

# Marcuse lector de *Ser y tiempo*. Contexto y aspectos centrales de la recepción marcuseana de Heidegger en las *Contribuciones* de 1928\*

Marcuse's interpretation of *Being and time*.

Context and key aspects of the Marcusean reception of Heidegger in the *Contributions* of 1928

FRANCISCO DE LARA\*\*

Pontificia Universidad Católica de Chile

**RESUMEN.** El artículo presenta el proyecto filosófico de Marcuse en su escrito *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928) desde tres puntos de vista. Primero esboza el contexto de discusión en el que ese escrito se inserta; a continuación expone el modo crítico como Marcuse se apropia de ciertas temáticas de *Ser y tiempo* y, finalmente, indica la recepción que Heidegger hizo de esta original lectura de su obra.

**Palabras clave:** Marcuse; Heidegger; marxismo ortodoxo; Kautsky; fenomenología del materialismo histórico.

**ABSTRACT.** The paper presents the philosophical project outlined by Marcuse in his work *Contributions to a phenomenology of historical materialism* (1928) from three different points of view. First, it sketches the discussion context in which this work is placed. Then, it explains the critical way in which Marcuse appropriates some of the topics developed in *Being and time*. Lastly, it indicates the reception that Heidegger made of this original interpretation of his own work.

**Key Words:** Marcuse; Heidegger; Orthodox Marxism; Kautsky; Phenomenology of Historical Materialism.

## INTRODUCCIÓN

La relación filosófica del joven Marcuse con Heidegger constituye un episodio de la historia intelectual del s. XX que merece, a mi entender, una mayor discusión que la recibida hasta el momento. Lo inusual de la posición marcuseana en sus primeros escritos, en los que intenta renovar el marxismo con im-

\* El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular número 1160072 de Conicyt, Chile.

\*\* franciscodelara@gmail.com / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5135-8382>.

pulsos de cuño heideggeriano, ha llevado a que prácticamente ningún pensador de ascendencia marxista o heideggeriana se tomara en serio el camino abierto por él a finales de los años 20. Una notable excepción la encontramos en la obra *Dialéctica de lo concreto*, del filósofo checo Karel Kosík<sup>1</sup>, pero casi podríamos decir que es la única en sentido estricto. Por otra parte, tampoco la recepción de esta filosofía entre los estudiosos ha sido precisamente masiva, y la existente proviene ante todo de especialistas en Teoría Crítica y Marcuse. Con algunas contadas excepciones, a las que me sumo con el presente escrito, los estudiosos de la obra de Heidegger o bien desconocen este intento o bien no le prestan atención alguna.

La fenomenología materialista del joven Marcuse fue objeto de estudio desde finales de los años 60, gracias a los trabajos de Schmidt (1969), Piccone y Delfini (1970) y Piccone (1971), a la biografía de Katz (1982) y la monografía de Kellner (1984), así como al posterior ensayo de Brumkhorst (1989), el capítulo sobre “Heideggermarxismus” en la introducción a Marcuse de Brumkhorst y Koch (1990, 23-ss.) y los escritos de Jansen (1990) o McCarthy (1991). Tras este periodo de cierta recepción, hay que esperar hasta los primeros años del siglo XX para que este proyecto vuelva a discutirse en el libro de Wolin (2001) –que presenta a Marcuse como uno de los “hijos de Heidegger”– y los escritos, sobre todo, de Abromeit (2004) y Feenberg (2005)<sup>2</sup>. En nuestra lengua, destacan los trabajos pioneros de Berciano (1980) y Hoyos (1980), que fueron seguidos, ya en nuestro siglo, por el de Hernández Jorge (2002) y por la fundamental labor de José M. Romero como traductor e intérprete del primer Marcuse<sup>3</sup>. En este momento es posible investigar y discutir esta filosofía en lengua castellana gracias al trabajo de estudiosos como el propio Romero, Magnet (2013 y 2016) o Espósito (2017)<sup>4</sup>, entre otros<sup>5</sup>. Mi intención en este artículo es contribuir a presentar este primer proyecto filosófico marcuseano teniendo

<sup>1</sup> Los materiales de los que se compone ese libro, publicado en 1963, fueron escritos y publicados en revistas ya a partir de 1960. Véase, en especial, el primer capítulo –“Dialéctica de la totalidad concreta”–, cuyo primer apartado se titula “El mundo de la pseudoconcreción y su destrucción” (Kosík 1970, 25-37). En esta obra, Kosík cuenta a Heidegger entre “los grandes filósofos de todas las épocas y tendencias” (Kosík 1970, 39), junto con Spinoza, Hegel o Marx.

<sup>2</sup> Véase también el comentario del libro de Feenberg por parte de Ian Angus (2005) y el artículo de Ocaj (2008).

<sup>3</sup> Véase Romero (2010, 2011, 2013 y 2016). Este trabajo de traducción e interpretación convierte a Romero en uno de los más destacados especialistas internacionales en el pensamiento del primer Marcuse.

<sup>4</sup> Véanse también sus reseñas de las traducciones de J. M. Romero, en Espósito (2012 y 2015).

<sup>5</sup> Me permito citar aquí como novedad el único número monográfico de una revista dedicada a estudiar esta época de Marcuse, que tuve ocasión de coordinar y en el que participan varios de los intérpretes recién citados. V. De Lara (2019).

en cuenta aspectos no suficientemente perfilados o conocidos. No me dedicaré aquí a discutir esta interpretación, sino que únicamente me gustaría ayudar a esclarecer en qué ámbito de problemas se inserta su interpretación temprana de Heidegger (apartado 1), cómo se refleja su lectura de *Ser y tiempo* en las *Contribuciones* de 1928 (apartado 2) y, por último, qué recepción llevó a cabo el propio Heidegger de esta lectura (apartado 3).

