialéctica de la naturaleza*)<sup>31</sup> muestra que

Lukács ha visto muy bien la escisión del ser de la naturaleza que, por un lado, como objeto de la física, es completamente ahistórica, pero luego, como espacio vital de la existencia [*Dasein*] humana, es histórica y en absoluto ha concebido la naturaleza «sin residuo como producto social». Sobre todo, el establecimiento de una «trascendencia del valor», que Marck opone a Lukács, no afecta al sentido del libro lukacsiano, que no quiere ser una fundamentación filosófica, sino dialéctica concreta.

Tras estas consideraciones críticas hay que subrayar de nuevo el gran valor de las investigaciones de Marck. Nosotros vemos este valor no solo en la seguridad y la profundidad, ya mencionadas al comienzo, de los análisis singulares, sino en el reblandecimiento interno de la filosofía contemporánea, en la visibilización de su problemática propia, a través de la cual, con todas las reservas, se vuelve clara su gran proximidad a la vida y su actualidad. De esta manera, el libro de Marck puede ser fructífero justamente para la discusión marxista, en la medida en que muestra que la filosofía contemporánea se encuentra en un lugar completamente diferente de donde comúnmente la busca tanto la vieja como la nueva teoría marxista y que una confrontación con ella ya no es por más tiempo una «lucha con fantasmas» y sí una necesidad precisamente para el marxismo.





Sobre el problema de la dialéctica II.  
Una aportación a la cuestión de las fuentes de la  
dialéctica marxiana en Hegel<sup>1</sup>

# I

La crítica del segundo volumen de la obra de Marck<sup>2</sup> tiene que pasar por alto, más aún que la del primero, la exposición, en verdad vital e impresionante, de las diferentes corrientes «dialécticas» en la filosofía del presente y limitarse a las «exposiciones sistemáticas sobre el concepto de dialéctica crítica» que realiza Marck. En el centro de tales exposiciones se encuentra la *confrontación con la dialéctica hegeliana*: el concepto de dialéctica «crítica» –la única en la que Marck encuentra representada la «auténtica» dialéctica– es obtenido positivamente mediante la demarcación frente a la dialéctica «especulativa» de Hegel.

«A todo trabajo sobre la dialéctica es inmanente la relación con Hegel», y esto en un sentido completamente decisivo, en tanto que la dialéctica hegeliana no es un método libremente flotante y variable a voluntad, sino que está arraigada de manera insoluble en la metafísica completa de Hegel. Marck expresa claramente la consecuencia que se deriva de ello: «como tal esta dialéctica especulativa solo puede ser asumida por completo o rechazada del todo».<sup>3</sup> Con ello queda aún abierta, en efecto, la pregunta de si y cómo es posible una dialéctica *no*-hegeliana. Marck la responde afirmativamente, pues está convencido de la «superioridad» de la dialéctica crítica «frente a toda forma de metafísica». Vamos a intentar mostrar, en cambio, que Marck, en el curso de sus investigaciones, retrotrae esta dialéctica crítica, precisamente en sus determinaciones positivas, a la base de la dialéctica hegeliana (que él rechaza), en la medida en que la fundamenta mediante una transformación reductiva de la dialéctica especulativa. De esta manera, la afirmación de Marck de que hay una «pluralidad de métodos dialécticos» y una diversidad de «comportamientos dialécticos» es contradicha por él mismo.<sup>4</sup> Hay que clarificar a través de la crítica en qué medida las transformaciones reductivas de la dialéctica hegeliana alumbran nuevos y fructíferos problemas filosóficos o dejan ver de un modo nuevo los viejos problemas.

Para la determinación del concepto de dialéctica crítica, Marck quiere «indicar los momentos inaceptables de la dialéctica hegeliana y confrontarles los positivos».<sup>5</sup> Inaceptables son para él: 1. La «fusión sin resto de conciencia y objeto» y con ello también la concepción de la «sustancia como sujeto» y la transformación del objeto en un «proceso», a través del cual su estructura deviene idéntica con la del Yo (conciencia); 2. El «desarrollo de la conciencia finita hacia la infinita», la «superación del espíritu finito en el espíritu infinito» (el concepto central de Hegel de lo «absoluto»); 3. El poder «superador» (eliminador) de la negación, especialmente el poder superador del Yo humano, de la autoconciencia.<sup>6</sup> Todos estos momentos se encuentran en una conexión interna, con su rechazo se remueve la base completa de la dialéctica hegeliana; por lo tanto, Marck tendría que proporcionar una nueva base a la dialéctica

crítica. En primer lugar, queremos ver cómo fundamenta la inaceptabilidad de estos momentos.

Para Marck, las dos afirmaciones fundamentales de la metafísica hegeliana, la «fusión» de conciencia y objeto y «la transición desde la razón finita a la infinita», se fundan únicamente en la «convicción místico-panteísta» de la unidad de espíritu y mundo, dios y ser humano, una convicción que solo puede ser creída «inmediatamente», «captada intuitivamente». <sup>7</sup> Pero, si estas afirmaciones son solo «la expresión de una convicción mística», entonces en rigor no cabe realizar ninguna confrontación *filosófica* con ellas, pues tal convicción se encuentra *antes* de toda «prueba especulativa» y antes de toda «mediación»: «ella es dada antes de que el pensar dé el primer paso». <sup>8</sup> Dada previamente no en el sentido de una suposición fundamental práctica (hipótesis), cuya adecuación demostraría luego la investigación filosófica, no en el sentido de una «evidencia que descansa en sí misma y no necesita de ninguna prueba posterior», <sup>9</sup> sino dada previamente en el sentido de la «imposibilidad de realizarla sin recurrir al misterio». <sup>10</sup>

Resulta tan esencial revelar las diversas fuentes de la filosofía de Hegel, frente a las habladurías sobre el racionalismo y el panlogicismo del sistema hegeliano, que su remisión a un «misterio» amenaza con sacudir la base de toda confrontación con ella. Pero, dejando esto de lado, tampoco es justificable desde un punto de vista objetivo. En efecto, la filosofía hegeliana se alimenta de fuentes religiosas, cuya fuerza se conserva hasta en las últimas exposiciones sistemáticas; sin embargo, tales fuentes fluyen en la fundamentación puramente *filosófica*, son elaboradas sobre bases *filosóficas* y no dispensan de la necesidad de una confrontación puramente filosófica. Ya en los escritos teológicos de juventud de Hegel se hace visible la conceptualidad filosófica posterior y se constata que lo que le dio al sistema su forma interior no fue tanto una convicción mística, sino una confrontación, efectuada con extrema precisión conceptual, con la metafísica antigua (especialmente la aristotelélica). He intentado poner de relieve estas conexiones mediante una interpretación de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Lógica*, que será publicada en breve; <sup>11</sup> forzosamente tengo que limitarme aquí solo a la presentación de algunos de los resultados.

Ni la unidad de conciencia y objeto, la concepción de la sustancia como sujeto, ni la instauración de una razón absoluta, de la cual la conciencia humana y su objeto serían solo modos de existencia [*Dasein*], crecieron a partir de una convicción místico-panteísta; más bien fueron halladas en el marco de largas investigaciones puramente filosóficas, y en concreto fueron halladas a través del modo específico en que Hegel formula la pregunta por el sentido del ser en general. Estos planteamientos hegelianos no son desde un principio axiomas asumidos como evidentes, sino que solo desde el final de las investigaciones que los muestran son establecidos como supuestos de tales

investigaciones. En la elaboración de las preguntas metafísicas (por el sentido del ser), Hegel se orienta tanto por el problema transmitido por Kant del rendimiento del Yo-pienso, solo el cual hace posible los entes objetivos como tales (la síntesis trascendental es una fuente de la dialéctica hegeliana), como por los descubrimientos fundamentales de la metafísica antigua, especialmente por la determinación del ser en cuanto *movilidad* (la comprensión conceptual de la movilidad en cuanto carácter fundamental del ser es una segunda fuente de la dialéctica hegeliana). Y ambas orientaciones coinciden en el concepto de ser de la «vida», que sirvió de base a la *Fenomenología del espíritu* y en relación al cual había trabajado Hegel ya en sus escritos teológicos de juventud. En la exposición del ser de la vida y su acontecer en el mundo se cumple la mostración originaria de la unidad de conciencia y objeto, del carácter de sujeto de la sustancia y de la «razón» en cuanto ser propio de los entes; el ser de la vida y su específica movilidad son la base originaria de la dialéctica hegeliana.

El «punto más elevado» de la filosofía kantiana, o sea, la «unidad sintético-originaria» del Yo-pienso (que solo en la ejecución de su ser pensante deja surgir la objetividad como tal), y el conocimiento de la determinación central del ser como movilidad se han vuelto concretos en el concepto de vida; desde aquí obtiene también Hegel el concepto mediante el cual quiere captar la esencia del ser como tal: «*igualdad consigo mismo en el ser otro*». Todo ente, en tanto que situado en la movilidad, no es, en cambio, disoluble en esa movilidad; se mantiene en los diversos estados de su movilidad como uno y el mismo. Esa unidad y mismidad, que es la que constituye lo que el ente realmente es, *deviene* solo en este mantenerse en la movilidad. Lo ente resulta diferente en cada ocasión en su existencia [*Dasein*] y es siempre diferente ahí a como es «en sí». Estas diferencias, en las cuales el ente «cae» en el acontecer junto con otros entes que influyen sobre él e influidos por él, pertenecen a su ser mismo; ante todo y solo en estas diferencias el ente se mantiene y se comporta como un sí mismo y como el mismo, ante todo y solo en este comportarse consigo en el ser otro realiza su esencia.

Estas indicaciones completamente provisionales deben hacer visible primeramente cómo llega Hegel a la formulación del concepto de ser como «*igualdad consigo mismo en el ser otro*». Una formulación que contiene también ya en germen el sentido fundamental de la dialéctica (la cual presupone completamente ese concepto de ser) y aporta el fundamento más formal y general de la «*identidad*» de conciencia y objeto, como la estructura de la «*igualdad consigo mismo en el ser otro*» determina tanto la esencia de la conciencia como del ser-objeto y aborda ambos modos de ser como el mismo modo de la movilidad.

Pero *igualdad consigo mismo en el ser otro* es primeramente solo la determinación más general y formal del ser, mantiene su sentido propio ante todo porque Hegel demuestra que todos los modos de ser son modos concretos

de esa igualdad consigo mismo, es decir, son modos concretos del comportamiento consigo en la movilidad. Para esta demostración, la vida es tomada como aquel ser que realiza del modo más propio el sentido del ser que le sirve de base y por ello puede valer como ser por antonomasia: «Vida pura es ser», se dice ya en los escritos teológicos juveniles.<sup>12</sup> Lo vivo es en la diversidad de estados de su vitalidad en la medida en que es idéntico consigo mismo en sentido excelso, en tanto que se produce, se mantiene y sigue impulsándose a *sí mismo* en cuanto tal unidad y, por lo tanto, expone en la movilidad la mismidad en cierto modo más real y más interior. Y la vida produce tal unidad y mismidad esencialmente como ser sapiente, en cuanto «conciencia»: teniendo («representando») ante sí en cuanto *Yo* los diversos estados de su vitalidad y del mundo que influyen sobre ella, sin ser absorbida simplemente por esos estados, sino pudiendo replegarse desde ellos sobre su *sí mismo* yoico («reflexionar») y comportarse como *sí mismo* real. (Hay que tomar el concepto de «conciencia» de Hegel desde el principio con tal amplitud que pueda abarcar todo el comportamiento fundamental de la vida; tal concepto significa primeramente no un mero pensar, saber, etcétera, sino un modo concreto de existencia [*Dasein*], que quiere decir tanto comportamiento práctico como teórico, tanto pensar como actuar).

Con ello la unidad del *Yo-pienso* kantiana ha experimentado una reinterpretación decisiva: el «punto más elevado» de la filosofía ya no es ahora la «conciencia pura» trascendental, cuyo conocer es lo que convierte al mundo en cognoscible, sino el ser de la vida, cuyo acontecer es lo que convierte al mundo en viviente. Lo «otro» de toda objetividad, solo frente al cual y para el cual lo ente se convierte en objetivo, es para Kant la autoconciencia trascendental de la «apercepción pura»; para Hegel, la autoconciencia viviente de la vida concreta. Al modo de un lema se indica con ello el camino en el que a partir de la síntesis trascendental del pensamiento puro deviene la síntesis viviente del ser «dialéctico» en *sí mismo*. La unidad dialéctica del ser es la unidad «positiva» («puesta» en y a través de *sí misma*) de la sustancia (yoica) viviente, o sea, en cuanto «resultado» del acontecer concreto de la vitalidad: ella es siempre solo resultado de una permanente «superación» («negación») del ser otro en el que la vida se encuentra en cada ocasión.

Esta movilidad dialéctica de la vida es desarrollada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, pero no acaso en el sentido de una «filosofía de la vida», una filosofía de la historia o algo parecido, sino con el propósito de una fundamentación de la metafísica en cuanto tal. Cuando Hegel, en este contexto, fija el ser de la vida desde un principio como unidad de *Yo* y mundo, conciencia y objeto (en la formulación de Marck: «*Yo* y *Es*»), ello implica por entero la orientación objetiva según un «protofenómeno» considerado evidente, lo cual significa que la unidad *conforme al conocimiento* de conciencia y objetividad está fundamentada en Hegel en la unidad *viviente* de *Yo* y mundo. No es una

«fusión sin resto», sino una unificación, que no excluye de ninguna manera la «correlación» (por lo tanto, la diferencia) de lo unificado,<sup>13</sup> más bien la deja siempre subsistir. ¡De esto resulta que la «conciencia», para Hegel, exige con necesidad esencial un ser-para-la-conciencia que se le *contrapone*! La conciencia solo es posible frente a un «otro» ser objetivo, contra-puesto respecto a ella. ¡Una fusión sin resto de conciencia y objeto superaría, por tanto, el concepto de objetividad, de contra-posición y también el concepto mismo de conciencia! Este momento, que para Marck es inaceptable y da la ocasión para una corrección de la dialéctica hegeliana, ha sido, por lo tanto, ya corregido por Hegel.

Solo cuando se mantiene ante la mirada que el ser de la vida es concebido por Hegel como ser *sapiente*, o sea, como «*autoconciencia*», se comprende cómo la vida se coloca en «medio» de lo ente y puede valer como el cumplimiento del sentido del ser en general; Hegel ha recogido con esto el descubrimiento kantiano de la constitución apriorística del mundo en la autoconciencia y lo ha seguido hasta sus últimas consecuencias. En ello reside también ya la necesidad de una orientación del concepto de vida hacia la vida *humana* (solo en la cual la conciencia se convierte en auto-conciencia) y hacia la «racionalidad» del Yo («razón», «espíritu»). No podemos detenernos en todo esto, pero justamente para la comprensión de la concepción de la sustancia como razón no se puede subrayar con la suficiente fuerza las fuentes que esta determinación posee en el concepto de vida. En las páginas 134 a 140 de la *Fenomenología del espíritu*<sup>14</sup> da Hegel las definiciones generales de la vida como «medium universal» y «sustancia omnipresente» de lo ente; los siguientes pasajes de la obra son en el fondo solo una comprobación y una concretización de estas definiciones. La exposición parte de la existencia [*Dasein*] inmediata de la vida en el mundo inmediatamente dado a ella. El acontecer de la vida tiene el sentido interior de descubrir y captar este mundo en tanto que «de ella», de comprender y poseer el mundo en cuanto lo «casual» para ella en cada ocasión, en cuanto existencia [*Dasein*] más o menos adecuada a sus posibilidades y con ello en cuanto su propio «ser otro». En ello descansa la necesidad de la vida de «mediar» el mundo de su existencia [*Dasein*] inmediata con su esencia, superar su ser otro y conciliarse con su ser propio. Los primeros modos en que se cumple la conciliación de Yo y mundo, de conciencia y objeto, son las relaciones de «amo y esclavo» y «deseo y trabajo». En estos acontecimientos se cumple la primera vivificación del mundo, la primera realización de la vida como «universalidad»: amo y esclavo es la primera forma (aún incompleta e inexacta) en la que los individuos enfrentados en la «lucha a vida o muerte» se encuentran en una primera «universalidad»; y mediante el deseo y el trabajo los entes objetivos (la coseidad) son aprehendidos y sometidos de un primer modo por la autoconciencia viviente y asumidos en la universalidad de la vida.

Mediante el estudio de estos modos de acontecer inmediato de la vida se

vuelve ya claro qué se entiende con la definición de la vida como «medium universal» y «sustancia omnipresente». La vida es el medium universal de lo ente, en la medida en que todo ente es abierto y deviene real solo a través de la mediación de la autoconciencia viviente. Y la vida es sustancia omnipresente, en tanto que precisamente lo ente «consiste» en realidad solo en esa mediación con la vida: la autoconciencia viviente es aquello solo a través de lo cual y en lo cual todo ente es «realidad» plena, cuya omnipresencia hace a lo ente presente en tanto que real.

En el curso posterior de la *Fenomenología del espíritu* se muestra cómo la vida se realiza desde las figuras inmediatas e incompletas de su universalidad y sustancialidad hasta las verdaderas e íntegras. Es determinante en ello la definición del saber cierto de sí mismo en su verdad: de la «razón». Solo como subjetividad racional puede la vida exponer la verdadera universalidad y sustancialidad de lo ente; solo si continuamente sabe de sí misma y de su ser otro, solo si ella misma vive continuamente a partir de este saber, puede permanecer realmente igual a sí misma en su movilidad (en su «caer» en el ser otro) y mediarle consigo sapientemente en esa igualdad consigo mismo de todo ente.

Cuando la vida se ha realizado como subjetividad racional y ha obtenido su mundo como su realidad, se ha realizado el «espíritu» como sustancia de lo ente. En la *Fenomenología del espíritu*, el concepto de espíritu *se origina a partir del concepto de vida*; solo en esta fundamentación se articula el espíritu como el ser propio de la sustancia. Este estado de cosas se mantiene, a pesar de que Hegel luego, en relación al cumplimiento de todo ente en el espíritu, conciba los diferentes modos de ser (naturaleza orgánica, vida orgánica e histórica) como modos (más o menos verdaderos) del espíritu y de esta manera haga del espíritu el ser verdadero que se encuentra ya en la base de todo ente, lo «absoluto». Ambas cosas no se contradicen, pues el espíritu, que se encuentra ya siempre en la base de todo ente como verdad, se realiza y se manifiesta primera y únicamente en el acontecer de la vida, en la autoconciencia viviente. Por más que Hegel coloque todos los modos de ser ya en el primer paso del filosofar como modos del espíritu absoluto, esto no es en ningún caso un supuesto indiscutido, sino un resultado que se sigue necesariamente de toda la concepción del problema del ser y que es acreditado por la investigación misma.

Pero esto no cambia el hecho de que mediante la interpretación del ser propio y verdadero como «espíritu» se ha vuelto «inevitable la transición desde la razón finita hacia la absoluta», y se unifican la conciencia finita del ser humano y la conciencia infinita (de Dios).<sup>15</sup> La dialéctica de Hegel es, en efecto, dialéctica «absoluta», como quiere exponer la esencia y la movilidad de lo ente en-y-para-sí-mismo y no para «nuestro pensamiento»: «la verdad, tal como es en y para sí misma, sin velos».<sup>16</sup> En esta absolutización del

pensamiento finito reside, para Marck, el segundo momento inaceptable de la dialéctica hegeliana: «frente a la exigencia especulativa de un desarrollo desde la conciencia finita hacia la infinita se encuentra la experiencia interior del Yo finito, la certeza de nuestro pensamiento»,<sup>17</sup> sobre la que tiene que apoyarse la dialéctica crítica en contraposición a la especulativa.

Con la apelación a la experiencia del Yo finito, Marck se encuentra, sin embargo, ante la tarea de una *nueva fundamentación* de la dialéctica, que ya no puede ser realizada mediante meras correcciones ni mediante una orientación – tampoco negativa– según la dialéctica absoluta de Hegel. Consideremos ahora las determinaciones positivas que Marck da de la dialéctica crítica y veamos si aspiran a una nueva fundamentación de la dialéctica o si ya la exponen.

La determinación positiva de la dialéctica crítica en su posible «unidad sistemática» reúne de nuevo «motivos del hegelianismo», que son caracterizados por el propio Marck solo como «modificación del método dialéctico»: en la dialéctica crítica «se mantienen la dialéctica de la autoconciencia y con ella la del proceso de conocimiento, el motivo dialéctico en todo pensamiento de la totalidad y la función dialéctica del tránsito a través de la contradicción para el resultado de pensamiento alcanzado». <sup>18</sup> Los dos últimos momentos remiten de nuevo al primero: «la dialéctica de la autoconciencia se encuentra para la dialéctica crítica en el lugar central». <sup>19</sup> ¿En qué sentido el ser de la autoconciencia es para Marck el fundamento y el centro de la dialéctica?

Marck responde esta pregunta en conexión con la tesis central de la «psicología del pensamiento» de Hönigswald: <sup>20</sup> esta es para Marck «dialéctica crítica en sentido auténtico». <sup>21</sup> Tenemos que tratar solo aquellos resultados de la psicología del pensamiento asumidos por Marck y que aportarían una fundamentación de la dialéctica crítica.

Conciencia y ser, «vivencia y objeto», están uno respecto al otro en «relaciones correlativas» esenciales, cuya «ley» es determinada por su carácter de «significado»: «en el significado son superados tanto el concepto abstracto de objeto como el concepto abstracto de Yo. Él tiene que hacer visible el Yo en el Es y el Es en el Yo». <sup>22</sup> El objeto está en sí mismo en la posibilidad de la vivencialidad, es decir, de significar algo como contenido de una vivencia y llegar a ser sabido en ese significado por un Yo con vivencias. Por otro lado, el Yo con vivencias es en sí mismo objeto posible del saber y comprensible como significado. «El curso completo de los pensamientos pueden ser resumido en la fórmula de que el Es puede ser expuesto en el Yo como lo sabido, el Yo en el Es como la posibilidad de saber el objeto». <sup>23</sup>

Con ello, para Marck, Yo y objeto son vinculados en una unidad que no es – como en Hegel– una «fusión sin resto», sino «al mismo tiempo separación»: el objeto permanece siempre objeto y el Yo sigue siendo siempre la «otredad» del objeto. «La diferencia fundamental entre dialéctica metafísica y dialéctica crítica reside en la diferencia entre unidad absoluta-actual y relativa-potencial.

El objeto no es vivencia, sino vivenciable, la vivencia no es objeto, sino que puede ser objetivada.»<sup>24</sup> De esta manera, esas relaciones permanecen «en sí en tensión», sus miembros están «conectados en un medium heterogéneo». Y todas las relaciones esenciales, como las que existen entre «temporal e intemporal» (Yo determinado temporalmente y verdad en sí intemporal), están fundadas sobre la relación fundamental, en sí dialéctica, entre Yo y objeto, de manera que «las relaciones fundamentales de la filosofía son siempre relaciones en medios heterogéneos»;<sup>25</sup> con lo cual, sin embargo, tienen que aparecer y ser comprendidas en sí mismas como dialécticas.

Esta «dialéctica de la autoconciencia» retiene la finitud de «nuestro pensamiento» en la medida en que se fundaría sobre el ser dado y la otredad del objeto frente al Yo, insuperables e innegables por cualquier poder del concepto. En relación a esto, Marck subraya con razón que la dialéctica crítica tiene que renunciar, en el concepto hegeliano de «superación», a aquel momento que «remite a la negación de la negación»,<sup>26</sup> pues «precisamente nuestro Yo no puede superar, permanece vinculado a lo dado, a lo preencontrado».<sup>27</sup> Pero hay que subrayar que esta teoría de la autoconciencia finita no va más allá de una teoría de la autoconciencia *cognoscente*; concibe la relación entre Yo y objeto primariamente como relación de *conocimiento*, lo cual es acorde con la psicología del pensamiento. El concepto de significado y de vivencia –aunque es profundizado de manera pertinente frente a la psicología tradicional– es mantenido, sin embargo, en el ámbito del Yo cognoscente; en esta fundamentación no hay una referencia al ser completo del Yo (tal como Hegel lo había asumido en el concepto de ser de la vida). Por eso, esta dialéctica de la autoconciencia se queda en una dialéctica del conocer, incluso ahí donde aspira a una «reconstrucción de los fundamentos filosóficos»<sup>28</sup> y quiere conseguir una «doctrina» filosófica general de los «principios».<sup>29</sup> Además, los otros dos momentos mediante los que Marck delimita la dialéctica crítica, «el elemento dialéctico presente en todo pensar en totalidades» y el «tránsito a través de la contradicción», formulan solo determinaciones generales del pensar cognoscente.

Sin embargo, hay que plantear la cuestión de si está justificado desde el punto de vista de la historia de los problemas reservar el término «dialéctica» para tales determinaciones del conocer, cuando, por otro lado, «dialéctica» –tal como Marck subraya en el prólogo– debe conservar por principio el sentido de un «método fundamental» filosófico. No se puede pretender separar la dialéctica, en cuanto «método fundamental», de sus supuestos profundos en la historia de los problemas y evitar luego que estos supuestos sean transmitidos a la nueva fundamentación. ¡Quizá residen los supuestos decisivos de la dialéctica desde un punto de vista de historia de los problemas en que *conduce más allá* del ámbito del pensamiento cognoscente hacia la «metafísica»!

Tales supuestos, que no pueden ser dejados de lado, fueron indicados ya en

la crítica del primer volumen mediante los nombres de Platón, Kant y Hegel; a cada uno de los estadios de la historia del problema de la dialéctica, caracterizados mediante estos nombres, puede vincularse una nueva fundamentación. Parece en principio que Marck eligió como punto de partida para la dialéctica crítica a la dialéctica *kantiana*. Pero justamente el contexto de los problemas en el que Kant plantea la dialéctica trascendental de la «razón pura» no resulta fundamental para la dialéctica de la autoconciencia de Marck: no se trata, para él, de la dialéctica como «apariencia trascendental», como una «*ilusión* natural e inevitable» de la razón humana.<sup>30</sup> En el planteamiento de Marck, lo que la dialéctica crítica recibe del criticismo kantiano no es la dialéctica trascendental, sino la analítica trascendental, concebida como una fundamentación del pensamiento cognoscente (del Yo finito).

