

Apropiación y crítica de Heidegger en el joven Marcuse. La aporía fundamental de la fenomenología dialéctica

Appropriation and critique of Heidegger by the young Marcuse. The fundamental aporia of dialectical phenomenology

CÉSAR ALBERTO PINEDA SALDAÑA

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

cesar7alberto@gmail.com

Resumen: Antes de incorporarse al *Institut für Sozialforschung*, encabezado por Horkheimer y Adorno, el joven Herbert Marcuse propuso la idea de una fenomenología dialéctica, un diálogo entre el pensamiento de Marx y de Heidegger, elaborado entre 1928 y 1933, en el marco de su habilitación docente. Pero, con su posterior adhesión al naciente programa de teoría crítica, tal propuesta fue abandonada y ensombrecida por la obra posterior de su autor. El presente artículo busca, en primer lugar, mostrar en qué consistía tal fenomenología dialéctica (apropiación de Heidegger), con el objetivo de evaluar si ésta aún puede abonar al desarrollo de los estudios fenomenológicos. En segunda instancia, se indagan las razones filosóficas por las cuales dicho proyecto quedó suspendido (crítica de Heidegger). A partir de los resultados, se proponen algunas líneas de investigación que apuntan a la posibilidad de una reelaboración contemporánea de la fenomenología dialéctica.

Palabras clave: materialismo histórico, teoría crítica, ontología, fenomenología, historicidad

Abstract: Before joining the *Institut für Sozialforschung*, headed by Horkheimer and Adorno, the young Herbert Marcuse proposed the idea of dialectical phenomenology, a dialogue between the thought of Marx and Heidegger, elaborated between 1928 and 1933, within the framework of his *Habilitation*. But, with his subsequent adherence to the nascent program of critical theory, such proposal was abandoned and overshadowed by the later work of its author. This article seeks to show what such dialectical phenomenology consisted of (Heidegger's appropriation), to evaluate whether it can still contribute to the development of phenomenological studies. Secondly, it searches the philosophical reasons for which such project was suspended (Heidegger's critique). Based on the results, some lines of research are proposed that point to the possibility of a contemporary reworking of dialectical phenomenology.

Keywords: Historical Materialism, Critical Theory, Ontology, Phenomenology, Historicity

Recibido: 26 de junio de 2023

Aceptado: 29 de agosto de 2023

Doi: 10.15174/rv.vi16i33.740

Introducción

Como otros miembros de su generación, Marcuse fue atraído por la originalidad y autenticidad de la figura docente de Heidegger, cuya fama se extendía por toda Alemania, inclusive antes de haber publicado un solo libro. Una de las cosas más llamativas para Marcuse fue la oposición férrea de Heide-

gger al academicismo abstracto alejado de la facticidad, actitud que se desprendía directamente de una idea de la filosofía que no podía concebirla como algo alejado de la existencia humana concreta. Así lo recuerda el filósofo berlinés en una entrevista de 1977: “Vimos en Heidegger lo que habíamos visto primero en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos” (Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger* 216). Así, a finales de 1928, el filósofo crítico decidió volver a Friburgo, donde se había doctorado, después de una breve estancia en Berlín, para habilitarse con el autor de *Ser y tiempo*, quien recién había ocupado la cátedra vacante de Husserl —aunque la habilitación no habría de concretarse bajo la dirección de Heidegger—.

En ese contexto surgirá la propuesta de una fenomenología dialéctica, en la cual trabajará Marcuse hasta 1933. Ya desde el final de la Primera Guerra, el joven filósofo había incursionado en la teoría marxista; sin embargo, bajo la influencia de autores como Karl Korsch y György Lukács, concluyó que era necesario dotar de una mayor fundamentación ontológica y metodológica al pensamiento marxista. La fenomenología propuesta por Heidegger, interesada en dar cuenta de la concreta facticidad de la existencia humana, representaba un marco idóneo para la fundamentación que Marcuse buscaba, cuya inquietud principal podría caracterizarse inicialmente como epistemológica; en resumen, el materialismo dialéctico busca ser una teoría científica y, como tal, tiene un ámbito fenoménico al cual se dirige su investigación, la historicidad concreta; como todo saber, requiere un adecuado acceso que no desfigure el fenómeno tratado, en esto radica el motivo para recurrir a la fenomenología, caracte-

rizada como vía de acceso *a las cosas mismas*.¹ El problema era que los teóricos marxistas habían tematizado, bajo la influencia de un cientificismo positivista, a la existencia histórica como un objeto más, desfigurando así la historicidad viva y material.²

Se requería, pues, de fundamentar el acceso adecuado a la historicidad, y es aquí donde la obra de Heidegger mostraba un gran potencial. Sin embargo, este diálogo entre fenomenología y marxismo pronto desbordó los límites de lo estrictamente epistemológico, es decir, lo referente al método de acceso, para mostrar sus profundas implicaciones ontológicas. Lejos de concretarse en una sola obra, el esfuerzo de Marcuse en este sentido se desplegó de 1928 a 1933, en una docena de artículos que aparecieron en revistas filosóficas y sociológicas. Aunque tales escritos fueron relativamente olvidados después, bajo la sombra de sus obras mayores, casi todos fueron reunidos posteriormente en el primer volumen de los *Schriften* de Marcuse.

Sin embargo, los artículos fueron poco estudiados por la comunidad especializada, muestra de ello es que a penas en 2005 la mayoría de ellos fueron recopilados y traducidos al inglés, en el volumen *Heideggerian Marxism*. En lo que respecta al habla hispana, las traducciones comenzaron en 2010, para extenderse hasta 2016, con el trabajo de José Manuel Romero Cuevas, y están disponibles principalmente en tres volúmenes: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*; *Entre hermenéutica y teoría*

¹ La interpretación de este lema es ya un debate abierto al interior de la fenomenología. Aunque Marcuse no alude directamente a esa discusión, su concepción de la fenomenología es indirectamente deudora del modo heideggeriano de comprender dicho lema. Véase *¡A las cosas mismas!*, de Xolocotzi y Zirión.