### 1. EL MARXISMO ORTODOXO DEL “RENEGADO KAUTSKY”

Como se ha señalado a menudo, Marcuse encuentra en la filosofía del primer Heidegger elementos que le permiten tomar distancia de la concepción del marxismo dominante a partir de la Segunda Internacional. Este “marxismo ortodoxo” o cientificista dejaba de lado el carácter fundamentalmente histórico y práctico del objeto de la dialéctica materialista –el ser humano– y privilegiaba una visión naturalista según la cual toda la realidad respondería a las leyes dialécticas, ejemplificadas ante todo en la naturaleza. El ámbito de la historia pasaba de este modo a constituir únicamente un aspecto de dicha realidad. Se pretendía de este modo convertir el marxismo en una ciencia de validez universal y objetiva, no necesitada de mayor reflexión filosófica y poco implicada en la praxis revolucionaria.

En lo que sigue ilustraré este contexto de problemas en el que se mueve el joven Marcuse a partir de algunos escritos de Kautsky e indicaré las críticas fundamentales que éste recibe de Lukács, Korsch y Lenin sobre los tres aspectos fundamentales recién mencionados: la pretendida superación de la filosofía por parte de este marxismo, su carácter ortodoxo y su escasa implicación en los procesos revolucionarios.

#### 1.a) *El marxismo científico como superación de la filosofía*

En su libro sobre *Die historische Leistung von Karl Marx*, escrito en ocasión del “25 aniversario de la muerte del maestro”<sup>6</sup>, Kautsky considera que el principal logro histórico de Marx consiste en una serie de unificaciones (*Zusammenfassungen*), esto es, en haber concebido juntos y llevado a unidad aspectos que antes de él se consideraban opuestos. La primera de estas unificaciones es justamente la que se da entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*). Kautsky opina que la denominación de ciencias del espíritu, con la que en Alemania se refiere a menudo a las ciencias humanas o

---

<sup>6</sup> Esto es, en 1908. Hago uso aquí fundamentalmente de la segunda edición de 1919, que es idéntica a la primera. Las traducciones de los textos de Kautsky citados a continuación son de mi autoría.

históricas, es inadecuada, puesto que en ellas se estudia dicho espíritu como manifestación de un cuerpo y, por ende, a través de determinadas ciencias naturales<sup>7</sup>. Por eso considera que en realidad deberían ser llamadas ciencias sociales, que son aquellas que estudian “las relaciones del ser humano con su prójimo” (1919, 7)<sup>8</sup>. Más allá de esta apreciación preliminar, lo que Kautsky pretende afirmar es que Marx habría logrado superar la diferencia entre ciencias naturales y sociales, mostrando justamente que los dos ámbitos estudiados por ellas están regidos por las mismas leyes de desarrollo. Kautsky justifica de este modo el carácter abrupto y violento de los cambios sociales, pues según indica, “para Marx [...] la lucha de clases era solo una forma especial de la ley general de desarrollo de la naturaleza, ley que no es en absoluto pacífica. El desarrollo es para él [...] ‘dialéctico’, o sea, el producto de una lucha de opuestos que surgen necesariamente” (Kautsky 1919, 13). Según Kautsky, todo lo existente tanto en la naturaleza como en la sociedad se encontraría en un desarrollo constante que posee, en concreto, la forma de una confrontación con elementos opuestos. Dicha confrontación conduciría, lenta pero inexorablemente, a la superación de uno de los elementos en oposición.

“Esto –afirma– no vale únicamente para plantas y animales, sino también para sociedades enteras, imperios enteros, astros enteros. También para ellos prepara en ocasiones catástrofes la marcha del proceso general de desarrollo mediante el crecimiento paulatino de resistencias. No hay ningún movimiento, ningún desarrollo sin catástrofes ocasionales. Estas constituyen un estadio necesario del desarrollo; la evolución es imposible sin revoluciones ocasionales” (Kautsky 1919, 14).

Estas pocas líneas manifiestan el cientificismo de corte biologicista y, en concreto, mecanicista con el que Kautsky interpreta la dialéctica marxiana. Se aprecia a las claras su creencia metafísica en una ley de desarrollo que rige sobre todo lo existente. Dicha ley operaría universalmente mediante una lucha entre contrarios que, cada cierto tiempo, generaría la desaparición de uno de ellos. La lucha de clases sería tan solo una manifestación concreta, y además dependiente de ciertas condiciones históricas, de esta dialéctica natural universal. La vida humana es ante todo lucha contra la naturaleza, una lucha contra las resistencias que pro-

<sup>7</sup> Kautsky lo ejemplifica mediante la psicología en su versión empírico-experimental, entonces en auge, ignorando tanto la concepción diltheyana de esa disciplina como el psicoanálisis y otras corrientes no naturalistas. De ese modo, Kautsky concluye que estas ciencias son en el fondo naturales o tienen en su base un tipo de investigación de corte científico-natural (cfr. Kautsky 1919, 6).

<sup>8</sup> De este modo, Kautsky deja de lado las disciplinas que se ocupan del arte, la literatura o la religión, que suelen incluirse –el propio Dilthey lo hace– dentro de las ciencias del espíritu, y que él no menciona siquiera en la lista que enumera a continuación (cfr. Kautsky 1919, 8).

vienen de ésta una y otra vez. Es, por ende, en el campo de la naturaleza donde se manifiesta de forma privilegia la ley universal de la dialéctica. De este modo, y siempre según Kautsky, Marx habría “introducido el desarrollo social en el marco del desarrollo natural”, habría explicado “el espíritu humano hasta en sus manifestaciones más complejas y elevadas, las sociales, como una porción de la naturaleza” (Kautsky 1919, 10). El desarrollo social estaría entonces ligado en todo momento a la legalidad universal de la naturaleza.