Pero, según nuestro parecer, considerar esto como «dialéctica» no es justificable a partir de los supuestos de la dialéctica en la historia de los problemas, y no lo es especialmente cuando –como Marck hace con razón– se rechaza una «separación entre lo sistemático y lo histórico», y quiere realizarse un trabajo «de historia de los problemas».<sup>31</sup> Visto desde la perspectiva de la historia de los problemas, la dialéctica no resulta fundamentada mediante la «unidad potencial-relativa» de Yo cognoscente y objeto cognoscible, ni por el tránsito del conocer a través de la contradicción, ni mediante la síntesis conforme al conocimiento de unidad y pluralidad. Pero quizá la unidad sintética de la *autoconciencia* puede aportar tal fundamentación; desde un punto de vista histórico, Marck formula con razón la tesis central de que «la dialéctica nace en el Yo y retorna al Yo».<sup>32</sup> Sin embargo, esto es así solo en el caso de que la autoconciencia (Yo) se convierta en origen de la dialéctica no solo en su comportamiento como pensamiento cognoscente, sino –como en Hegel– en su *ser completo* unido con el ser completo del «mundo» contrapuesto a él. Las observaciones siguientes sobre la historia de los problemas van a intentar clarificar esto y al mismo tiempo pretenden ser una clarificación y una complementación de las tesis introducidas en el primer artículo.<sup>33</sup>

## II

El origen del problema de la dialéctica en el interior de la metafísica antigua<sup>34</sup> puede ser esbozado mediante las siguientes indicaciones: en la pregunta por lo que constituye la esencia de lo ente (lo que es sí mismo como permanente frente a la multiplicidad de sus cambios, en la pluralidad cambiante del devenir y del transcurrir), la investigación se topa con el hecho de que este ser «verdadero» mismo de lo ente contiene una pluralidad en su unidad. Este se encuentra con otro ser en múltiples relaciones, que no son acaso casuales y externas a él, sino precisamente fundadas en su esencia. El ser de todo ente es solo simultáneamente con aquello que no es y es un otro; solo es simultáneamente con su ser-nada y ser-otro, y solo puede ser aprehendido en el tránsito a través de esa nada y ese otro. Pero este estado de cosas solo se convierte en «dialéctico» y exige una «dialéctica» como acceso a él («método») a través de los siguientes momentos, que para la filosofía antigua están ya contenidos en tal estado de cosas como supuestos:

1. La verdad de lo ente es descubierta y conservada mediante el discurso humano (*Logos, legein*).

2. El discurso humano es esencialmente hablar con otros sobre algo: solo en este discutir algo con otros (*dialegesthai*) puede cumplir con su función descubridora y conservadora.

3. La esencia de lo ente descubierta y conservada en el discurso humano debe ser *disponible y tratable* en su verdad para la vida humana y su acontecer. Tanto para la producción de cosas como para la orientación y la confrontación con la naturaleza (en el sentido más amplio) y el Estado, el ser humano debe tener y comprender la esencia y la verdad de lo ente.

De estos momentos se sigue que la investigación filosófica no ha llegado de ninguna manera al final con la demostración del estado de cosas esbozado arriba, sino solo a su comienzo propio. Se convierte en dialéctica y con ello en acceso auténtico a la esencia de lo ente solo cuando ella ha hecho comprensible este estado de cosas, en todas sus «partes» y en su concreción en cada caso, para el hablar de unos seres humanos con otros y a través de ello lo ha asegurado en su disponibilidad. De ello se deriva la exigencia de, en primer lugar, reconducir la unidad, en sí múltiple, de la esencia a su fundamento último ya no divisible y, en segundo lugar, dejar desplegarse este fundamento último en la multiplicidad del ente fundado en él: seguir la génesis de esa pluralidad en sus etapas «calculables» singulares. Solo cuando, por un lado, es conocido el fundamento último de lo ente y, por otro, se ha vuelto «calculable» en todas sus partes la pluralidad que nace de ese fundamento, se dan las precondiciones para una disponibilidad y una conservación de la verdad descubierta en la vida humana.

De esto podríamos deducir, respecto al origen de la dialéctica desde un punto de vista de historia de los problemas, lo siguiente:

1. La dialéctica nace *solo de manera mediada* en el Yo, en tanto que su primer origen inmediato reside en un determinado estado de cosas de la esencia de lo ente mismo y en la necesidad que de ello resulta para la vida humana de orientarse y confrontarse con este estado de cosas preencontrado.

2. Ese Yo de la vida humana, al que la dialéctica «retorna» de este modo, no es primariamente el pensamiento cognoscente, sino el ser completo de la vida aconteciente en el mundo. La necesidad de la dialéctica reside en la necesidad de esta vida de poder disponer con seguridad de la esencia de lo ente en todas las referencias vitales. La «dialéctica de la autoconciencia» no es una dialéctica libremente flotante del conocer, sino que está vinculada al ser y a la acción concretos de la vida humana.

3. La síntesis de unidad y pluralidad, de ser y ser-otro, que es realizada en la dialéctica, no es cualquier síntesis del conocer, sobre todo ella no reside en la dimensión de los fenómenos múltiples, de su devenir y transcurrir, sino que concierne a la esencia misma de lo ente (a la «Idea») en su relación posible con la vida humana, que descubre y hace disponible esa esencia en el hablar-unos-con-otros.

No podemos mostrar en el marco de este artículo cómo los motivos decisivos de la dialéctica antigua retornan en Hegel sobre un fundamento transformado de modo determinado por la filosofía kantiana. Vamos a tomar solo un motivo en el que están arraigados todos los demás y a partir del cual resulta también comprensible primeramente la transformación radical de la dialéctica hegeliana por Marx. Solo a través de una interpretación de los primeros escritos hegelianos y de *Fenomenología del espíritu* puede demostrarse que el ser y acontecer completo de la vida humana suministra también para Hegel la base propia de la dialéctica; aquí tienen que bastar algunas indicaciones.

Ya se indicó arriba en qué medida el concepto de ser de la vida está originariamente en la base de la metafísica fundamentada por la *Fenomenología del espíritu*. En un sentido esencial, la verdad de lo ente está referida a la vida y se cumple en ella. Todavía en la *Lógica* es la vida la primera figura «inmediata» de la «Idea», es decir, de «lo verdadero en sí y para sí»; la «Idea» hay «que concebirla y conocerla en esta determinación, donde es *vida*, para que su consideración no sea algo vacío y carente de determinación». <sup>35</sup> La vida es, en su «simple relación consigo misma», verdadera igualdad consigo misma en el ser otro: se mantiene y se relaciona consigo misma como la misma y como una en los múltiples estados de su vitalidad; y en ese acontecer se convierte a sí misma en «sustancia omnipresente» y en «medium universal» de lo ente, en tanto que «media» consigo «el mundo exterior presupuesto»: <sup>36</sup> se «apodera» de lo ente contrapuesto a ella, se lo «apropia», de manera que ella hace este ente «medio suyo y le da como sustancia su propia subjetividad». <sup>37</sup>

Los conceptos que explican este «proceso de la vida», como «apoderamiento», «apropiación», «necesidad», «producción y reproducción», indican ya que con esto no se trata acaso solo de un proceso de conocimiento, sino de un proceso real, transformador y realizable, de la vida completa. Esto se vuelve completamente claro a partir de la exposición de este mismo acontecer en la *Fenomenología del espíritu*: el acontecer de la vida es aquí primariamente la dialéctica de la *acción sapiente*, del «actuar» transformador.

A pesar de que Hegel determina desde el principio el ser de la vida como «autoconciencia», es decir, atendiendo a la «racionalidad» de la vida como un modo del «espíritu», en este concepto de la autoconciencia se mantiene, en cambio, la plena concreción de la vida aconteciente. La autoconciencia es a la vez *saber y actuar*, razón *teórica y práctica* (igualmente en la *Lógica* la «Idea del conocer» es a la vez Idea teórica y práctica, pues la Idea teórica se consume solo en la práctica). Los conceptos con los cuales se describe en la *Fenomenología del espíritu* el acontecer de la vida expresan esa unidad concreta de la estructura completa de la vida: «deseo y trabajo», «razón observadora, legisladora y comprobadora», «el hacer de todos y cada uno», «obra» y «cosa misma», etcétera. Hay que dilucidar este fundamento de la dialéctica hegeliana en un concepto central: *el concepto de «superación»*.

Marck delimita precisamente la dialéctica crítica respecto a la hegeliana mediante el concepto de superación.<sup>38</sup> La «negación de la negación» le parece la expresión más clara de la metafísica del espíritu absoluto, que sobrevuela por encima de todos los límites del Yo finito e identifica a Dios con el ser humano. «Nuestro pensamiento» solo puede conservar la contradicción, *pero no superarla*: «no puede eliminar lo “dado”». <sup>39</sup>

Esto es indudablemente correcto, mientras que se refiera al Yo del *pensamiento cognoscente*. Efectivamente, ese Yo no puede superar, permanece ligado a lo preexistente como dado. Hegel mismo ha subrayado tajantemente este hecho; él dice sobre el «conocer como tal»: «este conocer es *finito*, porque tiene como supuesto un mundo *preexistente* y con ello su identidad con él no es para él mismo. De ahí que, igualmente, la verdad a la que puede llegar sea solo la verdad finita». <sup>40</sup> Precisamente ahí se encuentra, para Hegel, el tema del rebasamiento del «conocer como tal»; el mero conocer, a causa de este carácter dado del objeto supuesto por él y nunca superable por él, no es todavía la verdadera figura de la «Idea»: exige desde sí mismo la «Idea práctica» del actuar como su cumplimiento y compleción. Pues el Yo actuante (es decir, actuante-sapiente) *puede superar realmente*, puede eliminar lo «dado». La voluntad del Yo actuante es realmente creadora y transformadora; puede eliminar lo preexistente para poner en su lugar su propia «obra». La admisión de estos hechos en la fundamentación de la dialéctica se convierte en la base genuina de la confrontación entre Marx y Hegel.

El concepto de superación así concretizado apunta al modo completamente

propio de movilidad de la vida humana en el mundo presupuesto a ella en cada caso. Esta vida solo puede acontecer en realidad en la medida en que *excede* la «determinabilidad» de su existencia [*Dasein*] en la que se encuentra en cada caso (y que es siempre necesariamente «casual» y negadora frente a sus posibilidades más amplias): se sobrepone a su situación inmediatamente preexistente y avanza desde sus posibilidades hacia una situación más elevada. Solo puede cumplir su esencia cuando media su existencia [*Dasein*] inmediata (la cual, comparada con sus posibilidades propias, es esencialmente un «ser-otro», una «pérdida de su sí mismo») con su ser sí mismo; transformando esta existencia [*Dasein*] en propia, «se la apropia» («asimila»). Solo en esta transformación superadora el Yo viviente permanece igual a sí mismo en el ser-otro.

Esta movilidad de la vida (fundada en el tratamiento del concepto de vida en la *Fenomenología* y en la *Lógica*) 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 (la coseidad). La superación, que acontece en el proceso de la vida, del ser-otro significa siempre un acontecer realmente transformador en el correspondiente mundo circundante humano y objetivo; la «dialéctica» del proceso de la vida tiene esencialmente tal carácter «real», no es una dialéctica del conocer puro, sino una dialéctica del *obrar* (sapiente). El concepto del obrar tiene en Hegel el sentido decisivo de expresar precisamente la *esencia* de la autoconciencia viviente y de su realidad: «Se obra porque el obrar es en sí y para sí la esencia de la realidad»<sup>41</sup> y la «cosa absoluta» es una realidad, «cuya existencia es la realidad y el obrar de la autoconciencia».<sup>42</sup>

Solo un ejemplo de este carácter esencial de *acción* de la «superación»: en la *Fenomenología del espíritu*, la primera «superación» (aún incompleta) de la objetividad y con ello la primera unificación de conciencia y objeto se realiza mediante el «trabajo del siervo».<sup>43</sup> «Trabajando» las cosas, el siervo *supera* la forma de su mera objetividad (su pura negatividad y otredad frente a la conciencia viviente); la cosa trabajada ya no se opone a la autoconciencia viviente simplemente como su otro y su negativo, sino como perteneciente a ella misma, disponible para el «disfrute» y la posesión.

Pero aún más: en la forma que el trabajo autoconsciente del siervo ha dado a las cosas (y solo en esa forma) existen estas ulteriormente; la autoconciencia trabajadora es su «sustancia», solo mediante la cual aquéllas se convierten en realidad concreta. Como la «coseidad, que ha recibido la forma en el trabajo, no es otra sustancia que la conciencia»,<sup>44</sup> la «negación» originaria de la conciencia es ahora negada y asumida en la unidad de la autoconciencia viviente.

Simultáneamente a esta «superación», acontece ahora en el proceso de trabajo una superación más amplia: al reconocer el siervo que las cosas consisten y tienen realidad solo en la forma que les ha dado *su trabajo*, alcanza

él, que hasta ahora solo había estado al «servicio del señor», la conciencia de su propia independencia. Mediante este «reencontrar lo suyo a través de sí misma», se convierte la autoconciencia del siervo, hasta entonces servidora de un *otro*, en «*sentido propio* precisamente en el trabajo, donde parecía ser solo *sentido extraño*». <sup>45</sup> «La conciencia que trabaja llega, pues, por este medio, a la concepción del ser independiente como siendo de ella misma». <sup>46</sup>

Ya a partir de este ejemplo se torna visible que Hegel tiene aquí ante los ojos el proceso de la cosificación y su ruptura como un acontecer fundamental de la vida humana, que luego Marx expuso como ley fundamental del acontecer histórico. Este proceso está en una conexión esencial con el concepto dialéctico de «superación»; en cada una de las fases de la *Fenomenología del espíritu* cabe encontrar este concepto en una figura diferente. La oposición de conciencia cognoscente y objeto de conocimiento es solo una de las múltiples figuras de este proceso que se encuentra en la esencia de la vida humana.

A partir de esto, las tesis formuladas en nuestro primer artículo <sup>47</sup> sobre la conexión entre dialéctica e historicidad pierden también su arbitrariedad y su violencia aparentes. El ser de la autoconciencia, que Hegel desarrolla en la *Fenomenología del espíritu*, es esencialmente ser *histórico* y es visto también por Hegel originariamente como tal. Precisamente, como la dialéctica «nace del Yo» y es dialéctica de la autoconciencia, está referida según su sentido más propio a la historicidad, pues la esencia completa de la autoconciencia está determinada por la historicidad. Pero de este modo no se efectúa, como sostiene Marck, «la ampliación de la existencia humana hacia un *Logos* absoluto»; <sup>48</sup> más bien una ampliación tal es excluida de principio, pues la constitución de la *totalidad* de lo ente en el seno del ser histórico de la vida humana prohíbe precisamente todo enunciado sobre el «ser absoluto» y toda determinación de lo ente desde el punto de vista del «*Logos* absoluto». La dialéctica de Hegel, fundada originariamente en el concepto de vida, solo pudo convertirse en una dialéctica absoluta como la historicidad de la vida, que había logrado aferrar de modo originario, fue a la vez detenida en el interior de su sistema.

La elaboración de la conexión de dialéctica e historicidad, desde el punto de vista de la historia del problema, debería exponer ante todo esta singular duplicidad en la fundamentación hegeliana de la dialéctica, según la cual originariamente la vida en su plena historicidad entrega el concepto de ser que sirve de orientación, pero luego este ser va más allá de su propia historicidad y la detiene: se convierte en «espíritu absoluto». Ya en la *Fenomenología del espíritu* alcanza expresión esta duplicidad en el hecho de que el espíritu *absoluto* tenga una *historia*: por un lado, se realiza y se cumple en la historia de la vida en un determinado estadio, para luego abarcar y determinar por su parte toda la historia pasada y futura como cumplido y realizado.

El primer lado de esta doble fundamentación, o sea, el ser de la vida en su historicidad, es desarrollado en los primeros párrafos de la *Fenomenología del*

*espíritu*. Ellos exponen el ser de la vida (para Hegel, de la autoconciencia) en su posición respecto a lo ente ya siempre dado con ese ser (el «mundo») y muestran cómo la totalidad de lo ente se realiza en la historia de la vida hacia aquella figura que, como «espíritu», constituye la verdad de todo lo ente y consume su historia. La historia de la vida (vida que se realiza a sí misma y al mundo como espíritu) acaba en la existencia [*Dasein*] del «pueblo libre»: «en la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón autoconsciente». <sup>49</sup>

Ya el hecho de que la historia del espíritu comience con la historia del pueblo, de que la «vida del pueblo libre» sea la primera figura de la realización del espíritu, remite al *acontecer histórico* de la vida como fundamento de la *Fenomenología del espíritu*. Sin duda, la «historia» no puede ser entendida aquí de manera que Hegel estuviera llevando su metafísica a la historia humana fáctica y estuviera filosofando sobre esta (tal como hizo, en cierto sentido, en sus lecciones posteriores sobre filosofía de la historia). La *Fenomenología del espíritu* no es una filosofía de la historia que siempre llega *post festum*. Hegel esboza en esta obra la historia de la vida en su estructura fundamental *preexistente* a toda historia fáctica, preexistente en el sentido de que toda historia fáctica es una realización (diferente en cada ocasión) de tal estructura fundamental. En nuestro ejemplo, el proceso de la cosificación y su ruptura («superación») no es un hecho histórico único, sino un acontecer fundado en la esencia de la vida humana, el cual se repite de forma diferente en cada fase de la historia fáctica. Lo mismo vale para la relación de «dominio y servidumbre», individuo y generalidad, «obra», «poder estatal y riqueza», <sup>50</sup> etcétera.

Es un grave error interpretar la posición de Hegel respecto a la historia primariamente a partir de las *Lecciones sobre filosofía de la historia* o de la *Filosofía del derecho*, un error que también encubre aún la relación interna entre Hegel y Marx. Ambas obras presuponen la *Fenomenología del espíritu*, por un lado, y la *Lógica*, por otro, en el sentido de que presentan ya una desviación respecto de sus descubrimientos originarios. El concepto de historia efectivo en ellas es una restricción y una transformación del concepto originario de historia: en la filosofía del derecho y en la filosofía de la historia, la historia es todavía un acontecer parcial del espíritu absoluto, incluso un acontecer parcial de solo una determinada figura de ese espíritu.

Una interpretación lo suficientemente profunda de Marx tendría que mostrar que Marx toma como punto de partida de su *crítica* a Hegel precisamente esta apostasía de Hegel respecto del concepto originario y pleno de historia. Marx pone 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. Así, Marx describe

el proceso de cosificación y su ruptura limitándose expresamente a su figura histórica decisiva para esa situación revolucionaria: como cosificación de la vida en la producción capitalista de mercancías.

Correspondiendo con esto, la transformación radical de la dialéctica hegeliana por Marx no significa la separación de un método filosófico respecto de un sistema filosófico determinado, sino el redescubrimiento de la movilidad dialéctica de la vida histórica descubierta por Hegel y vuelta a encubrir por él. La conexión dialéctica de tesis, antítesis y síntesis es solo la expresión general de una ley fundamental de la movilidad histórica de esa vida: la «superación» necesaria, fundada en el ser de la vida, de la realidad histórica en cada ocasión en la que la vida se encuentra (tesis) y que necesariamente representa una ruina de sus posibilidades (negación), el avance hacia una realidad más elevada y más verdadera que suprime a la primera (antítesis). Y este acontecer superador simultáneamente «preserva»: recoge las posibilidades positivas realizadas en la fase histórica dada (síntesis); está remitido en un sentido fundamental a lo dado, como la superación que preserva solo puede acontecer a partir de las posibilidades preexistentes en cada caso: a partir del *saber* sobre el ser devenido de tales posibilidades, su ruina y su futuro.

Incluso el concepto de «saber», tal como aparece en Hegel en la determinación de la vida como «autoconciencia», tiene un contenido *histórico* originario, el cual es desarrollado explícitamente en la *Fenomenología del espíritu*. El movimiento «mediador» de la conciencia, en el cual la conciencia «une» su contenido singular en cada caso (la figura de su existencia [*Dasein*] determinada en cada caso) con el «espíritu universal» (la totalidad de lo ente en su figura verdadera), se completa solo en el camino a través del «sistema de figuras de la conciencia» preexistente en cada caso, «el cual tiene su existencia objetiva como *historia universal*».<sup>51</sup> La vida, como autoconciencia, es «desarrollo que se sistematiza a sí mismo»: la vida sapiente no «cae», como la naturaleza orgánica, «inmediatamente en la particularidad de la existencia», sino que *se da ella misma* su realidad a partir del saber sobre las «figuras» preexistentes del mundo ya realizadas y en la confrontación con la «existencia objetiva» presupuesta a ella en cada caso. Y, en la medida en que hace esto, en tanto que esta superación que preserva constituye su esencia, es *historia*. Y precisamente sobre la base de esta historicidad suya se delimita frente a la naturaleza orgánica, que «carece de historia», porque le falta justamente ese movimiento dirigido por el *saber*.<sup>52</sup>

A partir de aquí se puede rechazar el reproche lanzado frecuentemente contra Hegel y contra Marx, de que no aplican la dialéctica sobre sí mismos, de que su método se «detiene» ante su propia posición (es el reproche de Max Weber). Si la dialéctica no permite una detención arbitraria, aún menos permite una continuación arbitraria. La dialéctica hegeliana está tan arraigada en el sistema de Hegel que no puede saltar más allá de este sistema: para ello le

falta toda base fuera del sistema cerrado en sí mismo. La dialéctica marxiana no puede ser aplicada de nuevo a la situación en la que Marx la arraigó hasta que esa situación misma sea superada y sea fundado, con una situación nueva, un nuevo movimiento dialéctico. Solo a partir de la base de la revolución proletaria realizada puede plantearse la cuestión de la posibilidad de una nueva dialéctica del acontecer.

Estas indicaciones deberían mostrar que Marck plantea realmente los problemas auténticos de la dialéctica y descubre los presupuestos precisamente para las cuestiones de la dialéctica marxiana.





# El problema de la realidad histórica<sup>1</sup>

## Introducción

El problema de «marxismo y filosofía» podría experimentar a través del libro de Karl Korsch<sup>2</sup> un impulso esencial: ser reconocido y tratado de nuevo después de todo como auténtico problema. Korsch ofrece una breve panorámica de la historia de esa cuestión en el seno del desarrollo teórico y práctico del marxismo hasta el presente. Él demuestra acertadamente que ese desarrollo ha sido un retroceso, en parte manifiesto y en parte velado, por detrás de la posición ya alcanzada por Marx. Muestra que la desvalorización de la filosofía a «mera» ideología, a una pura «quimera» y en general la falta de seriedad y la frivolidad del marxismo vulgar frente a la filosofía significan mucho más que solo un error teórico: desgarran la unidad de teoría y práctica, decisiva para la lucha de clases (teórica y práctica); un desgarramiento que naturalmente no es solo un error, una arbitrariedad azarosa, sino que está fundado por su parte en la transformación de la situación de los partidos socialistas en el seno de la transformación de la situación social en general. Korsch ve el centro de toda la problemática en la «concepción de la relación entre conciencia y ser»: la «pregunta, planteada en un sentido mucho más amplio» por Marx y Engels, «por la relación entre la totalidad del ser social y las formas de conciencia históricamente existentes» se ha convertido en la «pregunta, mucho más estrecha, teórico-cognoscitiva o “gnoseológica”, por la relación entre el objeto y el sujeto de conocimiento». <sup>3</sup> Incluso esta pregunta es tratada de tal manera que es «retrotraída a una fase pretérita y primitiva del desarrollo histórico, ya sobrepasada por la filosofía idealista alemana de Kant a Hegel». <sup>4</sup> Se retorna a esas «oposiciones absolutas, ya sobrepasadas dialécticamente por Hegel, de “ser” y “pensar”, “espíritu” y “materia”», se separa de principio conciencia y ser, y se pregunta luego por su «relación», por la «proporción» que guardan.

Sin embargo, la pregunta así formulada por la relación entre conciencia y ser ya no fue para Marx un problema en absoluto, porque fue sobrepasada ya en el enfoque mismo de su investigación. <sup>5</sup> Marx se pregunta solo por el modo de la unidad (nuevamente obtenida sobre la base elaborada por Hegel) de la unidad de conciencia y ser. Y se pregunta por ello, no acaso en cuanto relación entre realidad (ser) e irrealidad (conciencia), sino como una relación que se da enteramente en el seno de la «realidad» misma. Marx y Engels «han considerado siempre todas las ideologías, y, por lo tanto, también la filosofía, como realidades y nunca como quimeras vacías»: <sup>6</sup> la ideología permanece siempre «parte constitutiva de la realidad socio-histórica completa». <sup>7</sup> Y, en concordancia con ello, la crítica de la filosofía y la lucha contra la conciencia filosófica no constituyeron para Marx de ningún modo solo un interés teórico que habría abandonado luego, sino una parte de la «subversión práctico-objetiva»: <sup>8</sup> «crítica teórica y subversión práctica» son «acciones conectadas

inseparablemente». <sup>9</sup> El camino desde la crítica de la filosofía hasta la crítica de la economía política, que es como parece presentarse el desarrollo teórico de Marx desde la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* hasta *El Capital*, no significa que la crítica de la filosofía se «deje de lado, sino más bien su realización de un modo más profundo y radical». <sup>10</sup> El sentido y el objetivo de esta crítica es la «superación» radical de la filosofía, y eso no quiere decir precisamente su simple «negación», aún menos el dejarla de lado como «quimera», sino, en cambio, su «realización» propia y verdadera. Su realización, en efecto, no como filosofía «pura», «abstracta», sino en cuanto «praxis revolucionaria». Entendida así, cada frase de la «Introducción» a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho mantuvo siempre su validez para Marx: «No podéis superar la filosofía sin realizarla». <sup>11</sup> Solo cuando no se entiende lo más mínimo la relación interna de Marx con Hegel ni la relación interna de la filosofía con la realidad, se puede opinar que Marx habría visto en esta realización superadora de la filosofía un acontecer externo a la filosofía que le hace violencia y no, antes bien, un destino que cumple la filosofía misma.

