

FENOMENOLOGIA Y MARXISMO EN LA OBRA DE HERBERT MARCUSE

*“Sólo una unión de los dos métodos:
una fenomenología dialéctica, que sea
un método de lo que siempre es lo más
concreto, está en capacidad de dar
razón de la historicidad de la existencia
humana”.*

Herbert Marcuse /1/.

Uno de los primeros trabajos filosóficos de H. Marcuse se titula: “Aportes para una fenomenología del materialismo histórico” (1928) /2/. Ocho años más tarde vuelve a ocuparse de motivos de la fenomenología en su estudio sobre “El concepto de esencia” (1936) /3/. Finalmente en 1965, retomando ideas expuestas en *El hombre unidimensional* (1964), escribe “Sobre la ciencia y la fenomenología” /4/, una reseña cuidadosa de la *Krisis* de Husserl.

Sin ignorar alusiones y referencias a la fenomenología en otras obras de Marcuse, nos proponemos fijarnos en los tres estudios indicados pa-

/1/ Herbert Marcuse: “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus” in: *Philosophische Hefte*, I, Berlin, 1928, p. 59.

/2/ *Ibid.*, págs. 45-68

/3/ Herbert Marcuse: “El concepto de esencia” en: *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Alianza. Madrid, 1971, págs. 10-69.

/4/ Herbert Marcuse: “Sobre la ciencia y la fenomenología” en: *La sociedad opresora*. Tiempo Nuevo. Caracas, 1970, págs. 73-87.

ra analizar las posibles relaciones, que allí se sugieren, entre la fenomenología y el materialismo histórico. Desde un punto de vista aún no temático, es importante tener en cuenta por un lado la formación filosófica de Marcuse en Friburgo bajo el influjo de Heidegger y resaltar por otro lado que los estudios de que nos ocupamos están repartidos prácticamente en todo el tiempo de su producción filosófica. El problema de las posibles relaciones entre fenomenología y marxismo no fue algo esporádico en su obra. No basta con descubrir en su pensamiento motivos de la fenomenología de Husserl y Heidegger, como el privilegio por el sujeto histórico, la crítica al positivismo de la sociedad unidimensional, la recuperación del nivel de la cotidianidad como el de las vivencias vitales donde se ubicaría la “nueva sensibilidad” (*neue Sinnlichkeit*) /5/; nuestro objetivo específico es documentar también la lectura marcuseana de la fenomenología.

Podría decirse que el primer estudio de Marcuse al que nos referimos es pionero en el análisis de las relaciones entre fenomenología y marxismo de una manera constructiva. Otros pensadores de la Escuela de Frankfurt han sido más negativos en el análisis de estas relaciones /6/, sin que ello permita negar el influjo de la fenomenología en su pensamiento. En Francia y en Italia bastaría con citar nombres como Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Paci y la Revista *Aut-Aut* para encontrarse con el problema que ocupó también a Marcuse. En los países socialistas también ha persistido la problemática: en Polonia con R. Ingarden y sus discípulos; el Círculo de Praga, Patovka, Kosik; la Escuela de Budapest muy influenciada también por Luckács; finalmente en Yugoslavia el grupo “Praxis”, donde las obras de Husserl, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty han ejercido mucho influjo. Que el interés por el problema señalado persiste hoy, queda suficientemente documentado por los recientes estudios sobre *Fenomenología y Marxismo* compilados por B. Waldenfels, J.M. Broekman y A. Pavzanin /7/.

Volviendo ahora al problema como lo afronta Marcuse nos parece que para él el núcleo de la discusión es el sentido de lo *concreto*. Recuerdese que el lema inicial de la fenomenología de Husserl fue un volver a las cosas mismas (“Zurück zu den Sachen selbst”), mientras la intención fundamental de Marx y sus mejores discípulos siempre han sido llegar a lo concreto como historia material del hombre. ¿Pero hasta qué punto lo concreto de la fenomenología —la historicidad que ésta devela, la cotidianidad (*Lebenswelt*), la experiencia antepredicativa— por ser

/5/ Herbert Marcuse: “La rebelión de los instintos vitales” en: *Ideas y Valores*, Bogotá, 1979, págs. 69-73.

/6/ Ver: Theodor W. Adorno: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*. Monte Avila. Caracas, 1970. Jürgen Habermas: “Conocimiento e interés” en: *Ideas y Valores*, 42-45. Bogotá, 1973-1975, págs. 61-76.

/7/ Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman u. Ante Pazzanin (Hrsg.); *Phänomenologie und Marxismus*, Bd.1: *Konzepte und Methoden*; Bd.2: *Praktische Philosophie*; Bd.3: *Sozialphilosophie*; Bd.4: *Erkenntnis und Wissenschaftstheorie*. Suhrkamp. Frankfurt, 1977-1979.

sistematizado desde perspectivas trascendentales llega a perder de nuevo lo específico de la concreción? Y a la vez, ¿hasta qué punto lo concreto del análisis marxista, por pretender un nivel científico, no está expuesto a diluirse en modelos estructuralistas o mecanicistas, tan positivistas como el empirismo que el materialismo histórico pretende recusar?

Veamos ahora en detalle, en los tres estudios indicados, cómo analiza Marcuse los aportes de la fenomenología y del materialismo histórico con respecto al problema filosófico de lo concreto en relación con el ser del hombre histórico.

I

En sus "Aportes para una fenomenología del materialismo histórico" /8/, el joven discípulo de Heidegger pretende, quizá con demasiado optimismo, mostrar las posibilidades del método fenomenológico, concretamente los desarrollos de *Ser y tiempo* para determinar más fundamentalmente el problema de la historicidad como estructura originaria del *Dasein*, estructura que a su vez ha sido señalada por el marxismo como la más real y más concreta.

Marcuse comienza su trabajo con un esbozo de lo que es la situación fundamental analizada por el marxismo: "Se trata de la posibilidad histórica de la acción radical que libere una nueva realidad necesaria que sea realización del hombre como totalidad. El hombre que se hace consciente es el agente, su campo de acción es la historia, que se devela como categoría fundamental de la existencia humana. Con esto la acción radical se manifiesta en la acción histórica revolucionaria de 'clase' como unidad histórica" /9/.

A partir de esta caracterización global del marxismo, Marcuse desarrolla sus elementos: el diagnóstico de la sociedad capitalista como aquella en que no es posible la realización de una existencia humana auténtica /10/; por ello se exige la acción radical como acción necesaria tanto desde el punto de vista del hombre mismo como desde el punto de vista de su mundo circundante. "La esfera de esta necesidad concreta del acaecer es la historia" /11/. Por esto en el marxismo todas las determinaciones de la praxis son historicidad como determinación fundamental.