² Un caso paradigmático de esta postura era Max Adler (1924), cuya obra, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, buscaba fundamentar la teoría marxista desde una perspectiva trascendental derivada de Kant.

crítica. Escritos 1929-1931, y Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933).

Pero el relativo silencio sobre los tempranos escritos marcuseanos no es gratuito, ya que en 1933 su propio autor abandonó abruptamente dicho proyecto. Se trata del año en que asciende el nacionalsocialismo y en que Heidegger asume el rectorado de la Universidad de Friburgo. En ese contexto, en el marco de la persecución de los académicos de origen judío, además marxista en este caso, Marcuse entabla relación con Max Horkheimer por mediación de Husserl. Con el ingreso al *Institut für Sozialforschung*, en el que primaba un ambiente de abierta oposición a Heidegger, el proyecto de una fenomenología dialéctica quedaría formalmente archivado.

Así pues, dada la relativa dispersión y olvido del proyecto de una fenomenología dialéctica, el primer objetivo de este artículo consiste en mostrar, en el primer apartado, en qué consistía dicha propuesta, un tema que ha comenzado a estudiarse tan sólo en años recientes; entre los comentaristas de habla hispana, además del trabajo de José Manuel Romero Cuevas (publicados en 2013, 2019 y 2022 respectivamente), cabe destacar los aportes de Francisco de Lara (“Marcuse lector de *Ser y tiempo*”), Jordi Magnet Colomer (en los años 2013, 2018, 2019 y 2021 respectivamente), Noé Expósito Roperó (“Teoría crítica y fenomenología”) y Jorge Luis Quintana (“Acción radical, movilidad y olvido de la afectividad”). En otras lenguas cabe destacar, entre otros, los pioneros acercamientos de Alfred Schmidt (“Ontología existencial y materialismo histórico”) y Paul Piccone (“Phenomenological Marxism”), y más recientemente a Richard Wolin (*Los hijos de Heidegger*), John Abromeit (“Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Heidegger”) y Andrew Feenberg (*Heidegger and Marcuse*), cuyas aproximaciones han oscilado entre el trabajo biográfico y los pormenores del diálogo

entre fenomenología y marxismo, desde una perspectiva crítica con respecto a la fenomenología heideggeriana; como observa de Lara (“Marcuse lector de *Ser y tiempo*”), entre los estudios de Heidegger la recepción en Marcuse prácticamente no ha sido atendida.

No obstante, de las aproximaciones anteriores, aunque han contribuido a reconstruir la lectura que el joven Marcuse hizo de Heidegger, solamente algunas han llamado la atención sobre las posibles razones filosóficas, además de las contextuales —estas últimas más conocidas— que están detrás del abandono de la fenomenología dialéctica por parte de su autor (entre ellas cabe destacar Schmidt, “Ontología existencial y materialismo histórico”; Romero, “El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse”; y Magnet, “Dialektische Phänomenologie und konkrete Philosophie”). Tal pretende ser un segundo aporte de este artículo, bajo la hipótesis de que esas razones teóricas —crítica del trascendentalismo y búsqueda de concreción— representan todavía un problema abierto para la filosofía contemporánea. Por tal motivo, en la conclusión del escrito se proponen algunas líneas abiertas de trabajo, las cuales pueden dar impulsos al pensamiento crítico de nuestros días, así como a la investigación fenomenológica. Al respecto cabe preguntar ¿si el mismo Marcuse hizo a un lado dicho intento, tiene aún sentido su estudio y reelaboración? La hipótesis sugerida aquí apunta afirmativamente y, en ese sentido, una reelaboración actual de la fenomenología dialéctica sería pertinente.

1. El sentido de la fenomenología dialéctica

La obra temprana de Herbert Marcuse (1898-1979) representa el encuentro de dos de las corrientes filosóficas más influyentes en el siglo xx, aunque rara vez puestas en diálogo: la teoría

crítica de raigambre marxista y la fenomenología. Formado en el Friburgo de los años veinte, se nutrió del ambiente intelectual gestado en el clímax de la fenomenología husserliana y heideggeriana. Sin embargo, sus aproximaciones al pensamiento marxista eran anteriores; ya desde la finalización de la Primera Guerra, en la cual participó como soldado, se había encausado al estudio del materialismo histórico.

Sin embargo, dado el énfasis que la propia teoría marxista puso en su carácter científico, Marcuse identificó que la mayoría de las vertientes marxistas entendían dicha exigencia de cientificidad a partir del modelo de las ciencias positivas y naturales.³ De manera análoga a lo sucedido con Dilthey (1986), quien subrayó la necesidad de discernir entre los rasgos epistémicos de las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*, dada su diferencia de objetos abordados, Marcuse comprendió que los objetos estudiados por el materialismo histórico, reunidos en el fenómeno de la historicidad, no tenían el mismo carácter estático y positivo que los abordados por las ciencias naturales. La historicidad se caracteriza, entre otras cosas, por su falta de leyes causales universales y principios trascendentales de carácter suprahistórico.

Para Marcuse, el enfoque cientificista en marxismo implicaba el peligro de desalentar la acción transformadora y revolucionaria: “Si todo lo que el proletariado tenía que hacer era esperar que las supuestas leyes de la evolución del capitalismo funcionaran por sí solas, el activismo político estaba de más” (Wolin 207). Para la izquierda alemana, representada por Karl Kautsky, “Marx habría logrado superar la diferencia entre cien-

³ Sobre el debate epistemológico en torno al marxismo y su crítica a las lecturas positivistas, véase Naím Garnica, “Epistemología, marxismo y crítica dialéctica”.

cias naturales y sociales, mostrando justamente que los dos ámbitos estudiados por ellas están regidos por las mismas leyes de desarrollo” (Lara 528). A esto se oponía Marcuse; fundamentar una tematización de la historia en su carácter de acontecer abierto, no determinista, era el primer paso para promover la acción transformadora.