Estos comentarios, en los que se ha realizado una breve presentación del escrito de Korsch, no pretenden justificar que en este lugar y en la situación actual se plantee de nuevo el problema de «marxismo y filosofía» –una justificación tal solo puede representarla ese escrito mismo–, sino solo dar una advertencia para apartar desde el principio cómodos malentendidos. Queremos plantear el mismo problema en una dirección diferente a la de Korsch: intentando mostrar cómo la filosofía misma empuja a partir de sí hacia una realización superadora o una superación realizadora. Y no queremos llevar a cabo esta demostración a través de observaciones generales (necesariamente vacías y no vinculantes) sobre la «filosofía en general», sino a través de una consideración de determinadas situaciones (típicas) de la filosofía actual. Actual en el sentido de lo que real y auténticamente es actualidad hoy para la filosofía, de aquello en lo cual esta permanece por completo consigo misma, en lo más propio suyo.

En primer lugar, sin embargo, tenemos que aclarar al menos provisionalmente qué significa la exigencia marxista de una superación y una realización de la filosofía.

«Superación» es uno de los conceptos decisivos de la *Lógica* hegeliana; también en Marx tal concepto conduce, en el contexto en que entra en escena (la crítica de la filosofía hegeliana del derecho), de vuelta a esa base. Superación significa a la vez eliminación, conservación y elevación de aquello a superar: eliminación de su figura inmediata, aún impropia, no verdadera; conservación de lo que ya había de propio y verdadero en esa figura; elevación de esto propio y con ello de la totalidad hacia la figura adecuada trazada en él: hacia su verdadera realidad. Esta última es la meta interior del proceso de superación, el cual, por lo tanto, contiene ya en sí mismo una referencia a la

realización: superación como realización.

«Realización» quiere decir, en esta referencia interior a la superación, no cualquier realización en cualquier realidad, sino solo en la realidad más propia y verdadera de aquello a realizar, de manera que este sea en su verdad en esta realidad. «Realidad» es en Hegel siempre ya realidad «esencial»: algo en lo cual la cosa es de manera que es según su esencia, resulta de sus propios fundamentos y se funda en ella misma.

Si, por lo tanto, la filosofía tiene que llegar a su realización superadora, esto significa que tiene que realizarse como filosofía, tal como es y debe ser en verdad, según su esencia. Ello no significa, pues, la realización de la filosofía en cualquier estado de cosas práctico, inesencial para ella, acaso algo parecido a su aplicación a la realidad, tampoco su disolución en las ciencias particulares (adonde parecen apuntar algunas formulaciones del viejo Engels), o su reducción a la lógica y a la dialéctica formales. En principio, prescindiendo completamente todavía de cómo se determine con más detalle la esencia de la filosofía, solo resulta válido realizar la filosofía como filosofía, es decir, en sus partes íntegras y auténticamente constitutivas, precisamente bajo la condición de la eliminación de las abstracciones, las restricciones y las desviaciones emprendidas con ella. Toda la seriedad y la dificultad de la confrontación entre Marx y Hegel –que no cesa de ninguna manera con *La ideología alemana*, sino que encuentra plasmación todavía en *El Capital*– serían absurdas e incomprensibles si Marx solo se hubiera ocupado de ello para «salvar» de la filosofía a la lógica y a la dialéctica formales: una herencia tan pobre convertiría hasta cierto punto en ridículo hablar del proletariado como el «heredero de la filosofía clásica alemana». Cuando Marx habla de la «negación de la filosofía habida hasta ahora, de la filosofía en cuanto filosofía»,<sup>12</sup> este «en cuanto filosofía» significa aquí como solo filosofía, como filosofía pura, abstracta, fuera del «ámbito de la realidad alemana».

Sabemos muy bien que Marx y Engels hablan a menudo de la «adopción» o de la «redención» de la dialéctica hegeliana, pero para poder comprender estas palabras hay que saber de alguna manera qué es la dialéctica en Hegel: no un mero método, que se deja trasladar y llevar así sin compromiso, sino la movilidad de su filosofía, exigida objetivamente. Aunque adoptarla no significa la adopción del sistema hegeliano, sí significa, en cambio, la adopción de la base sobre la que se mueve esta filosofía y de las dimensiones que ella ha abierto (lo cual no tiene aún nada que ver con el «idealismo» y el «racionalismo» hegelianos). Se trata de una adopción que no es un simple traslado, sino, en cambio, un trabajo continuo y autónomo que comprende y aprehende lo más profundo de esa filosofía.

La crítica de la economía política se sostiene en Marx en unos amplios fundamentos de confrontación filosófica. No debemos creer que hoy estamos eximidos de ella y que podemos sin más cosechar los frutos de ese trabajo. La

filosofía no ha permanecido quieta desde entonces, tampoco se ha derrumbado. Hay que ver de nuevo dónde está y qué tipo de realidad es, para poder retomar una confrontación siempre necesaria.

Tan escasamente como Marx fue un marxista, tanto menos fue alguna vez solo un hegeliano; su vinculación con Hegel es más profunda y peculiar. Korsch estigmatiza con razón<sup>13</sup> el primitivismo de la historiografía filosófica tradicional, que con el lema «hundimiento de la filosofía hegeliana» o «descomposición de la escuela hegeliana» a mitad del siglo XIX abre de repente una enorme brecha que luego cierra otra vez con el nuevo «giro a Kant». La brecha puede desaparecer si se ve el verdadero camino de Hegel a Marx como un destino que cumple la filosofía hegeliana a partir de sí misma. No es que Marx tenga que ser convertido acaso en filósofo o bien interpretado o cimentado filosóficamente. El giro de la teoría filosófica hacia la praxis social o más bien la realización de la nueva unidad de teoría y práctica solo ha sido posible sobre la base trabajada por Hegel y a partir de la aprehensión de las tendencias que se encuentran en la filosofía hegeliana. Además, esa realización misma ha dado de nuevo la posibilidad para un despliegue pleno de la problemática de la filosofía.<sup>14</sup> En el último tercio del siglo XIX, comienza una nueva realidad de la filosofía, una nueva figura de su realización: la llamada «filosofía de la vida».

## Wilhelm Dilthey

Bajo el lema de «filosofía de la vida» se reúne hoy una absurda mezcla de todas las orientaciones filosóficas y pseudofilosóficas posibles, desde Nietzsche y Bergson hasta Keyserling y Klages. Aquí entendemos por filosofía de la vida solo aquellas investigaciones filosóficas que han explorado y reconocido el ser de la vida humana como necesario para la fundamentación de la filosofía. Como único representante de esa filosofía vale para nosotros Wilhelm Dilthey (1833-1911).

Naturalmente, no puede realizarse aquí un análisis que siga los pasos de todas las tendencias esenciales de la obra de Dilthey.<sup>15</sup> Lo que queremos intentar mostrar es cómo en las investigaciones de Dilthey la filosofía es empujada a partir de sí misma a una situación que la lleva hasta el límite de una «superación realizadora» (en el sentido indicado arriba), y cómo ella se confronta en esa situación con la nueva dimensión alumbrada por Hegel y Marx (la «realidad socio-histórica»).

La obra de Dilthey no es un «sistema» ni quiere serlo: sus escritos son, excepto pocos casos, tratados incompletos, a menudo esbozos no editados por Dilthey mismo; los dos únicos libros editados por él son ambos primeros volúmenes. Esto no es un azar. Dilthey no da en ningún lugar «soluciones»; primero tuvo que hacer de nuevo visibles los problemas y cuanto más densa se volvía la oscuridad en la que se introdujo tanto mayor fue la ganancia para la filosofía: esta fue expulsada del rápido apaciguamiento y la paralización característicos tanto de toda metafísica carente de originalidad como de un empirismo y un positivismo irreflexivos, y fue conducida de nuevo allí donde se encuentra propiamente «en casa».

Las investigaciones de Dilthey comienzan con una fundamentación crítico-cognoscitiva y teórico-científica de las «ciencias del espíritu»: con el aseguramiento y la delimitación de su independencia frente a las ciencias naturales. En el momento en que Dilthey comenzó su trabajo, la filosofía se encontraba casi sin excepción bajo el hechizo de las ciencias naturales matemáticas. No se trataba solo de que determinados problemas y resultados de las ciencias naturales fueran a menudo trasladados y aplicados a la filosofía, también donde la filosofía se atuvo a sí misma, le sirvieron como modelo (expresa o implícitamente) el rigor y la amplitud del método matemático científico-natural.<sup>16</sup>

Dilthey vio que, a causa de esa mezcolanza, el campo objetual de las ciencias del espíritu ya no era visto de manera auténtica y mucho menos aún podía ser tratado de manera adecuada. Él vio que los objetos de las ciencias del espíritu están «dados» de un modo completamente diferente a los objetos de las ciencias naturales y que, en concordancia con ello, hay que investigarlos y conocerlos

también de un modo completamente diferente; vio a continuación que las ciencias del espíritu constituyen «un sistema en sí independiente», que hay que delimitar como un todo frente al sistema de las ciencias naturales.<sup>17</sup>

Las ciencias del espíritu son definidas como «el conjunto de las ciencias que toman como objeto suyo la realidad socio-histórica».<sup>18</sup> A este conjunto pertenecen todas las «ciencias del ser humano, de la historia, de la sociedad», como es el caso de la ciencia de la cultura, la ciencia del derecho, la ciencia de la historia, la ciencia del Estado; no hay una mera suma de muchas ciencias particulares, sino una unidad adecuada y fructífera, posibilitada por una «ciencia fundamental». Buscar y determinar esta ciencia fundamental es el primer objetivo de la investigación de Dilthey en la fase de *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883).

La pregunta por la «ciencia fundamental» que cimenta el conjunto de las ciencias del espíritu no es ni mucho menos una pregunta metodológica abstracta: encuentra su justificación objetiva en un estado de cosas mostrable en los objetos mismos de las ciencias del espíritu. Familia, articulación de las profesiones, ordenamiento del derecho, moralidad, la «conexión de fines de la vida, orientada a la satisfacción»: todas estas «condiciones» más o menos «duraderas», en las que se ve situado todo ser humano singular, en las cuales transcurre su vida, que luego son convertidas por separado en objetos de investigación por las diversas ciencias del espíritu, tienen, sin embargo, su «surgimiento y sustento» solo «en la base común» del «conjunto de la realidad socio-histórica».<sup>19</sup> Esa totalidad de la realidad socio-histórica parece ofrecerse ahora como el objeto dado de una ciencia fundamental que la investiga.

En este lugar realiza Dilthey una crítica muy notable de la sociología,<sup>20</sup> pues precisamente la sociología y la filosofía de la historia elevan la pretensión de conocer «la conexión, que sobrepasa a las ciencias particulares», de la *totalidad* de la realidad socio-histórica, es decir, de ofrecer la buscada «ciencia fundamental».<sup>21</sup> Dilthey rechaza esta pretensión de la sociología, califica su tarea como irresoluble y sus métodos como falsos; ellas serían solo «afanes tumultuosos», «sueños de ciencias».<sup>22</sup> Vamos a poner de relieve, a partir de la crítica de Dilthey, dos argumentaciones especialmente importantes para nuestro contexto.

Por un lado, Dilthey califica la sociología de imetafísica! En ello tuvo a la vista la filosofía de la historia «racionalista» fundada en Hegel y la ciencia social «positivista» influida por Comte y Mill. Ambas sustituyen lo dado histórico real por «esencialidades metafísicas», y según Dilthey no representa aquí ninguna diferencia si como tal se coloca, en sustitución del acontecer real, el sustrato metafísico del «espíritu» y la «razón» o la «sociedad»,<sup>23</sup> pues el «lazo» que produce la «unidad» de la sociedad (como aquella unidad que será luego objeto de la sociología) será «metafísico» cuando la sociedad sea solo *afirmada* simplemente como el fundamento, persistente y sustentador, de las

transformaciones de la realidad histórica o deducida de presupuestos abstractos y mientras que no se muestren el carácter, los límites y la movilidad de esa «unidad» en la historia misma.

Con ello llegamos a la segunda objeción de Dilthey contra la sociología: su incapacidad para aclarar suficientemente el desarrollo de la sociedad en la *historia*, es decir, aclararlo «directamente a partir de la realidad socio-histórica» y no a partir de hipótesis metafísicas. Es el problema del «desarrollo de la sociedad desde un nivel de vida en un promedio determinado hasta otro en un promedio distinto, en definitiva, desde su primer nivel de vida concebible por nosotros hasta el que constituye la sociedad del presente».<sup>24</sup> La sociología es incapaz de ello porque la resolución de esta tarea exige convertir en problema por una vez el *modo de ser* de la realidad socio-histórica: determinar el carácter de su objetividad y de su acontecer, la construcción y los límites de las unidades que acontecen en ese acontecer, y *después* el método adecuado de su investigación.

Con la formulación de esta tarea se indica la dirección decisiva de las investigaciones positivas de Dilthey. El intento (en el plano de la crítica del conocimiento y de la teoría de la ciencia) de una delimitación y un aseguramiento de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales es retrotraído al problema del *campo objetual* de las ciencias del espíritu mismas: a la pregunta por el carácter de ser de la realidad socio-histórica. Con ello, sin embargo, la filosofía es conducida de nuevo a un ámbito que, al menos desde Hegel, había permanecido para ella cerrado o ignorado, pues con este giro del planteamiento de la pregunta se vuelve cuestionable también la base de la filosofía hasta ahora, y la «construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu» se cumple en conexión con los esfuerzos en favor de una nueva «fundamentación de la filosofía».<sup>25</sup>

El método con el que Dilthey emprende ahora esta investigación es eminentemente «filosófico» (y no sociológico o algo parecido) y es amoldado siempre de nuevo al ámbito objetual vuelto visible. Dilthey ha concebido este método en oposición consciente a toda metafísica y especialmente al «método trascendental» transmitido, que ha caracterizado una vez como la «muerte de la historia»,<sup>26</sup> pero este método está igualmente lejos de todo empirismo y positivismo superficiales, que llenan la realidad histórica solo de cosas palpables y creen que es clarificable solo mediante ellas.

«Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no fluye sangre real, sino la savia diluida de la razón como mera actividad pensante. Pero mi interés psicológico e histórico por el ser humano completo me condujo a colocar a este, con la multiplicidad de sus fuerzas, en la base también de la aclaración del conocimiento y de sus conceptos. [...] El método del siguiente ensayo es por ello este: reintegro cada elemento constituido del pensamiento científico abstracto actual en la completa naturaleza humana, tal

como la ponen de manifiesto la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia, y busco su conexión [...]. Solo la historia del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestra esencia, y no la adopción de un a priori rígido de nuestra capacidad de conocimiento, puede responder a las preguntas que todos dirigimos a la filosofía»,<sup>27</sup> pues «la totalidad de la naturaleza humana es solo en la historia»,<sup>28</sup>

Estas proposiciones, que dejan clara la enorme concreción del enfoque diltheano, pueden bastar para la caracterización del nuevo terreno conquistado por la filosofía. Vamos a realizar ahora una presentación resumida de lo que descubre Dilthey en su asalto a la realidad socio-histórica.

La pregunta de Dilthey por la realidad socio-histórica es una pregunta filosófica, él la plantea en conexión con una autorreflexión [*Selbsbesinnung*] filosófica. Esto quiere decir que la realidad socio-histórica es preguntada en su significado esencial para la filosofía: es cuestionada como «vida» y no como objeto asegurado o como fundamento de una ciencia (como en la sociología). Pero esto profundiza aún más su problemática, en la medida en que justamente a partir de esa realidad y con ella es cuestionada la ciencia misma y especialmente la filosofía. Cuando Dilthey dice que «las presuposiciones fundamentales del conocimiento están dadas en la vida», añade a esto, en cambio, que no lo están como «hipótesis», sino como «principios que se originan en la vida» y que «pasan» a la ciencia misma.<sup>29</sup> La «vida» histórica determina, como «principio», no solo la problemática y la conceptualidad respectivas de una ciencia, sino esa ciencia misma como tal. Y no es «principio» en el modo de que pudiera servir ya de fundamento sobre el que y mediante el cual pudiera explicarse algo, sino que más bien es justamente el carácter de principio de la vida histórica lo problemático. Se plantea la tarea de delimitar el carácter de ser de la vida histórica y llevarlo a su darse propio.

Dilthey intenta realizar esta tarea correspondiente a su método en una orientación permanente hacia investigaciones históricas concretas, investigaciones que pertenecen a las más profundas y rigurosas de la historia del espíritu alemán,<sup>30</sup> en las que, sin embargo, no nos podemos detener aquí. Nuestra pregunta es: ¿qué carácter de ser caracteriza para Dilthey, en principio de manera completamente general, al ámbito objetual de las ciencias del espíritu, la realidad socio-histórica?

El carácter de ese ser es delimitado mediante el concepto de vida. «Empleo la expresión “vida” en las ciencias del espíritu restringiéndola al mundo de los seres humanos.»<sup>31</sup> Vida no quiere decir entonces primariamente un determinado estadio de la naturaleza (por ejemplo, el mundo orgánico en contraposición al inorgánico), tampoco una contraposición a la «mera» naturaleza (digamos, el reino de la vida como historia contra el reino de la naturaleza), aún menos una contraposición al «espíritu», al «Logos», a la «razón» o algo parecido, sino que la vida caracteriza el modo en que en la

totalidad del mundo dado (por lo tanto, también en la naturaleza) están ahí, están dados, determinados «hechos». Dilthey dijo una vez: «Evidentemente, la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no se funda en la diferenciación de dos clases de objetos. No existe una diferencia entre objetos naturales y objetos espirituales». <sup>32</sup> Más bien, sobre la base y en el interior del nexo de la naturaleza aparecen «hechos» que se delimitan en un ámbito relativamente cerrado y que de ningún modo son captables con los métodos de las ciencias naturales. Todos estos hechos «se remiten a los seres humanos, a sus relaciones entre ellos y con la naturaleza externa», <sup>33</sup> su ámbito constituye la realidad socio-histórica.

En la *Introducción a las ciencias del espíritu*, en la que todavía resulta predominante el punto de vista de la crítica del conocimiento y de la teoría de la ciencia, la determinación del carácter de ser de la vida se realizó aún orientándose a su contraposición respecto al carácter de ser de las meras cosas naturales y lo fue, la mayoría de las veces, a través de categorías como «unidad de la conciencia» (frente a la diversidad material divisible), libertad, carácter de fin y de valor (frente a la necesidad causal), «mundo interior» comprensible y vivenciable (frente al «mudo mundo exterior», solo construible o alumbrable) y otras semejantes. <sup>34</sup> Pero, con la creciente concreción de las investigaciones de Dilthey en la dirección de la movilidad de la vida histórica misma, desaparece cada vez más el «frente a» la naturaleza (la cual, en medida creciente, es incorporada a la «vida») y, en segundo lugar, las «categorías de la vida» son ahora creadas no tanto a partir del modo de darse de la vida en la actitud científica, sino a partir de su propio contenido. El «comportamiento» completamente determinado de la vida en su acontecer propio se convierte tanto en el hilo conductor de la determinación categorial <sup>35</sup> como en la «estructura» de la vida que se hace manifiesta en este comportamiento. En primer lugar, se encuentra aquí el comportamiento específico de la vida respecto al tiempo, es decir, respecto al tiempo «cumplido», <sup>36</sup> a partir de lo cual Dilthey alcanza luego la «historicidad» de la vida (véase abajo). De entre las demás categorías de la vida, vamos a subrayar solo dos que mantienen una primacía decisiva:

La vida es un «nexo de efectos» [*Wirkungszusammenhang*] que está determinado en sí esencialmente por la categoría de «significado». Nexos de efectos es el «concepto fundamental de las ciencias del espíritu» <sup>37</sup> y «significado» es «de manera completamente general la categoría específica de la vida y del mundo histórico». <sup>38</sup> Con el concepto de nexo de efectos se resalta no solo el nexo que actúa en la realidad socio-histórica frente a todo mero nexo causal, sino que simultáneamente se caracteriza también el modo de ser real de esa realidad en cuanto *acontecer*, más concretamente, en cuanto «curso o dirección del movimiento», «alterabilidad e inquietud», «establecimiento de fines». <sup>39</sup> Todo lo acabado, «por así decir, quieto», todo lo cósmico, objetivo, es

real y comprensible aquí como movilidad, es decir, como movilidad de la vida histórica concreta, que se objetiva en ellos. Todas las figuras y las formas de esa realidad son solo «objetivaciones de la vida»: realizadas por una determinada vida histórica, ellas tienen existencia [*Dasein*] y sentido solo como tal realización en el nexo concreto de la vida respectiva. Estados, constituciones, sistemas de derecho y económicos, formas artísticas y culturales, etcétera, son «exteriorizaciones históricas de la vida»,<sup>40</sup> «manifestaciones de la vida»<sup>41</sup> y portan por ello el «carácter de la *historicidad*».<sup>42</sup> Con ello, Dilthey ha avanzado hacia el descubrimiento de la «historicidad» como determinación de ser de la vida: «mediante la idea de las objetivaciones de la vida nos formamos una noción de la esencia de la historicidad».<sup>43</sup> El mundo en el que habita la vida humana es esencialmente un mundo de objetivaciones de la vida. Si la vida concreta que produjo una vez estas objetivaciones ha desaparecido ya desde hace tiempo, en ellas permanece actualmente efectiva tal vida como pasada; incluso está «entretrejida» en el «mundo de sentido» cotidiano como «producto de la historia». «Desde la distribución de los árboles en un parque, la ordenación de las casas en una calle, las herramientas adecuadas a un fin del artesano, hasta la sentencia penal en el juzgado, todo se ha vuelto histórico en cada momento a nuestro alrededor.»<sup>44</sup> La vida pasada ha dado figura y significado incluso a la exteriorización más imperceptible del mundo presente en cada caso; cuando ese mundo es aprehendido y transformado ahora por la vida presente en él, entonces el pasado da previamente la dirección y la base a esa aprehensión y a esa transformación, y determina aún sus posibilidades futuras. Así, el ser humano no vive solo «en» la historia (como si fuera de ella pudiera ser todavía él mismo), ni únicamente «hace» historia (como para alcanzar algo): sería «erróneo querer restringir la historia a la acción conjunta de los seres humanos hacia objetivos comunes. El ser humano singular, en su existencia [*Dasein*] individual que descansa en sí misma, es una criatura histórica. Él está determinado por su posición en la línea del tiempo, por su lugar y su espacio, por su posicionamiento en la acción conjunta de los sistemas de cultura y de las comunidades».<sup>45</sup> Y a esta historicidad pertenece, tal como mostraron los ejemplos mencionados arriba, también la *naturaleza*. La historia no es un ámbito o una parte de los seres humanos, que se pudiera separar, sino que el ser humano «es íntegramente histórico».<sup>46</sup>

La historicidad de la vida conduce ahora a dimensiones cada vez más profundas de la problemática de la realidad socio-histórica. Surge ahora la pregunta: ¿cuáles son las unidades, en la corriente universal del acontecer histórico, que pueden servir a la investigación como puntos de partida como «referencias fijas», las unidades desde las que se construye el mundo histórico? La respuesta no parece difícil en principio: el *individuo*, la «*unidad vital psicofísica*», que constituye la individualidad como unidad, el «nexo de la persona».<sup>47</sup> Pero el intento de una delimitación y una determinación del

sentido más detalladas de esa unidad conduce en todas las direcciones más allá de los límites de la individualidad de la persona. El «curso vital» del individuo entre el nacimiento y la muerte está abierto por todas partes hacia la realidad *socio-histórica* y está colocado en el nexo de efectos total de esa realidad. El individuo es solo individuo «como componente de la sociedad»,<sup>48</sup> esta «relación» pertenece necesariamente a su unidad, constituye su carácter de sujeto: solo pueden valer como «sujetos» las «unidades vitales referidas socialmente unas a otras».<sup>49</sup>

La unidad vital individual se abre no solo hacia el lado de la sociedad, sino también hacia el lado de la naturaleza. Ya indicamos arriba que toda la delimitación de hechos espirituales y naturales no descansa en la colocación de dos «clases de objetos» diversos, sino justamente en su diferente unidad. Ahora también se torna cuestionable la delimitación para la unidad vital individual. «Lo que se suele separar como físico y psíquico no está separado en este caso (en el género humano). Este contiene el nexo vital de ambos. Nosotros mismos somos naturaleza y la naturaleza obra en nosotros.»<sup>50</sup> También las objetivaciones de la vida se encuentran, como la acción recíproca entre personas, «bajo las condiciones del nexo de los objetos naturales»;<sup>51</sup> el acontecer de la naturaleza y el acontecer de la historia constituyen en la realidad socio-histórica una unidad y una totalidad inquebrantables del nexo de efectos.<sup>52</sup>

En esta concepción radical de la unidad, conforme al ser, de ser humano y mundo, naturaleza e historia, ya no es posible, para Dilthey, plantear el problema en cuanto pregunta por la relación (causal o funcional) entre ser humano y mundo, naturaleza e historia. Aún menos existen tales relaciones entre el mundo «ideal» y el «real», entre la «conciencia» y el «ser». Toda problemática de este tipo en torno a la «relación» presupone ya una separación y una independización abstractas de ambos miembros de la relación, que Dilthey ya ha superado en el enfoque de la investigación.