Para Marcuse el sentido de las primeras páginas de la *Ideología alemana* consiste precisamente en desarrollar de manera puramente

/8/ Quiero referirme a dos comentarios sobre este trabajo de Marcuse: Alfred Schmidt: "Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse" en: Jürgen Habermas y otros: *Respuestas a Marcuse*. Anagrama, Barcelona, 1969, págs. 18-49. Gian Enrico Rusconi: *Teoría crítica de la sociedad*. Martínez Roca, Barcelona, 1969, págs. 248-258.

/9/ Herbert Marcuse: "Beiträge...", S. 47.

/10/ Ibid.

/11/ Ibid., p. 48.

fenomenológica en absoluta concreción la realidad histórica del hombre: se trata de ganar en su fundamento la concreción histórica del hombre. De esta suerte Marcuse entendería en sentido fenomenológico la expresión "empírica" utilizada por Marx en este texto: "Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que solo es posible abstraerse en la imaginación. (...) Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente por la vía puramente empírica" /12/. "Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica... Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir" /13/

Pues bien, la concreción histórica del hombre lo muestra relacionado con otros hombres en un contexto histórico material, en una unidad real, la sociedad, determinada fundamentalmente por procesos de producción y reproducción de la vida material, que a su vez determinan la reproducción de sus ideas, representaciones, valores, etc. /14/.

Como producto histórico y a su vez como sujeto histórico el hombre tiene que poder asumir función transformadora de su propia historia. Pero tal transformación no se logra mediante ideas sino mediante una práctica revolucionaria. Cada generación histórica tiene una tarea específica y objetiva. "No puede hacerse sujeto de la historia si no es reconociéndose y asumiéndose como objeto de la historia y obrando consecuentemente a partir del conocimiento de su situación histórica específica" /15/.

La especificidad de cada situación histórica viene dada por el análisis del desarrollo de las fuerzas productivas —procesos de producción y reproducción— en contradicción con la organización de las relaciones sociales. La realidad de la división del trabajo en el interior de la sociedad da un elemento de análisis más concreto de la historicidad misma, las clases sociales. "En la situación histórica indicada es la clase la unidad histórica determinante, el conocimiento, de la necesidad histórico-social privilegiada es producto de la 'conciencia de clase'. En la conciencia de clase alcanza su madurez la clase llamada a ser agente de la acción histórica. Al darse una situación revolucionaria, sólo puede asumirla la clase consciente de su situación y ubicación histórica" /16/.

Llegado a este punto Marcuse hace un análisis semejante de la historicidad del *Dasein* según *Ser y tiempo* de Heidegger. Para él esta obra

/12/ Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*. Grijalbo. Barcelona, 1972, pág. 19.

/13/ *Ibid.*, pág. 27.

/14/ Ver: Herbert Marcuse: "Beiträge...", p. 49.

/15/ *Ibid.*, S. 50.

/16/ *Ibid.*, p. 51.

muestra un punto de ruptura en la historia de la filosofía: “el punto donde la filosofía burguesa se rompe desde su interior mismo y deja libre el camino para una nueva ciencia ‘concreta’ ” /17/.

Pasamos por alto la reseña de la manera como Marcuse expone el desarrollo de la obra de Heidegger, ya que nos parece que su exposición en nada diverge de las lecturas corrientes de la obra. Para él también el “punto clave de la fenomenología de Heidegger” es el haber “despejado el camino para señalar la historicidad como determinación fundamental del *Dasein*” /18/.

Para Marcuse hay sin embargo dos limitaciones del planteamiento heideggeriano que hay que tener muy en cuenta. En el momento que la historicidad del hombre significa no sólo su posibilidad de acción, sino una especie de ser obligado a la acción, es decir, la necesidad de decisión, parece como si Heidegger entendiera este imperativo histórico en términos individuales, como en la esfera del *Dasein* privatizado. El hecho histórico de la acción humana, anota críticamente Marcuse, no es tanto una modificación de la existencia privada, cuanto una transformación que llega a todos los niveles de la vida pública /19/.

Más aún, cuando Heidegger habla de las estructuras constituyentes del *Dasein* en su más fundamental concreción, Marcuse opina críticamente que no llega al último nivel de la concreción histórica, el de la materialidad de la historia misma, que es el único nivel que permite establecer la última diferenciación o especificidad de una historicidad auténtica. Porque “no sólo el mundo de las significaciones de las diversas culturas de una misma época histórica es diferente, sino que en una misma cultura hay abismos en la comprensión del mundo. Precisamente en el comportamiento esencialmente existencial no se da, por ejemplo, ningún entendimiento entre el mundo del burgués moderno del capitalismo avanzado y el mundo del pequeño campesino o del proletario” /20/. Aquí las investigaciones de Heidegger fracasan al no poder penetrar desde planteamientos estructural—existenciales en este último fundamento de la historicidad, el de la materialidad concreta.

A pesar de estas dos anotaciones críticas sustanciales —el individualismo y la falsa concreción de la fenomenología— Marcuse pretende poder seguir adelante y plantear las posibilidades de una “fenomenología dialéctica” /21/. Esta tendría que ocuparse necesariamente del “contenido material de la historicidad” /22/. Es decir, que por un lado la fenomenología como ruptura de la filosofía hacia las es-

/17/ Ibid., p. 52.

/18/ Ibid., p. 54.

/19/ Ibid., p. 55-56.

/20/ Ibid., p. 56.

/21/ Ibid., p. 57-61.

/22/ Ibid., p. 57.

estructuras fundamentales de la historicidad indica el espacio en el que el materialismo histórico realiza el análisis científico de la realidad; pero por otro lado este mismo análisis indica los últimos niveles de la concreción material histórica para cuya descripción la fenomenología podría aportar su método de análisis.

Este tipo de análisis, como lo detecta acertadamente Marcuse, debe tener en cuenta la problemática de los valores. Porque aunque todas las estructuras de la existencia humana pudieran, inclusive desde una reflexión trascendental como la de Husserl, ser develadas, sí tendría que ser posible una distinción entre lo auténtico y lo no auténtico en la interpretación y el significado de tales estructuras articuladas históricamente; o si se quiere, lo esencial de la estructura para la existencia humana no depende únicamente de su significación para la subjetividad o para el *Dasein*, sino que tiene que depender del último nivel de la concreción, la materialidad de la historia con diversas implicaciones valorativas y finalmente con diversas motivaciones reales y concretas para la praxis. Es así mismo esta materialidad de la historia en relación dialéctica con el sujeto de la historia lo que explica en último término el movimiento de la historia misma.