El filósofo berlinés afirma, en el texto de 1928, *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, que las investigaciones marxistas “pierden por principio su objeto cuando quieren verificar, desde algún lugar transcendente al marxismo, su cierre lógico, su ausencia universal de contradicciones y su validez intemporal. Las verdades del marxismo no son verdades del conocer, sino del acontecer” (Marcuse, *H. Marcuse y los orígenes* 81). Dicho acontecer es el principal rasgo de la historicidad. Pero incluso aceptado este matiz sobre la historicidad, falta asegurar una vía de acceso que no la desfigure al determinarla a partir las categorías estáticas que fueron concebidas para tematizar objetos naturales y deterministas. Aquí se encuentra la cercanía entre esta observación marcuseana y el señalamiento, especialmente relevante en *Ser y tiempo*, de que la existencia humana ha sido abordada con categorías que no son propias para ella, y que han sido tomadas del trato con los entes a la mano.⁴

Semejantes críticas serán mantenidas por Marcuse en los años siguientes. Por ejemplo, en 1930, en el artículo *Sobre el problema de la dialéctica I*, afirmaría:

De manera que a la plena comprensión de un objeto histórico en su realidad concreta pertenece a la aprehensión de toda esa movilidad del acontecer. Pero tal comprensión plena es imposibilitada desde el principio cuando el objeto histórico es

⁴Véanse especialmente los párrafos 9-13 de *Ser y tiempo*, de Heidegger.

tomado como rígido y aislado, separado de su historia” (*Entre hermenéutica* 99).

A la movilidad destacada en pasajes como éste, el filósofo crítico asociará la figura de dialéctica. Al tener ojos solamente para lo presente y permanente, las formaciones teóricas ignoran que la historia, como la temporalidad del *Dasein* mismo, se determina por posibilidades abiertas que propiamente no están ahí presentes; Heidegger denominará proyecto (*Entwurf*) o condición de arrojado (*Geworfenheit*) a esta condición fáctica temporal: “El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el *Dasein* organiza su ser, sino que, en cuanto *Dasein*, el *Dasein* ya siempre se ha proyectado, y es proyectado mientras existe” (Heidegger, *Ser y tiempo* 164), y lo es desde condiciones histórico-temporales, que no se muestran como objetos presentes y constatables.

En suma, el pensador berlinés reprochará a ciertos marxismos de carácter objetivante, positivista y formalista, que “sólo 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 determinó y lo mueve” (Marcuse, *H. Marcuse y los orígenes* 99). En pasajes como éste se muestra la resonancia del advenir heideggeriano, en el que resulta incluso más crucial lo que *aún no es* como presencia, pues en tanto proyecto abre y configura el presente.⁵ Desde esta perspectiva,

⁵ La crítica de Marcuse a las posturas trascendentalistas del marxismo, como la de Max Adler, coincide con Heidegger en el rechazo de la prioridad que tradicionalmente se ha dado al tiempo presente, lo que Marcuse denomina un tiempo trascendental: “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

Marcuse buscará un acceso apropiado para el acontecer de la historia, y encontrará una importante guía en la fenomenología heideggeriana.

En este sentido afirmarí, de manera programática, en sus *Contribuciones*:

Tenemos que preguntar si el materialismo histórico ha interpretado adecuadamente y ha recibido por completo ante la mirada el fenómeno de la historicidad. También aquí queremos basarnos en los análisis de Heidegger, porque han descubierto de la manera más originaria el fenómeno de la historicidad (Marcuse, *H. Marcuse y los orígenes* 114).

Vale la pena recordar que, en el marco de *Ser y tiempo*, la historicidad propia del *Dasein* es el fundamento para todo conocimiento de la historia, es decir, para la historiografía. El problema es que esta última tiende a desfigurar el acontecer histórico, al considerarlo como hecho presente y constatable:

Sólo a partir de la historicidad, y de su sostén en la temporalidad, se puede entender cómo esta estructura ontológica se convierte en objeto del saber histórico o historiografía. Alcanzar la constitución ontológico-existencial de la historicidad frente a las tendencias encubridoras inherentes a la objetivación de la historiografía requiere la mencionada construcción existencial de la historicidad (Walton 375).

Podría decirse, retomando los términos heideggerianos de esta época, que para Marcuse la teoría marxista habida hasta

trascendental de tiempo, que tiene que conducir a una completa incompreensión del ser social” (*Entre hermenéutica y teoría crítica* 66).

el momento ha sido solamente historiográfica (*Historie*), pero mientras no devenga histórica fenomenológicamente (en el sentido de historia acontecida, *Geschichte*) continuará desfigurando su objeto de estudio.⁶ El pensador berlinés concluirá en la necesidad de un diálogo entre fenomenología y dialéctica, en el que la primera asegure a la segunda una vía de acceso adecuada al acontecer de la historia; aunque el beneficio filosófico sería mutuo, ya que la tematización fenomenológica, el *Dasein* concreto, también se puede nutrir de los análisis materiales e históricos de una mirada dialéctica: “Sólo una unión de ambos métodos, una fenomenología dialéctica, que es un método de la continua y más extrema concreción, es capaz de hacer justicia a la historicidad del *Dasein* humano” (*H. Marcuse y los orígenes* 111).

No sólo la teoría marxista debía ampliar sus horizontes para fundamentar el acceso a los fenómenos históricos, sino que también la fenomenología, si en verdad desea tematizar la facticidad concreta de la existencia humana, como Heidegger no dejaba de subrayar en sus lecciones tempranas,⁷ debería retomar la materialidad de la historia: “La fenomenología no debe contentarse con mostrar la historicidad de su objeto, para volver a llevarlo luego a la esfera de la abstracción. Debe mantenerlo siempre en la más extrema concreción” (*Marcuse, H. Marcuse y los orígenes* 109). Sin embargo, llegados a este punto, sería de esperarse una caracterización más detallada de la fenomenología, para luego evaluar su posible encuentro con la dialéctica, pero es algo que solamente queda bosquejado por el autor.

⁶ Cabe mencionar que esta relación de fundamentación entre historia e historiografía será posteriormente abandonada por Heidegger, considerando que la historiografía no tiene nada que ver con la genuina historicidad. Véase “Historie, ‘Geschichte und Destruktion...”, de Xolocotzi.

⁷ Véase en especial el curso del semestre de verano de 1923, volumen 63 de la *Gesamtausgabe*, de Heidegger, 1999.