La teoría de la historicidad de Dilthey no debe ser malinterpretada de tal modo que se la conciba como la disolución de todo ente en el acontecer, como absolutización de la historia; por ello no cabe aplicar aquí lugares comunes como historicismo, relativismo o vitalismo. Lo que aquí se muestra como sentido de la vida no es simplemente el acontecer, sino un modo del acontecer (la «historicidad») completamente determinado, captable conceptualmente de manera exacta, y en este acontecer no es disuelta la realidad, sino que en él se constituye precisamente su consistencia y su permanencia específicas. Esta última cuestión se dirige a las *unidades* de ese acontecer: a las unidades que delimitan los sujetos de ese acontecer, a las unidades de las «objetivaciones de la vida» y a la unidad de la realidad socio-histórica misma.

No podemos indicar aquí los diversos intentos de Dilthey de determinar estas unidades. Solo uno sería remarcable. Ya más arriba se aludió a la categoría de

«significado»; esta se convierte en el concepto central mediante el que tiene que ser captado el sentido de las unidades en la realidad socio-histórica. Con la determinación del nexo global de la vida como «significado» se da la posibilidad de colocar en la unidad de un nexo de efectos tanto hechos físicos como psíquicos, naturales e históricos, incluso cuando están muy separados temporal y espacialmente, y ver juntos como *unidad* al individuo con su mundo histórico, social y natural; con ello el planteamiento se ha remontado tras la oposición tradicional de mundo ideal y real, espíritu y naturaleza, etcétera.<sup>53</sup>

Resumamos ahora la situación alcanzada mediante las investigaciones de Dilthey: partiendo de la lucha contra la absolutización dominante de las ciencias naturales y de los esfuerzos en favor de una delimitación y un aseguramiento adecuados de las ciencias del espíritu, Dilthey abrió la dimensión de la realidad socio-histórica en su sentido propio, en su legalidad y su movilidad propias. Precisamente por ello, se volvió cuestionable en medida creciente la separación entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, entre historia y naturaleza. Y esto ya no en el sentido de una orientación de crítica del conocimiento y la teoría de la ciencia, como si ahora la metodología y la problemática de las ciencias del espíritu invadieran las ciencias de la naturaleza y generaran un nuevo idealismo o racionalismo, sino que en el estricto atenimiento a los estados de cosas concretos, en tanto que se les sigue, paso a paso, en la historia de la vida, se mostró lo siguiente: con el ser de la vida humana y su acontecer en la realidad socio-histórica se constituye un mundo detrás del cual no puede retroceder ninguna teoría, pues tal mundo es lo que hace posible toda teoría. «La vida misma, la vitalidad, detrás de la cual no puedo retroceder, contiene nexos en los cuales se explicita entonces toda experiencia y pensamiento. Y aquí reside el punto decisivo para toda posibilidad de conocimiento. Solo porque en el vivir y en el experimentar está contenido el nexo completo, que se presenta en las formas, los principios y las categorías del pensamiento, solo porque puede ser mostrado analíticamente en el vivir y en el experimentar, hay un conocimiento de la realidad.»<sup>54</sup> «Los supuestos fundamentales del conocimiento están dados en la vida, y el pensamiento no puede avanzar detrás de ellos.»<sup>55</sup> Y la «vida» que aparece así como «fundamento» no es ningún concepto general confuso ni tampoco una facticidad cualquiera entre otras que resulta absolutizada, sino la vida humana de la historia, captable y comprensible de modo originario, solo a partir de la cual se deja determinar en general algo así como la facticidad, solo en la cual se vuelven resaltables el sentido y el significado y en la que tienen sus raíces todavía los conceptos «más puros» de la teoría. «Antiguamente se intentó captar la vida a partir del mundo. Pero solo existe el camino desde la interpretación de la vida hacia el mundo [...]. No llevamos ningún sentido desde el mundo a la vida. Estamos abiertos a la posibilidad de que el sentido y el significado surjan primero en los seres humanos y su historia. Pero no en los

seres humanos singulares, sino en los seres humanos históricos, pues el ser humano es histórico.»<sup>56</sup>

Pero con ello la filosofía, tal como había seguido dominando desde el idealismo trascendental de Kant, pasando por el idealismo alemán y el materialismo de las ciencias naturales, es puesta en cuestión de un modo inaudito. Es puesta en cuestión no desde una base más allá de la filosofía, ni desde alguna nueva teoría, sino en el curso de la reflexión filosófica misma: en la reflexión sobre sus posibilidades y tareas más propias. La vida histórica se convierte de nuevo explícitamente en la dimensión en la que la filosofía está propiamente «en casa». La «realización superadora» de la filosofía es vista de nuevo como tarea.

Y con la posibilidad de esa tarea, Dilthey enlaza exactamente con la cuestión desde la que Hegel abrió la historicidad de la vida y que Marx apprehendió luego como el fundamento teórico de la praxis socialista: la unidad histórica de ser humano y mundo, conciencia y ser. El aplanamiento de esa situación viviente en forma de «relación» acorde al conocimiento, de relación-sujeto-objeto abstracta, que desde entonces se habría impuesto nuevamente, es retrotraída por Dilthey de nuevo a la unidad acorde con su ser.

En las notas póstumas para *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu* se encuentra un fragmento titulado «La superación de la trascendencia de la subjetividad».<sup>57</sup> Aquí, Dilthey, en plena conciencia de su posición histórica, pone su trabajo en conexión con la tradición dominante desde Kant y en contra de esa tradición. «La época de la teoría del conocimiento tiene su conexión interna en el intento de desarrollar el conocimiento como un todo sistemático, de manera que el análisis separe el a priori de lo dado en cuanto una cosa en sí, etcétera, y tiene su final en el hundimiento tanto de esa sistemática como del conocimiento, que ella trabaja en pura trascendencia, trascendencia de la subjetividad y trascendencia de los objetos. Anteriormente tuve que superar esta última, y ahora estoy ocupado con la superación de la trascendencia de la subjetividad.»<sup>58</sup> La filosofía idealista había separado del mundo una subjetividad «pura» abstracta y luego había desarrollado a partir de ella o constituido en ella el mundo, la filosofía materialista había independizado la objetividad como un ser absoluto y había derivado la subjetividad a partir de ella. Ambas desgarran la unidad originaria de subjetividad y objetividad y la ponen como trascendencia frente al *acontecer*, pues sustancia, «Yo, alma, son intemporalidades añadidas. Pero solo sabemos del acontecer y no tenemos ningún derecho a añadir un portador del mismo».<sup>59</sup> Ambas trascendencias deben ser *superadas* en el trabajo filosófico. Al reconocer la *vida histórica* como fundamento y base de su unidad, comienza una nueva «realización» de la filosofía.

Si vemos ahora finalmente las determinaciones que Dilthey da *de la esencia y de la tarea de la filosofía*, se muestra que en esas determinaciones ha sido

asumida por doquier esa «realización» que simultáneamente «supera» a la filosofía abstracta; lo que aparece aquí como concepto de filosofía ya no tiene que ver con lo que uno se representa en general (y en la teoría marxista vulgar) como filosofía.

Dilthey dice que lo que la filosofía es y debe ser no puede ser determinado ni a través de su objeto ni a través de su metodología, sino solo a través de la «función» concreta de la filosofía en la *historia*: «hay que preguntar a la historia qué es la filosofía». <sup>60</sup> Entonces se la reconoce como «una fuerza que obra junto a otras fuerzas en la vida histórica. Ella pierde en cierto modo la falsa objetividad que tiene en cuanto quintaesencia empírica de los diversos sistemas filosóficos que se han sucedido en el curso de la historia». <sup>61</sup>

¿Y cuál es ahora, con más detalle, «la función que la filosofía ejerce en el seno de la sociedad y su cultura»? <sup>62</sup> ¿En qué medida es real en la realidad socio-histórica misma?

Ella es la «autorreflexión» [*Selbstbesinnung*], <sup>63</sup> permanentemente despierta y en avance, del ser humano sobre su respectiva situación en el mundo: entendida esta situación como la totalidad de las referencias vitales y los comportamientos vitales reales vistos y pensados en su unidad, y entendida esa autorreflexión como reflexión sobre las posibilidades y las necesidades del ser, el actuar y el devenir fundadas en esa situación. «La filosofía, mediante la autorreflexión y el análisis del nexo vital socio-histórico completo, prepara para la captación de la vida, la comprensión de la historia y el dominio de la realidad.» <sup>64</sup> El actuar correcto es asumido de nuevo como la tarea más propia de la filosofía: «Con ello el viviente se orienta en la vida», consigue la «decisión y la seguridad» del hacer. <sup>65</sup> La filosofía no debe acaso determinar el ser y el actuar según cualquier ideal trascendente; «no está restringida a una determinada respuesta», sino que es «el preguntar y el responder como tal», <sup>66</sup> que toma la justificación para el preguntar y el responder de las posibilidades y las necesidades históricas respectivas. Solo así hay que entender su tarea de elevar al ser humano hacia la «autonomía» y la «libertad» de su acción: como dar-se-a-sí-mismo el ser humano la ley que se le impone a través de la historia, como el ser libre para su necesidad histórica.

«La filosofía, así entendida, es la ciencia de lo real.» <sup>67</sup>





## Sobre la crítica de la sociología<sup>1</sup>

En un libro con el que merece la pena realizar una confrontación a fondo, Landshut<sup>2</sup> quiere revelar las «raíces» del «despliegue posible» del problema de la investigación sociológica. Este desvelamiento es llevado a cabo como una «crítica de la sociología»: es realizado en «confrontación con las tendencias de investigación existentes y consagradas». Simultáneamente a la puesta al descubierto de la base originaria de la problemática sociológica, pretende demostrar que esa base ha sido perdida en el desarrollo histórico de la ciencia sociológica y que el «planteamiento originariamente motivador» ya no está vivo en la «dirección actual de la investigación».<sup>3</sup>

La crítica se apoya sobre un supuesto decisivo: recurre a una «base de investigación originaria», en concreto, a una «cuestionabilidad fáctica de la realidad»,<sup>4</sup> como decisiva y dadora de sentido no solo desde el punto de vista del estudio histórico, sino también para la autenticidad y la inautenticidad objetivas de la problemática sociológica. «Nuestra investigación sobre el planteamiento originariamente motivador de la sociología como ciencia se realiza precisamente bajo el supuesto de que tal planteamiento no es del todo arbitrario, sino que se encuentra en una conexión completamente determinada con el objeto del trabajo científico, conexión que se funda de algún modo en las cosas mismas.»<sup>5</sup> A partir de la situación originaria de la pregunta (que consiste, según Landshut, en una «cuestionabilidad fáctica de la realidad» como «concretamente significativa») se determina el carácter objetivo del campo objetual de la ciencia y su «metodología». Este «supuesto», que es y sigue siendo la base de toda la crítica de Landshut, será abordado más adelante.

En la medida en que la «cuestionabilidad fáctica de la realidad», en cuanto «base originaria de la investigación», hace posible, configura y sostiene la problemática de la ciencia sociológica, se pone de manifiesto la «sociedad burguesa», convertida en presunto campo de realización de la pretensión de libertad e igualdad, en su contraste con el Estado y con la «personalidad».

Landshut muestra que la «sociedad» solo pudo convertirse fácticamente en «fuente de toda libertad y falta de libertad» a través de un desarrollo y un cambio completamente determinados de la «concepción de la vida germánico-cristiana». Este cambio está caracterizado por una plasmación y una exteriorización crecientes del concepto cristiano de «verdadero designio del ser humano» y de su «vida adecuada». El Estado y la sociedad pudieron asumir el papel decisivo para el cumplimiento del designio del ser humano solo como la libertad y la igualdad «interiores y no exteriorizables» del ser humano respecto

a Dios y para Dios se convirtieron en medida creciente en una libertad exterior y en una igualdad del poder de disposición en el mundo y «la libertad de decisión interior de los seres humanos en la confrontación con sus impulsos» se desplazó «a la relación del individuo con el orden legal de la vida en común». <sup>6</sup> Ahora el ser humano marcha con el «*pathos* de la pretensión de libertad e igualdad» desde la interioridad hacia la realidad social concreta y resulta «decepcionado» hasta el fondo en esta pretensión suya, sus «expectativas» son «desilusionadas». «Y con ello es delimitado el ámbito en el que hay que comprender la problemática social originaria como problemática real de una desilusión de expectativas.» <sup>7</sup>

Pero este antagonismo entre designio humano y realización mundana presupone, según Landshut, otro cambio decisivo en la concepción de la «situación del ser humano en el mundo»: la aparición de una «disyunción» entre ser humano y mundo, su concepción en cuanto «potencias» separadas, independientes, que posteriormente entran en una «relación» funcional o causal entre sí, de manera que finalmente el ser humano puede ser comprendido incluso como «producto de sus relaciones». Y solo con ello se dio la condición previa para la tendencia central de la investigación sociológica desde Lorenz von Stein y Marx: que la realidad social pudiera ser articulada según «factores efectivos» y que uno de esos factores efectivos (las relaciones de producción) recibiera el significado de palanca decisiva para la realización del verdadero designio del ser humano, para la «emancipación del ser humano». La «disyunción de ser humano y mundo» es ante todo «la condición previa de la expectativa respecto a las posibilidades, decisivas para la vida personal, de organización y transformación de la sociedad». <sup>8</sup> (Volveremos luego con detenimiento sobre esta disyunción de ser humano y mundo).

Las mejores partes del libro son aquellas en las que se intenta dar la prueba de este desarrollo: especialmente el análisis de la situación del problema en Von Stein y la puesta de relieve de las tendencias decisivas en la teoría del derecho natural y en Rousseau. Landshut consigue mostrar que este desarrollo ha tenido ya lugar y logra poner de relieve sus estadios principales, pero la interpretación que desde el principio da de ese desarrollo tiene que ser contradicha de la manera más enérgica.

Habría correspondido al sentido y al supuesto de la crítica realizada por Landshut el haber visto ya en la constitución de un designio y una libertad del ser humano solo «interiores», «no exteriorizables», aquella «disyunción de ser humano y mundo» que Landshut luego tanto condena en Marx. ¡Pero precisamente aquí se detiene la destrucción histórica! Parece como si Landshut viera en el «desplazamiento» de las posibilidades del ser humano a la realidad fáctica solo una mala comprensión del «verdadero» designio (cristiano) del ser humano, así como también una mala comprensión de la determinación del ser del hombre de la Antigüedad, en especial la aristotélica, que implicaría una

«dispensación» del individuo de su responsabilidad originariamente más propia: «con ello, las categorías que determinan originariamente al individuo personal como ser humano –libertad, felicidad– reciben un significado que exime esencialmente al individuo personal y lo remiten, en cuanto “producto de sus relaciones”, en lo que respecta a sus expectativas y pretensiones, a estas ordenaciones e instituciones de la vida en común». <sup>9</sup> Por lo tanto, el individuo tuvo primero que ser «remitido» a las «ordenaciones y las instituciones de la vida en común» en un esfuerzo que duró siglos y esta «remisión» significó una «dispensa» de su verdadero designio «como ser humano», el cual no concierne a su realización eventual en la realidad social fáctica! ¡Una concepción tal es probablemente la mayor «disyunción entre ser humano y mundo» que se pueda pensar!

La disyunción entre ser humano y mundo no es la condición previa para que el ser humano «espere» en la sociedad algo para sus posibilidades decisivas, sino al contrario: la remisión de las posibilidades humanas decisivas a lo meramente interior, no exteriorizable y el poner en juego la libertad interior frente a la fáctica constituye un desgarramiento de la unidad originaria de ser humano y mundo. El ser humano no necesita de ninguna «remisión» a la realidad social como el campo de su «realización», sino que él, conforme a su ser, depende de esa realidad y solo puede ser separado de ella violentamente.

Este estado de cosas se encontraba en la Antigüedad aún desoculto ante los ojos. Sabemos que las determinaciones aristotélicas del ser humano como «esclavo conforme a su ser» y «amo conforme a su ser» se dirigen a la «constitución de ser» misma del ser humano, <sup>10</sup> a pesar de ello o precisamente por ello tienen muy bien a la vista también el designio fáctico del ser humano, su libertad y su falta de libertad fácticas! Simplemente por esto, porque para Aristóteles la facticidad, también la social, pertenece constitutivamente al ser del ser humano, «espera» mucho de ella para la realización de las posibilidades decisivas del ser humano. No hay para él algo solo interior, no exteriorizable, frente al mundo; incluso la posibilidad «más interior» del ser humano, el *Bios theoretikos*, necesita de una determinada «capacidad de disposición», <sup>11</sup> que de ninguna manera se refiere solo al «comportamiento teórico» como tal. Y por ello la «ética» culmina y concluye desde de sí misma en la «política», que de ningún modo es solo una «ontología del ser humano» como *Zoon politikon*. <sup>12</sup>

No es que solo a través de un determinado cambio del verdadero designio cristiano del ser humano recibiera la realidad social la «ilusión» de una posible realización de este designio, sino que la imposibilidad de exteriorización cristiana se desarrolla como disyunción de la vinculación, conforme a su ser, de ser humano y mundo, y en la problemática social esta ilusión de la imposibilidad de exteriorización es desilusionada siempre de nuevo. Las posibilidades del ser humano no son ni interiores ni exteriores, sino que están de este lado de esa oposición y en concordancia con ello la problemática social

surge no solo a través de una exteriorización de la interioridad, sino que está ya dada con el ser del ser humano. El hecho de que tal problemática recibiera solo con la sociedad burguesa ese carácter explícito con la que luego fue aprehendida por la investigación sociológica se funda en el desarrollo histórico de la realidad social misma.

Después de estas consideraciones de principio, pasemos ahora a la crítica propiamente dicha de la sociología por parte de Landshut. La sociología actual ha asumido, según Landshut, el enfoque metodológico que se deriva de la disyunción de ser humano y mundo con miras a la transformación de la realidad social, sin tener ya el contexto originario de la base viva de la investigación. A partir de esa «ruptura» se aclaran el vacío interior y la carencia de base de las investigaciones, la «relegación» de la realidad y su cuestionabilidad fáctica a mero «ejemplo», a «objeto irrelevante del análisis científico», que Landshut documenta en P. Barth, Oppenheimer, Simmel, Spann, Tönnies y Vierkandt con muestras típicas.<sup>13</sup> Lo que en Von Stein y Marx, y luego de nuevo en Max Weber (cuyo planteamiento de la cuestión y el objetivo de la investigación Landshut analiza con acierto y más profundamente que la interpretación tradicional) surgió como problema de la sociología a partir de la cuestionabilidad concreta de la realidad histórica, ha caído en el olvido o se ha vuelto objeto abstracto de la ciencia «pura». Esto no es solo un error metodológico, sino que afecta al «carácter fundamental» de la sociología como ciencia, pues, dado que su objeto es histórico según su carácter de ser, la sociología pierde desde el principio su campo objetual si pasa por alto o nivela esa «historicidad» esencial, «destilando» en cierto modo su objeto como «puro» a partir de esa historicidad. Más bien tiene incluso que convertir de nuevo en tema la «problemática socio-histórica» determinada a partir de la que ha crecido y a la que permanece ligada como ciencia, «incluso si con ello en principio sierra la rama sobre la que está sentada».<sup>14</sup>

Una crítica de la sociología pertenece, según nuestro parecer, a las tareas científicas apremiantes. Pero tiene que hacerse claridad sobre lo que significa el haber previo [*Vorhaben*] de una crítica tal. Esta es rechazada desde el principio, la mayor parte de las veces, mediante la objeción de que la sociología sería aún demasiado joven para una crítica radical, que no se habría constituido en absoluto como ciencia ni habría asegurado sus fundamentos y estaría aún en mitad de la realización de las primeras investigaciones concretas: de ahí provendrían su dispersión y su inseguridad internas y externas.

Tales objeciones no pueden detener la crítica, cuando de lo que se trata no es de poner en cuestión esta o aquella orientación de la sociología, este o aquel método, sino la sociología como posible ciencia en general, y cuando justamente a continuación se pregunta si y de qué modo puede llegarse en general a una constitución de la sociología como ciencia independiente. Esto no significa nuevamente negarle por completo esta pretensión, sino asegurarla o

delimitarla.

Tal crítica puede afectar solo a la sociología como ciencia de los caracteres, las leyes y las formas del ser social, por lo tanto, a la sociología «pura» o «general» (la denominación es aquí lo de menos) y no a las investigaciones sociológicas concretas, cuyo derecho no puede ser sometido a la misma crítica mientras permanezcan conscientemente en sus límites y supuestos internos (es decir, mientras no vayan más allá de su concreción hacia una sociología «pura» y no se introduzcan en la problemática especializada de la filosofía). Pero la crítica de la sociología «pura» necesita ahora de nuevo una base desde la cual pueda poner en cuestión lo que la sociología puede y quiere estipular sobre el ser social; una base que en verdad debe ser «fundamental»; por lo tanto, ya no coloca un punto de vista contra otro punto de vista, sino que fundamenta la posibilidad originaria de todos los enunciados sobre el ser social. Esa base solo puede ser asegurada y fijada por la *filosofía*. El ser social puede ser interrogado, como un modo fundamental del ser humano, por sus caracteres, leyes y formas conformes a su ser, solo por la filosofía.<sup>15</sup>

Landshut realiza dos aportaciones preparatorias muy importantes para una tal crítica filosófica de la sociología: la indicación de la historicidad como el carácter de ser del campo objetual sociológico y la puesta de relieve de la «disyunción entre ser humano y mundo» como el supuesto metodológico de la investigación sociológica. Precisamente porque Landshut descubre con ello la problemática central de la sociología como ciencia, hay que ver de manera tanto más penetrante si su modo de proceder con el problema es justo o no.

Ad 1: El carácter objetivo del ámbito temático de la sociología como *geschichtlicher, historischer* [histórico]<sup>16</sup> (Landshut no hace ninguna diferenciación entre ambos conceptos). Landshut realiza la primera presentación de este carácter objetivo a través de una interpretación de los trabajos de Max Weber sobre la «objetividad de las ciencias sociales y del conocimiento socio-político».<sup>17</sup> Contra ello no hay en principio nada que objetar desde un punto de vista metodológico, pero Landshut no va más allá de las determinaciones dadas ahí y así en él se convierte en un desacierto objetivo lo que en Max Weber, correspondiendo a una intención completamente diferente, fue adecuado al problema, pues en Max Weber, tal como se sigue del título del artículo citado, se trata primeramente de una reflexión de «teoría del conocimiento», y solo en vista de ello se convierte en problema el modo de darse del objeto de las ciencias sociales. Pero una crítica que quiere interrogar al carácter objetivo del objeto sociológico precisamente en su «originariedad», *antes de* su aparición en la metodología sociológica, no puede permanecer ahí. Las determinaciones conformes al conocimiento de Max Weber permanecen en Landshut como orientadoras en todos los intentos de poner de relieve la historicidad como carácter objetivo. A través de una caracterización de la misma siguiendo el hilo conductor de conceptos como «nexos de motivación y

significado»,<sup>18</sup> «nexos concretos»,<sup>19</sup> «nexos de efectos individuales»,<sup>20</sup> no puede resaltarse e identificarse adecuadamente la historicidad como determinación de ser de la realidad social. ¿Cree realmente Landshut haber dicho algo sobre la «realidad socio-histórica» cuando escribe que «realidad significa un estar motivado así y así»?<sup>21</sup> En Dilthey, al cual Landshut cita reiteradamente, hay suficientes indicaciones de cómo tiene que proceder una determinación auténtica de la historicidad. Lo orientador aquí es el modo en que acontece el objeto abordado como histórico, cómo se comporta respecto a sí mismo y respecto a los otros objetos, etcétera. La historicidad tiene que ser captada y determinada como un modo de la movilidad y no como lo dado conforme al conocimiento.

Solo después de una clarificación del carácter de ser de la realidad histórica puede estipularse algo sobre cómo se comporta la problemática objetiva de la ciencia sociológica respecto a su «base originaria de investigación», como una «cuestionabilidad fáctica de la realidad». No es casual que esta conexión permanezca en Landshut en la oscuridad del «de algún modo»<sup>22</sup> y tiene que seguir oscura mientras no se muestre si y cómo la sociología puede «repetir» desde sí misma su «situación originaria», si ella puede realizar esto aún como ciencia, cómo cambia con ello su problemática objetiva, etcétera.

Ad 2: La «disyunción de ser humano y mundo». La fijación de ser humano y mundo como «potencias para sí», que luego «son puestas en conexión mediante un determinado esquema de relación mutua»,<sup>23</sup> fue, según Landshut, asumida de Marx por Max Weber<sup>24</sup> y se ha transmitido como «supuesto fundamental» a la metodología de la sociología actual. De hecho, esta disyunción de ser humano y mundo es de tal manera la base de la investigación de la sociología actual que de este modo su «carácter fundamental científico» es puesto realmente en cuestión. Esto sería así si se pudiera probar que la historicidad, como carácter objetivo del campo objetual sociológico, es aniquilada por esa disyunción. Landshut no ha aportado esa prueba porque para él la historicidad como carácter objetivo no es un problema. Se queda en la comprobación de que el mundo no es una «construcción» y «ensamble de regiones de ser» «en el que habita el ser humano –en sí una X vacía–», sino el «mundo de la vida de los seres humanos, que tiene este aspecto porque el ser humano es así, porque el mismo mundo de la vida no es otra cosa que la manifestación de su autocomprensión». <sup>25</sup> ¿Ha creído Landshut poder darse por satisfecho con esta comprobación, porque esta (como todo el planteamiento del problema) ha sido ostentada ya desde otro lado? ¡Entonces habría sido conveniente al menos una indicación a Heidegger! Quizá con tal indicación hubiera resultado también más comprensible en su legitimidad y en su sentido toda la orientación de la crítica de Landshut a la concreta «base originaria de la investigación».