Se aprecia ya por qué una concepción tal de la dialéctica vuelve superflua la acción revolucionaria y aboga, a lo sumo, por introducir procesos de resistencia y reformas que, a la larga, deberán dar sus frutos necesariamente. Pero esta concepción, además, vuelve superflua también la filosofía, como el propio Kautsky afirma sin ambages apoyándose en Engels. Con el descubrimiento de la dialéctica como ley del desarrollo universal, Marx habría fundamentado “el carácter unitario de toda la ciencia humana”, cumpliendo de este modo lo que la filosofía pretendió desde siempre (cf. Kautsky 1919, 10). Korsch –quien considera el marxismo, no como una ciencia general y pura, sino como una teoría de la revolución social y como “expresión teórica del movimiento revolucionario de la clase obrera” (Korsch 1966, 87)– discutirá esta posición en su célebre escrito “Marxismo y filosofía” de 1923. Para él la filosofía no puede ser dejada de lado, puesto que constituye el elemento teórico que, en relación dialéctica con la realidad social, obtiene su sentido de la praxis revolucionaria. Como puede apreciarse, las posiciones no podrían ser más antagónicas. Para Korsch la necesidad de la filosofía se debe a que no existe ley alguna que rija la realidad y asegure el cambio hacia una sociedad justa, por lo que la filosofía debe siempre acompañar y ponerse al servicio de la realización de la revolución proletaria. Para Kautsky, en cambio, la filosofía es ya superflua porque, gracias a Marx, conocemos el carácter dialéctico de la realidad toda, de modo que bastaría con introducir pequeñas reformas en la sociedad burguesa para conducir paulatina y necesariamente a una gran revolución social.

### *1.b) La ortodoxia marxista*

Kautsky deja claro ya en la “Introducción” de su escrito sobre Marx por qué él mismo consideraba “ortodoxa” su interpretación de este pensador. En ella afirma, en efecto, que “no es posible obtener conocimientos sociales de importancia fundamental” más allá de Marx, puesto que él puso al descubierto “las raíces últimas de la sociedad capitalista” (Kautsky 1919, 5). Lo definitivo del marxismo sería entonces para Kautsky su contenido doctrinal, que –al resultar científicamente insuperable– solo cabría seguir de manera ortodoxa. Como es sabido, Lukács discutirá en el primer capítulo de *Historia y conciencia de clase* (1923) –titulado justamente “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”–, que el fiel seguimiento de Marx con-

sista en afirmar como inalterables los contenidos doctrinales de su pensamiento. Para Lukács lo definitivo no son dichos contenidos, y aún menos la adhesión a una más que discutible tesis marxiana sobre el carácter dialéctico de la realidad toda. La dialéctica materialista no constituye para Lukács tesis alguna sobre la naturaleza y el hombre, sino el *método* que resulta más adecuado para el estudio de los fenómenos *históricos*. En palabras de Lukács,

“El marxismo ortodoxo no significa, por tanto, un reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, no significa una “creencia” en tal o cual tesis ni la exégesis de un libro “sagrado”. Lejos de ello, la ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere exclusivamente al *método*. Es la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método correcto de investigación [...]” (Lukács 1968, 171).

Dicha investigación, además, no se extiende a cualquier objeto por igual, sino que su objeto es la historia y las condiciones actuales de la vida social. Además, la finalidad no consiste en obtener un conocimiento científico de dicho objeto, sino que la teoría posee un carácter esencialmente práctico. El conocimiento que proporciona el método dialéctico de Marx se debe, en un doble sentido, a la posibilidad de una revolución proletaria, a saber: tanto por su origen como por su meta. En efecto, es el desarrollo de la clase proletaria en el seno de las relaciones de producción burguesas lo que posibilita dicho conocimiento. La realidad misma empuja y apremia a ese conocimiento, por lo que no se trata de una teoría autónoma, esto es, de un procedimiento teórico que pueda proyectar y construir su objeto a fin de cumplir con objetivos epistemológicos que extrae de sí misma o de ideales de la razón. La realidad histórica –en forma de masificación y pauperización de la clase trabajadora– posibilita y a la vez impele esta teoría por vez primera<sup>9</sup>. Pero, además de por su origen, dicha teoría se debe también a la posibilidad de una revolución proletaria en la medida en que apunta justamente a ella como su cometido y su meta. Dadas las condiciones reales para tal revolución, la teoría dibuja ese horizonte, muestra su posibilidad y llama a la acción en ese sentido. Así pues, y a diferencia de la postulada por Kautsky, para Lukács “la dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria” (Lukács 1967, 172).

### *1.c) La revolución por venir*

Kautsky, por su parte, califica la posible superación de la sociedad capitalista –que Marx reconoció en algunas tendencias propias de dicha sociedad– como

<sup>9</sup> Como afirma Lukács citando a Marx, “no es suficiente que el pensamiento tienda hacia la realidad; también la realidad debe tender hacia el pensamiento”. Cfr. Lukács (1967), 172.

“metas lejanas que, mediante el curso del desarrollo, se vuelven cada vez más cercanas y alcanzables” (Kautsky 1919, 5). Se aprecia aquí, una vez más, su tesis acerca del modo casi mecánico como la sociedad burguesa se estaría transformando sin necesidad de un levantamiento de las masas. Esta frase de su escrito por el 25 aniversario de la muerte de Marx se mantuvo inalterada en la segunda edición, que vio la luz en 1919, esto es, meses después de la Revolución rusa, de la Revolución alemana de noviembre de 1918 y del levantamiento espartaquista, que fue disuelto con las consecuencias ya conocidas. Mantener esta frase en ese momento implicaba, por ende, un juicio nada positivo sobre dichos alzamientos y en especial sobre la Revolución de octubre, juicio que el propio Kautsky había expresado de modo directo ya en otros lugares, como *La dictadura del proletariado* (1918). En ese último escrito, si bien considera histórico que un partido socialista gobierne una gran nación, le reprocha a tal partido haberlo logrado “en lucha contra otros partidos socialistas” y no ser “la obra de todo el proletariado”, a diferencia de la comuna de París de 1871 (Kautsky 1918, 3). La oposición entre los partidos socialistas escenificada en la revolución bolchevique manifiesta, para Kautsky, que la liberación del proletariado habría tomado en Rusia el camino dictatorial y no el democrático.

Kautsky niega ya en este escrito abiertamente que su meta final sea el socialismo, y cita la última frase del programa de Erfurt (1891) para indicar que dicha meta consiste en eliminar “toda forma de explotación y opresión, sea que afecte a una clase, un partido, un género o una raza” (Kautsky 1918, 4). El modo de producción socialista sería tan solo un medio para lograr este fin; en caso de mostrarse que es posible lograrlo por otros medios y manteniendo la propiedad privada, habría que “tirar el socialismo por la borda [...] justamente en beneficio de la meta final” (Kautsky 1918, 4). Para Kautsky “la democracia y el socialismo no se diferencian en que una sea el medio y el otro el fin. Ambos son medios para el mismo fin” (Kautsky 1918, 5). Sin embargo, el socialismo no podría ser un medio para la liberación del proletariado si no existe en él democracia; al revés, podría incluso conducir al despotismo en países poco desarrollados, entre los que Kautsky cuenta a la propia Rusia. De todo ello se concluye que el socialismo es impensable sin democracia (Kautsky 1918, 6).