Para determinar esta reseña, conviene traducir —así sea un poco extenso— el que para nosotros es el texto central de Marcuse con respecto a las relaciones entre fenomenología y materialismo histórico.

“El análisis fenomenológico había mostrado la existencia humana como histórica según su esencia misma, había reconocido la praxis como su comportarse originario y había mostrado la perspectiva para la fundamentación de la ‘razón teórica’ en la existencia histórica concreta, no como una facticidad casual del ser, sino como su vinculación esencial. Ahora, el materialismo histórico da la interpretación concreta de tales realidades al señalar el ‘ser social’ (el concreto ‘ser en el mundo’ con otros) como agente del movimiento histórico y su ‘modo de producción’ (la praxis como el ocuparse del mundo circundante) como el factor determinante del acaecer. En cuanto se realiza esta ruptura desde el análisis fenomenológico de la historicidad como tal hacia su contenido material concreto, tal ruptura sólo puede adquirir la forma histórica de una teoría de la revolución. En el momento que se reconoce la praxis como la actitud definitiva de la existencia humana y como la que propiamente produce realidad y cuando se capta la situación histórica dada como ‘la realidad de la existencia inhumana’ en su decadencia histórica, en ese momento la praxis llega a significar como ‘praxis revolucionaria’ la completitud de la necesidad histórica. El movimiento de la historia es el acaecer de la existencia humana. Cada nueva realidad histórica exige una nueva existencia humana. Esta no puede nunca realizarse como mero cambio de la realidad dada, porque entonces nunca podría ir más allá de la existencia dada; más aún con la aceptación de lo dado se cae necesariamente en el mundo de significaciones de lo dado y en su ‘ideología’ (cada reforma, cada revisión de lo

vigente presupone el reconocimiento de lo vigente como establecido). 'Nueva' existencia sólo es posible como 'revocación'. Desarrollo orgánico e histórico y revolución no son contradictorios sino que por el contrario la revolución se manifiesta como la forma necesaria del movimiento histórico; sólo ella puede cambiar la existencia del hombre histórico" /23/.

Marcuse ha descubierto que el sentido de historicidad de la fenomenología es la praxis, desde la cual adquiere su significación la 'razón teórica'; pero esta praxis está determinada no sólo en cuanto estructura fundamental sino también en cuanto articulada en la realidad material. El análisis de las condiciones socio-económicas de la sociedad capitalista devela la contradicción entre una praxis que lucha por su autenticidad y una situación histórica que la hace ser inhumana. La conclusión es la necesidad para el sujeto histórico que asume su responsabilidad y a la vez su facticidad, la necesidad de una acción transformadora revolucionaria.

Intentemos en este momento un balance provisional. ¿Es posible y tiene algún sentido relacionar la fenomenología y el marxismo? Como primer intento, al año de aparecer *Ser y tiempo*, el estudio de Marcuse aparece muchas veces forzado: esto se muestra no sólo en el estilo mismo, recargado de expresiones heideggerianas, sino en pretensiones más programáticas como "esbozo de una fenomenología dialéctica" o "una fenomenología del materialismo histórico". Esto sin embargo no implica el que la "cosa misma" no sea digna de análisis: ¿pueden relativizarse y complementarse o son necesariamente excluyentes y contradictorios el materialismo histórico y la fenomenología en su concepción del *problema de la filosofía*, la existencia auténtica del hombre?.

Marcuse entrevé desde su formación filosófica, marcadamente fenomenológica como lo delata este artículo, y desde su compromiso político marxista la no incompatibilidad de ambas perspectivas sobre el hombre. Más aún, reconoce en la fenomenología de Heidegger el último esfuerzo de la filosofía burguesa por llegar desde su reflexión filosófica misma a la concreción del hombre al develar su esencia como historicidad. Parece como si la fenomenología pudiera señalar filosóficamente la verdad de las estructuras que el marxismo trabaja en su más fundamental nivel de concreción. Con esto se mostraría que la verdad del análisis marxista de la realidad no es 'verdad científica' en términos empíricos o meramente positivos, sino que su verdad se fundamenta legítimamente en la reflexión filosófica. Pero de nuevo, la verdad del marxismo consistiría en mostrar a la fenomenología que su pretendida 'objetividad' —no la de las ciencias pero sí la del análisis fenomenológico puro— puede llegar a bautizarse como falsa concreción y como 'neutralidad valorativa' frente a la historia concreta: entonces carecería la filosofía del criterio último para romper aquellas ideologías

que se sustentan a partir de la falsa concreción del positivismo. Volveremos más adelante sobre este problema.

II

En su trabajo sobre "El concepto de esencia" Marcuse analiza el desarrollo de este concepto en la historia de la filosofía y sobretodo el sentido de "su posición y su función dentro de los sistemas filosóficos" /24/. Su interés primordial es mostrar cómo frente a un concepto estático, descriptivo y subjetivista de esencia de la tradición cartesiana y husserliana, la concepción de esencia del materialismo histórico permite hablar del hombre como sujeto histórico, agente de transformación de la sociedad.

Si en el estudio anterior Marcuse veía las posibilidades de una relación íntima de fenomenología y materialismo histórico, en cuanto Heidegger abría el camino hacia una tematización fundamental de la historicidad, ahora (1934-36) Marcuse ve cerrada toda posibilidad y no duda en vincular el existencialismo de Heidegger /25/ y las corrientes esencialistas de la fenomenología con la ideología fascista. El concepto de esencia de la fenomenología es el obstáculo insalvable para tematizar concretamente la historicidad, tanto desde la perspectiva del hombre como de la realidad misma: este concepto de esencia carece de todo dinamismo, es estático y contemplativo y termina por hacer claudicar y resignar a la filosofía ante lo fáctico y lo dado, sugiriendo inclusive su legitimación y sublimación. Si lo concreto del contenido material de la historia, su incongruencia en un momento dado podría ser motivo de crítica y acción transformadora para una conciencia histórica, también puede ser motivo de resignación y legitimación ideológica para una conciencia falsa, es decir, para aquella que pretende discurrir sobre el hombre y la historia a espaldas de su realidad histórica material y de las posibilidades de transformarla radicalmente.