Landshut ve abierta del modo más pronunciado la «disyunción de ser humano y mundo» en Marx. Tenemos que entrar aquí en la interpretación que

Landshut realiza de Marx. Esta es típica de la inseguridad con la que se realizan confrontaciones con Marx, también ahí donde están dadas por completo las condiciones para una comprensión efectiva y se ven adecuadamente los planteamientos auténticos de la investigación marxiana. Landshut interpreta el planteamiento de la investigación marxiana en conexión con la pregunta por la situación originaria concreta de la sociología. Él encuentra el sentido auténtico de este planteamiento en la «tendencia a la transformación del mundo»: «Todo el trabajo de Marx está orientado desde el principio a esta transformación de la realidad misma. Solo desde ella se alumbrá todo su planteamiento de la cuestión y en tanto que esté a la búsqueda de la realidad verdadera y nunca se canse de subrayar que de lo que se trata es de la concreción, lo *hic et nunc*, se le muestra esta realidad desde el principio solo bajo el aspecto de su posible transformabilidad». <sup>26</sup> La transformación de la realidad tiene como tarea «la emancipación del ser humano».

Precisamente porque Landshut acierta con el sentido justo del planteamiento de Marx, aparecen sus interpretaciones ulteriores tanto más incomprensibles; ellas exponen una inversión del verdadero estado de cosas.

Landshut infiere, a partir de este planteamiento de la cuestión, «que se parte en general de una separación entre ser humano y mundo, una separación en la que el ser humano es una función del mundo». <sup>27</sup> Citamos su argumentación aquí porque a partir de ella misma saltará a la vista de cualquier lector su total inconsistencia: «Que [...] en general se espere algo de la transformación de la realidad para la emancipación del ser humano contiene ya de antemano una concepción completamente determinada de la situación del ser humano en el mundo: ser humano y mundo son llevados a la disyunción, son fijados como potencias para sí y luego son puestos en conexión mediante un determinado esquema de relación mutua». <sup>28</sup>

Prescindiendo por completo de que esto contradice la formulación introducida arriba de la página 74, según la cual el ser humano sería «función del mundo», iesta deducción es conseguida «de manera puramente lógica» sin ninguna consideración con el estado de cosas por interpretar y es falsa ya en esta forma! Más bien tendría que decir: si se espera algo de la transformación de la realidad para la emancipación del ser humano, el ser humano tiene que «pertener» desde el principio, conforme a su ser, al mundo, de tal manera que de ningún modo se le contrapone como potencia independiente en la disyunción!

Pero pasemos de estas «argumentaciones» formales a los textos interpretados mismos. Cuando Marx habla de las relaciones o los efectos entre el ser social y la conciencia, relaciones de producción y seres humanos, base económica y su superestructura ideológica, etcétera, *no* se trata de un esquema de relaciones posteriores entre «potencias que son para sí», de una «legalidad propia» del mundo frente a los seres humanos o algo parecido, sino de las relaciones

estructurales esenciales en el seno de un contexto concreto, originario y unitario: el ser humano como histórico. Por ello, y solo por ello, puede significar algo la «transformación» de la realidad para la «emancipación del ser humano», incluso significar sencillamente esa emancipación, no porque actúe sobre el ser humano como una «sustancia» diferente, sino porque ella «pertenece» radicalmente «al» ser del ser humano, incluso constituye su «sustancia». Precisamente, el *sobrepasamiento* de la separación tradicional de ser humano y mundo caracteriza desde el comienzo el planteamiento marxiano de la cuestión. ¡Léanse solo las «Tesis sobre Feuerbach» y las primeras páginas de *La ideología alemana*, donde este sobrepasamiento es considerado expresamente como lo decisivo de la nueva investigación! En primer lugar, en el pasaje posteriormente eliminado de la primera sección: «Solo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede ser considerada desde dos aspectos [...], puede ser dividida en historia de la naturaleza y en historia de los seres humanos. Ambos aspectos no son, sin embargo, separables; mientras existan seres humanos, se condicionan mutuamente historia de la naturaleza e historia de los seres humanos».<sup>29</sup> Y luego siguen, en formulaciones siempre diferentes, los «supuestos» del nuevo método: el rechazo de toda abstracción de un ser humano en sí o de un mundo en sí, la mirada sobre la plena concreción de los «individuos reales» en su «proceso de vida real», en su «proceso de desarrollo real y empírico, efectuado bajo condiciones determinadas». Y las determinaciones ulteriores en *La ideología alemana* de estas primeras y claras formulaciones de la «concepción materialista de la historia» solo son posibles en el despliegue de este planteamiento: la concepción del ser humano ya no como una «esencia genérica» abstracta, como un ser determinable y fijable para sí, sino como vida histórica concreta en el mundo histórico concreto; ninguno de los dos es concebido como potencia independiente, que solo más tarde deba ser puesta en relación mutua con la otra, sino como existiendo y siendo comprensible desde el principio solo en esta unidad indeseable. Y este planteamiento no se pierde acaso con el giro posterior hacia la economía pura, sino que desde sí mismo pone a esta en movimiento y encuentra de nuevo una formulación expresiva en la «Introducción» a la *Contribución a la crítica de la economía política*, sobre todo en la afirmación de que las categorías solo son «formas de existencia, determinaciones de existencia» [*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*]. Ya únicamente el hecho de que una de las tendencias fundamentales de la economía marxista sea despojar de su carácter de cosa a todas las objetividades del mundo económico y concebirlas en su origen a partir de los modos de comportamiento histórico-concretos de los seres humanos es una prueba de cómo este planteamiento ha asumido con plena concreción la unidad, conforme a su ser, de ser humano y mundo y de cómo funda también todavía la economía pura en Marx. Solo podemos mencionar aquí que únicamente a partir de este

planteamiento puede comprenderse también la «doctrina de la ideología», según la cual toda conciencia y sus creaciones «jamás son otra cosa» que el «ser consciente», por lo tanto, el «proceso real de vida» del ser humano.<sup>30</sup> La doctrina de la ideología no está en su sentido originario bajo la coacción de un materialismo indiscutido dado por supuesto, sino que se desarrolla en la realización de la investigación de esa unidad concreta de ser humano y mundo como historicidad.

¿Cómo interpreta Landshut ahora la exigencia marxista de la «emancipación del ser humano»? «Hay que ver en principio cómo es puesto el ser humano en Marx, qué significa, por lo tanto, para él la emancipación en cuanto tal.»<sup>31</sup> Y la respuesta: «La verdadera emancipación humana, que conduce a los seres humanos a su verdadero designio, es esa que convierte al ser humano en esencia genérica: la verdadera realidad del ser humano es ser ejemplar de un género. Para Marx, el ser humano se vuelve relevante solo como ejemplar, aunque sea como ejemplar de la individuación, de la existencia privada –como burgués».<sup>32</sup>

Como prueba de esta concepción se aducen algunas frases de la «Introducción» de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en las cuales Marx usa efectivamente la expresión «esencia genérica» en conexión con el problema de la emancipación. Precisamente aquí habría tenido Landshut una buena oportunidad de exhibir su método de aclaración de los conceptos mediante el retroceso a su «situación originaria concreta». Entonces habría reconocido quizá que el concepto de «género» no quiere decir en Marx lo que hoy entendemos mayoritariamente bajo ese concepto, es decir, no alude a un universal abstracto, que encontraría su individuación en meros «ejemplares», sino que aquí remite precisamente a la realización concreta del ser humano completo en su pleno mundo circundante, en oposición a la «existencia inhumana de meros individuos en la sociedad capitalista».<sup>33</sup> Luego Landshut habría podido seguir quizá también este empleo del concepto de género hasta la lógica hegeliana, donde aparece como una de las categorías de la *vida*, como «resultado del proceso de la vida», como «totalidad viviente». Pero, dejando de lado esto, no es admisible para una interpretación rigurosa que, para responder a su pregunta, Landshut se dirija a los artículos del *Anuario franco-alemán [Deutsch-französischer Jahrbücher]*. Sostiene que solo allí «alcanza expresión lo que como supuesto implícito sirve de base a todo el análisis de la economía política en *El Capital*».<sup>34</sup> Esto es doblemente falso. En primer lugar, es muy posible que *La ideología alemana* estuviera ya publicada en el momento de la redacción del libro de Landshut, la cual justamente tiene gran importancia para el tema planteado por él. Y, en segundo lugar, Landshut pasa por alto que Marx, precisamente en la cuestión del tratamiento concreto del problema de la emancipación, abandonó muy pronto el punto de vista del *Anuario franco-alemán*. No son las formulaciones abstractas de estos artículos las que sirven de

base a la crítica de la economía política, sino la nueva comprensión, alcanzada mediante la aplicación del planteamiento esbozado arriba, de la estructura de la sociedad capitalista y, por extensión, de la estructura del ser social en general. Después de que el ser humano y el mundo fueron concebidos en su unidad como historicidad, Marx no pudo seguir ya con conceptos tan ahistóricos como el de género, y por ello precisamente polemizó del modo más duro contra este concepto. En las tesis sobre Feuerbach le reprochó a este que concibiera «la esencia humana» solo como una «abstracción», solo como «género».<sup>35</sup> Y *La ideología alemana* se mofa de la determinación del ser humano como esencia genérica como pura ilusión de la llamada consideración «filosófica»: «Cuando se considera *filosóficamente* este desarrollo de los individuos [...], puede surgir fácilmente la ilusión de que en esos individuos se ha desarrollado el género o el ser humano, o que estos han desarrollado al ser humano; una ilusión con la cual se recibirá unas fuertes bofetadas por parte de la historia».<sup>36</sup>

Ciertamente, Marx no ha detallado nunca qué apariencia tendrá el ser humano liberado de la sociedad sin clases al final de la emancipación radical. Pero no acaso porque el ser humano emancipado fuera para él solo un ejemplar abstracto del género, sino porque en él la emancipación es enteramente un acontecer del ser social concreto, por lo tanto, el modo y el sentido de su configuración serían determinables solo a partir de la situación histórica en la que se vuelve candente la emancipación. La existencia [*Dasein*] puesta por Marx como unidad de ser humano y mundo es, según su ser, histórica. El ser-qué y el ser-cómo del ser humano y el ser-qué y el ser-cómo de su «mundo» se constituyen primera y únicamente en la «historia»: en el acontecer concreto de la existencia [*Dasein*]. Por ello no hay, para Marx, una «verdadera realidad» y una libertad del ser humano que se puedan determinar desde el principio como meta de la emancipación; también la liberación y la libertad más radicales son siempre liberación y libertad en y para la situación concreta en la que acontecen.

Esta existencia [*Dasein*] es precisamente, en tanto que histórica, algo primariamente en transformación y por transformar. La historicidad, como su movilidad conforme a su ser, no acontece con ella o en ella, sino que ella misma es ese acontecer y solo ese acontecer. La existencia [*Dasein*] encuentra en cada caso su situación, tiene que asumirla, pero solo para transformarla, pues esta situación es ella misma «acontecer», ella porta en sí misma la posibilidad y la necesidad de su transformación. La transformación es la categoría propia [*eigentliche*] de la historicidad de la existencia [*Dasein*]. Ella ha sido descubierta y captada por Marx sobre la base trabajada por Hegel, y de ningún modo ha sido llevada a la realidad a partir de la concepción, ya fijada de antemano, del ser humano como estando en disyunción respecto al mundo. «Sobre la base trabajada por Hegel»: también Landshut habla de una «adopción del

planteamiento completo de Hegel» por parte de Marx, pero dice: «La identidad hegeliana de conciencia y ser, que en principio parece lo opuesto a una disyunción de ser humano y mundo, es, no obstante, precisamente la base para el escarpado desarrollo de tal disyunción. Esa identidad es para Hegel precisamente el argumento justificativo para tratar al «espíritu» como algo «objetivo», de modo que él se presenta como no siendo sino el despliegue del movimiento dialéctico autodeterminado actuante en el mundo (esto es, en el ser), para el cual el ser humano es solo el órgano del cual se «sirve la astucia de la razón»». <sup>37</sup> Si realmente el ser humano es para Hegel solo órgano de la movilidad del mundo, entonces verdaderamente no se comprende cómo puede desarrollarse a partir de ahí una disyunción de ser humano y mundo; pues este «órgano» no puede ser separado del «movimiento autodeterminado» de la razón y este más bien se mueve solo en y a través de estos órganos. Además, permanece totalmente incomprensible por qué se convierten en Hegel «de este modo [...] todos los nexos de significado y de motivación en nexos de efectos legal-causales». La categoría de causalidad aparece en Hegel bajo la categoría de esencia y encuentra ya ahí su superación; en la dimensión del ser propio [*eigentlichen*], del «concepto», ya no tiene ningún sentido.





## Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer<sup>1</sup>

El libro de Freyer aporta la autorreflexión científica más avanzada de la sociología actual; en comparación con lo que, aparte de él, nos encontramos en este ámbito como discusión metodológica o de teoría de la ciencia, Freyer aporta en realidad la *única* autorreflexión radical. La confrontación con él es una tarea *filosófica*, coincidiendo con el hecho de que el libro mismo quiere exponer una «fundamentación filosófica» de la sociología; con ello el planteamiento de Freyer es constreñido a entrar en la única dimensión en la que puede permanecer la discusión adecuada al objeto. Aquí solo puede prepararse tal confrontación, su realización exige una base más amplia que el que puede proporcionar un artículo de revista.

Vamos a dar al comienzo una breve presentación de los pensamientos centrales del libro.

En la introducción, Freyer esboza la intención y la idea directriz de su trabajo. La intención es la «fundamentación filosófica» de un «sistema de sociología». Esta es necesaria porque la sociología ha errado o apartado a un lado el carácter de ser de su campo objetual y no puede cumplir más las exigencias derivadas de ese carácter específico de su objetividad. Por eso no puede bastar con realizar correcciones puntuales a la situación de su investigación científica, sino que esa investigación carece como tal de base y hace necesaria una fundamentación. Freyer determina anticipadamente el carácter de ser de su objetividad como *historicidad*; a él corresponde, como carácter fundamental de la científicidad de la sociología, no la actitud lógica, sino la actitud ética, no la actitud puramente acorde con el conocimiento, sino la actitud decisora acorde con la voluntad. El objeto de la sociología es la «realidad social»; sin embargo, esta es «una magnitud histórica», «el campo de movimientos únicos irreversibles y de decisiones históricas candentes», «historia aconteciente»,<sup>2</sup> unida a su «tiempo» respectivo único y no permutable; unida a su «lugar histórico» y no separable de él. Freyer muestra después cómo se agudiza aún el carácter histórico de la sociología en un sentido fundamental. En realidad, la «sociedad» se convierte en campo objetual independiente de una ciencia solo en un determinado momento histórico: cuando la sociedad se ha separado del Estado como «estado de cosas específico» en la época de las «revoluciones burguesas». En esta época surge la sociología «como ciencia de la sociedad de clases del capitalismo desarrollado»;<sup>3</sup> está puesta en esta sociedad

en una situación concreta única, está «unida existencialmente» a ella y le son entregadas de manera inevitable sus *decisiones y acciones voluntarias*. A pesar de esa doble historicidad del campo objetual sociológico y de la ciencia sociológica, la idea directriz de Freyer es fundar sobre esa historicidad un «sistema» de sociología «saturado» e «imbuido» de ella: «Detrás de nuestras consideraciones de teoría de la ciencia se encuentra como idea directriz la tesis de que la sociología es una disciplina sistemática en el sentido estricto de la palabra, de que hay un *sistema* de sociología». <sup>4</sup>

Capítulo 1. Freyer toma como «punto de partida fenomenológico», para la puesta de relieve del carácter del objeto de la sociología, la dualidad de «dimensiones» encontrada en la «realidad de la que se ocupan las ciencias del espíritu», dualidad que es caracterizada mediante las siguientes parejas de opuestos: «contenido espiritual y acto anímico, nexo de sentido y nexo de vivencia, espíritu y vida» (no puede tratarse aquí en qué medida ese punto de partida es realmente «fenomenológico» y con qué derecho puede invocar «de alguna manera» a Husserl: en el curso de las investigaciones de Freyer se muestra al menos como «punto de partida» no necesario). A partir de ello tiene que derivarse una nueva «articulación» de las ciencias del espíritu, pero no simplemente convirtiendo en objeto cada una de estas «dimensiones», sino pensando el «conjunto» de esa realidad, en la unidad diferenciada de ambas dimensiones, «primero desde un aspecto, luego desde el otro: primeramente como acontecer real, luego como estructura de formas significativas, siendo configurada así científicamente de forma doble». <sup>5</sup> Entonces aparecen, de un lado, las «ciencias del *Logos*», que captan la realidad científico-espiritual como «estructura de contenidos significativos objetivos», como reino de «formas concisas», «llenas de sentido» (las ciencias de la cultura en el sentido de Dilthey), y, del otro, las «*ciencias de la realidad*», para las cuales la misma realidad es, «en toda su amplitud y su profundidad, acontecer en el tiempo, proceso real, realización de sentido» (sociología, historia, psicología).

Esta delimitación (cuyo carácter cuestionable se anuncia en las conexiones inaclaradas «primero-después», «además de este-también aquél») se aclara luego en la confrontación con la teoría de las ciencias del espíritu de Dilthey <sup>6</sup> y con los sistemas de sociología pura o formal (Simmel, L. von Wiese, Spann) que tratan la sociología como *ciencia del Logos*.

Freyer interpreta estos sistemas de «sociología formal» como una «disolución de la realidad histórica en una coexistencia de formaciones de sentido», como una transformación de la historia en una «morfología del espíritu». <sup>7</sup> Con ello ya se ha hecho caer sobre tales sistemas el veredicto de que la realidad histórica, *esencialmente*, no permite ser tratada como un sistema de «relaciones» intemporales, «figuras», «formas», que se dejen separar de su «lugar histórico y sistematizar puramente como formas»; <sup>8</sup> esencialmente porque mediante tal rechazo o exclusión de la historia se rechaza o excluye el *carácter de realidad* de

esa realidad. Hay que determinar ahora positivamente este carácter de realidad.

Freyer pone de relieve tres caracteres fundamentales que diferencian las «configuraciones sociales» «de todas las demás configuraciones del mundo histórico»: 1) Son «formas de la vida», «construidas a partir del material representado por el ser humano mismo, con su completa esencia y destino»,<sup>9</sup> mientras que, por ejemplo, los sistemas de derecho, las obras de arte, los centros científicos educativos, son configuraciones de «no-vida», de «contenidos objetivos de sentido». Atendiendo al conocimiento de las configuraciones sociales, se encuentra aquí, por tanto, una específica «identidad de material y sujeto»: en ellas nos conocemos a nosotros mismos, «encontramos una estructura, cuyos miembros somos *nosotros*; un acontecer que acontece a través nuestro».<sup>10</sup> 2) Las configuraciones sociales están en una «relación con el tiempo» que es propia solo de ellas. Las formas espirituales son configuraciones intemporales, tiempo y acontecer son «sobrepasados y disueltos» en ellas, existen cerradas y consumadas en sí mismas, «concisas», «acabadas», «eternas», de parte a parte pura «perfección». Las configuraciones sociales, por el contrario, «se trascienden siempre a sí mismas: no hacia una nueva dimensión, sino en la dirección de una situación social diferente, transformada. Ellas apuntan más allá de cada situación de equilibrio en la que se agitan por un tiempo. Son esencialmente algo no perfecto, sino imperfecto».<sup>11</sup> En efecto, tampoco son un mero acontecer, mero movimiento, sino «configuraciones», «estructuras» (por ejemplo, un orden social, un sistema político), pero estructuras en las cuales la corriente del acontecer histórico está simultáneamente solo «estancada» y «encallada»,<sup>12</sup> y pertenece a su esencia y su destino «transformarse históricamente, consolidar su estructura, flexibilizarla, solidificarla y finalmente disolverse o quebrarse revolucionariamente».<sup>13</sup> Como estos acontecimientos están depositados en el «tiempo concreto», su «lugar histórico» entre las configuraciones sociales que les anteceden y las que les siguen pertenece a su realidad, a su estructura esencial. De ello se deriva para el pretendido sistema de sociología la exigencia decisiva de que debe ser un «sistema de *sucesiones*», que todos sus conceptos lleven en sí un «dardo» orientado en el sentido del tiempo; sus categorías deben asumir en su contenido la dirección única e irreversible del acontecer, tienen que incluir en sí una «envoltura histórica», una «nota histórica».<sup>14</sup>

Como si fuera la «síntesis» de estos dos caracteres, se deriva: 3) Que las configuraciones sociales son en cada caso «la situación existencial del ser humano». El acontecer histórico desemboca, en cada instante y en cada lugar, en el presente que somos nosotros mismos, se abre «a la vitalidad actual, a la decisión actual. La serie continua de estados de cosas pasados desemboca en cada momento en el haz de posibilidades entre las cuales se va a decidir».<sup>15</sup> Solo a través de las decisiones que conciernen al presente y a nosotros mismos

se confiere un futuro unívoco a las múltiples posibilidades del acontecer histórico. En la «dialéctica del acontecer» nosotros mismos somos «partido, fuerza activa». Con ello se agudiza aún más la «identidad de sujeto y material» que caracterizó a la sociología como ciencia. Ella no se sitúa de modo teórico frente a su objeto, sino que está ligada a él mediante una «relación de voluntad», no soberana, sino responsable: no es ciencia del *Logos*, sino «ciencia del *Ethos*». <sup>16</sup>

A continuación, Freyer indica el *momento histórico* en el que la sociología se ha constituido como ciencia de la realidad: se trata «del paso desde la filosofía hegeliana del espíritu hacia la ciencia de la realidad social. De Hegel a Marx, pero también de Hegel a Lorenz von Stein: este es el símbolo histórico para el hecho lógico «sociología»». <sup>17</sup> Freyer explica que Marx, en su ataque contra Hegel, adujo los tres momentos que fueron explicitados arriba como caracteres de ser de la realidad social y de este modo fundó en Alemania la sociología como ciencia de la realidad de la sociedad. El *camino* de Hegel a Marx es trazado por Freyer de manera más acertada que todas las interpretaciones burguesas y marxistas de Marx; Freyer ve claramente la necesidad histórica única, que reside en ese desarrollo; ve también por fin que el «vuelco» de la teoría en praxis, que caracteriza al materialismo histórico, no constituye como tal un apéndice, ni una reinterpretación y una desviación de la cientificidad, sino que el «salto desde la historia a la decisión», precisamente porque este es «por completo esencial» a la realidad social, funda el carácter científico de la sociología. <sup>18</sup> No podemos entrar aquí en la interpretación que Freyer realiza de Marx, pues de lo que se trata es de una breve exposición de su «fundamentación».

Capítulo 2. En el segundo capítulo, Freyer aclara el carácter de ciencia de la sociología en su distinción frente a la historia y la psicología y en la confrontación con aquellos sistemas de sociología que (de manera auténtica o inauténtica) incorporaron la historicidad del objeto sociológico en su sistemática (Oppenheimer, Alfred Weber, Max Weber, Tönnies y Vierkandt). Luego, en referencia a la «ciencia de la sociedad» de Treitschke, se investiga la relación de la sociología con la historia. La sociología como ciencia de la realidad no es solo histórica a la luz del carácter de ser de su campo objetual, sino que ella misma es *como ciencia* un «*fenómeno histórico*» en el «sentido específico de que toda su problemática está conectada esencialmente con una determinada situación real histórica»: <sup>19</sup> ella está «ligada, en sentido absoluto, a una determinada situación de la sociedad, por lo tanto, a un determinado momento histórico». <sup>20</sup> Solo cuando una determinada sociedad se ha separado del Estado como «un estado de cosas específico», puede separarse la sociología como ciencia particular tanto de la ciencia del Estado como de la filosofía; ella «surge en cuanto autoconciencia científica de la sociedad burguesa que se percibe a sí misma como época crítica», en cuanto ciencia del presente del

capitalismo.

Acto seguido, Freyer retoma de nuevo la investigación del carácter de ser de la realidad social para concretizar la exigencia, que surge de este, de *psicologización e historización* de los conceptos sociológicos. Las configuraciones sociales surgen, como «formas de la vida», a través de una «determinada voluntad de concordancia» de los seres humanos, solo la cual puede conferir a aquéllas «continuidad» en la corriente del acontecer a través de una libertad de asentimiento y una «libertad de rechazo», las cuales constituyen tanto las «fuerzas que unen y separan a los seres humanos» como «la vitalidad, el carácter de acontecer y con ello el modo de ser completo de la realidad social». <sup>21</sup> La sociología ha «incorporado» estos «fundamentos anímicos de la socialización» en su conceptualidad; del mismo modo que el concepto estructural sociológico «tiene que *historizarse* a causa de la historicidad de los hechos sociales, tiene que *psicologizarse* a causa de su humanidad». <sup>22</sup> Sin embargo, mediante esta psicologización, la sociología no se convierte acaso en psicología social, pues la sociología tiene que comprender el proceso de surgimiento de las configuraciones sociales y su acontecer histórico único-irreversible y tratarlas como figuras y órdenes históricos. <sup>23</sup> Pero, por otra parte, la sociología tampoco se convierte mediante la historización en ciencia de la historia. La realidad histórica no es considerada primariamente en la sociología como acontecer único, sino como configuración duradera en el acontecer; no apunta primariamente al ser devenido, sino a la «ley de construcción», a la «ley estructural» de la configuración social. Se lleva a cabo una «*generalización*» de los conceptos históricos: «al reflexionar puramente sobre la ley estructural de las realidades sociales y sobre su anclaje anímico, pero tomando los acontecimientos individuales, en los cuales se realiza tal ley, como momentos subordinados a la misma ya en el caso singular, obtengo conceptos que son universalizables desde el comienzo». <sup>24</sup> Freyer funda la posibilidad de un doble tratamiento tal de la realidad social en un doble carácter de ser de los objetos históricos: la de ser ellos mismos simultáneamente «etapas» (épocas) y «estratos» en el acontecer histórico. Volveremos más tarde sobre ello.