Estas tesis obtuvieron una rápida y feroz respuesta por parte de Lenin, en su elocuente escrito sobre “La dictadura del proletariado y el renegado Kautsky” (1919). En su prólogo, Lenin aclara que la calificación que le dedica a Kautsky no es una respuesta a su reciente ataque a los bolcheviques, sino que ya en escritos anteriores desde 1914 había acusado a éste de oportunista, social-chovinista y de volver superficial y en el fondo “renegar completamente del marxismo” (Lenin 1919, prólogo).

## 2. CON HEIDEGGER CONTRA HEIDEGGER. LAS CONTRIBUCIONES DE 1928

Como puede apreciarse, la discusión entre Kautsky y sus críticos no versa, en primera instancia, sobre el modo correcto de interpretar a Marx, sino sobre la posibilidad y conveniencia de las revoluciones socialistas y sobre el rol que la filosofía pueda jugar en ellas. Marcuse estaba muy al tanto de estos debates y compartía la posición crítica con el marxismo ortodoxo que he intentado presentar sucintamente<sup>10</sup>. En consonancia con Korsch y Lukács, considera que la filosofía es fundamental para el marxismo y –al igual que Lukács hizo con Hegel– no duda en acudir a pensadores burgueses para realizar una lectura de Marx con fines revolucionarios<sup>11</sup>. A partir de 1927, Marcuse encontró nada menos que en Heidegger insumos filosóficos para reinterpretar la concepción materialista de la historia y del hombre, e incluso para releer a Hegel en esta misma dirección.

Su apreciación positiva de la fenomenología heideggeriana constituye sin duda un rasgo único, que diferencia a Marcuse tanto del propio Lukács como de sus futuros compañeros en el Instituto de Investigación Social. El mismo Marcuse revelaría más tarde, en tres documentos publicados en el mismo año de 1977, que la atracción por Heidegger se debió ante todo al carácter *concreto* de sus investigaciones. Al igual que otros muchos jóvenes de la generación de entreguerras, Marcuse vio en Heidegger “a new beginning, the first radical attempt to put philosophy on really concrete foundations – philosophy concerned with the human existence, the human condition, and not with merely abstract ideas and principles” (Olafson 1977, 28). En el mismo sentido se expresa en el “Diálogo con Herbert Marcuse” que Habermas publica en sus *Perfiles filosófico-políticos*. En dicho diálogo, vuelve a referirse a *Ser y tiempo* como “una filosofía realmente concreta” (Habermas 1981, 367). Incluso en el texto titulado “Enttäuschung”, que vio la luz en el libro editado por Neske un año des-

<sup>10</sup> Sobre la lectura marcuseana de Lukács y Korsch, véase Habermas (1981), 268. Véase también Kellner (1984), 40 (“Marcuse told me that he read *History and Class Consciousness* when it was first published and found it superior to the dominant varieties of orthodox Marxism”) y 387, nota 15.

<sup>11</sup> En el prólogo de 1967 a la edición de su obra, Lukács afirma retrospectivamente que “el recurso a la dialéctica hegeliana representa un duro golpe contra la tradición revisionista; ya Bernstein pretendía, bajo el título de “cientificidad”, suprimir del marxismo todo lo que recordaba la dialéctica hegeliana. Y nada les es más ajeno a sus adversarios teóricos, sobre todo a Kautsky, que la defensa de esta tradición. Para un retorno revolucionario al marxismo era, pues, una obligación evidente renovar las tradiciones hegelianas del marxismo. *Historia y conciencia de clase* representa un intento, tal vez el más radical en aquella época, de actualizar el aspecto revolucionario de Marx a través de la renovación y la continuación de la dialéctica hegeliana y de su método” (Lukács 1968, 23).

pués de la muerte de Heidegger, Marcuse indica que a finales de los años 20 experimentó *Ser y tiempo* como una “filosofía concreta” (Marcuse 1977, 162).

Según el testimonio coincidente de pensadores tan distintos como Gadamer (1986/87), Arendt (1969) o el propio Marcuse, uno de los atractivos epocales de la fenomenología y de Heidegger en particular se debía a la impresión de que con él volvía a hacerse filosofía propiamente; se dejaba atrás tanto la sistematicidad abstracta y vacía de los neokantianos como la mera erudición histórica pero irrelevante. Con Heidegger la filosofía volvía a tratar de problemas concretos de la vida humana, y lo hacía tanto con las más altas pretensiones de rigor metódico como a la luz de una revivificadora confrontación con la historia de la filosofía. Una de las pretensiones de Heidegger desde sus inicios fue, en efecto, superar esa supuesta dicotomía entre pensamiento histórico y sistemático (cf. GA 56/57, 132), en aras de una filosofía fundamentalmente histórica –pues trata del fenómeno histórico por antonomasia, el ser humano, y lo hace en constante diálogo con los pensadores de la tradición– y a la vez caracterizada por sus constantes indagaciones sobre el método y la cientificidad radical.

Si se considera esta forma original –y, según el primer Heidegger, original– de entender la cientificidad de la filosofía, junto con su definición del ser humano concreto, fáctico-histórico, como el asunto del que la filosofía se ocupa, y junto con las pretensiones de transformación existencial de dicho ser humano que animan el pensamiento heideggeriano en sus primeros años, se entiende por qué la lectura de *Ser y tiempo* pudo ejercer un fuerte influjo en el joven Marcuse. Sus *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, publicadas en 1928 bajo el efecto de dicha lectura, son el documento que mejor manifiesta esta recepción<sup>12</sup>.