Por lo visto hasta ahora, la fenomenología puede resumirse a grandes rasgos como una *metodología de acceso*, en este caso a la historicidad.⁸ No obstante, a lo largo de estos escritos tempranos, Marcuse ofrecerá muy pocas descripciones de lo que entiende por fenomenología, y difícilmente podrían considerarse como una definición rigurosa. En las *Contribuciones* encontramos lo siguiente: “Fenomenología significa: dejar orientar la pregunta y el acceso por los objetos mismos, traer por completo los objetos mismos ante la mirada” (Marcuse, *H. Marcuse y los orígenes* 108). Pero el autor no dice nada más sobre los posibles procedimientos fenomenológicos, nada sobre la estrategia de las reducciones, si es que las hay, ni sobre conceptos clave como intencionalidad.

Un año más tarde, en 1929, en el escrito *Sobre filosofía concreta*, el autor hace la que podría ser su única declaración programática sobre la fenomenología en específico. Allí afirma que esta es posible fuera o más allá de la reducción: “Y si ahora dejo caer la reducción, permanece sin embargo en ejecución el método fenomenológico: dejar aparecer y hablar al objeto mismo, tal como está ahí en completa concreción” (*H. Marcuse y los orígenes* 138). Pero no se ofrece una mayor argumentación

⁸ En el interior de la misma fenomenología hay una cierta ambigüedad sobre si ésta es una ciencia o un saber, o si se trata más bien de un método o camino. La posición de Husserl oscila entre ambas, pero en *Ideas I* afirma claramente que la fenomenología es una ciencia, aunque de un tipo muy especial: “La fenomenología pura o trascendental se fundará no como ciencia de hechos, sino como ciencia de esencias (como ciencia eidética)” (ver *Ideas relativas a una fenomenología* 80). Por su parte, Heidegger habría de enfatizar más el carácter metódico, en tanto acceso a *las cosas mismas*: “la expresión ‘fenomenología’ es la denominación del método de la *filosofía científica en general*” (Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* 27). Todo indica que la concepción marcuseana de la fenomenología es más cercana a la de Heidegger.

al respecto, el pasaje solamente parece dar a entender que no sería necesaria ninguna estrategia de reducción para acceder a la concreción de la historia material. Cabe preguntarse si se sostiene esta postura, y si aún podría entonces denominarse fenomenológica.⁹

Hasta aquí, podemos ya observar los rasgos generales de la propuesta inicial de Marcuse, a partir de lo cual podremos evaluar, a continuación, las razones teóricas y filosóficas por las cuales dicho proyecto pudo entrar en una aporía o *impasse*, tema que ha sido poco estudiado. Éstas se pueden agrupar en tres grandes señalamientos: la falta de concreción de la fenomenología heideggeriana, su recaída en un enfoque trascendental, y el hecho de que los manuscritos del joven Marx puedan brindar la fundamentación ontológica buscada. En especial, el problema de lo trascendental llevará el proyecto de una fenomenología dialéctica a su aporía fundamental.

2. Motivos del *impasse* de la fenomenología dialéctica

El primer punto de distanciamiento crítico, no sólo con respecto al bosquejo de una fenomenología dialéctica, sino también con relación a Heidegger, se relaciona con la idea marcuseana de concreción, la cual seguirá jugando un papel fundamental en toda la obra posterior del teórico crítico. La concreción comienza por ser un enclave entre fenomenología y dialéctica; debe ser entendida en relación directa con la historicidad, que previamente ha sido asociada con la temporalidad extrínseca de *Ser y tiempo*. La historia es objetivación concreta, pero no de lo

⁹ Por ejemplo, Roggero (en “La reducción en la fenomenología de J.-L. Marion”) considera que, sin la estrategia de la reducción, no se trataría de fenomenología, sino de hermenéutica.

presente por sí solo, sino que éste sólo tiene sentido y configuración material en tanto que lo pasado perdura en la actualidad y el porvenir abre el presente. En *El problema de la realidad histórica*, Marcuse indica:

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” (*Entre hermenéutica* 147).

Semejante entretrejido temporal tiene un carácter material, en el sentido de las relaciones sociales concretas, no sólo presentes, sino también pasadas, históricas. Dicha materialidad debe ser tematizada explícitamente por una fenomenología dialéctica. En este periodo, al entrar a la década de los años treinta, Marcuse comenzará a distanciarse de Heidegger; aunque la ruptura no será todavía drástica, es una distancia conceptual, antes que personal. Para el filósofo de Berlín, Heidegger ha soslayado ese contenido material de la historia, por lo que falla en el propósito que él mismo se había establecido, abordar sin desfiguraciones la auténtica facticidad histórica del *Dasein*, el cual, en tanto arrojado al mundo, está determinado no sólo por el estado de caída (*Verfallenheit*), que es una modalidad suya, “sino por el mundo circundante y común, histórico y concreto, en el que nació. Esto es lo que denominamos contenido material de la historicidad; éste no es sólo la determinación fáctica, sino la determinación estructural última del *Dasein*” (Marcuse, *H. Marcuse y los orígenes* 116). Así pues, la propiedad e impropiidad (*Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit*) tematizadas por Hei-

degger corren el riesgo de ser meras abstracciones si no toman en cuenta ese contenido material.

Por su parte, la noción misma de cuidado (*Sorge*), tan importante para Heidegger, tendría que replantearse en términos concretos: “El cuidado primario del *Dasein* versa sin embargo sobre sí mismo, sobre su producción y reproducción” (Marcuse, *H. Marcuse y los orígenes* 116). Aunque Marcuse no profundiza demasiado en esta *materialidad del cuidado*, cabe inferir por lo dicho anteriormente que las posibilidades abiertas para el *Dasein*, desde las cuales éste se relaciona comprensivamente con su propio ser, no son una abstracción ni creación suya, sino que están configuradas por el contenido material de su concreción histórica, desde la cual se ocupa de su ser en la forma de *praxis* y trabajo. Heidegger sabía desde *Ser y tiempo* que dichas posibilidades no son decisión del existente individual, sino que vienen trazadas por la historicidad, la cual, no obstante, ha sido abstraída de las ocupaciones verdaderamente concretas de la existencia humana.