Capítulo 3. En el tercer capítulo Freyer dibuja las «líneas fundamentales del sistema» que hay que edificar sobre tal fundamentación histórica. Si en ello se toma de nuevo a «Hegel como punto de partida», esto no es más que la conexión exigida necesariamente por el lugar histórico de la sociología.

Freyer esboza en principio un «esquematismo de los conceptos estructurales de la sociología», con lo cual quiere aportar la necesaria prueba de la *posibilidad* de un sistema de sociología. Una prueba tal es, en efecto, exigible, pues la fundamentación dada por Freyer parece más bien poner en cuestión un *sistema* sociológico que fundamentarlo. En el carácter histórico de la realidad histórica se ha fundado la «unicidad» de las configuraciones sociales y su indisoluble encadenamiento respecto al tiempo histórico concreto, irreversible e

inacabable. Si luego se rechaza, mediante la puesta de relieve de los «contenidos estructurales» típicos de las situaciones sociales, la coincidencia de sociología e historia, parece derivarse de lo anterior, sin embargo, que el encadenamiento objetivo de los conceptos estructurales de la sociología es solo una «serie caracterizada con la marca de la unicidad», que en cada ocasión desemboca en el futuro actual, todavía abierto, y en todo caso no puede valer como *sistema*.<sup>25</sup> Pero ya mencionamos arriba la generalización que la sociología efectúa de los estados de cosas históricos; esta «propiedad de la generalizabilidad» fundamenta, para Freyer, la «posibilidad de un auténtico *sistema* de conceptos sociológicos».<sup>26</sup>

La realidad social muestra en su acontecer histórico el «fenómeno difícilmente formulable» de las estructuras relativamente puras y relativamente impuras.<sup>27</sup> El curso histórico ostenta una gradación de configuraciones sociales, que son construidas *puramente* como comunidad, sociedad estamental, sociedad de clases, de manera que esas estructuras sociales típicas tienen, por un lado, su lugar único e insustituible en la historia (de modo que, por ejemplo, la sociedad estamental precede necesariamente a la sociedad de clases), pero, por otro lado, entre ellas existe no solo esta conexión histórica, sino también una conexión *objetiva*, «dialéctica» (la sociedad estamental, por ejemplo, se convierte en sí misma y a partir de sí misma en la sociedad de clases). La serie *histórica* de «tipos» que se genera así «lleva en sí aquellas dos propiedades que, siendo aparentemente inconciliables, tienen que ser conciliadas en un sistema concreto de sociología»: <sup>28</sup> en primer lugar, una conexión de tipos «objetiva, dialéctica», *sistemática* y, en segundo lugar, una conexión *histórico-concreta*, un «vínculo con el tiempo concreto».

Lo «empírico» de las estructuras puras e impuras de la realidad social permite aún una sistematización ulterior de la sociología: en las configuraciones sociales impuras, de construcción mixta, las estructuras fundamentales típicas de la socialización están construidas unas dentro de otras, estratificadas, de manera que las mismas estructuras fundamentales típicas existen a la vez como «etapas» (en el *curso completo* de la historia) y como «estratos» (en el seno de *una* situación general histórica), por lo tanto, «presentan una dualidad de valor como etapa y como estrato»<sup>29</sup> (por ejemplo, una sociedad de clases «pura» puede llevar en sí como estratos «elementos sociales» comunitarios y estamentales). De este modo, la sociología puede poner de relieve, también en el interior de las situaciones generales típicas de la sociedad, modos y figuras de estratificación típicas, puede desarrollar una «casuística» de las formas de socialización e incluso impulsar el proceso de generalización hacia una «morfología de los factores de formación social».<sup>30</sup> Por eso, la sociología sigue siendo legítima solo cuando, a pesar del carácter histórico de su campo objetual, los conceptos estructurales típicos mismos, «la pieza central del sistema, son construidos en un orden, lo cual significa en cuanto serie concreta dialéctico-

real de conceptos estructurales».<sup>31</sup>

La construcción de tales conceptos estructurales concretos, que debe sostener el sistema de sociología como ciencia de la realidad, la presenta Freyer en esbozo: sociedad, comunidad, estamento, clase, deben ser liberados de su interpretación tradicional como categorías estáticas, adialécticas, abstractas, ahistóricas y captados como *conceptos dinámicos, dialéctico-reales, histórico-concretos*. No podemos ocuparnos aquí de en qué medida Freyer ha logrado realizar esto en cada caso singular; solo se podrá llevar a cabo una crítica cuando estén disponibles no solo las líneas fundamentales del sistema, sino una primera exposición del mismo; la *dirección* en la que tiene que ir la concretización de los conceptos fundamentales está ya trazada por la parte fundamentadora, no sistemática, del libro de Freyer y será sometida a crítica mediante una crítica de la fundamentación misma. Vamos a avanzar enseguida hacia la conclusión de la parte sistemática y, con ello, del libro completo. Está claro que en este lugar toda la problemática de un sistema de sociología como ciencia histórico-concreta de la realidad tiene que agudizarse al máximo.

La *conclusión del sistema*, exigida por la situación histórica de la sociología y por la conexión dialéctico-real e histórico-concreta de sus objetos, es constituida por la dialéctica de la sociedad de clases pura y el salto de esa sociedad de clases a su realidad social futura. Pero con ello la sociología está inmediatamente en la situación del presente, que es ella misma un «imperfecto», una situación de candentes posibilidades, de acciones voluntarias concretas y decisiones prácticas; la sociología está como ciencia sistemática en el instante del «salto desde la historia a la decisión», desde la teoría a la praxis, desde el conocer al actuar y no debe eludir ese instante y su responsabilidad, pues solo en él se cumple su científicidad específica. «La tesis de que la sociedad de clases no sería un orden definitivo, sino una situación de lucha transitoria, que no sería una época positiva, sino negativa, es común a todos los viejos sistemas de sociología.»<sup>32</sup> «Solo a través de esta tesis recibe la sociología su emplazamiento en el movimiento histórico. Solo a través de ella se convierte en sociología concreta.»<sup>33</sup>

Ahora bien, la situación del salto no es *unívoca*; el porvenir de la sociedad de clases es determinado y elaborado de *modos muy diversos*, y todas esas decisiones diversas elevan la pretensión de haber conseguido su verdad a partir de la captación auténtica de la situación presente. «La cuestión de cuál es la próxima estructura social a la que tiende la sociedad de clases ha tenido en la sociología del siglo XIX respuestas muy diferentes (y el sistema de sociología tiene por ello diversas conclusiones). [...] Se convierte en cuestión qué sentido sistemático tiene esa pluralidad de soluciones posibles, entre las que hay que decidir.»<sup>34</sup> Freyer menciona tres soluciones fundamentales: la marxista, la socialista estatal y las tendencias basadas en nuevos órdenes «relativos al pueblo» (y no relativos a clases o Estados). Freyer cree poder establecer una

tendencia fundamental común a todas estas soluciones: la intención a favor de, sucintamente, una sociedad «sin dominación», un «mundo del trabajo configurado de modo puramente racional». <sup>35</sup> Pero ¿cómo hay que representarse un sistema científico con diferentes conclusiones posibles? ¿Dónde reside la legitimidad de la decisión por una de esas posibilidades?

El último párrafo del libro de Freyer lleva el título de «El caos productivo. Giro a la empiria. Sociología y política». Freyer rechaza de nuevo todo intento de eludir la responsabilidad de la decisión concreta dirigida a la transformación práctica del presente mediante alguna forma de huida a una ciencia «pura», falsamente situada sobre las decisiones: «el concepto científico-sociológico de presente contiene en sí, cuando es pensado concretamente, la dialéctica y la transformabilidad de este último, por lo tanto, también nuestro querer; tal concepto tiene ese contenido trascendente al presente en su núcleo y está construido completamente en torno a ese núcleo». <sup>36</sup> Pero está claro que mediante la «ciencia» y el «sistema» debe establecerse una «norma» que «*sujete* en cierto modo el factor voluntad al conocimiento teórico, lo ponga en aquella relación con este en que su rendimiento *teórico* resulte máximo –aunque sea *al precio de su efectividad práctica*». <sup>37</sup> Si la intención en favor de la transformabilidad de la sociedad *no* «orienta la voluntad dirigida a la remodelación de la realidad», sino que solo hace las veces de «idea directriz» de una captación *científico-conceptual* de la realidad, entonces se «relaja la estrecha ligazón del objeto a captar con la meta, el objetivo de la voluntad», y los nexos objetivos conservan un peso teórico mayor: en lugar de la realización de un objetivo A, establecido con firmeza, se presenta «la *hipótesis* de una tendencia de desarrollo A y la disposición evidente a corregir esta hipótesis ante hechos de experiencia contradictorios, de tal manera que se convierta en un medio de conocimiento fructífero». <sup>38</sup>

Esta exigencia de cientificidad formal «para la conclusión del sistema de sociología» es determinada ahora con más detalle en su significado: «desvalorización radical de toda “utopía”, también de la propia, en forma de *hipótesis de trabajo*; disposición para admitir todos los datos y para incorporarlos conceptualmente mediante la corrección de la teoría», recoger el «caos de posibilidades» en la conceptualidad, la disposición y la voluntad de «*empiria*». <sup>39</sup>

Estas son formulaciones que recuerdan claramente a la posición asumida por Mannheim en su libro *Ideología y utopía*. Pero Freyer hace ahora un «ajuste de cuentas». Precisamente, la captación científica del presente presupone de nuevo una *decisión ya tomada* por parte de la misma en favor de su futuridad, «presupone que una voluntad determinada sea reconocida o puesta como *históricamente válida* para reorganizar en lo sucesivo esa estructura social», <sup>40</sup> pues un «querer real» tal constituye la sustancia propia, la objetividad de ese objeto. «La necesidad de la decisión de una determinada línea de voluntad

respecto al desarrollo histórico» es «el supuesto apriorístico del sistema de sociología». <sup>41</sup> ¿Cómo pueden unificarse estas dos exigencias: la «*sujeción*» de todas las decisiones y las orientaciones de la voluntad bajo la idea de la «cientificidad formal» y el «*supuesto*» de unas *determinadas* decisión y orientación de la voluntad como «históricamente válida»?

Respecto a la corriente del acontecer histórico, considerada en su curso desde el pasado a través del presente hacia el futuro, el presente es una «individualidad concreta histórica unívoca» entre el pasado y el futuro y, del mismo modo, su realidad *futura*, en la cual se convierte, es, por su parte, nuevamente una tal individualidad concreta histórica unívoca. De esta manera, es posible por principio que una decisión y una hipótesis *acierten* con esa realidad futura: «una de las hipótesis posibles es en principio *verdadera en sentido absoluto*». <sup>42</sup> En efecto, Freyer hace enseguida el añadido decisivo: es cuestionable que este «acierto» pueda ser conseguido con los «medios de la sociología científica». En todo caso, por principio, el sistema de sociología tiene en sí la posibilidad de tal «verdad absoluta» y por ello puede elevar la pretensión de científicidad estricta. Pero puesto que la realidad futura no es alumbrada jamás mediante pruebas científicas, sino que es abierta solo mediante la «praxis humana libre», la ciencia que construye esa futuridad permanece «siempre *anticipadora* respecto de su objeto y para ella la *prueba empírica válida* hay que aportarla en realidad *solo posteriormente*. Es la *historia acaecida* lo que demuestra el sistema de sociología». <sup>43</sup> El primado (temporal y objetivo) de la voluntad, de la praxis libre, pertenece a la *cientificidad* de la sociología; para ella vale la proposición «*el verdadero querer funda el verdadero conocimiento*». <sup>44</sup>

Aquí se va a realizar una crítica del libro de Freyer con una intención y una dirección completamente determinadas: como una crítica de su *fundamentación filosófica* de la sociología. No se van a someter a crítica los análisis sociológicos del tercer capítulo, basados en esa fundamentación: los conceptos estructurales de comunidad, sociedad, etcétera. Como la fundamentación pretende ser expresamente «filosófica», la crítica puede y debe ser también filosófica: ella debe examinar los fundamentos en relación a su productividad filosófica interna, en relación a su alcance y su adecuación al objeto. La fundamentación está orientada, por su parte, al carácter de ser del campo objetual sociológico: a la *historicidad*. La puesta de relieve de ese carácter de ser constituye la parte central del libro de Freyer; por lo tanto, es ante todo esta parte la que debe ser considerada en relación a su significado para la fundamentación.

Respecto al estado del problema de la historicidad, resulta muy significativo que en Freyer la puesta de relieve del carácter de ser de la historicidad parta primeramente de una *discusión teórico-científica* sobre la articulación del sistema de las ciencias del espíritu. Los primeros caracteres de ser de la realidad social son recogidos de esa realidad como objeto de la *ciencia*, más exactamente como

objeto parcial del sistema de las ciencias del espíritu. «La realidad de la que se ocupan las ciencias del espíritu»: ide esta manera tan característica comienza la primera frase del primer párrafo de la fundamentación! Lo que encubrió y obstaculizó el trabajo de Dilthey hasta el final en sus rupturas decisivas, es decir, el enfoque teórico-científico del problema de la vida histórica (la fundamentación del «sistema de las ciencias del espíritu» delimitándolas frente a las ciencias naturales), eso se repite aquí en Freyer sobre una base más estrecha. Las primeras determinaciones de la historicidad la captan como una «*faceta*», un «momento», «aspecto» de la realidad «con el que tienen que ver las ciencias del espíritu», por lo tanto, ellas la determinan primariamente como hecho dado para una dirección del preguntar, para una actitud de conocimiento; *ciencia* de la realidad contra *ciencia* del Logos: bajo esta antítesis comienza la discusión del problema. «Según si [las ciencias] piensan la realidad espiritual como acontecer o como contenido ideal, se determina la actitud de conocimiento de las ciencias del espíritu particulares, su completa estructura lógica y su forma sistemática, tal como tendrá que ser mostrado en los casos particulares.»<sup>45</sup>

Esta determinación teórico-científica de la «realidad espiritual», bajo el *aspecto dual* de las diferentes direcciones del preguntar, repercute luego en la puesta de relieve del carácter de ser de esa realidad. Ella es, *por un lado*, un «reino de formas llenas de sentido»; *por otro lado*, «acontecer con sentido»,<sup>46</sup> ella es «*además*» de una, «*también*» la otra: «forma concisa», «contenido ideal» o «acontecer en el tiempo, realización de sentido». Aun cuando Freyer, debido a que no concibe este «o esto-o lo otro» como una bipartición *en el seno* del mundo espiritual, sino como un doble aspecto del *conjunto* de ese mundo, evita un desgarramiento artificial del «mundo espiritual», permanece, en cambio, por aclarar la *relación* de ambos «reinos» entre sí; esta solo se puede captar a partir de la diferencia del *acceso científico*, diferencia que, sin embargo, debe tener su fundamento en una diferencia del *campo objetual*. Pero si la *realidad misma* da de sí y exige la duplicidad de este aspecto, por un lado, forma concisa, por otro, acontecer con sentido, de esta manera solo se agudiza el problema del por un lado-por el otro lado y es conducido a un planteamiento funesto: «La esencia del espíritu es objetivarse en formas llenas de sentido. La esencia del espíritu es desplegarse en un determinado abanico de ámbitos de formas y sectores de sentido»,<sup>47</sup> en un «reino de figuras intemporales de formas creadas», que «permanece siempre humanamente válido»;<sup>48</sup> «ellas son eternas, pues ellas son». Y *junto* a este reino del espíritu, que es *esencialmente ahistórico* y es caracterizado con las categorías esencialmente ahistóricas de intemporalidad, concisión, validez, coexistencia, acabamiento, etcétera, hay ahora un reino de la *historicidad esencial*: acontecer real, tiempo concreto, transformación, in-acabamiento (imperfección), etcétera, el reino de la sociedad, de la historia, del acontecer anímico. No se formula la pregunta de si la *historicidad* es una

*determinación de ser que abarca* ambos «reinos», ni si las «formas concisas» del espíritu son en un sentido esencial «imperfección», trascendedoras de sí mismas, *históricas*: una pregunta que estaba viva ya en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y que inquietó siempre de nuevo las investigaciones de Dilthey. Freyer entiende las investigaciones de Dilthey directamente como caso de una «lógica sistemática de las ciencias del *Logos*»; quiere decir con ello que Dilthey ve el mundo espiritual solo como una estructura fija de «formas concisas», de «figuras» con sentido cerradas en sí mismas. Pero en Dilthey se encuentra la afirmación que significa ya un *sobrepasamiento* de la teoría de los dos reinos o aspectos, es decir, espíritu ahistórico y vida histórica: «el espíritu es un ser *histórico*». <sup>49</sup> Esta afirmación se encuentra ahí no como observación ocasional, sino que resume el sentido de los esfuerzos decisivos de Dilthey. En su crítica de Dilthey, Freyer se orienta demasiado unilateralmente por la *Introducción a las ciencias del espíritu* y relega a un segundo plano los grandes avances en la dimensión propia del ser histórico, tal como se encuentran especialmente en los volúmenes 7 y 8 de los *Escritos* de Dilthey. <sup>50</sup> La afirmación de Freyer de que en Dilthey «las configuraciones históricas de todas las relaciones que la realidad tiene con nosotros son desnudadas y concebidas puramente, según su contenido de significado, como el reino de figuras de formas creadas» <sup>51</sup> es suficientemente refutada por los análisis de Dilthey de la «vida» como el sentido de ser del mundo histórico: desde esta base Dilthey intenta siempre de nuevo incorporar el carácter de figura de la realidad espiritual en la corriente del acontecer histórico; estos intentos constituyen su última palabra en esta cuestión y no la discusión teórico-científica sobre el sistema de las ciencias del espíritu. <sup>52</sup> Aún hoy toda fundamentación de la sociología sigue teniendo ante sí la tarea de una confrontación con Dilthey.

Freyer no formula la pregunta por la historicidad del espíritu mientras permanece dominante la actitud teórico-científica. Pero es uno de los grandes méritos del libro de Freyer el hecho de que en lugares decisivos sea quebrantado el dominio de la teoría de la ciencia. «Desde un punto de vista más elevado, considerado filosóficamente, todo ser se convierte en realidad que pertenece existencialmente al ser humano, toda ciencia del ser se convierte en ciencia de la realidad en el sentido referido aquí» <sup>53</sup> y se vuelve frágil la separación entre ciencias del *Logos* y ciencias de la realidad, entre formas concisas y acontecer real temporal. Cuando menos debe trasladarse a una «fundamentación filosófica» de la sociología la *exigencia* de que asuma como idea directriz este «punto de vista más elevado» en lugar de un punto de partida teórico-científico.

Según nuestro parecer, Freyer ha *cumplido* con esta exigencia precisamente en los puntos centrales de su fundamentación. La puesta de relieve de la historicidad como carácter de ser de la realidad social <sup>54</sup> se orienta por la mayor exclusión posible de la carga teórico-científica en el fenómeno del acontecer de esa realidad y aclara su trabajo en la confrontación, no con la tradición teórico-

científica, sino con la tradición de la historia del problema, con la transmisión dominante del problema de la realidad histórica: con Hegel y Marx.<sup>55</sup> La crítica debe fijar aquí solo los puntos en los que Freyer ha avanzado más allá del estado de la cuestión transmitido e indicar las direcciones que se derivan de aquí para un trabajo posterior.

Ahí está ante todo el *auto-trascendimiento*, la trascendencia inmanente de la realidad histórica. Toda «configuración social» es esencialmente imperfecta en el sentido de que solo puede ser perfecta en su futuro y solo su futuro cumple su presente. El trascendimiento «en la dirección de una situación social transformada, diferente»,<sup>56</sup> el carácter revolucionario inmanente de toda situación social, pertenece al *ser* de esta como histórica, constituye su *esencia y su destino*: «La historia de una sociedad es simultáneamente la historia de su necesaria revolución».<sup>57</sup> Esto no es ninguna ocurrencia ingeniosa ni la fórmula de una concepción unilateral de la historia, sino el hallazgo de una ley fundamental del acontecer histórico, a la que Freyer le devuelve de nuevo el carácter fundamental que esta afirmación tuvo ya una vez en Marx. En el tercer capítulo de su libro, Freyer muestra esta ley en los movimientos concretos de las configuraciones sociales típicas. Y aquí se indica la dirección de un trabajo ulterior. Freyer captura, por así decirlo, las estructuras fundamentales típicas de la realidad social a partir de la historia y debe hacer esto en la medida en que se trata de un *sistema concreto* de sociología; su lucha contra toda sociología abstracta, formal, que ignora la historicidad de las configuraciones y las estructuras históricas y se desvía hacia «relaciones» y «figuras» vacías y válidas universalmente solo cabe ser considerada como legítima y como el primer presupuesto de una fundamentación de la sociología como ciencia. Pero precisamente en este lugar se eleva la pregunta de si la fundamentación filosófica de la sociología puede detenerse en las configuraciones sociales históricas existentes hasta el momento como «típicas»: si más bien la fundamentación filosófica, como filosófica, *debe devolver* la sociología *en bloque a la filosofía*.

La vida humana es un ser tal que, aun si la historicidad constituyera su ser en cada caso de un modo distinto, puede ser preguntada en *toda* situación histórica, como *histórica*, por sus caracteres fundamentales. Los caracteres fundamentales de la historicidad se hallan (ontológicamente) *antes* de toda estructura social histórica determinada; ellas deben ser puestas de relieve sin que sean reinterpretadas como categorías abstractas y formales. Fenómenos como dominación y servidumbre, puesta a prueba y objetivación, trabajo y formación, auto-trascendencia y revolución son tales modos fundamentales de ser de la vida histórica y han sido tratados como tales en los dos momentos en los que la filosofía occidental ahondó más en la dimensión de la historicidad: en la *Política* de Aristóteles y en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Estos modos fundamentales encuentran su lugar no en un sistema de sociología, no en una

filosofía de la historia o en una psicología social, sino en el análisis filosófico *de la vida humana en tanto que histórica*, solo aquí pueden ser mantenidos en su peculiar concreción y, sin embargo, ser concebidos como categorías fundamentales de toda posible sociología.

Freyer reconoce adecuadamente que, por ejemplo, la categoría de *dominación* indica, por así decirlo, el comienzo de la historia en cuanto tal, que las configuraciones carentes de dominación de la «comunidad» son esencialmente ahistóricas, prehistóricas. Pero entonces solo puede alcanzarse el contenido esencial de esa categoría si no es vista como «factum etnológico»<sup>58</sup> y explicitada en un lugar determinado del sistema concreto de sociología, sino cuando es incorporada en la «fundamentación filosófica» misma.

Lo mismo vale para el fenómeno de la «puesta a prueba» de la dominación mediante la creación de un «nexo de vida fijo», de una «configuración escalonada permanente»,<sup>59</sup> de un «orden reconocido y afianzado».<sup>60</sup> Especialmente, aquí encontramos un factor que impide a Freyer desplegar estos fenómenos como fenómenos fundamentales del ser histórico: su intención de efectuar una «psicologización» de los conceptos estructurales sociológicos.<sup>61</sup> La realidad social debe «elevarse desde la vida anímica de sus seres humanos», debe basarse en «fuerzas» y «motivos anímicos», debe ser (según la expresión de Tönnies) «artefacto de sustancia psíquica».<sup>62</sup> Una «voluntad de consentimiento», una «voluntad de conformidad», debe posibilitar la «permanencia» de las configuraciones sociales.<sup>63</sup> Para Freyer, «las realidades sociales tienen el fundamento de su existencia en la viva voluntad de consentimiento de los seres humanos y tienen la garantía de su permanencia en la constancia de ese fundamento humano».<sup>64</sup> Tales formulaciones ponen a la fundamentación de la sociología en peligro de descender desde una fundamentación «filosófica» a una psicológica, a pesar de la acentuación tendencial de las «leyes estructurales» y de la «historia que acontece» como contrapeso; si Freyer evita este peligro, lo hace porque en el esbozo del sistema hace menos uso de esta «psicologización» de lo que él debería según su pretensión. El psicologismo en la fundamentación de la sociología es por ello un peligro, porque la introducción de «fuerzas», «motivos», etcétera, anímicos no puede aclarar el *ser* de la realidad social; evidentemente, tales fuerzas desempeñan un importante papel en la realidad social, pero solo como «vida anímica» de seres humanos *ya socializados*, de ninguna manera podrían algo así como exponer el «fundamento de la existencia» de la realidad social o garantizar su «permanencia». La *permanencia* es un modo fundamental de la vida histórica misma, esta no se vuelve permanente a través de una «voluntad de consentimiento» o de algún «motivo psíquico» análogo. La vida histórica es, según las palabras de Dilthey, «actuar que se extiende en el tiempo»;<sup>65</sup> es en sí misma extensión en el tiempo, es duradera, es decir, no transcurre de un ahora a otro, no recae parcialmente con cada nuevo ahora otra vez en el pasado, no

puede captarse en absoluto mediante el discurso sobre «*instantes*». Tampoco las imágenes del tiempo «estancado», «encallado», aciertan con su modo de acontecer.

Con esto llegamos a las observaciones de Freyer sobre la relación de las configuraciones sociales con el *tiempo*.<sup>66</sup> Estas observaciones muestran la urgencia de la tarea de plantear el problema del tiempo histórico en el seno de toda «fundamentación». Freyer quiere alcanzar la singularidad del tiempo histórico en contraste con el tiempo abstracto (la variable t) de las ciencias naturales y la «atemporalidad» de las «formas espirituales». El tiempo histórico no es una «esfera neutral», una «variable abstracta», sino «antes o después concretos»; tiene una «dirección unívoca», es «irreversible», «transcurre», «es decir, convierte, a través de la precisa situación de la actualidad, el futuro en pasado».<sup>67</sup> Y en este tiempo concreto las configuraciones sociales están «situadas» de tal manera que cada individuo está «ligado a su instante» y no puede ser «separado» de él: las «conexiones reales, determinadas temporalmente», con las configuraciones anteriores o posteriores en cada ocasión son esenciales a él, su «lugar histórico» es único e insustituible.