En ese escrito, Marcuse recurre a la fenomenología a fin de poner en cuestión “si las proposiciones del materialismo histórico mantienen completamente a la vista el fenómeno de la historicidad” (Marcuse 1928, 348/82)<sup>13</sup>. Esta pregunta resulta clave, pues para Marcuse –en clara oposición a Kautsky– el marxismo consiste en “una nueva actitud fundamental revolucionaria” que toma consciencia de su propia historicidad y, de ese modo logra obtener “una nueva perspectiva sobre el conjunto del ser social, que culmina en el descubrimiento de la historicidad como de-

<sup>12</sup> La apuesta marcuseana por un pensamiento histórico y concreto, con un claro énfasis transformador-práctico, se deja apreciar también con toda claridad en su siguiente escrito, titulado justamente “Sobre filosofía concreta” (Marcuse 1929). La huella de Heidegger puede verse, por lo demás, en otros textos hasta 1932, año en que publica en Klostermann los materiales de su (fallida) tesis de habilitación sobre *La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad* (Marcuse 1932a).

<sup>13</sup> En lo que sigue citaré las *Contribuciones* indicando solamente entre paréntesis el número de página del vol. I de sus *Schriften* y de la traducción castellana.

terminación fundamental del *Dasein* humano y recibe, con una nueva comprensión de la realidad, la posibilidad de una acción transformadora radical” (347-348/82). Dicho en otras palabras, la situación social concreta en la que Marx se inserta le habría llevado a tomar conciencia de lo peculiar de su momento histórico. Dicha toma de conciencia, por su parte, le habría permitido obtener claves para entender las dinámicas sociales en términos de medios de producción, relaciones de producción y lucha de clases, lo que le habría llevado a lograr una comprensión del carácter histórico de esas determinaciones fundamentales del ser humano. Es más, la historicidad misma se revelaría como una tal determinación fundamental, por cuanto la vida crea sus propias condiciones materiales de existencia mediante la incesante transformación de su entorno a través del trabajo y la consiguiente transformación de los medios y las relaciones de producción. Todo ello habría llevado a Marx a una comprensión de la historicidad como tal, es decir, del modo como se estructuran los cambios históricos en general. Y dicha comprensión, finalmente, le habría permitido comprobar que en su momento histórico estarían dadas las condiciones para una revolución proletaria. El marxismo en su totalidad estaría marcado por esta “posibilidad histórica de la acción radical, que debe abrir el camino hacia una nueva realidad necesaria en tanto que realización del ser humano completo” (350/84-85). Tal compromiso con la praxis transformadora radical sería justamente, en la línea de lo afirmado por Korsch y Lukács, el elemento fundamental del marxismo<sup>14</sup>.

Cabe aclarar ya aquí que marxismo y materialismo histórico no se identifican para Marcuse, sino que, “dentro del marxismo, el materialismo histórico señala el ámbito completo de conocimientos que se refieren a la historicidad: al ser, a la estructura y a la movilidad del acontecer” (347/82)<sup>15</sup>. Así pues, el materialismo histórico sería una parte del marxismo, a saber, “el contexto de fundamentación teórico desde el que el marxismo deriva [...] la necesidad de la acción histórica” (347/81-82). Se trata, por tanto, de una teoría en la que se tematiza la historicidad *como tal* a fin de ayudar a comprender la necesidad histórica de la acción radical. Marcuse pretende analizar si dicho materialismo capta adecuadamente el carácter histórico de la vida humana. Esta cuestión es clave, como puede apreciarse, puesto que en ella se juega la posibilidad de una orientación adecuada para la praxis revolucionaria misma. Como indica Marcuse, “para poder determinar la posibilidad concreta de la acción radical, debe conocerse la situación histórica en la que debe ser realizada. Para ello, es ne-

<sup>14</sup> Como indica Marcuse, “la tarea de la teoría es abrir paso, a partir del conocimiento de la necesidad [histórica de la acción revolucionaria], a la praxis (357/94).

<sup>15</sup> Más adelante afirma literalmente: “Denominamos materialismo histórico al ámbito completo de conocimientos del marxismo que se dirigen a la estructura de la historicidad en general y a las leyes del movimiento de la historia” (373/114).

cesario aclarar la estructura de la historicidad como tal y las condiciones fundamentales de la existencia histórica” (353/89, sub. mío). El contraste de Marx con la filosofía de Heidegger debe servir en este sentido, como apoyo para decidir en qué medida el materialismo histórico logra esclarecer adecuadamente el fenómeno fundamental de la historicidad humana.

Pareciera, en ese sentido, que Heidegger y Marx funcionaran para Marcuse como correctivos mutuos, siendo la fenomenología del materialismo histórico que él mismo postula el lugar donde se realiza tal corrección. Así lo indica el célebre pasaje tan citado para presentar la posición marcuseana como un marxismo heideggeriano o un heideggerianismo de izquierdas<sup>16</sup>. Sin embargo, quisiera mostrar en lo que sigue que tal mediación entre Marx y Heidegger no se corresponde con la postura marcuseana, sino que las correcciones más profundas y directas están dirigidas justamente a la postura que debía servir de base para el análisis de la historicidad, esto es, a la fenomenología heideggeriana. La crítica más de fondo al marxismo está en realidad dirigida a Engels y por añadidura a quienes, apoyándose precisamente en Engels, pretenden ampliar el método dialéctico a la naturaleza y equiparar naturaleza y sociedad. Marcuse contradice expresamente esta tesis al indicar que “el ser de la naturaleza no es histórico como el ser del *Dasein*. La naturaleza tiene historia, pero no es historia. El *Dasein* es historia” (370/111). Marcuse pretende indicar con esta distinción que, si bien la naturaleza misma constituye la base de la que parte toda posible producción y reproducción de los medios de vida, y se modifica por ende con la acción del ser humano, su modo de ser no está configurado por la historicidad. El ser humano es justamente aquél que para vivir debe reproducir sus medios de existencia, esto es, debe transformar la naturaleza a partir de una determinada forma social del trabajo –de un determinado estado de las fuerzas y las relaciones de producción– que cada generación hereda. Así pues, la historicidad solo puede ser predicada del ser humano. De ello se concluye que el materialismo histórico, que se ocupa de dicha historicidad, solo tendrá por objeto al ser humano y evitará cualquier nivelación entre su modo histórico de ser y el modo de ser de la naturaleza<sup>17</sup>. He aquí la crítica más de fondo que se

---

<sup>16</sup> “La historicidad del *Dasein* exige una corrección de la fenomenología en el sentido del método dialéctico, el cual se muestra como el acceso adecuado a los objetos históricos. Al mismo tiempo, la dialéctica, en su aplicación metodológica por el marxismo, deberá experimentar también una clarificación provisional” (348/82). Para una discusión de la calificación del pensamiento temprano de Marcuse como “marxismo heideggeriano”, véase Behrens (2006), 111-ss.