En su trabajo Marcuse comienza por mostrar brevemente el significado del concepto de esencia en la tradición griega, donde él encuentra "la primera forma en la que el carácter crítico y dinámico del concepto de esencia se realizó completamente" /26/. Pasando a la filosofía cristiana de la Edad Media, Marcuse caracteriza su desarrollo del problema de la esencia en los siguientes términos: "Por mucho que mitigara las tensiones críticas implícitas en el concepto de esencia, la filosofía tomista perseveró en concebir la diferencia entre esencia y existencia como indicativa de una característica de los seres mismos, tal y como son dados al hombre en la realidad espacio-temporal. De

/24/ Herbert Marcuse: "El concepto de esencia", pág. 9.

/25/ Ver: Herbert Marcuse: "La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado" en: *La sociedad opresora*. Tiempo Nuevo. Caracas, 1970, págs. 119-131.

/26/ Herbert Marcuse: "El concepto de esencia", pág. 13.

este modo, se impidió la reducción del problema de la esencia a una cuestión lógico-epistemológica" /27/.

Para Marcuse el problema de la reducción del concepto de esencia a un nivel promordialmente lógico-epistemológico con la consecuente pérdida de su incidencia práctica, crítica y dinámica se inicia con Descartes y culmina con Husserl. Marcuse señala acertadamente la reducción de la problemática de la verdad a la certeza subjetiva como un convertir la esencia en el objeto de la razón: "La forma trascendental, subjetiva, del concepto de esencia es típica de la teoría burguesa y fue por vez primera elaborada de manera completa por Descartes" /28/. Además en la posibilidad absoluta de dudar de todo se agota la esencia misma de la libertad: un motivo válido de la responsabilidad radical del filósofo, como lo anotará Husserl, reconociéndose en esto cartesiano, pero a la vez el comienzo de la huida de la libertad del campo de lo concreto a lo abstracto. Una vez establecida la primacía de la razón y de su esfera teórica y sacrificada a ella la libertad, la filosofía práctica se convierte en una consecuencia lógica, casi técnica-pragmática del conocimiento racional. Marcuse sustenta su interpretación con estas dos citas de Descartes: "Basta con juzgar bien para actuar bien, y basta con juzgar lo mejor que se pueda para actuar lo mejor posible, en esto es, para adquirir... todos los otros bienes que se pueden adquirir" /29/. Inmediatamente indica en qué sentido propone Descartes una filosofía práctica, "por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de las estrellas, de los cielos, y de todos los otros cuerpos que nos rodean... tendríamos que ser capaces de utilizarlos en la misma manera para todos los usos para los que son adecuados, y, de esta manera, convertirnos en dueños y propietarios de la naturaleza" /30/.

De esta forma la libertad ha sido intelectualizada en el camino hacia la certeza absoluta de la existencia del yo: "la mente que usando de su libertad congénita supone que todas esas cosas no existen (aún aquellas cuya existencia es casi indudable), se da cuenta de que no puede ser que ella misma no exista" /31/. Esta intelectualización de la libertad conlleva el que en un primer momento el razonamiento cartesiano privilegie una teoría desvinculada totalmente de la sensibilidad y de todo contenido material de la historia.

Por eso, este planteamiento racionalista es impotente ante la base concreta de su historicidad, la realidad misma de la sociedad en que se vive, momento no despreciable constitutivo de la esencia histórica del individuo. Este puede entenderse a sí mismo como libre y ejercer su

/27/ Ibid., pág. 15.

/28/ Ibid.

/29/ Citado por Herbert Marcuse: *ibid.*, pág. 17.

/30/ Ibid.

/31/ René Descartes: *Meditaciones metafísicas*. Aguilar. Buenos Aires, 1970, pág. 39.

libertad a nivel del pensamiento, pero en el momento de la práctica se encuentra prisionero de las condiciones reales de su práctica: "se ve a sí mismo sujeto a las leyes del mercado, que operan a sus espaldas como fuerzas económicas ciegas". /32/ ¿Qué sentido tiene determinar al hombre en un primer momento como autónomo y sujeto solamente a su razón, si en la vida diaria y en su comportamiento en la *polis* todo esto tiene que invertirse al ser únicamente consciente de una libertad abstracta? El primer paso, el de la reflexión y responsabilidad filosóficas puede parecer libre, pero "todos los pasos siguientes le son prescritos por las condiciones de una sociedad productora de mercancías, cuyo cumplimiento tiene que observar, si no quiere sucumbir." /33/.

De esta forma la filosofía cartesiana al reducir el problema de la esencia al *ego cogito* y a sus posibilidades de conocer adecuadamente todo lo real solo a partir de la subjetividad autónoma e independiente, choca con un obstáculo real: la organización social concreta. Esta tendría que ser objeto de la responsabilidad radical, con la que se aborda el problema de la verdad. Es decir, tiene que plantear la posibilidad de una organización social que trascienda los límites de la sociedad como aparece en un momento histórico determinado. "Mientras la filosofía no adopte la idea de una transformación real, la crítica de la razón se detendrá ante el *statu quo* y se convertirá en una crítica de pensamiento puro" /34/. La impotencia de la filosofía racionalista se hace manifiesta cuando ante la irracionalidad y falta de libertad real de una sociedad concreta, el sujeto se pavonea de su certidumbre y su libertad autónoma e independiente.

Marcuse ubica la fenomenología, con toda legitimidad, en la línea del pensamiento cartesiano. Husserl mismo se identifica en sus *Meditaciones cartesianas* con el motivo de la radicalidad y con la necesidad de un regreso a la subjetividad trascendental. Marcuse desarrolla el tema de la esencia tal como es elaborado por Husserl desde las *Investigaciones lógicas* pasando por las *Ideas* y que culmina en la *Lógica formal y trascendental*. A partir de un texto de este libro de Husserl, que también reproducimos a continuación, analiza las principales características del concepto de esencia de la fenomenología. La esencia es el resultado de un proceso de variación, posible a partir de lo fáctico; la variación que conduce a la captación de la esencia se efectúa "con la libertad de la fantasía pura y con la conciencia pura de lo arbitrario —de lo 'puro' en general—; así, la variación se extiende en un horizonte de múltiples posibilidades libres, abiertas al infinito, susceptibles de otras variantes siempre nuevas. En una variación semejante, completamente libre, desprendida de toda liga con hechos válidos previos, todas las

/32/ Herbert Marcuse: "El concepto de esencia", pág. 17.

/33/ Ibid., pág. 18.