Estas determinaciones delimitan la base sobre la que puede tener lugar la discusión ulterior del problema del tiempo histórico. El discurso de que las configuraciones sociales están «situadas», «incluidas» en el tiempo concreto, es equívoco en un sentido peligroso. Presenta el tiempo histórico como una corriente abarcante en la que se encuentran las configuraciones sociales al modo de islas. Pero hay que preguntar si en realidad el tiempo histórico es algo que abarca e incluye a las configuraciones sociales concretas. Habría que poner de relieve los modos en que la vida histórica acontece como temporal y habría que fijar los momentos propiamente dadores-de-tiempo y constituyentes-de-tiempo (revoluciones, catástrofes, culminaciones y peripecias). Vamos a intentar indicar brevemente la orientación de esta pregunta.

La vida histórica está caracterizada por un determinado comportarse respecto al tiempo, en relación al cual yerra el discurso sobre la «corriente abarcante» y sobre la «dirección irreversible» del tiempo histórico. Dilthey ha sido el primero en ver de nuevo que la «conexión» y la «unidad» de la propia vida histórica, es decir, el modo de su mismidad (independencia) en la «transformación incesante» de su historia, está «*determinado por el tiempo*».<sup>68</sup> Esta determinabilidad de la vida por el tiempo no hay que representarla acaso como una determinación por algo exterior, trascendente, «abarcante» o algo análogo, sino que lo determinante (el tiempo) pertenece a la «esencia» de lo determinado por él: la conexión y la unidad de la vida histórica son el «cumplimiento del tiempo», la vida histórica es ella misma su tiempo, deja acontecer ella misma su tiempo. En la historia, el pasado es una realidad «presente», conservada en cada actualidad; la vida actual en cada ocasión toma a su cargo esa realidad, la capta en sus «diversas posibilidades» y despliega a

partir de ella el futuro en un acontecer que es a la vez desarrollo, superación y configuración del pasado, en una «explicación que es al mismo tiempo creación».<sup>69</sup> El tiempo histórico no es una dirección irreversible, no es un ininterrumpido avanzar en puntos-ahoras que en cada ocasión caen hacia el pasado, sino un acontecer en la unidad y la presencialidad de las tres dimensiones del tiempo (por lo cual el modo de la presencialidad es diferente en cada dimensión). El tiempo histórico no está orientado unívocamente, sino ambiguamente, es en sentido preciso reversible, repetible (Heidegger ha puesto de relieve por primera vez este carácter decisivo). La vida histórica puede repetir el pasado, y ello de un doble modo: puede recordar su pasado, puede volver a él en la «interiorización» (Dilthey) y dejar acontecer de modo nuevo su presente a partir de él o puede entregarse a sí misma su pasado: asumirlo sin superarlo, sin configurarlo, sin «crearlo». La vida histórica puede rechazar, desperdiciar, expulsar su futuro. El futuro no es solo visto desde el presente respectivo como aún no sucedido, ambiguo y abierto, sino que también retrospectivamente un tiempo ya sucedido puede ser abordado como futuro impropio o extraño para el presente pasado del cual se ha convertido en futuro.

Esta, por así decirlo, temporalidad «interior» de la vida histórica (aquí solo toscamente esbozada) no es lo mismo que ese «tiempo histórico» en el que esta vida tiene su «posición» única e insustituible como «configuración» histórica; más bien esta posición-temporal está fundada en su temporalidad interna y solo a partir de aquí puede ser determinada en su sentido. La mera *fecha*-temporal histórica, que una configuración histórica recibe en la dirección temporal unívoca-irreversible, es *como tal* irrelevante para el sentido histórico de la configuración en cuestión; solo se vuelve relevante a través de lo que la vida histórica ha *hecho* a partir de aquella *fecha*, a través del modo en que se ha *dado* esa *fecha* misma. Pero, precisamente en esto, el tiempo histórico está orientado ambiguamente y es reversible (en cada situación histórica está dada la posibilidad de un retorno y de un alejamiento). Si el discurso sobre la dirección unívoca-irreversible del tiempo histórico debe ser algo más que únicamente una constatación siempre posterior, que no puede aportar nada a la «fundamentación» de una ciencia de la vida histórica, entonces hay que remontarse, atravesando tal discurso, hacia la temporalidad «interior» de esa vida. Freyer mismo efectúa este remontar ahí donde habla del «querer verdadero» y del «acto verdadero» como factores históricos propiamente *dadores-de-tiempo*.

Con ello queda esbozada de manera aproximada la dirección general en la que, según nuestro parecer, podría avanzar la fundamentación *filosófica* de la sociología: hacia la consecución de los caracteres de ser la vida histórica, de las determinaciones fundamentales del acontecer histórico. A partir de aquí habría que plantear también de nuevo la pregunta por la posibilidad de un *sistema* de sociología. Al concepto de sistema –tal como se lo quiera concebir en detalle– es

en todo caso constitutivo *por principio* el momento de la *totalidad*: debe existir y estar fundada la posibilidad de desarrollar como un todo las estructuras constituyentes del campo objetual en cuestión a partir de la inmanencia del nexo objetivo. El concepto de sistema en cada caso *abierto* que se desliza hacia el futuro, que Freyer utiliza para la sociología, *no* contradiría en sí el concepto de *sistema* mientras exista por principio la posibilidad de concebir la *conclusión* del sistema, sea cual sea su final, en conexión *inmanente-objetiva*, y no se la tenga que captar y ajustar acaso a partir de la historia fáctica. Pero esta posibilidad solo puede probarse, al fin y al cabo, a partir de una explicación de los caracteres de ser de la vida histórica y de los modos fundamentales de su acontecer. El «dato empírico» de que la realidad social «muestra el hecho de las estructuras puras», de que comunidad, sociedad de estamentos, sociedad de clases, son «estructuras fundamentales» elementales, que «dan la fórmula para el orden de vida completo de un cuerpo social» e «incluyen la *ley íntegra de la formación* para una realidad social característica»,<sup>70</sup> no puede *como tal* fundar aún esa posibilidad. Mientras esas estructuras fundamentales no sean mostradas como estructuras fundamentales a partir del ser de la vida histórica, el *sistema abierto* tiene que contar con que en su «conclusión» se encuentre una configuración social que sea por principio una figura *nueva*, que no puede ser comprendida a través de ninguna de las estructuras fundamentales existentes hasta ahora ni tampoco a través de su «estratificación» y su «transformación», y que, por lo tanto, desgarrar la conexión inmanente-objetiva del sistema y supera el sistema.

Estas observaciones deben bastar. Deberían llamar la atención, precisamente como han intentado señalar la dirección de un trabajo ulterior, mostrada por Freyer mismo, de que el libro de Freyer, de nuevo según nuestro parecer, es la primera fundamentación realmente filosófica de la sociología y como tal debe ser recibida con la máxima seriedad. Freyer asume de nuevo la autorreflexión radical, perdida desde Max Weber, sobre el campo objetual y el carácter de ciencia de la sociología; frente al dominio de un concepto falaz de ciencia, tiene el coraje de poner de relieve de nuevo la auténtica científicidad, exigida por el carácter de ser del campo de la sociología, de toda investigación sociológica: científicidad que pasa por la renuncia al conocimiento libre de decisión, «puro», interesado solo «teóricamente» en la situación concreta de la sociedad actual y por la asunción de la responsabilidad para una decisión que aprehenda esa situación, decisión que es la única puede «fundar» el conocimiento de la misma y probar su verdad.

# Notas

## Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse

1. Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2010-15065 del Ministerio de Ciencia e Innovación.
2. Sobre esta corriente de pensamiento, véase P. Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1979.
3. K. Korsch, *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971 y G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969. Ambas obras fueron publicadas originalmente en alemán en 1923.
4. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
5. H. Marcuse, *Der deutsche Künstlerroman*, en *id.*, *Schriften*, vol. 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.
6. Una exposición bien documentada de la biografía del joven Marcuse se encuentra en B. Ka-tz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, Londres, Verso & NLB, 1982, págs. 13-86.
7. Parece que Marcuse comprobó ya en 1929-1930 que Heidegger no tenía gran interés en promover su habilitación. Véase P.-E. Jansen, «Marcuses Habilitationverfahren – eine Odyssee», en P.-E. Jansen (ed.), *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ*, Offenbach, Verlag 2000, 1990, págs. 141-150.
8. Véase R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Múnich, Carl Hanser, 1988, págs. 54 y sigs. y 120 y sigs.
9. Véase H. Marcuse, «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en *id.*, *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, vol. 1, págs. 347-384 (traducción castellana: «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en H. Marcuse/J. M. Romero, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, págs. 81-129).
10. Esta valoración aparece sobre todo en «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», pero también en otros lugares, como en su reseña de la obra de H. Noack, *Geschichte und System der Philosophie*, en *Philosophische Hefte*, vol. II, Berlín, 1930, págs. 91-96. Una valoración más escéptica aparece en cambio en «Sobre el problema de la dialéctica I», en este volumen.
11. Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, y R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997.
12. Véase P. Piccone y A. Delfini, «Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism», en *Telos* 6 (1970), págs. 36-46; M. Berciano, «Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano», en *Pensamiento*, vol. 36, 1980, págs. 131-164; R. Wolin, «Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas», en R. Wolin, *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, 2003, págs. 201-251, e «Introduction: What is Heideggerian Marxism?», en H. Marcuse, *Heideggerian Marxism*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2005, págs. xi-xxx.
13. H. Marcuse, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», *op. cit.*, págs. 105 y sigs. Marcuse se refirió posteriormente a sus textos juveniles como un intento de realizar una síntesis entre fenomenología y materialismo histórico (véase «Heidegger's Politics: an Interview with Herbert Marcuse» by Frederick Olafson, en *Graduate Faculty Philosophy Journal* 1/6 (1977), págs. 28-40). La

pretensión de la fenomenología dialéctica del primer Marcuse es más amplia y compleja que lo que he esbozado aquí, pues la fenomenología dialéctica «abarca ante todo la existencia humana histórica según su ser, es decir, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas» («Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», *op. cit.*, pág. 111). O sea, abarcaría tanto la dimensión ontológica de la historicidad (lo que Marcuse refiere como «un sentido peculiar que, aunque no sea extrahistórico, dura a través de toda historicidad», pág. 110) como sus plasmaciones concretas y materiales. Más adelante volveremos sobre la problematicidad de esta pretensión del primer Marcuse de hacerse cargo no solo de las plasmaciones concretas y materiales de la historicidad, sino de su constitución ontológica.

14. Véase Th. McCarthy, «Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro», en *id.*, *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, págs. 106 y sigs.

15. Véase H. Marcuse, «Über konkrete Philosophie» (1929), en *id.*, *Schriften*, *op. cit.*, vol. 1, págs. 385-406 («Sobre filosofía concreta», en H. Marcuse/J. M. Romero, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, *op. cit.*, págs. 131-158).

16. Es muy probable que la fuente para la apropiación de Marcuse de la deconstrucción heideggeriana de la actitud teórica sean, además de *Ser y tiempo*, las *Vorlesungen* (lecciones magistrales) impartidas por Heidegger entre 1919 y 1927, en las que esta cuestión ocupa un lugar preponderante. En el legado de Marcuse se conservan transcripciones adquiridas por él de varias de las *Vorlesungen* del primer Heidegger. Véase Th. Regehly, «Übersicht über die “Heideggeriana” im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt - und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main», en *Heidegger Studies*, 1991, vol. 7, págs. 179-209.

17. Sobre esto, véase R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, págs. 186 y sigs., y A. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004.

18. En esta dirección, véanse las polémicas consideraciones de A. Schmidt, «Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse», en J. Habermas (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969, págs. 18-49. Ya Adorno, en su reseña del libro de Marcuse sobre la ontología de la historicidad de Hegel, hizo referencia a esta disonancia: véase *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932, vol. 1, págs. 409-410.

19. Sobre la problematicidad de la concepción del primer Marcuse del contenido y del estatuto de estas estructuras fundamentales de la vida histórica, puede verse mi trabajo «Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación», en H. Marcuse/J. M. Romero, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, *op. cit.*, págs. 7-68, especialmente págs. 56-59.

20. En este sentido, resulta relevante su artículo de 1936 «El concepto de esencia», escrito ya como miembro del Institut y publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, en el que, frente al concepto tradicional de esencia, reivindica un concepto materialista de la misma definido por su carácter radicalmente histórico (véase H. Marcuse, «Zum Begriff des Wesens», en *id.*, *Schriften*, *op. cit.*, vol. 3, 1979, págs. 45-84; vers. cast.: H. Marcuse, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza, 1971, págs. 9-69). El movimiento del pensar de Marcuse a partir de 1933 puede concebirse así como una *historización* de lo que hasta ese momento había incluido en el plano de lo ontológico y esencial.

21. H. Marcuse, «Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs» (1933), en H. Marcuse, *Schriften, op. cit.*, vol. 1, págs. 556-594 («Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo», en H. Marcuse, *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus, 1969, págs. 9-54).
22. Véase M. Horkheimer *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1990; *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999, y «Observaciones sobre la antropología filosófica», en *id.*, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, págs. 50-75.
23. Véase H. Marcuse, «Enttäuschung», en G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, 1977, págs. 162-163.
24. Llama la atención el modo en que Marcuse interpreta el contenido del famoso parágrafo 74 de *Ser y tiempo* sobre el concepto de historicidad en términos políticos revolucionarios de izquierda (cfr. H. Marcuse, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» en H. Marcuse/J. M. Romero, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica, op. cit.*, págs. 99 y sigs.). Hay que indicar que el propio Heidegger sostuvo en los años treinta que tal concepción de la historicidad constituyó la base de su paso a la acción a favor del nacionalsocialismo (véase K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992, pág. 79). También pueden resultar chocantes las referencias de Marcuse a la centralidad para el marxismo de la «inmediatez de la decisión» a favor de una praxis radical, como un modo idiosincrático y quizá políticamente problemático de introducir conceptos heideggerianos en el marxismo.
25. Véanse H. Marcuse, «Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers' Werk» (1933), en H. Saner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Múnich, 1973, págs. 125-132, y, del mismo autor, «German Philosophy, 1871-1933» (1934), en *id.*, *Heideggerian Marxism*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2004, págs. 151-164.
26. Véase H. Marcuse/M. Heidegger, «Briefwechsel», en P.-E. Jansen (ed.), *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ*, Offenbach, Verlag 2000, 1990, págs. 135-139.
27. Cfr. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1984, págs. 180-181, donde se cita el texto de Heidegger «La pregunta por la técnica» y los materiales del volumen *Holzwege*.
28. Aquí resultaría interesante realizar un contraste entre el artículo de Marcuse sobre *Ideología y utopía* de K. Mannheim publicado en este volumen y el artículo de Horkheimer de 1930 sobre esta obra titulado «¿Un nuevo concepto de ideología?» (en K. Lenk, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, págs. 245-263). Son determinadas consideraciones del primero, que coinciden con la afirmación de Mannheim de la historicidad y la vinculación del marxismo a una determinada posición social, y no del segundo, muy crítico con Mannheim desde posiciones de un marxismo más tradicional, las que apuntan a la formulación de los parámetros de la teoría crítica del artículo programático de Horkheimer de 1937 «Teoría tradicional y teoría crítica».
29. Cfr. G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.
30. Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, 2 vols.
31. Dentro de la amplia bibliografía sobre este tema, me permito referir un trabajo mío al respecto: véase el capítulo «J. Habermas y las paradojas de la modernidad» de mi libro *Crítica e historicidad*, Barcelona, Herder, 2010, págs. 125-175.

32. Me refiero a la deriva de Heidegger desde sus primeras lecciones centradas en la cuestión del acceso adecuado a la vida histórica frente a los accesos teóricos tradicionales hasta la ontologización de tal tarea (la concepción del acceso a la vida histórica como acceso al *ser* de la vida histórica). Ciertamente, Marcuse no siguió a Heidegger en el sometimiento final de la hermenéutica en *Ser y tiempo* a una problemática ontológica aún de mayor calado: la conversión de tal tarea en propedéutica de la pregunta por el sentido del ser.
33. El nervio crítico de las primeras *Vorlesungen* de Heidegger, su crítica de la aplicación de la actitud teórica a la existencia y su concepción de tal actitud como no-originaria, como derivada de los modos de ocupación prácticos del *Dasein* con su mundo, resulta efectivamente muy diluido, por no decir inexistente, en las lecciones a las que Marcuse asistió en su retorno a la Universidad de Friburgo (es el caso, por ejemplo, de *Introducción a la filosofía* del semestre de invierno de 1928-1929 y *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de 1929-1930). Esto dio pie a que Marcuse hablara, poco después de su llegada a Friburgo, de una evolución del pensamiento de Heidegger en dirección de «una metafísica trascendental» (carta de H. Marcuse a M. Beck del 9-5-1929, Marcuse-Nachlass, Archivzentrum de la Universitätsbibliothek de Frankfurt).
34. Son los siguientes artículos: «Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim», «Sobre la crítica de la sociología» y «Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer».
35. Sobre la relación teórica de Marcuse con Freyer, poniendo de relieve sus aspectos problemáticos, véase J. Abromeit, «The Vicissitudes of the Politics of “Life”: Max Horkheimer and Herbert Marcuse’s Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany», Indiana University, 2006 ([scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/1833](https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/1833)). En la tradición de la teoría crítica, encontramos también el caso análogo de los coqueteos de W. Benjamin con la obra de C. Schmitt en su trabajo de habilitación *El origen del drama barroco alemán*. Véase W. Benjamin, *Obras*, Madrid, Abada, 2006, libro I, vol.1.
36. El artículo «¿Un marxismo trascendental?».
37. Sobre esto, véase también la reseña de Marcuse sobre el libro de K. Vorländer *Karl Marx, sein Leben und sein Werk*, en *Die Gesellschaft*, vol. 6, Berlín, 1929, págs. 186-189.
38. Los artículos «Sobre el problema de la dialéctica I» y «Sobre el problema de la dialéctica II».
39. H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (publicado originariamente en 1932), en *id.*, *Schriften, op. cit.*, 1989, vol. 2 (*Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1976).
40. El artículo titulado «El problema de la realidad histórica».
41. Durante 80 años, ni los estudiosos de Marcuse y de la teoría crítica ni los investigadores sobre hermenéutica del ámbito hispanoamericano se han interesado en traducir ninguno de estos materiales al castellano, a pesar de que en los años sesenta y setenta la obra posterior de Marcuse alcanzara un fuerte impacto. Es posible que a unos tales materiales les parecieran demasiado heterodoxos y heideggerianos para un miembro de la Escuela de Frankfurt y a otros les resultaran simplemente demasiado marxistas.
42. Las ediciones originales de los textos son las siguientes: «Zur Wahrheitsproblematik der

soziologischen Methode. Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*», en *Die Gesellschaft*, vol. 6, 1929, págs. 356-369; «Transzendentaler Marxismus?», en *Die Gesellschaft*, vol. 7, 1930, págs. 304-326, «Zum Problem der Dialektik I», en *Die Gesellschaft*, vol. 7, 1930, págs. 15-30; «Zum Problem der Dialektik II», en *Die Gesellschaft*, vol. 8, 1931, págs. 541-557; «Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», en *Die Gesellschaft*, vol. 8, 1931, págs. 350-367; «Zur Kritik der Soziologie», en *Die Gesellschaft*, vol. 8, 1931, págs. 270-280, y «Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*», en *Philosophische Hefte*, vol. 3, 1931, págs. 83-91.

## 1. Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: Ideología y utopía de Karl Mannheim

1. Publicado en *Die Gesellschaft*, vol. 6, 1929, págs. 356-369. (N. del T.).
2. Traduzco los términos alemanes *Dasein* y *Existenz* por *existencia*. En el alemán común son sinónimos. En la obra *Ser y tiempo* de M. Heidegger, el primero remitía específicamente a la existencia humana, para expresar su peculiar apertura al ser (el término *Dasein* significa literalmente *ser* (o *estar*) *ahí*). En estos textos de Marcuse resulta claro que en determinados momentos se utiliza el término *Dasein* en sentido heideggeriano (aunque en otras el lector comprobará que no). Para permitir al lector identificar el empleo de este concepto, mantengo el término *Dasein* entre corchetes a continuación de su traducción. (N. del T.).
3. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1929, pág. 10 [vers. cast.: *Ideología y utopía*, México, FCE, 1941].
4. *Ibid.*, pág. 3.
5. *Id.*, «Ideologische und soziologische Interpretation geistiger Gebilde» [Interpretación ideológica y sociológica de las configuraciones espirituales], en *Jahrbuch für Soziologie*, II, 1926, págs. 424-440.
6. *Ibid.*, pág. 431.
7. K. Marx/F. Engels, *Deutsche Ideologie*, *Marx-Engels-Archiv I*, pág. 252 [vers. cast.: *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, pág. 37].
8. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, *op. cit.*, págs. 50 y sigs.
9. *Ibid.*, págs. 170 y sigs.
10. *Ibid.*, pág. 119.
11. *Ibid.*, págs. 89 y sigs.
12. *Ibid.*, pág. 168.
13. *Ibid.*, pág. 39.

## 2. ¿Un marxismo trascendental?

1. Publicado originariamente en *Die Gesellschaft*, vol. 7, 1930, págs. 304-326, y reeditado en H. Marcuse, *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, vol. 1, págs. 445-468. Zu Klampen ha realizado recientemente una reedición de los *Schriften* de Marcuse. (N. del T.).
2. Sobre esto, véase G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlín, 1923 [vers. cast.: *Historia y*

*consciencia de clase, op. cit.*].

3. En la obra de S. Marck *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* [La dialéctica en la filosofía del presente] se encuentra la primera investigación desde posiciones marxistas que aferra a fondo todo el perímetro de la filosofía contemporánea en sus tendencias radicales.

4. M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* [Lo sociológico en la crítica del conocimiento de Kant], Viena, 1924, pág. 13.

5. *Ibid.*, pág. 6.

6. *Id.*, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* [Causalidad y teleología en las disputas en torno a la ciencia], *Marxstudien*, I, Viena, 1904, pág. 316.

7. *Ibid.*, pág. 320.

8. I. Kant, *Werke*, Berlín, Bruno Cassirer (edición de E. Cassirer), 1912 y sigs., vol. III, pág. 49 [vers. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1988, A11-12/B25, pág. 58].

9. *Ibid.*, pág. 83 [*ibid.*, A56/B80, pág. 96, traducción modificada].

10. *Ibid.*, pág. 106 [*ibid.*, A85/B117, pág. 121].

11. *Ibid.*, pág. 111 [*ibid.*, A94/B126, págs. 126-127].

12. *Ibid.*, págs. 35 y sigs. [*ibid.*, B3-4, pág. 43].

13. *Ibid.*, págs. 610 y sigs. [*ibid.*, A95 y sigs., págs. 129 y sigs.]. En E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Halle, Max Niemeyer, 1913, págs. 118 y sigs. [vers. cast.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1962, págs. 142 y sigs.] aparece también el concepto de depuración trascendental. Creemos que es a través de Husserl que se ha vuelto visible la plena significación del método trascendental.

14. I. Kant, *Werke, op. cit.*, vol. VII, pág. 119 [vers. cast.: *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pág. 142].

15. *Ibid.*, pág. 118 [*ibid.*, pág. 140].

16. *Ibid.*, pág. 146 [*ibid.*, pág. 176].

17. *Ibid.*, pág. 125 [*ibid.*, pág. 149].

18. *Id.*, *Werke, op. cit.*, vol. V, págs. 103 y sigs. [vers. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2000, A169 y sigs., págs. 193 y sigs.].

19. Estos puntos de vista, tan esenciales para la comprensión de la filosofía de la historia kantiana, han sido subrayados de un modo excelente por dos nuevas presentaciones sumarias del pensamiento social de Kant: R. Kreß, *Die soziologischen Gedanken Kants im Zusammenhang seiner Philosophie* [Los pensamientos sociológicos de Kant en conexión con su filosofía], Berlín, 1929, y K. Borries, *Kant als Politiker* [Kant como político], Leipzig, 1928.

20. M. Adler, *Kausalität und Teleologie, op. cit.*, pág. 361.

21. *Ibid.*, pág. 364.

22. *Ibid.*, pág. 380.

23. *Id.*, *Kant und der Marxismus* [Kant y el marxismo], Berlín, 1925, pág. 93.

24. *Id.*, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, op. cit.*, pág. 25.

25. I. Kant, *Werke*, op. cit., vol. III, pág. 616 [*Crítica de la razón pura*, op. cit., A107, pág. 136].
26. *Ibid.*, pág. 617 [*ibid.*, A109, pág. 137].
27. M. Adler, *Kausalität und Teleologie*, op. cit., pág. 368.
28. *Id.*, *Kant und der Marxismus*, op. cit., pág. 156.
29. *Id.*, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, op. cit., pág. 107.
30. *Ibid.*, pág. 79.
31. I. Kant, *Werke*, op. cit., vol. V, págs. 103 y sigs. [*Crítica de la razón práctica*, op. cit., A169, págs. 193 y sigs.].
32. *Ibid.*, pág. 115 [*ibid.*, A190, pág. 210].
33. *Id.*, *Werke*, op. cit., vol. VI, pág. 419 [vers. cast.: *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1990, págs. 134-135].
34. *Id.*, *Werke*, op. cit., vol. IV, págs. 331 y sigs. [vers. cast.: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2004, pág. 163].
35. *Ibid.*, pág. 330 [*ibid.*, pág. 162].
36. Pueden encontrarse análisis más detallados en esta dirección en K. Borries, *Kant als Politiker*, op. cit.
37. I. Kant, *Werke*, op. cit., vol. IV, pág. 115 [*¿Qué es la Ilustración?*, op. cit., pág. 102].
38. *Ibid.* [*ibid.*].
39. *Id.*, *Werke*, op. cit., vol. VII, pág. 405 [vers. cast.: *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza, 2003, pág. 169].
40. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. II, Berlín, 1922, pág. 668 [vers. cast.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, México, FCE, 1956].
41. Para un análisis más detallado del autor, véase H. Marcuse, «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en *id.*, *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, vol. 1, págs. 347-384 [vers. cast.: «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en H. Marcuse/J. M. Romero, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, op. cit., págs. 81-129].
42. K. Marx/F. Engels, *Deutsche Ideologie*, *Marx-Engels-Archiv I*, op. cit., pág. 237 [*La ideología alemana*, op. cit., pág. 19, traducción modificada].
43. M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, op. cit., pág. 27 y numerosos pasajes de *Kausalität und Teleologie*.
44. *Id.*, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, op. cit., pág. 93.
45. *Ibid.*, pág. 97.
46. *Id.*, *Kant und der Marxismus*, op. cit., pág. 158.
47. *Id.*, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, op. cit., pág. 41.
48. *Id.*, *Kausalität und Teleologie*, op. cit., pág. 316.