<sup>17</sup> Marcuse indica, no obstante, que “también la esfera de la naturaleza (mundo de cuerpos) puede llegar a ser objeto de la fenomenología dialéctica, en tanto que lo que se convierte en tema para ella es lo que «está en la historicidad»” (370/111) es decir, la naturaleza en cuanto algo que “tiene historia” en el sentido ya indicado.

realiza al marxismo en este escrito; y, sin embargo, el propio Marcuse deja claro que tal crítica no afecta a Marx. A diferencia de algunos de sus seguidores, Marx habría tenido claro que el materialismo dialéctico se ocupa únicamente de la historicidad y, además, en el sentido que el propio Marcuse pretende, esto es, indagando *la estructura* de dicha historicidad. “En Marx –afirma Marcuse– el título de materialismo histórico señala este ámbito de los conocimientos fundamentales de la estructura de la historicidad” (371/112).

Las correcciones al materialismo histórico de Marx irían, por ende, en la dirección ya señalada de comprobar si su teoría de la historicidad capta adecuadamente este fenómeno. “Tenemos que preguntar –dice Marcuse– si el materialismo histórico ha interpretado adecuadamente y ha recibido por completo ante la mirada el fenómeno de la historicidad” (373/114). En este sentido, sin embargo, no se aprecian grandes correcciones, sino más bien confirmaciones, refutación de objeciones y aclaración de malentendidos<sup>18</sup>. Incluso la aportación más original de Marcuse, expuesta en el apartado final de las *Contribuciones*, bien podría ser considerada como una traducción al lenguaje heideggeriano del primer capítulo de *La ideología alemana*. Los análisis y el vocabulario Heidegger no sirven para distanciarse de Marx, sino para mostrar con otra luz y de ese modo reforzar las tesis expuestas en dicho capítulo acerca de la ideología misma, del carácter económico, social e histórico de la actividad humana, del surgimiento de las clases sociales y también del proletariado como clase potencialmente revolucionaria. No tiene lugar, por ende, en este escrito un desplazamiento desde Marx hacia Heidegger, sino una confirmación por vía heideggeriana de las tesis de Marx sobre el hombre y la historia, que Marcuse lee en clave de una ontología del ser histórico.

Las críticas a Heidegger que encontramos en las *Contribuciones* son, en cambio, totalmente de fondo. El aspecto central en el que tales críticas confluyen es el tratamiento *formal* de la existencia que Heidegger lleva a cabo, y que adolecería, finalmente, del mismo defecto que Marcuse encontraba en el “marxismo científico”: la falta de vinculación para una praxis transformadora que sea ella misma concreta, esto es, que arraigue en el modo como está configurada la sociedad en un momento determinado. Las preguntas que se haría Heidegger en su análisis del *Dasein* parecerían apuntar de nuevo a una pretensión de filosofía perenne, suprahistórica. De ese modo, dichas preguntas se volverían “vacías, es decir, carentes de compromiso y de obligación” (364/103). Para Mar-

---

<sup>18</sup> En cambio, si se dirigen críticas a las versiones reformistas del marxismo; por ejemplo, al indicar que “cada nueva realidad histórica exige una nueva *existencia* humana. Ésta no puede realizarse nunca como mero cambio en el seno de la realidad vigente. [...] La «nueva» existencia sólo es posible como «revocación»” (383/128).

cuse, además, la transformación que la filosofía debe operar no es de índole personal-interior, sino que sólo es verdaderamente existencial si es a la vez histórica y concreta, esto es, social y material. De este modo, interpretando la dupla heideggeriana ‘impropiedad-propiedad’ a partir de la idea marxiana de alienación, afirma que la existencia propia sólo es posible “en tanto que acción concreta transformadora”, para lo cual es necesario “el derrumbe de la existencia fáctica vigente” (364/103). Como puede apreciarse, las críticas de Marcuse van en la dirección de corregir, mediante el reconocimiento de la “constitución material de la historicidad” (365/104), el enfoque trascendental de Heidegger a la hora de tratar los fenómenos históricos, esto es, humanos<sup>19</sup>.

Estas correcciones que Marcuse propone al planteamiento heideggeriano en *Ser y tiempo* dan cuenta de la peculiar manera como leyó dicha obra. En sus comentarios se aprecia que Marcuse pasa de puntillas por capítulos fundamentales, no menciona siquiera la disposición afectiva –a pesar de que considera central la *Geworfenheit* (360/98)– y tampoco la angustia; deja de lado la conciencia (*Gewissen*) y solo una vez señala totalmente de paso las consideraciones sobre la muerte (361/99). Como puede apreciarse, su prisma de lectura le lleva a no considerar los aspectos que más claramente singularizan al *Dasein*. Sí menciona brevemente la temporalidad, pero tan solo porque de esa forma puede llegar al capítulo sobre “la historicidad como determinación fundamental del *Dasein*, que para mí –dice– es el punto decisivo de la fenomenología de Heidegger”<sup>20</sup>. De un modo muy sintético, se podría afirmar que Marcuse valora ante todo tres aspectos de *Ser y tiempo*, aparte de algunas descripciones como las relativas al uno (*Man*). Esos tres aspectos son, por un lado, la primacía del trato circunspectivo sobre el constatativo-teórico, que Marcuse lee como una primacía de la praxis sobre la teoría; por otro, la ya mencionada historicidad de la existencia; y, por último, la modalización de dicha existencia histórica en una existencia propia o impropia, esto es, alienada o revolucionaria. Sin embargo, le critica la comprensión de la resolución como algo solitario y, en general, la acentuación de la *Vereinzelung* que también Arendt le reprochará años después (cfr. Arendt 1990, 37). Además, subraya que la significatividad –esto es, el modo como comparece el mundo– no es individual y tampoco general e idéntica para todos, sino que depende de la clase social (364-365/103-104). En definitiva, para Marcuse faltaría en Heidegger la ya men-

---

<sup>19</sup> En la conversación con Habermas de 1977, Marcuse concluye que en Heidegger “con la preocupación por la historicidad se evapora la historia” (Habermas 1981, 267).