/34/ Ibid.

variantes de ese ámbito ilimitado —en las cuales está incluido también el ejemplo mismo, liberado de toda facticidad, como un ejemplo ‘cualquiera’— tienen una referencia sintética recíproca y están enlazadas en una totalidad unitaria; mejor dicho: están en una síntesis continuada de ‘coincidencia en la discrepancia’. Pero justamente en esta coincidencia se destaca lo permanente de la variación libre que se transforma siempre de nuevo: lo *invariable*, lo que permanece inquebrantablemente idéntico en las alteraciones siempre nuevas: la *esencia* general; a ella se encuentran sujetas todas las variaciones ‘concebibles’ del ejemplo e incluso todas las variaciones de estas variaciones. Este factor invariable es la forma óptica esencial (forma *a priori*), el *eidós* que corresponde al ejemplo en cuyo lugar hubiera podido servir igualmente cualquier variante del mismo” /35/.

Indiquemos lo que Marcuse critica en esta concepción de la esencia. Para él la fenomenología de Husserl ha transformado todos los elementos de la teoría de la esencia: La libertad, elemento intrínseco de un concepto de esencia crítico del hombre, se convierte aquí en un distintivo de la “fantasía pura” perdiendo toda posibilidad de incidir sobre la historia concreta del hombre. Lo constante, lo idéntico y lo necesario, elementos definitivos para poder preguntar por el ser de los seres se han interiorizado y aparecen como lo invariable de las infinitas posibilidades de variación de la subjetividad. La posibilidad de realización, esa especie de deber ser del concepto de esencia, no es ya una fuerza ni una exigencia del ser mismo, sino que se ha disuelto al nivel subjetivo de la imaginación. /36/.

De esta suerte, sin haber abandonado su primera concepción de la esencia como susceptible de una intuición pura, habría recaído Husserl en el positivismo que resigna y claudica ante lo puramente fáctico y es por tanto impotente para proponer tareas históricas transformadoras. La fenomenología, a pesar de sus pretensiones críticas frente al positivismo, no logra desde este concepto de esencia superar el nivel descriptivo y recae por tanto en el positivismo: “El concepto de esencia de la fenomenología está tan alejado de toda significación crítica que considera como ‘hechos’, tanto a lo esencial como a lo no esencial, tanto al objeto de la fantasía como al objeto de la percepción. El antipositivismo epistemológico de esta doctrina a duras penas oculta su orientación positivista” /37/.

Desde este punto, en que el concepto de esencia de la fenomenología aparece como descripción neutral y contemplativa de las posibilidades fácticas como camino para llegar a “las cosas mismas”, establece Marcuse la relación con la eidética material de los valores de la escuela

/35/ Edmund Husserl: *Lógica formal y lógica trascendental*. UNAM. México, 1962, págs. 258-259.

/36/ Ver: Herbert Marcuse: “El concepto de esencia”, pág. 31.

/37/ *Ibid.* 32.

de M. Scheler. Allí, el método fenomenológico de intuición de las esencias se convierte fatalmente en instrumento dogmático de afirmación de lo dado y de resignación ante toda posibilidad de transformación de lo real:

“Yo afirmo, en otras palabras, que los sistemas de valores, y especialmente los sistemas de normas y leyes que dependen de ellos y a los que el hombre obedece o desobedece, han de ser reducidos siempre en el último análisis a *prototipos personales*, a modelos de valores en la forma de una persona. Nosotros no los elegimos, pues ellos nos poseen y nos atraen antes de que podamos elegir” /38/.

Marcuse no duda en vincular esta ética material de los valores con la ideología del fascismo. Basta reproducir la cita tomada de Otto Dietrich en *Fundamentos filosóficos del Nacionalsocialismo*, con la que corrobora su afirmación:

“La filosofía moderna dice que la ‘visión’ intuitiva de las ‘esencias’ (*Wesensschau*) es la intuición inmediata de lo que es legal. Esta cualidad encuentra su expresión más sólida en la personalidad de Adolf Hitler... el Führer posee no sólo la capacidad infinitamente valiosa de ver lo que es esencial en las cosas, sino también, en sumo grado, el instinto para la acción atrevida y exactamente oportuna” /39/.

Para Marcuse, en este momento, no es nada extraño que también la otra corriente fenomenológica, la de Heidegger, haya también llegado a legitimar ideológicamente la concepción totalitaria del Estado /40/.

Antes de seguir adelante para exponer el concepto de esencia propuesto por Marcuse es necesario hacer un balance crítico sobre la crítica de Marcuse a Husserl. La vinculación que establece Marcuse entre Husserl y Descartes es correcta, como ya se anotó antes. Pero Marcuse no acierta a tematizar el motivo fundamental de la crítica de Husserl a Descartes.

La fenomenología adopta ciertamente la radicalidad cartesiana de la responsabilidad en la fundamentación de la filosofía y busca esta fundamentación en la subjetividad; pero para Husserl, Descartes naturaliza la subjetividad, una vez descubierta, la sustantiviza y la cosifica: “Con Descartes el ego se estableció, por una evidencia absoluta, como *un pequeño fragmento del mundo* (*Endchen der Welt*)

/38/ Max Scheler: “Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik” in: Edmund Husserl (Hrsg.): *Jahrbuch für Philosophie*, II. Halle, 1916, p. 465: citado por: Herbert Marcuse: “El concepto de esencia”, pág. 36.

/39/ Otto Dietrich: *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus*. Breslau, 1935, p. 36-37: Citado por: Herbert Marcuse: “El concepto de esencia”, pág. 37 (nota 40).

/40/ Ver: Herbert Marcuse: “La *lucha* contra el liberalismo...”, op. cit., pág. 130: allí Marcuse se refiere a la trágicamente famosa frase de Heidegger: “Las reglas de vuestro ser no son las máximas y las ideas. Sólo el caudillo (Führer) es la realidad actual y futura de Alemania y es también su ley”. (en el *Freiburger Studentenzeitung* del 3.11.1933).

primero e indudablemente existente (*mens sive animus, substantia cogitans*); se trataba únicamente entonces de inferir a partir de él, mediante un *procedimiento deductivo* lógicamente fehaciente, el resto del mundo" /41/.

Husserl atribuye este desvío cartesiano a su prejuicio naturalista—cientificista: "Nuestra consideración crítica del procedimiento cartesiano mostró como él en lugar de tomar para su trabajo lo que yacía ya como fundamento con su *ego cogito* ante sus ojos, se dejó distraer inmediatamente, cautivado interiormente por el ideal del conocimiento matemático, por una dirección del pensamiento, que hizo de aquella idea fatal de la ciencia racional la de mayor dignidad y la absolutamente normativa" /42/.