Una lectura desde la concreción implicaría que asumir en propiedad (*Eigentlichkeit*) la historicidad, como proponía Heidegger, no es solo un acto abstracto del pensamiento, sino que, para ser genuinamente concreto, ha de transformarse en *praxis* transformadora. Ver la propia historicidad y no cambiarla implicaría mantenerse en el primado de lo uno (*das Man*) y de lo impropio (*uneigentlich*). Por su parte, las circunstancias fácticas que apuntan no sólo al encubrimiento ideológico de la apertura extática del *Dasein*, sino la imposibilidad material de realizar sus posibilidades, son la genuina impropiedad o estado caído en sentido concreto, que viene a identificarse con la idea de alienación o reificación. Propiedad e impropiedad serían en última instancia configuraciones materiales y concretas:

En el instante en que se reconoce la praxis revolucionaria como la existencia histórica propia y la transformación concreta como el movimiento efectivo del mundo, se hace visible la sociedad burguesa en su condición de arrojamiento histórico y su necesario estado de caída (Marcuse, *H. Marcuse y los orígenes* 127).

En especial, el autor de *Eros y civilización* critica que una concepción trascendental de la impropiedad implicaría que ésta, como de hecho propone *Ser y tiempo*, sea una estructura irreductible de la existencia humana, y como consecuencia sería imposible romper con ella. La impropiedad y la reificación tienen en común la aceptación del mundo establecido, tal como ha sido dado de antemano: “Al tratar la reificación como un rasgo intemporal de la condición humana, el existencialismo [en el que es clasificado Heidegger] corría el riesgo de distraer la atención de sus verdaderos orígenes sociales” (Wolin 219). Desde un enfoque concreto, se sugiere, más bien, que la impropiedad-reificación responde a condiciones materiales que pueden y deben ser criticadas y superadas. La pregunta de investigación que se abre aquí es si realmente puede sostenerse una equivalencia entre propiedad y praxis revolucionaria, por una parte, e impropiedad y reificación por la otra (cuestión que rebasa los límites de este trabajo, y que deberá abordarse posteriormente).

Para Marcuse, la imposibilidad fáctica de realización del *Da-sein* en tanto existencia abierta y posible, es decir, en propiedad, constituye una situación revolucionaria, y no sólo de mera crítica teórica. La acción radical transformadora es comprendida, pues, como realización genuina y concreta de la existencia humana. El pensamiento heideggeriano tendría que haber conducido por sí mismo a una praxis crítica y transformadora, lo cual no sucedió. Heidegger habría acertado en identificar a la

historicidad como clave conceptual del *Dasein*: “Con esto es abierto el camino para la indicación de la historicidad como determinación fundamental del *Dasein*, que para nosotros es el punto decisivo de la fenomenología de Heidegger” (Marcuse, *H. Marcuse y los orígenes* 99); pero habría soslayado decididamente la concreción material de esa historicidad. Observamos, pues, que la crítica hacia Heidegger no tuvo que esperar la ruptura personal de 1933, aunque se agudizará progresivamente.

El segundo punto de crítica a la historicidad heideggeriana tiene que ver con su tendencia a la trascendentalidad, es decir, la propuesta de algún elemento, noción o concepto de carácter suprahistórico: “Este avance extremo de la fenomenología en la dimensión de la facticidad fue, por un lado, rápidamente detenido de una manera trascendental y, por otro, condujo directamente a la ideología política del racismo alemán” (Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger* 197). Es importante señalar que, entre los mismos allegados a Heidegger se ha esgrimido una acusación de trascendentalismo, especialmente en la época de *Ser y tiempo*. Es el caso de Gadamer, quien “tomó parte de esta discusión [con respecto a la *Kehre* en el pensamiento de heideggeriano] al considerar a *Ser y tiempo* como una ‘improvisación’ en donde Heidegger recae en la concepción trascendental husserliana” (Xolocotzi, *Fundamento y abismo* 58).¹⁰

El posterior pensamiento ontohistórico de Heidegger –que ya no fue estudiado por Marcuse– habría buscado desprenderse del primado trascendentalista, por lo que queda pendiente analizar si las críticas de Marcuse aplican también para el llamado *segundo Heidegger*, el cual, no obstante, seguiría soslayando

¹⁰ Al interior de los estudios heideggerianos aún hay cierto debate sobre si Heidegger rompe o no con un proyecto trascendentalista. Para cotejar las diversas posturas al respecto, véanse Gadamer, *Los caminos de Heidegger*; Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, y Basso, *La unidad de la diferencia*.

el contenido material y concreto de la historia. Pero antes de avanzar, es necesario mirar con más detalle a qué se refiere el reproche marcuseano de trascendencia, pues dicha cuestión llevará a entender el propio *impasse* de la fenomenología dialéctica de Marcuse. En resumen, puede decirse que la movilidad y acontecer de la historia es reducida a una estructura relativamente fija, a saber, los existenciaris del *Dasein*; una estructura cuya dilucidación era el objetivo central de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Así lo expresa Marcuse:

La verdadera temporalidad del ser humano es su historicidad. Heidegger comprende al hombre cómo esencialmente histórico; considera las posibilidades actuales del ser humano y las condiciones de su realización como prescritas por la historia. Pero a este impulso de la filosofía hacia la historicidad se opone la tendencia trascendental exigida por la idea de la fenomenología y de la ontología (*Sobre Marx y Heidegger* 199).

Inmediatamente después, añade: “La inclinación originaria hacia la historicidad se paraliza: la historia es transportada a la existencia humana, ella se convierte en idéntica con la existencia verdadera” (199). Sin embargo, Marcuse no llegó a saber que, en los años posteriores Heidegger también autocriticaría esa lectura individualista, singularizante y *existencialista*. Por ejemplo, en los *Cuadernos negros* Heidegger escribe: “Hemos pasado de la descripción del ‘ser ahí’ existencial al salto fundamentante al ‘ser ahí’: ‘metafísica’ del (acontecimiento). Pero eso es algo histórico, y por tanto algo futuro y venidero” (190), destacando el tránsito a un enfoque histórico, razón por la cual el filósofo alemán hablará en esa época de un *Dasein histórico*.