<sup>20</sup> Cf. 360-361/99. Marcuse deja claro desde el principio su prisma de lectura, al afirmar que en su reseña de *Ser y tiempo* “se reproducirán de la forma más breve sólo los pensamientos del libro decisivos para nuestro contexto” (358, nota 9/96, nota 26).

cionada cuestión de la constitución material de la historicidad, esto es, de los aspectos esencialmente históricos que generan la división de clases –las condiciones y relaciones de producción– y de las tensiones que tienen lugar entre dichas clases sociales.

### 3. CONCLUSIÓN. HEIDEGGER, ¿LECTOR DE MARCUSE?

Como puede apreciarse en lo anterior, Marcuse lee a Heidegger únicamente con la pretensión de reforzar algunas tesis centrales de Marx y de refutar la interpretación ortodoxo-reformista de su obra. Sin embargo, a partir de 1932 encontrará esa buscada fuente de renovación del marxismo nada menos que en el propio Marx. La publicación ese año de los *Manuscritos de París* supuso un cambio en la recepción de su pensamiento del que Marcuse se hizo eco de inmediato (Marcuse 1932b). Como le indica a Habermas en su diálogo de 1977, su intención era hallar en Marx una ontología de la existencia humana en cuanto histórica, y además una que resultaba superior, mucho más *concreta*, que la del propio Heidegger (Habermas 1981, 267). Se termina así este original proyecto de lectura materialista de Heidegger, del que Marcuse incluso renegará en lo sucesivo<sup>21</sup>.

Heidegger, por su parte, no se hace demasiado eco de la interpretación marcuseana de su obra magna. Supo sin duda de su existencia ya en 1928, antes de conocer a Marcuse, dado que Jaspers le menciona el número de los *Philosophische Hefte* dedicado a *Ser y tiempo* en el que aparecieron las *Contribuciones*, y le indica que él seguramente ya lo debe tener también<sup>22</sup>. Heidegger no refiere a ello directamente, pero estas palabras de su respuesta a Jaspers pueden sin duda considerarse como una suerte de toma de posición olímpica al respecto:

“Apenas pienso ya que hace poco publiqué lo que se llama un libro – solo me lo recuerdan de vez en cuando algunas “recensiones”. / Extrañas experiencias que se tienen. Está claro que nunca se ha escrito para los que hacen recensiones y cosas semejantes. ¿Y para los contemporáneos de poco aliento? Cuántas veces he leído ya que soy la realización de la síntesis – planeada por otros desde hace tiempo– de Dilthey y Husserl con una pizca de Kierkegaard y Bergson” (Heidegger-Jaspers, 103-104).

<sup>21</sup> José M. Romero cita las cartas entre Kosík y Marcuse de 1963 en las que comentan las *Contribuciones*. En esa correspondencia, el propio Marcuse reniega de su intento juvenil de auñar de algún modo a Heidegger y Marx. Cfr. Romero (2010), 10, nota 9.

<sup>22</sup> “Ayer me llegó un cuaderno de Heidegger, que usted sin duda también tiene. Todavía no he podido leerlo, solo vi al abrirlo que usted es relacionado con el marxismo” (Heidegger-Jaspers, 102).

Unas líneas después indica que el efecto que las publicaciones causen no es algo que esté en las manos de uno, por lo que “hemos de dejar al azar los resultados que produzcan, que se comprendan de un modo u otro y lo que se haga con ello” (Heidegger/Jaspers, 104). Dado que el escrito de Marcuse difícilmente puede considerarse una reseña, hemos de entender que se encontraría o bien entre los contemporáneos de poco aliento que para entender un libro deben acudir a otros filósofos y leerlo bajo esa luz, o bien entre aquellos que lo comprenden como quieren y hacen algo peculiar e incontrolable con los libros de los demás.

No está claro, entonces, que Heidegger conociera las *Contribuciones* antes de que Marcuse fuera a estudiar con él. Tampoco sabemos de qué manera se pudo referir Heidegger a esta lectura de su obra entre 1929 y 1932, años en los que Marcuse estudió y tuvo un trato constante con él. Según indica el propio Marcuse, parece que Heidegger simplemente no respondió de ningún modo a su ensayo de maridar *Ser y tiempo* con una concepción social de corte marxista<sup>23</sup>.

Sin embargo, existe al menos un pasaje muy posterior a estos años en el que Heidegger sí se hace eco de ese intento. En el Seminario de Le Thor de 1969, se refiere a la transformación del mundo que el marxismo reclama como deudora de una interpretación del hombre que proviene de Hegel. En ese contexto afirma lo siguiente:

“Puesto que Marx invierte a su manera el idealismo de Hegel, reclama que se le otorgue al ser la primacía sobre la consciencia. ¡Y, puesto que en *Ser y tiempo* no hay consciencia, podía verse algo heideggeriano en esto! Por lo menos esta es la forma como Marcuse entendió *Ser y tiempo*” (GA 15, 353).

A la vista de lo mostrado aquí, está claro que Heidegger simplifica notoriamente o, lo más probable, ignora los elementos que Marcuse encontró en su filosofía, así como los motivos por los que la considera insuficiente. De hecho, y como hemos apreciado, Marcuse no pone el acento en esa primacía del ser sobre la consciencia, si bien valora que Heidegger no considere la actitud teórica como primaria, sino como modificación del habitual trato práctico-operativo. Pero, a sus ojos, lo más importante de *Ser y tiempo* no es esto, sino el tratamiento concedido a la historicidad, así como las consecuencias de índole práctica que se derivan del conocimiento de dicha historicidad y del llamado a la propiedad de la existencia histórica. La obra magna de Heidegger le permite a Marcuse plantear esas cuestiones, por más que dicha obra se quede a medio camino y no permita verlas en su verdadera concreción, esto es, considerando el elemento material que es inseparable de lo histórico.