Además del prejuicio naturalista —esencialista— de la evidencia, que lleva a la cosificación de la subjetividad en Descartes, influye también en ello lo que Husserl llama desconocimiento de la intencionalidad: Descartes cree poder establecer la esencia de la subjetividad independientemente de su actividad constituyente intencional; en el momento que el *ego cogito* carezca de sus *cogitata*, éste necesariamente queda cerrado sobre sí mismo. En cambio la intencionalidad analizada en todos sus niveles será el camino que lleve a Husserl hasta el reconocimiento de la historicidad de la subjetividad /43/. Este será el sentido de los análisis de la "Lebenswelt" en sus últimas obras.

Finalmente el concepto indiferenciado de evidencia —adecuada y apodíctica como idéntica— es de nuevo para Husserl motivo del naturalismo esencialista de Descartes. La evidencia apodíctica de la subjetividad, dirigida primordialmente a su existencia es para Husserl la de mayor dignidad /44/. Pero Descartes la confunde inmediatamente con la adecuación, más referida a la esencia. Husserl admite en cambio la posibilidad de una evidencia apodíctica de la subjetividad, cuya adecuación esencial sólo estaría en el infinito, es decir, en sus operaciones intencionales: en cierta forma, la subjetividad constituyente —historicidad— es el horizonte siempre ulteriormente determinable.

Para Husserl, por tanto, es indispensable que la fenomenología frente a Descartes, pueda dar razón del yo como subjetividad operante y no como substancia en sí: la posibilidad de un *ego cogito* idéntico a sí mismo, captado en adecuación ab—soluta e independiente de todo contenido material, se rompe desde un principio al plantear Husserl la actividad constituyente del yo en su ser intencionalidad de algo

/41/ Edmund Husserl: *Lógica formal y lógica trascendental*. UNAM. México, 1962, pág. 238.

/42/ Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag, 1962, S. 436. Para esta crítica de Husserl al pensamiento de Descartes quiero referirme a mi libro: *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtssteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. Den Haag, 1976, p. 53-62.

/43/ Ver: *ibid.*, S. 91-103 und 194-207.

/44/ Ver: Edmund Husserl: *Meditaciones cartesianas*. El Colegio de México. México, 1942, págs. 27-33.

concreto, lo que, al regresar a la cotidianidad y a la experiencia antepredicativa desde la reflexión trascendental, queda fuera de toda duda.

Pero Marcuse no sólo no recalca suficientemente las diferencias entre Husserl y Descartes, sino que, a mi modo de ver, no valora la función que ocupa el concepto de esencia en las diversas etapas del desarrollo de la fenomenología husserliana.

E. Tugendhat ha acertado en diferenciar dos motivos en la fenomenología de Husserl /45/, no excluyentes —no puede hablarse allí de ruptura—, pero sí más determinante uno u otro en dos etapas de su filosofía. El *motivo dogmático* consistiría en aferrarse en cierta forma a un concepto de verdad casi predado y estático de acuerdo con el cual la fenomenología realizaría sus análisis. Es clara la orientación esencialista dentro de esta concepción; también es cierto el privilegio de esta orientación en las primeras obras de Husserl, hasta *La filosofía como ciencia estricta* e inclusive algunos planteamientos de las *Ideas*. Precisamente los extremos a los que llega la eidética material de los valores, a los que se refiere Marcuse, son resultado de esta orientación esencialista de la verdad, que en Husserl va perdiendo importancia gradualmente a medida que la fenomenología descubre el problema de la subjetividad trascendental, la temporalidad, la cotidianidad y la historicidad. No en vano los padres legítimos de la eidética material de los valores permanecieron aferrados a la *Wesensschau* (intuición de esencias) confundidos ante el retroceso para ellos, del Maestro hacia la filosofía trascendental. Esto no lo observa Marcuse en el trabajo que comentamos.

La posición dogmática es desplazada, en los escritos posteriores de Husserl, por una *motivación crítica*: allí todo intento de mostración última y adecuada de la verdad es comprendido como idea regulativa, desde la cual las verdades particulares son criticadas de acuerdo a la posibilidad real de que se nos dé la verdad y a los condicionamientos reales del conocimiento de ella. Este tipo de orientación filosófica no se reduce a una mera teoría del conocimiento o teoría de la ciencia sino que compromete al sujeto en todas sus dimensiones comenzando por la experiencia. Desde esta nueva perspectiva la concepción esencialista de la fenomenología, que Marcuse acertadamente llama descriptiva y positivista, pasa a un segundo plano y cumple una función secundaria y en cierta forma instrumental. Ahora lo importante es descubrir las estructuras fundamentales de la subjetividad que adquieren su concreción última en la actividad constituyente de sentido y en la posibilidad de criticar los 'sentidos' y objetividades sedimentados en la historia.

El papel que ahora juega el concepto de esencia, no es tanto el de una perspectiva hacia objetos de la exterioridad en el sentido dogmático

/45/ Ver: Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, 1967, p. 194-196.

de la eidética material de los valores sino hacia esas estructuras apriori — como las llama Husserl — de la subjetividad constituyente. El habla inclusive del ‘apriori’ de la ‘*Lebenswelt*’ y en uno de los manuscritos llega a formular que “*das factum ist das apriori*” (el factum es el apriori) /46/: hay que tener en cuenta que aquí factum se entiende como articulación histórica de la subjetividad trascendental.

Además este giro de la fenomenología en la comprensión de la esencia y del apriori trae consigo un giro todavía más radical en la comprensión del sentido de responsabilidad planteado por Husserl antes en términos cartesianos: responsabilidad en la búsqueda de la verdad y de la evidencia. Ahora ya se trata de la responsabilidad comprometida históricamente en la realización de la verdad y de los auténticos ideales de la humanidad. Esta conclusión nos da la transición al tercer trabajo de Marcuse que queremos analizar.

III

Si en el primer trabajo que presentamos destacamos el optimismo y euforia casi ingenuos con que Marcuse pretendía vincular la fenomenología de Heidegger y el materialismo histórico y si en el segundo trabajo nos encontramos con intentos de vincular casi lógicamente la fenomenología con el nacionalsocialismo, ahora nos encontramos con una posición más madura y moderada. En su estudio “Sobre la ciencia y la fenomenología”, Marcuse reseña críticamente la última obra de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* /47/.

Marcuse comienza por señalar a Husserl como el más radical de los reexaminadores del concepto occidental de razón, caracterizando el análisis de Husserl por su profundidad filosófica y por su dimensión práctica que plantea la “posibilidad de una transformación radical de la humanidad”, entendida en términos de “liberación” /48/.