Lo cierto es que, en medio de las consideraciones críticas de esos años, Marcuse hallará una tercera razón filosófica para

abandonar su diálogo con Heidegger, relacionada con la publicación, en 1932, de los *Manuscritos económico-filosóficos* redactados hacia 1844 por el joven Marx. La conclusión de Marcuse será que la fundamentación metodológica, filosófica y ontológica de la teoría marxista, buscada en el diálogo con Heidegger, podía hallarse en los mismos manuscritos tempranos de Marx, planteada además en términos concretos y críticos.

Con los recién aparecidos *Manuscritos*: “puede sostenerse, aunque de manera algo ruda y estereotipada, que la crítica revolucionaria de la economía política está en sí misma fundamentada filosóficamente, al igual que, por otro lado, la filosofía que la fundamenta porta ya consigo la praxis revolucionaria” (Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger* 68). Sin embargo, cabe preguntarse por esa *rudeza y estereotipación*, lo cual es señal de que no se puede tomar, sin más, a los *Manuscritos* del 44 como base para el desarrollo posterior de la teoría marxista, inclinada más al análisis científico y económico.¹¹

Marcuse sabe que es necesario reelaborar, replantear y matizar diversos conceptos del joven Marx para que puedan brindar la fundamentación que antes buscaba en Heidegger. Dicho trabajo será realizado en escritos como *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico*, de 1932, y *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo*, de 1933. Ese sería el nuevo derrotero de la fenomenología dialéctica de Marcuse; sin embargo, dicha búsqueda se vería abruptamente interrumpida ese mismo año con el ascenso al poder del partido nacionalsocialista. En suma, la ruptura –personal y filosófica– será con Heidegger, pero no ne-

¹¹ Hay autores como Luis Althusser y Étienne Balibar (en *Para leer el capital*) quienes han señalado que hay más bien una ruptura o discontinuidad entre el joven Marx, caracterizado como idealista y humanista, y sus desarrollos críticos posteriores.

cesariamente con el proyecto de una fundamentación ontológico-metodológica del materialismo histórico. En esto coincide Romero Cuevas, para quien los motivos de la cesura de dicho proyecto responden preponderantemente a “factores históricos que podríamos calificar de contingentes, como su incorporación al *Institut für Sozialforschung*, su salida al exilio y la noticia, recibida en Suiza, de la afiliación de Heidegger al partido nacionalsocialista” (“El primer proyecto...” 72).

Sin embargo, Romero Cuevas también menciona una tensión o aporía al interior mismo del proyecto de Marcuse, una aporía que, no obstante, sólo es mencionada, y que sería necesario analizar para evaluar la posibilidad de una reelaboración de la fenomenología dialéctica. Pero, antes de desarrollar dicha cuestión, es necesario mirar con mayor detenimiento por qué, para Marcuse, el planteamiento de los *Manuscritos* del 44 proporciona la base ontológica que buscaba.

El punto central radica en la propuesta del ser humano como *ser genérico*, expresión de cuño aristotélico,¹² y que implica a grandes rasgos la idea de que el ser humano tiene la capacidad de comprender y apropiarse del género de todas las cosas; en términos heideggerianos implica un comprender el ser de lo ente. Marcuse lo asume del siguiente modo: “Si el hombre puede convertir en objeto suyo el ‘género’ de cada ente, entonces se le puede volver objetiva la esencia universal de cada ente: él puede tener cada ente como lo que es según su esencia” (*Sobre Marx y Heidegger* 82). Pero ésta no sería ninguna esencia permanente del ser humano, con lo que se evitaría recaer en el

¹² La presencia de Aristóteles en Marx es conocida, véase al respecto *El joven Karl Marx*, de Leopold. Sobre el papel del concepto de ser genérico para una ontología marxista, véase Fazio, “Los conceptos de ser genérico y ser social en Marx”.

trascendentalismo, sino que dicha *relación genérica* se configura materialmente en los términos de la historia acontecida.

Esto último le permite volver a Marcuse a la idea de una concreción efectiva, comprendida a través de la praxis concreta, las relaciones productivas y de clase: “El acontecer de la vida humana es praxis en el sentido eminente de que el hombre debe *hacer* su existencia [*Dasein*] misma –de tal manera que la tiene que acometer y cumplir como tarea” (*Sobre Marx y Heidegger* 138). Tal planteamiento permitirá apuntalar la crítica a Heidegger en el sentido de una falsa concreción, tal como expresará el pensador berlinés varios años después: “Es cierto que el *Dasein* es constituido en la historicidad, pero Heidegger se centra en los individuos purgados de las heridas ocultas y no tan ocultas de su clase, de su trabajo, de su diversión, purgados de las heridas que reciben de su sociedad” (*Sobre Marx y Heidegger* 220).

Para Marcuse, el paso a la concreción es el que nunca dio Heidegger para acceder a la facticidad que tanto buscó: “Aquí se encuentra necesariamente la investigación con la cuestión material de la historicidad, con una ruptura que Heidegger no realiza en ningún lugar o a la que sólo alude. Es significativo que Dilthey haya avanzado más en esta dirección” (*H. Marcuse y los orígenes* 104),¹³ al haber considerado otro elemento ausente de la concepción heideggeriana de la historicidad humana, las relaciones de poder. Al ignorar esto, inclusive la historia del ser puede ser vista como una abstracción, pues no se comprende por qué algún proyecto de comprensión del ser gana terreno en detrimento de otros; por ejemplo, por qué la metafísica de la presencia se abre paso de manera tan dominante en la histo-

¹³ Marcuse se refiere al volumen VII de las obras completas de Dilthey (1978), en la cual analiza las relaciones de poder como trasfondo para la configuración del mundo histórico.

ria de occidente. La historia heideggeriana del ser es aún una historia formal. ¿Sería posible reescribirla en términos de una filosofía concreta? No hay que olvidar que, “el déficit de concreción de la misma [la historicidad en Heidegger] radicaría para Marcuse no en su carácter ontológico, sino en su carácter formal” (Romero, “El primer proyecto...” 64).