### 3. Sobre el problema de la dialéctica I

1. Sobre Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart [La dialéctica en la filosofía del presente]*, vol. I, Tübinga, 1929. Publicado originariamente en *Die Gesellschaft*, vol. 7, 1930, págs. 15-31, y reeditado en H. Marcuse, *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, vol. 1, págs. 407-421. (N. del T.).
2. *Die Gesellschaft* fue la revista oficial del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). (N. del T.).
3. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, op. cit., pág. III.
4. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik [Estudios sobre el desarrollo de la dialéctica platónica]*, Breslau, 1917.
5. Platón, *República*, 511b, 531-2 [vers. cast.: *Diálogos IV. República*, Madrid, Gredos, 1986, págs. 336-337 y 362-365].
6. *Ibid.*, 511b [*ibid.*, págs. 336-337]; id., *Filebo*, 15d [vers. cast.: *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos, 1992, pág. 29].
7. *Id.*, *Filebo*, 15-6 [*ibid.*, págs. 28-32].
8. *Id.*, *República*, 531-2, 537c [*Diálogos IV. República*, op. cit., págs. 362-365 y 371-372]; id., *Fedro*, 265-6 [vers. cast.: *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1988, págs. 384-387].
9. *Id.*, *Teeteto*, 152d [vers. cast.: *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos, 1988, pág. 195 (traducción modificada)].
10. *Id.*, *Filebo*, 15a [*Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, op. cit., pág. 28].
11. *Id.*, *Sofista*, 253d [*Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, op. cit., págs. 433-434].
12. *Id.*, *Filebo*, 16 [*Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, op. cit., págs. 30-32].
13. *Ibid.* [*ibid.*].
14. *Id.*, *Sofista*, 234de [*Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, op. cit., págs. 377-378].
15. *Ibid.*, 256d [*ibid.*, págs. 444-445].
16. *Ibid.*, 250c [*ibid.*, págs. 424-425].
17. *Id.*, *Filebo*, 15a [*Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, op. cit., pág. 28].
18. *Ibid.*, 15-16 [*ibid.*, págs. 28-32].
19. *Ibid.*, 23 y sigs. [*ibid.*, págs. 43 y sigs.].
20. *Ibid.*, 26e [*ibid.*, pág. 50].
21. *Ibid.*, 27b [*ibid.*, pág. 51].
22. La vinculación esencialmente necesaria de la dialéctica platónica con el discurso y la réplica hablada como puesta de manifiesto de lo ente puede quedar aquí fuera de consideración, porque justamente ese significado de la dialéctica se ha perdido completamente en el desarrollo ulterior, pues solo pudo tener validez en el interior del mundo griego.
23. Aclaración de Herbert Marcuse. (N. del T.).
24. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, 1928 (edición de G. Lasson), pág. 31 [vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, págs. 31-32, traducción modificada].
25. *Ibid.*, pág. 36 [*ibid.*, pág. 36].
26. *Id.*, *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, 1923, (edición de G. Lasson), I, pág. 36 [vers. cast.: *Ciencia de la*

*lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968, pág. 50].

27. *Ibid.* [*ibid.*].

28. *Id.*, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 20 [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 22].

29. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, *op. cit.*, págs. 122 y sigs.

30. *Ibid.*, pág. 131 y sigs.

31. *Marx-Engels-Archiv II* [vers. cast.: F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, Barcelona, Crítica, 1979].

#### 4. Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel

1. Publicado originariamente en *Die Gesellschaft*, vol. 8, 1931, págs. 541-557 y reeditado en H. Marcuse, *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, vol. 1, págs. 423-444. (*N. del T.*)

2. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, vol. 2, Tubinga, Mohr, 1931 [*cfr.* H. Marcuse, «Sobre el problema de la dialéctica I», en este volumen].

3. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, vol. 2, *op. cit.*, pág. 89.

4. *Ibid.*, págs. 88 y sigs.

5. *Ibid.*, pág. 95.

6. *Ibid.*, págs. 95 y sigs. y 5 y sigs.

7. *Ibid.*, pág. 91.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, pág. 95.

10. *Ibid.*, pág. 94.

11. Marcuse se refiere a su obra *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (vers. cast.: *Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1976), publicada por primera vez por la editorial Klosterman en 1932. (*N. del T.*)

12. *Hegels theologischen Jugendschriften*, H. Nohl (ed.), Tubinga, 1907, pág. 303 [vers. cast.: G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1998, pág. 344].

13. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 95.

14. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.* [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, págs. 108-111].

15. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 90.

16. Introducción de Hegel a la *Lógica* [*Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, pág. 47 (traducción modificada)].

17. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 95.

18. *Ibid.*, pág. 96.

19. *Ibid.*, pág. 97.

20. Marcuse se refiere a la obra del pensador neokantiano Richard Hönlswald: *Die Grundlagen der Denkpsychologie* [Los fundamentos de la psicología del pensamiento], Múnich, 1921. (*N. del T.*)

21. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 16.

22. *Ibid.*, pág. 21.
23. *Ibid.*, pág. 23.
24. *Ibid.*, pág. 25.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, pág. 6.
27. *Ibid.*, pág. 12.
28. *Ibid.*, pág. 17.
29. *Ibid.*, pág. 20.
30. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, A298/B354, pág. 300.
31. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, *op. cit.*, vol. 2, pág. III.
32. *Ibid.*, pág. 11.
33. Marcuse remite a su artículo «Sobre el problema de la dialéctica I», publicado en el presente volumen. (*N. del T.*).
34. Sobre esto hay que remitir a las investigaciones de Stenzel ya citadas en el primer artículo y especialmente al primer capítulo del libro de H.-G. Gadamer *Platos dialektische Ethik* [La ética dialéctica de Platón], Leipzig, 1931.
35. G. W. F. Hegel, *Lógica*, edición de Lasson, II, pág. 414 [*Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, pág. 672].
36. *Ibid.*, pág. 423 [*ibid.*, pág. 678].
37. *Ibid.*, pág. 425 [*ibid.*, pág. 680].
38. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, *op. cit.*, vol. 2,
39. *Ibid.*, pág. 12.
40. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (edición de H. Glockner), Stuttgart, Fr. Frommanns, 1927, §172, pág. 136 [vers. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997, págs. 289 y sigs.].
41. *Id.*, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 305 (edición de Glockner) [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 239, traducción modificada].
42. *Ibid.*, pág. 314 [*ibid.*, pág. 246, traducción modificada].
43. *Ibid.*, pág. 148 y sigs. [*ibid.*, págs. 119 y sigs.].
44. *Ibid.*, pág. 151 [*ibid.*, pág. 122].
45. *Ibid.*, pág. 149 [*ibid.*, pág. 120, traducción modificada].
46. *Ibid.* [*ibid.*, traducción modificada].
47. Marcuse remite de nuevo a «Sobre el problema de la dialéctica I». (*N. del T.*).
48. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 170.
49. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, II, pág. 265, también págs. 267 y 332 y sigs. [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 209 (traducción modificada) y págs. 211 y 271 y sigs.].
50. *Ibid.*, págs. 373 y sigs. [*ibid.*, págs. 317 y sigs.].

51. *Ibid.*, pág. 223 [*ibid.*,
52. *Ibid.* [*ibid.*, pág. 179].

## 5. El problema de la realidad histórica

1. Publicado originariamente en *Die Gesellschaft*, vol. 8, 1931, págs. 350-367, y reeditado en H. Marcuse, *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, vol. 1, págs. 469-487. (*N. del T.*).
2. Sobre el estado actual del problema, véase Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, 2ª edición ampliada, Verlag Hirschfeld, 1930 [vers. cast.: *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971].
3. *Ibid.*, pág. 37.
4. *Ibid.*, pág. 35.
5. *Ibid.*, págs. 107 y sigs.
6. *Ibid.*, pág. 92.
7. *Ibid.*, pág. 97.
8. *Ibid.*, pág. 113.
9. *Ibid.*, pág. 115.
10. *Ibid.*, pág. 105.
11. K. Marx, *Gesammelte Ausgabe*, I. Abtlg., I. Bd., I. Hälfte, pág. 613 [vers. cast.: *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona, Planeta/De Agostini, 1992, pág. 75].
12. *Ibid.* [*ibid.*].
13. K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, *op. cit.*, págs. 49 y sigs.
14. Esperamos poder presentar pronto en otro lugar la demostración filosófica de estos nexos.
15. El mejor análisis de este tipo con diferencia se encuentra en los siguientes trabajos de C. Misch: «Informe preliminar» al volumen V de W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig, Teubner, 1924, y *Lebensphilosophie und Phänomenologie* [Filosofía de la vida y fenomenología], Bonn, Cohen, 1930.
16. En 1868, apareció *Natürliche Schöpfungsgeschichte* [Historia natural de la creación], de Haeckel; en 1872, *Grenzen des Naturerkennens* [Límites del conocimiento de la naturaleza], de Dubois-Reymond; en 1866, *Analyse der Empfindungen* [Análisis de las sensaciones], de Mach; en 1871, el primer libro de Cohen sobre Kant. En este periodo tuvo lugar la recepción de la filosofía de Compe y de Spencer en Alemania.
17. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, vol. I, págs. XVI y sigs. [vers. cast.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE, 1944].
18. *Ibid.*, pág. 4.
19. *Ibid.*, pág. 87.
20. *Ibid.*, págs. 86 y sigs.
21. *Ibid.*, pág. 89.
22. *Ibid.*, pág. 109.
23. *Ibid.*, págs. 100 y sigs.

24. *Ibid.*, pág. 110.
25. *Cfr. id.*, *Gesammelte Schriften, op. cit.*, vol. VIII, págs. 180 y sigs. [vers. cast.: *Teoría de la concepción del mundo*, México, FCE, 1945].
26. *Id.*, *Gesammelte Schriften, op. cit.*, vol. VII, pág. 285 [vers. cast.: *El mundo histórico*, México, FCE, 1944].
27. *Ibid.*, vol. I, pág. XVIII.
28. *Ibid.*, vol. VIII, pág. 166.
29. *Ibid.*, vol. V, pág. 136.
30. *Ibid.*, vol. II, V y VI [vers. cast.: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1944; *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1944, y *Psicología y teoría del conocimiento*, México, FCE, 1945, respectivamente].
31. *Ibid.*, vol. VII, pág. 228.
32. *Ibid.*, vol. V, pág. 248.
33. *Ibid.*, vol. VII, pág. 70.
34. *Ibid.*, vol. I, págs. 36 y 109 y sigs.
35. *Ibid.*, vol. VII, págs. 238 y sigs.
36. *Ibid.*, págs. 229 y sigs.
37. *Ibid.*, pág. 156.
38. *Ibid.*, pág. 73.
39. *Ibid.*, pág. 157.
40. *Ibid.*, pág. 152.
41. Para ver el significado del estado de cosas alumbrado aquí de nuevo por Dilthey en conexión con el planteamiento de Marx, compárese también la concepción de Marx de las categorías como «formas de existencia, determinaciones de existencia» [*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*] en la «Introducción» a la *Contribución a la crítica de la economía política* y al comienzo de *La ideología alemana*.
42. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften, op. cit.*, vol. VII, pág. 147.
43. *Ibid.*, pág. 147.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*, pág. 135.
46. *Ibid.*, vol. V, pág. 275. *Cfr.* Marx: «Solo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia», K. Marx/F. Engels, *Deutsche Ideologie, Marx-Engels-Archiv I*, pág. 237 [*La ideología alemana, op. cit.*, pág. 676].
47. *Ibid.*, vol. I, págs. 6, 15, 28 y sigs. y vol. V, pág. 408.
48. *Ibid.*, vol. I, pág. 32.
49. *Ibid.*, vol. V, pág. 340.
50. *Ibid.*, vol. VII, pág. 80.

51. *Ibid.*, pág. 229.
52. *Ibid.*, pág. 262. Cfr. Marx: «la historia puede ser dividida, considerada desde dos aspectos, en historia de la naturaleza e historia de los seres humanos. Ambos aspectos no pueden separarse; mientras existan seres humanos, se condicionan mutuamente historia de la naturaleza e historia de los seres humanos», K. Marx/F. Engels, *Deutsche Ideologie*, *Marx-Engels-Archiv* I, *op. cit.*, pág. 237 [*La ideología alemana*, *op. cit.*, pág. 676, traducción modificada].
53. Cfr. especialmente W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, vol. VII, págs. 196 y sigs. y 228 y sigs.
54. *Ibid.*, vol. V, pág. 83.
55. *Ibid.*, pág. 136.
56. *Ibid.*, vol. VII, pág. 291.
57. *Ibid.*, págs. 333 y sigs.
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*, pág. 334.
60. *Ibid.*, pág. 206.
61. *Ibid.*, pág. 210.
62. *Ibid.*
63. *Ibid.*, pág. 183.
64. *Ibid.*, pág. 192.
65. *Ibid.*, pág. 209.
66. *Ibid.*, pág. 210.
67. *Ibid.*, pág. 176.

## 6. Sobre la crítica de la sociología

1. Publicado en *Die Gesellschaft*, vol. 8, 1931, págs. 270-280. (*N. del T.*).
2. S. Landshut, *Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie* [Crítica de la sociología. Libertad e igualdad como problemas originarios de la sociología], Múnich, Duncker und Humblot., 1929.
3. *Ibid.*, pág. 7.
4. *Ibid.*, pág. 10.
5. *Ibid.*, pág. 7.
6. *Ibid.*, pág. 150.
7. *Ibid.*, pág. 116.
8. *Ibid.*, pág. 152.
9. *Ibid.*, págs. 154 y sigs.
10. *Ibid.*, pág. 123.
11. Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza, 1998, 1314a y 1318 y sigs., págs. 235 y 247 y sigs.

12. Esperamos poder presentar la prueba de estos nexos en otro lugar a través de una interpretación más detallada de la *Política* aristotélica.
13. S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, *op. cit.*, págs. 11 y sigs.
14. *Ibid.*, pág. 155.
15. Queremos intentar dar una fundamentación más detallada de esta tesis en otro lugar; tal fundamentación es apoyada indirectamente desde el lado de la sociología a causa de que, como se puede mostrar, el ser social en su sentido fundamental y en sus caracteres fundamentales permanece inaclorado e incuestionado en la sociología misma y es asumido a lo sumo por alguna filosofía.
16. Los adjetivos alemanes *geschichtlich* e *historisch* significan lo mismo en castellano. (*N. del T.*)
17. S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, *op. cit.*, págs. 2 y sigs.
18. *Ibid.*, pág. 9.
19. *Ibid.*, pág. 10.
20. *Ibid.*, pág. 13.
21. *Ibid.*, pág. 25.
22. *Ibid.*, pág. 7.
23. *Ibid.*, pág. 69.
24. *Ibid.*, pág. 80.
25. *Ibid.*, pág. 90.
26. *Ibid.*, pág. 67.
27. *Ibid.*, pág. 74.
28. *Ibid.*, pág. 69.
29. K. Marx/F. Engels, *Deutsche Ideologie*, *Marx-Engels-Archiv I*, *op. cit.*, pág. 237 [*La ideología alemana*, *op. cit.*, pág. 676 (traducción modificada)].
30. K. Marx/F. Engels, *Deutsche Ideologie*, *Marx-Engels-Archiv I*, *op. cit.*, pág. 239 [*La ideología alemana*, *op. cit.*, pág. 26 (traducción modificada)].
31. S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, *op. cit.*, pág. 68.
32. *Ibid.*, pág. 71.
33. K. Marx, *Nachlass*, I, pág. 414 [*La cuestión judía (y otros escritos)*, *op. cit.*, págs. 67 y sigs.].
34. S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, *op. cit.*, pág. 69.
35. K. Marx, «Thesen über Feuerbach», en *Marx-Engels-Archiv I*, pág. 229 [*La cuestión judía (y otros escritos)*, *op. cit.*, págs. 230-231].
36. K. Marx/F. Engels, *Deutsche Ideologie*, *Marx-Engels-Archiv I*, *op. cit.*, pág. 288 [*La ideología alemana*, *op. cit.*, pág. 88 (traducción modificada)].
37. S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, *op. cit.*, pág. 75.

## 7. Para una confrontación con Sociología como ciencia de la realidad de Hans Freyer

1. H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Leipzig/Berlín, Teubner, 1930 (vers. cast.: *La sociología, ciencia de la realidad*, Buenos Aires, Losada, 1944). Este artículo de Marcuse fue publicado originariamente en *Philosophische Hefte*, vol. 3, 1931, págs. 83-91 y reeditado en H. Marcuse, *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, vol. 1, págs. 488-508. (*N. del T.*).

2. *Ibid.*, pág. 11.

3. *Ibid.*, pág. 8.

4. *Ibid.*, pág. 12.

5. *Ibid.*, pág. 15.

6. Volveremos más abajo sobre la crítica de Freyer a Dilthey.

7. *Ibid.*, pág. 37.

8. *Ibid.*, pág. 67.

9. *Ibid.*, pág. 81.

10. *Ibid.*, pág. 82.

11. *Ibid.*, pág. 84.

12. *Ibid.*, pág. 85.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, pág. 87.

15. *Ibid.*, pág. 88.

16. *Ibid.*, págs. 90 y sigs.

17. *Ibid.*, pág. 91.

18. *Ibid.*, pág. 103.

19. *Ibid.*, pág. 159.

20. *Ibid.*, pág. 115.

21. *Ibid.*, págs. 173 y sigs.

22. *Ibid.*, pág. 175.

23. *Ibid.*, págs. 188 y sigs.

24. *Ibid.*, pág. 198.

25. *Ibid.*, pág. 223.

26. *Ibid.*, pág. 224.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, págs. 225 y sigs.

29. *Ibid.*, pág. 227.

30. *Ibid.*, pág. 229.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, pág. 285.

33. *Ibid.*, pág. 286.
34. *Ibid.*, pág. 288.
35. *Ibid.*, pág. 294.
36. *Ibid.*, pág. 299.
37. *Ibid.* [subrayado de H. Marcuse].
38. *Ibid.*, pág. 300.
39. *Ibid.*, pág. 302.
40. *Ibid.*, pág. 304.
41. *Ibid.*, pág. 305.
42. *Ibid.*, pág. 306.
43. *Ibid.*, pág. 307 [subrayados de H. Marcuse].
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*, pág. 21.
46. *Ibid.*, pág. 20.
47. *Ibid.*, pág. 22.
48. *Ibid.*, pág. 26.
49. W. Dilthey, *Schriften, op. cit.*, vol. VII, pág. 277 [subrayado de H. Marcuse].
50. Marcuse se refiere a la edición de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey. (*N. del T.*).
51. H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, op. cit.*, pág. 27.
52. *Cfr.* también C. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie, op. cit.*
53. H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, op. cit.*, págs. 201 y sigs.
54. *Ibid.*, págs. 81-91.
55. *Ibid.*, págs. 91-104 y 213-221.
56. *Ibid.*, pág. 84.
57. *Ibid.*, pág. 261.
58. *Ibid.*, pág. 249.
59. *Ibid.*, pág. 238.
60. *Ibid.*, pág. 260.
61. *Ibid.*, págs. 177 y sigs.
62. *Ibid.*, pág. 194.
63. *Ibid.*, pág. 172.
64. *Ibid.*, pág. 174.
65. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften, op. cit.*, vol. VII, pág. 231.
66. H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, op. cit.*, págs. 83 y sigs.
67. *Ibid.*, pág. 86.

68. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. VII, págs. 229 y 244.

69. *Ibid.*, pág. 232.

70. H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, op. cit., págs. 224 y sigs.

## Más información

### [Ficha del libro](#)

El filósofo y teórico social **Herbert Marcuse** (1898-1979) fue, junto a M. Horkheimer y Th. W. Adorno, uno de los representantes más relevantes de la teoría crítica de la sociedad de la denominada Escuela de Frankfurt. Su obra alcanzó un importante impacto durante los politizados años 60. Destacan sus libros *Razón y revolución* (1941), *Eros y civilización* (1953) y *El hombre unidimensional* (1964).

Otros títulos de interés:

**José Manuel Romero**

[\*Crítica e historicidad\*](#)

**Faustino Oncina**

[\*Palabras, conceptos, ideas\*](#)

**Ernst Cassirer**

[\*Filosofía moral, derecho y metafísica\*](#)

**Tomás Gil**

[\*Acciones, normatividad, historia\*](#)

**VIKTOR EL HOMBRE  
FRANKL EN BUSCA  
DE SENTIDO**



Herder

# El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor

9788425432033

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

\* Nueva traducción\*

El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Jean Grondin

La filosofía de la religión



Herder

# La filosofía de la religión

Grondin, Jean

9788425433511

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

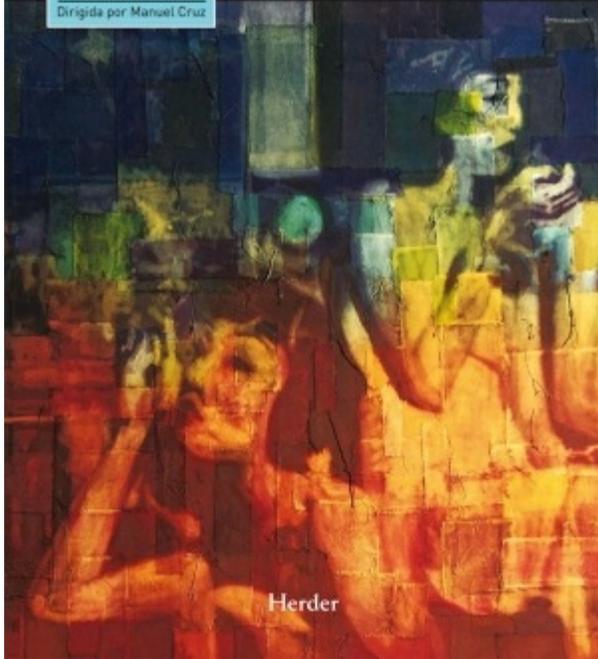
¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han  
La sociedad del cansancio

PENSAMIENTO HERDER  
Dirigida por Manuel Cruz



# La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul

9788425429101

80 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

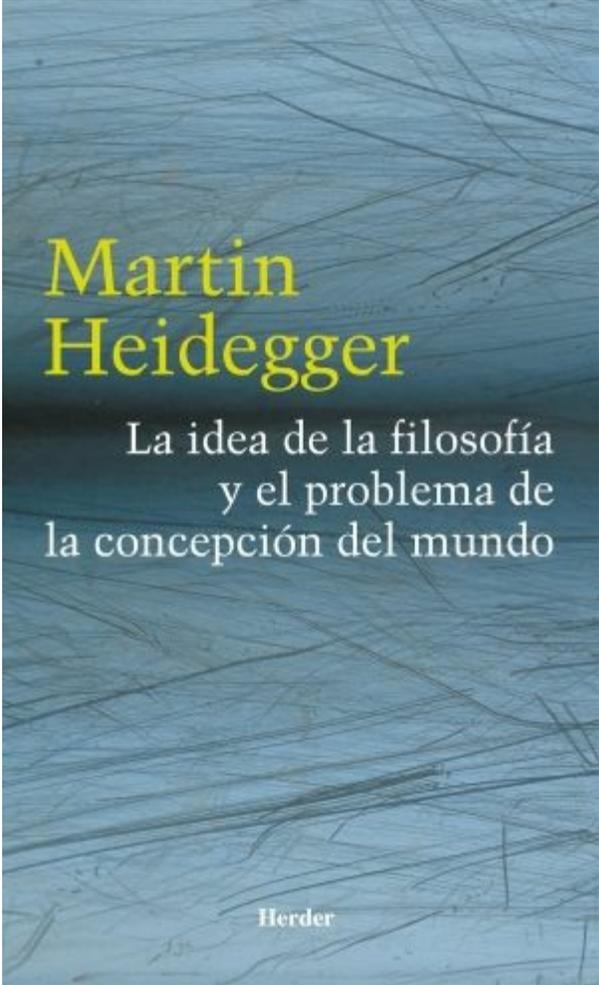
Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

[Cómpralo y empieza a leer](#)





# Martin Heidegger

La idea de la filosofía  
y el problema de  
la concepción del mundo

Herder

# La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 1923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



**Decir no, por amor**

Padres que hablan claro:  
niños seguros de sí mismos

Herder

# Decir no, por amor

Juul, Jesper

9788425428845

88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



# Índice

Colección	2
Portada	3
Créditos	4
Índice	5
Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse	6
1. Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: Ideología y utopía de Karl Mannheim	29
2. ¿Un marxismo trascendental?	43
3. Sobre el problema de la dialéctica I	64
4. Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel	80
5. El problema de la realidad histórica	100
6. Sobre la crítica de la sociología	117
7. Para una confrontación con Sociología como ciencia de la realidad de Hans Freyer	130
Notas	148
Más información	165