De manera muy breve pero precisa señala Marcuse la tesis central de la *Crisis*: la positivización de la razón en la ciencia moderna y sus consecuencias para la ciencia actual y para la sociedad. Esta positivización consiste en haberse identificado en el concepto de objetividad matemática no sólo la realidad misma, olvidando su origen en la *Lebenswelt* sino también la razón, olvidando su dinámica propia como productora ella misma de la ciencia. Pero si la ciencia actual se cierra en un sistema de racionalidad matemática, libre de todo cuestionamiento desde la razón o desde la concreción histórica, entonces su verdad — la de la ciencia — y su objetividad son ideológicas. Recuerdese aquí los análisis de Marcuse sobre la técnica y la ciencia como ideología.

/46/ Edmund Husserl: Ms. E III 9, p. 73.

/47/ Herbert Marcuse: “Sobre la ciencia y la fenomenología”, op. cit.

/48/ Ibid., págs. 73-74.

Estos análisis coinciden con los de Husserl, así las fuentes y el sentido difieran. Parece como si Marcuse quisiera reconocer sus tesis de *El hombre unidimensional* /49/ en el último Husserl: “la ciencia pura tiene un carácter intrínseco instrumental anterior a cualquier aplicación científica; el *logos* de la ciencia pura es la tecnología, la cual depende esencialmente de fines externos. Esto introduce en la ciencia lo irracional, y la ciencia no puede superar la irracionalidad mientras esta permanezca oculta a la ciencia” /50/.

Ahora bien, el proyecto de Husserl en su crítica al positivismo científico —él habla de la degradación de la lógica a mera técnica teórica /51/— es rescatar o reconstruir el auténtico sentido del *logos* de la tradición griega. Este es un *logos* con sentido y que permite la pregunta por los fines /52/. Aquí Husserl vuelve a introducir el problema de una teleología de la historia y de la subjetividad como actividad constituyente. En sus primeras obras había desarrollado la temática de la teleología de la intencionalidad constituyente; ahora esta intencionalidad cobra plena significación en su articulación histórica y la teleología de la historia se hace posible gracias a las estructuras teleológicas de la intencionalidad /53/.

La crítica de Husserl al positivismo de las ciencias es una crítica desde la filosofía en el interior de las ciencias mismas: “con el fin de lograr una reflexión radical podemos dejarnos guiar por la experiencia intrafactiva de las ciencias, tomándolas como formaciones resultantes de una operación de conciencia, que atraviesa la unidad de una ‘mención’ intencional. Igualmente podemos dejarnos guiar por una experiencia semejante de la lógica tradicional en su referencia a las ciencias experimentales puras” /54/.

Husserl pretende con su reflexión sobre las ciencias positivizadas desentrañar el sentido auténtico de ciencia, sedimentado en su formación a partir de la modernidad y cada vez más olvidado en la ciencia actual. No dudamos de la posibilidad de reconstruir el auténtico sentido de la ciencia, como producto teórico—práctico al servicio de fines más propios del hombre. Lo que no queda claro es si con esto se ha resuelto todo el problema de la crisis de las ciencias, como la mira el filósofo, y de las consecuencias históricas de la positivización de la sociedad.

/49/ Ver: Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional*. Joaquín Mortiz. México, 1969, págs. 181-185.

/50/ Herbert Marcuse: “Sobre la ciencia y la fenomenología”, pág. 83.

/51/ Edmund Husserl: *Lógica formal y lógica trascendental*, pág. 9.

/52/ Ibid.

/53/ Ver: Guillermo Hoyos Vásquez: op. cit.

/54/ Edmund Husserl: *Lógica formal y lógica trascendental*, pág. 13.

En este punto Marcuse introduce dos anotaciones críticas /55/. Se pueden sintetizar en una pregunta muy semejante a la que se ha formulado antes: ¿qué nivel de la concreción alcanza la crítica al positivismo formulada por Husserl? Parece como si para Marcuse el análisis crítico de las ciencias instaurado por Husserl fuera todavía abstracto con relación a la sociedad misma: Después de la crítica de Husserl al positivismo en busca de un auténtico humanismo, “queda el hecho de que el humanismo, aún hoy, es una ideología que apenas roza el carácter inhumano de esta realidad” /56/. Tampoco puede rozarlo —sugiere Marcuse— ya que la crítica al positivismo no—humano de las ciencias se hace en el interior de ellas mismas y lo más que puede es liberar su carácter histórico e instrumental relativo al sujeto filosófico de la reflexión. “La filosofía pura ocupa ahora el lugar de la ciencia pura, como última legisladora del conocimiento, y establece la objetividad” /57/.

Por tanto si la reflexión fenomenológica sobre el sentido auténtico de la producción científica pudiera develar lo ideológico de la ciencia y la técnica y reorganizar sus posibilidades de explicación, dominio y apropiación de la naturaleza, todavía según Marcuse, habría un determinante exterior a la ciencia que seguiría interviniendo en la cosificación del hombre, en su administración total y que en cierta manera no sería alcanzado por la crítica fenomenológica. Marcuse termina su estudio con una pregunta significativa: “la filosofía, ¿es totalmente inocente de este desarrollo, o comparte tal vez la *ybris* de la ciencia? ¿Comparte el rechazo al examen de su fundamento real y de su función, y es por lo tanto igualmente culpable del fracaso de la *teoría*, de la razón, en la realización de la humanitas?” /58/.

Nos parece encontrar aquí de nuevo planteada la problemática de lo “concreto” entendida desde los contenidos y el significado material de la historia. No basta con que la fenomenología revele el carácter relativo de la producción científica. Con esto el análisis está todavía a mitad de camino. Tampoco basta con que en este ejercicio de crítica al positivismo la fenomenología haya explicitado y ejercido en el nivel más sutil de la positivización la responsabilidad del sujeto trascendental. A espaldas del sujeto trascendental la organización social, legitimada también por la concepción de ciencia, que critica Husserl, pero no sólo por ella, impone formas de dominación cuya lógica no llega a ser desbaratada por una lógica trascendental.

IV

Para concluir, regresemos al estudio de Marcuse sobre “El concepto de esencia” donde él propone su concepción de esencia, desde una pers-

/55/ Ver: Herbert Marcuse: “Sobre la ciencia y la fenomenología”, págs. 85-86.

/56/ *Ibid.*, pág. 87.

/57/ *Ibid.*, pág. 86.