3. A manera de conclusión: la aporía de la trascendencia

Con lo anterior, Marcuse consideró que podía evitar lo que fue su principal objeto de crítica: una concepción trascendental de la historia. Sin embargo, como veremos, no será tan fácil librarse de ella, en especial cuando se busca establecer un baremo filosófico a partir del cual se pueda hacer una crítica de las circunstancias dadas en una formación social establecida. Ésta será la aporía fundamental de la fenomenología dialéctica, cuya evaluación será indispensable para determinar la posible relevancia de una reelaboración de dicho proyecto filosófico.

Recapitulando, Marcuse se opone a toda visión trascendental de la historia, porque entonces ésta se reduce a seguir una ley preestablecida, frente a la cual la praxis transformadora no tiene nada por hacer. Frente a toda forma de trascendentalismo, el filósofo berlinés opone la dialéctica, caracterizada por su movilidad y crítica. En medio de una revisión crítica de la teoría de la ideología de Manheim,¹⁴ Marcuse afirma: “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

¹⁴ A grandes rasgos, la sociología del conocimiento de Manheim propone que la veracidad de una teoría se debe determinar de acuerdo con la *fase del ser* (*Seinsstufe*) histórica en la cual se sitúa; véase *Ideología y utopía*, de Manheim.

ella, tampoco de la posibilidad de verificación de la verdad en la praxis concreta” (*Entre hermenéutica* 46). Contra el anquilosamiento de una etapa histórica presente, que se ostenta como único criterio de verdad, la dialéctica opone otros criterios de validez ontológica y política, lo cuales, no obstante, no son presentes en la medida que se oponen a la actualidad.

Por ello, agrega inmediatamente después: “La fase del ser histórico no está dada como último fundamento, sino que apunta desde sí más allá de sí, trascendiéndose” (*Entre hermenéutica* 49). Si una fase histórica no es el criterio último de verdad, debe haber un paradigma más allá, desde el cual el presente pueda ser criticado. El pensamiento dialéctico parte de esa negación del presente para criticarlo, una negatividad que seguirá afirmando el filósofo durante su obra posterior.¹⁵ Sin embargo, aquí surge una pregunta fundamental: ¿de dónde proviene ese otro horizonte o paradigma desde el cual se critica el presente? Si tal criterio es un constructo histórico más entre otros, pierde su peso crítico, su negatividad, y se vuelve una construcción pasajera más entre otras, un presente que se reifica como criterio de verdad.¹⁶ Pero la otra alternativa sería apelar a un paradigma

¹⁵ Por ejemplo, en su interpretación de la filosofía de Hegel, derivada de la tesis de habilitación que nunca llegó a respaldar Heidegger, Marcuse afirma: “La dialéctica que encierra está relacionada con la concepción de que todas las formas de ser están penetradas por una negatividad esencial, y que esta negatividad determina su contenido y su movimiento. La dialéctica representa la tendencia contraria a cualquier forma de positivismo” (*Razón y revolución* 40). Igualmente, en sus primeros análisis de la cultura contemporánea, la negatividad será un protagonista filosófico de su pensamiento crítico; véase Marcuse, *Negations*.

¹⁶ Tal sería el peligro del colonialismo epistémico, definido por Enrique Dussel como “el intento de aplicar una pretendida universalidad, que no es sino una singularidad inimitable” (*Siete ensayos* 28). Aunque este tema rebasa los alcances de este artículo, es posible sostener que Marcuse vio esta posibilidad

efectivamente suprahistórico, purgado de las distorsiones ideológicas de una situación histórica; tal sería el caso del bien eidético de Platón y, posiblemente, la perspectiva de una existencia humana emancipada, pues los criterios de dicha emancipación deberían poder atravesar formalmente las diversas configuraciones epocales. La primera opción es el particularismo ideológico de un presente reificado, y la segunda, un universalismo trascendental, es decir, las dos vías que Marcuse pretendía evitar. ¿Ha llegado a un callejón sin salida?

Como observa Romero Cuevas, “la fenomenología dialéctica aporta con su remisión a la estructura fundamental de la existencia histórica el criterio normativo para enjuiciar las situaciones sociohistóricas concretas, posibilitando así una crítica de las mismas” (“El primer proyecto...” 66), en la medida en que en ellas se realice o no la genuina existencia histórica. Pero ¿no es este criterio normativo un nuevo a priori trascendental? En el siguiente pasaje se deja ver uno de los mayores acercamientos de Marcuse a una posición trascendentalista:

La vida humana es un ser tal que, aún 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

de que un apriorismo abstracto se hiciera pasar como la universalidad auténtica: “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 sólo 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 sólo puede lograr *una* universalidad” (Marcuse, *Entre hermenéutica* 79).

relieve sin que sean reinterpretadas como categorías abstractas y formales (*Entre hermenéutica* 191).

No es que Marcuse haya ignorado esta aporía fundamental de su fenomenología dialéctica, precisamente en este pasaje encontramos una clave importante para afrontar la cuestión: el trascendentalismo es una construcción abstracta, formal, que se puede evitar al abordar la historia desde categorías concretas: fenómenos de dominación y servidumbre, luchas de poder, relaciones de trabajo. En otras palabras, se trataría de un *a priori material* de la historia. Pero éstas son indicaciones sumamente generales que requerirían una mayor elaboración. Desafortunadamente, llegaría el año de 1933 y, como observó Romero Cuevas, serían más las presiones contextuales que los problemas filosóficos, los motivos por los que Marcuse no estuvo en condiciones de afrontar la aporía a la que había llegado, aporía entre ontología y crítica, por un lado, y concreción e historicidad acontecida por el otro.