---

<sup>23</sup> Al preguntarle Olafson por la respuesta de Heidegger a su intento, Marcuse indica lacónicamente que “he didn’t respond” (Olafson 1977, 29) y duda incluso de que Heidegger se dedicara seriamente al estudio de Marx en algún momento de su vida.

OBRAS CITADAS

- Abromeit, J. (2004): "Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-33", en Abromeit, J. y Cobb, W. M. (eds.): *Herbert Marcuse. A Critical Reader*. N. Y./London: Routledge, 131-151.
- Angus, I. (2005): "Walking on Two Legs: On The Very Possibility of a Heideggerian Marxism", *Human Studies*, 28 (3), 335-352.
- Arendt, H. (1969): "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt", *Merkur* 23 (258), 893-902.
- Arendt, H. (1990): *Was ist Existenzialphilosophie?*. Frankfurt a. M.: Hain.
- Behrens, R. (2006): "Falscher Zustand – Zur kritischen Theorie der Ontologie bei Herbert Marcuse", en Beckers, H. y Noll, C. M. (eds.): *Die Welt als fragwürdig begreifen. Ein philosophischer Anspruch*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Berciano, M. (1980): "Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano", *Pensamiento*, 36, 131-164.
- Brunkhorst, H. (1989): "Die authentische Revolution. Marxismus als Existenzialismus beim frühen Marcuse", en Flego, G. y Schmied-Kowarzik, W. (eds.): *Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation*. Gießen: Germinal Verlag, 35-62.
- Brunkhorst, H. y Koch, G. (1990): *Herbert Marcuse. Eine Einführung*. Wiesbaden: Paragona.
- De Lara, F. (coord.) (2019): "La fenomenología del materialismo histórico de Marcuse", número monográfico de la revista Enrahonar, 62.
- Espósito, N. (2012): Reseña de *Herbert Marcuse: H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4, 495-502.
- Espósito, N. (2015): Reseña de *Herbert Marcuse: Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 7, 624-636.
- Espósito, N. (2017): "La dialéctica platónica en la fenomenología del materialismo histórico del primer Marcuse (1928-1933)", *Diferenz*, 4 (3), 83-103.
- Feenberg, A. (2005): *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. N. Y./London: Routledge, 2005.
- Gadamer, H-G. (1986/87): "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 13-26.
- Habermas, J. (1981): *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (GA 15): *Seminare (1951-1973)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986.
- Heidegger, M. (GA 56/57): *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999<sup>2</sup>.
- Heidegger, M. y Jaspers, K.: *Briefwechsel 1920-1963*. München/Frankfurt a. M.: Piper/Klostermann, 1992.

- Hernández Jorge, M. (2002): “Marcuse, Heidegger y Dilthey: A propósito de la historicidad”, *Revista Laguna*, 11, 152-159.
- Hoyos, G. (1980) “Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse”, *Ideas y Valores*, 29 (57-58), 3-22.
- Jansen, P.-E. (1990): “Marcuse/Heidegger Briefwechsel” y “Marcuses Habilitationverfahren – eine Odyssee”, en Jansen P.-E. (ed.): *Befreiung Denken – Ein politischer Imperativ. Materialien zu Herbert Marcuse*. Offenbach: Verlag 2000, 135-150.
- Kautsky, K. (1918): *Die Diktatur des Proletariats*. Wien: Ignaz Brand.
- Kautsky, K. (1919): *Die historische Leistung von Karl Marx*. Berlin: Buchhandlung Vorwärts Paul Singer.
- Katz, B. (1982): *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. London: Verso.
- Kellner, D. (1984): *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley: University of California Press.
- Korsch, K. (1966): *Marxismus und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlaganstalt.
- Kosik, K. (1970): *Dialéctica de lo concreto*. México D. F.: Grijalbo.
- Lenin, V. I. (1919): *Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky*. Leipzig: Vulkan.
- Lukács, G. (1968): *Geschichte und Klassenbewusstsein*, en *Werke* vol. 2. Berlin: Luchterhand, 1967.
- Marcuse, H. (1928): “Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus”, *Philosophische Hefte*, 1, 45-68. Publicado en Marcuse, H.: *Schriften*, vol. I. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, 347-384.
- Marcuse, H. (1929): “Über konkrete Philosophie”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 62, 111-128. Publicado en Marcuse, H.: *Schriften*, vol. I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978, 385-406.
- Marcuse, H. (1932a): *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann. Publicado en Marcuse, H.: *Schriften*, vol. II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
- Marcuse, H. (1932b): “Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus”, *Die Gesellschaft*, 9 (8), 136–174.. Publicado en Marcuse, H.: *Schriften*, vol. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978, 509-555.
- Marcuse, H. (1977): “Enttäuschung”, en Neske, G. (ed.): *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 162-163.
- Magnet, J. (2013): “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”, *Eikasia*, 49, 223-240.
- Magnet, J. (2016): “Entre la ontología heideggeriana y la marxiana. H. Marcuse y su interpretación de los manuscritos parisinos de Marx”, *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n° 8, II época, 125-144.

- McCarthy, Th. (1991): "Heidegger and Critical Theory: The First Encounter", en McCarthy, Th. (ed.): *Ideas and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, Ms: MIT Press.
- Ocay, J. V. (2008) "Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity", *Kritike* 2 (2), 46-64.
- Olafson, F. (1977): "Heidegger's Politics: an Interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 6 (1), 28-40.
- Piccone, P. y Delfini, A. (1970): "Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism", *Telos*, 6, 36-46.
- Piccone, P. (1971): "Phenomenological Marxism", *Telos*, 9, 3-31.
- Romero, J. M. (2010): "Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación", en Marcuse, H./Romero, J. M.: *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés, 7-68.
- Romero, J. M. (2011): "¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse", en Marcuse, H.: *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 9-35.
- Romero, J. M. (2013): "La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse", *Pensamiento*, 69 (259), 131-151.
- Romero, J. M. (2016): "La *Kehre* (o viraje) en la trayectoria filosófica de H. Marcuse", en Marcuse, H.: *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 11-52.
- Schmidt, A. (1969): "Existenzial-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse", en Habermas, J. (ed.): *Antworten auf Herbert Marcuse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wolin, R. (2001): *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press.