/58/ *Ibid.*, pág. 87.

pectiva materialista, inspirada por su interpretación de Hegel y del materialismo histórico. Allí se dice:

“El hecho de enlazar con sus raíces el problema de la esencia con la práctica social reestructura el concepto de esencia en su relación con todos los otros conceptos, ya que lo orienta hacia la esencia del *hombre*. La preocupación por el hombre se traslada al centro de la teoría; el hombre debe ser liberado de la necesidad y miseria reales para llevar a cabo la tarea liberadora de llegar a ser él mismo. Cuando la esencia del hombre se convierte de esta forma en objeto de búsqueda, la relación entre esencia y apariencia es presentada como una desproporción histórica (*Miss-Verhältnis*). En el grado de desarrollo que el hombre ha logrado en la actualidad, las potencialidades reales para alcanzar la plenitud de la vida humana están a la mano en todas las áreas; sin embargo, esas potencialidades no han sido realizadas en la estructura social actual. Aquí el concepto de lo que podría ser, de las posibilidades inherentes, adquiere un significado preciso” /59/.

Nos parece que esta cita sintetiza el proyecto filosófico-político marcusiano. Allí la historicidad del hombre se analiza concretamente como contradicción entre las potencialidades reales de la sociedad para alcanzar la liberación plena de la vida humana y la organización social fáctica. En esta contradicción el problema de la ciencia y la técnica juega un papel específico pero no determinante: gracias a su desarrollo es posible un mayor dominio sobre la naturaleza que tendría que redundar en un grado de libertad real mayor; pero esto no es consecuencia necesaria, antes por el contrario el desarrollo técnico puede significar destrucción progresiva de los espacios en los que pudiera realizarse la libertad /60/. A partir de esta base concreta de la historicidad, cuyo análisis ulterior es asunto de las ciencias sociales, se plantea el problema de la esencia del hombre, como problema central de la filosofía. En cuanto el hombre está de hecho alineado en la sociedad actual, la posibilidad de su plena realización histórica surge como tarea emancipadora que a la vez solo puede ser asumida por él mismo. La realización de esta tarea histórica es asunto de la lucha política.

El objetivo de este trabajo no era desarrollar el análisis sociológico ni el análisis político de Marcuse. La vinculación de éstos con la reflexión filosófica queda aquí apenas indicada. La pregunta ahora es qué se concluye de su proyecto de relacionar la fenomenología y el materialismo histórico.

Marcuse tematiza los motivos de la fenomenología que la llevan a descubrir las estructuras de la historicidad como esenciales al hombre o al sujeto trascendental. Pero a su vez señala cómo el discurso sobre estas estructuras se queda en el nivel de lo teórico y de lo *apriori*, tanto

/59/ Herbert Marcuse: “El concepto de esencia”. pág. 48.

/60/ Ver: Herbert Marcuse: “La rebelión de los instintos vitales”, op. cit., págs. 69-73.

en Heidegger como en Husserl. Marcuse ha mostrado el sentido de este *apriori* en la historicidad, en el concepto de esencia y en el concepto de *logos*, tal como aparece en la fenomenología; en cada paso ha mostrado la impotencia del *apriori* estructural frente a la materialidad histórica concreta.

¿Qué sentido tiene entonces hablar de historicidad, si a la hora de la verdad este discurso filosófico no logra dar razón de lo concreto, del contenido material del movimiento histórico? Lo que la fenomenología quiere destacar es el sentido esencial y radical de la historicidad, lo que el materialismo histórico hace es resaltar lo concreto de esta historicidad. Por eso el *pathos* radical por la libertad humana como esencia del sujeto histórico, es algo que la fenomenología tiene que rescatar, así la historia concreta sea negación de ese *pathos*. Este punto no es suficientemente reconocido por Marcuse. Poder insistir con toda radicalidad en el sentido de la historia desde la subjetividad operante trascendental y desde su teología, y no desde las formas fácticas de esta subjetividad, llega a ser absolutamente necesario en la era de la positividad y de la unidimensionalidad. La legitimidad de este discurso no se obtiene en las ciencias sociales sino en la reflexión filosófica misma.

La fenomenología estaría con esto descubriendo estructuras fundamentales del hombre, ulteriormente determinables: su complemento necesario sería un análisis crítico de esas determinaciones. Aquí tendría el materialismo histórico su campo específico de trabajo. Este, a la vez, debe ser entendido como fundamentado en la reflexión filosófica y de ninguna forma como independiente de ella, so pena de recaer en nuevas formas de historicismo y positivismo.

Nos parece que esta constatación de Marcuse en términos muy generales es un aporte a la clarificación de las relaciones entre filosofía y ciencias sociales. La filosofía por su esencia debe permanecer en un nivel todavía abstracto, desde donde se indiquen las estructuras generales del conocimiento y de la acción humana. El costo para la filosofía de la concreción última de tales estructuras sería la reducción de las posibilidades de la reflexión: ésta quedaría entonces determinada totalmente desde la sicología, la sociología o la historia: el fracaso rotundo de toda sociología del conocimiento. Ciertamente el objeto de la reflexión filosófica ha de ser lo concreto. Pero en cuanto reflexión, la filosofía tiene que tomar distancia de lo concreto; el análisis específico de lo concreto no es asunto suyo y sí de las ciencias sociales. La vinculación necesaria última de la filosofía con la materialidad histórica son las ciencias sociales /61/, cuyo trabajo y cuyos resultados enriquecen la reflexión

/61/ Sobre posibles relaciones entre fenomenología y Marxismo hice algunas anotaciones que todavía considero válidas en mi trabajo: "Fenomenología como epistemología. Ruptura del sistema fenomenológico desde la materialidad histórica" en: *Revista latinoamericana de Filosofía*, IV, 1, Buenos Aires, 1978, págs. 3-20. Sobre las relaciones entre filosofía y ciencias sociales quiero referirme a mi trabajo: "Sentido de la reflexión epistemológica sobre las ciencias sociales" en: *Cuadernos de Filosofía y Letras*, II, 6, Bogotá, 1979, págs. 185-193.

· filosófica problematizándola. Así, las ciencias sociales comprenderían sus análisis como abiertos a la reflexión filosófica: el conocimiento de las ciencias sociales no sería verdad cerrada, sino caracterización crítica, relativa por un lado a la reflexión filosófica y por otro lado a la acción política transformadora. No hay que olvidar que el positivismo se legitima por un lado en la negación de la reflexión y por otro lado en la pretendida y aparente neutralidad política.

Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, 1980