Si esto es cierto, cabe la posibilidad de una reelaboración de la fenomenología dialéctica, a casi un siglo de los episodios que marcaron su interrupción, pero asumiendo los replanteamientos, avances y críticas que han tenido lugar tanto en la teoría crítica como en la fenomenología. Por el momento, nos debemos conformar, como resultado de este trabajo, con señalar algunas cuestiones cruciales a las que podría apuntar semejante reelaboración, las cuales tendrán que ser desarrolladas en una investigación inmediatamente posterior a ésta: ¿Cómo configurar un *a priori material* o *concreto* de la historia que funja como paradigma crítico con respecto a las formaciones sociales presentes? ¿Es acaso posible? ¿Se podría elaborar sin recaer en un *falso universal*? ¿Puede haber pensamiento crítico sin un mínimo horizonte de universalidad? Por otro lado, con respecto a la

lectura marcuseana de la fenomenología, ¿tiene sentido hablar de una fenomenología material o concreta, habida cuenta de la distinción husserliana entre hechos y esencias? ¿La negatividad dialéctica, con su capacidad crítica, puede ser incorporada a los análisis de la fenomenología? En tal caso, ¿tendría que modificar sus planteamientos fundamentales o se trataría solamente de introducir nuevos matices? ¿Qué implicaciones tiene la reticencia de Marcuse a aplicar la estrategia de la reducción? Con respecto a Heidegger, ¿tiene sentido una reelaboración material o concreta de las nociones de cuidado (*Sorge*) e historia del ser? ¿Es sostenible la equivalencia entre impropiedad y reificación, por un lado, y propiedad y praxis revolucionaria, por el otro? ¿Qué tanto habría que replantear al interior del pensamiento heideggeriano?

Referencias

- Althusser, Luis y Balibar, Étienne. *Para leer el capital*. Siglo XXI, 1969.
- Abromeit, John. “Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Heidegger 1927-33”. *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, John Abromeit y Mark Cobb (eds.), Routledge, 2005.
- Adler, Max. *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*. Wiener Volksbuchhandlung, 1924.
- Basso, Leticia. *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*. Biblos, 2017.
- Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico (Obras VII)*. Fondo de Cultura Económica, 1978.
- _____. *Introducción a las ciencias del espíritu (Obras I)*. Fondo de Cultura Económica, 1986.

- Dussel, Enrique. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta, 2020.
- Expósito, Noe. “Teoría crítica y fenomenología: ¿una síntesis necesaria? Bases fenomenológicas para una revisión del proyecto filosófico del primer Marcuse”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, núm. 62, 2019, pp. 117-143. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1227>
- Fazio, Ariel. “Los conceptos de ser genérico y ser social en Marx: sobre los fundamentos ontológicos de la emancipación”. *Eidos*, núm. 29, 2018, pp. 40-67. <https://doi.org/10.14482/eidos.29.10248>
- Feenberg, Andrew. *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. Routledge, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Herder, 2002.
- Garnica, Naím. “Epistemología, marxismo y crítica dialéctica. El debate en torno a la relación entre ciencia e ideología”. *Revista de epistemología de las ciencias humanas*, núm. 8, 2016, pp. 21-36.
- Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, 1999.
- _____. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta, 2000.
- _____. *Ser y tiempo*. Trotta, 2012.
- _____. *Cuadernos negros (1931-1938)*. Trotta, 2015.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Lara, Francisco de. “Marcuse lector de *Ser y tiempo*. Contexto y aspectos centrales de la recepción marcuseana de Heidegger en las *Contribuciones de 1928*”. *Isegoría. Revista de filosofía*

- moral y política*, núm. 61, 2019, pp. 525-542. <https://doi.org/10.3889/isegoria.2019.061.06>
- Leopold, David. *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Akal, 2012.
- Manheim, Karl. *Ideología y utopía*. Fondo de Cultura Económica, 1941.
- Magnet, Jordi. “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”. *Eikasía. Revista de filosofía*, núm. 49, 2013, pp. 223-240.
- _____. “El análisis de H. Marcuse en torno a la transición del existencialismo filosófico a existencialismo político en el realismo heroico”. *Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas*, vol. 21, núm. 2, 2018, pp. 321-332. <http://dx.doi.org/10.5209/RPUB.60853>
- _____. “Dialéctica, temporalidad e historicidad en los escritos tempranos de H. Marcuse”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, núm. 62, 2019, pp. 79-97. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1222>
- _____. “Dialektische Phänomenologie und konkrete Philosophie beim frühen Marcuse”. *Zeitschrift für kritische Theorie*, núm. 52/53, 2021, pp. 144-169. DOI: 10.28937/9783866749498_8
- Marcuse, Herbert. *Schriften* [vol. 1]. Suhrkamp, 1978.
- _____. *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press, 2005.
- _____. *Negations. Essays on critical Theory*. New Publisher, 2009.
- _____. *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928) y Sobre filosofía concreta (1929)*. Plaza y Valdés, 2010.

- _____. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Herder, 2011.
- _____. *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Biblioteca Nueva, 2016.
- _____. *Razón y revolución*. Alianza, 2017.
- Piccone, Paul. "Phenomenological Marxism". *Telos*, núm. 9, 1971. pp. 3-31.
- Quintana, Jorge. "Acción radical, movilidad y olvido de la afectividad: anotaciones acerca de la recepción marcuseana de Sein und Zeit". *Tópicos del seminario*, núm. 49, 2023 pp. 53-69.
- Roggero, Jorge Luis. "La reducción en la fenomenología de J.-L. Marion". *Tópicos*, núm. 40, 2020, pp. 154-179. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i40.10022>
- Romero Cuevas, José. "La problemática de la historicidad en el primer Marcuse". *Pensamiento*, vol. 69, núm. 259, 2013, pp. 331-350.
- _____. "El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, núm. 92, 2019, pp. 59-78. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1228>
- _____. "Konkrete Geschichtlichkeit? Das Frühwerk Marcuses zwischen Marx und Heidegger". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 70, núm. 4, 2022, pp. 591-611. <https://doi.org/10.1515/dzph-2022-0041>
- Schmidt, Alfred. "Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse". *Respuestas a Herbert Marcuse*, Jürgen Habermas (ed.), Anagrama, 1969.
- Walton, Roberto. "Temporeidad e historicidad". *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Ramón Rodríguez (coord.), Tecnos, 2015.

- Wolin, Richard. *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Cátedra, 2003.
- Xolocotzi, Ángel. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Porrúa, 2011.
- _____. “Historie. ‘Geschichte und Destruktion der Ontologie anhand der Schwarzen Hefte’”. *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der, Schwarzen hefte*, Alfred Denker y Holger Zaborowsky (eds.), Karl Alber, 2017.
- Xolocotzi, Ángel y Ziri6n, Antonio. *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Porrúa, 2018.