

Teoría crítica y fenomenología: ¿una síntesis necesaria? Bases fenomenológicas para una revisión crítica del proyecto filosófico del primer Marcuse*

Noé Expósito Ropero**

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

nexposito@fsf.uned.es



Fecha de recepción: 15-4-2018

Fecha de aceptación: 13-12-2018

Resumen

El objetivo principal de este trabajo es replantear la posibilidad de realizar una síntesis entre la fenomenología de Husserl y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Para ello realizaremos una revisión crítica de los textos del primer Marcuse (1928-1933), cuyo proyecto filosófico consistió en formular una síntesis entre la ontología fenomenológica de Heidegger y el materialismo dialéctico de Marx. La tesis que defenderemos aquí es que este proyecto sigue siendo vigente, pero tomaremos como referente la fenomenología de Husserl, desde la que interpretaremos los textos de Marcuse, y no la ontología existencial de Heidegger.

Palabras clave: Herbert Marcuse; Edmund Husserl; Martin Heidegger; Karl Marx; fenomenología; teoría crítica; marxismo; Escuela de Frankfurt

Abstract. *Critical theory and phenomenology: A necessary synthesis? Phenomenological bases for a critical review of the first Marcuse's philosophical project*

The aim of this work is to reconsider the possibility of a synthesis between Husserlian phenomenology and the Critical Theory of the Frankfurt School. In order to do so, we carry out a critical review of the first Marcuse's texts (1928–1933), whose philosophical project is conceived as a synthesis between Heideggerian phenomenological ontology and Marxian dialectical materialism. The thesis that we defend here is that this project is still

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación *Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual* (FFI2013-47230-P), Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor José Manuel Romero Cuevas, y del proyecto *Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II* (FFI 2017-82272-P), Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor Agustín Serrano de Haro.

** Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín.

valid, but we will take as a reference Husserl's phenomenology as a tool to interpret Marcuse's texts, rather than Heidegger's existential ontology.

Keywords: Herbert Marcuse; Edmund Husserl; Martin Heidegger; Karl Marx; phenomenology; Critical Theory; Marxism; Frankfurt School

Sumario

- | | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Introducción, contextualización y planteamiento del tema. Teoría crítica y fenomenología: ¿una síntesis necesaria? | 3. Bases fenomenológicas para una revisión crítica del proyecto filosófico del primer Marcuse |
| 2. Delimitación de los términos <i>fenomenología</i> y <i>teoría crítica</i> | Referencias bibliográficas |

A la memoria de Jairo Escobar

1. Introducción, contextualización y planteamiento del tema. Teoría crítica y fenomenología: ¿una síntesis necesaria?

El presente ensayo¹ persigue dos objetivos. El primero puede resultar sencillo y ambicioso al mismo tiempo. Sencillo en tanto que no pretende, ni mucho menos, cerrar una cuestión sometida a debate, ni tampoco profundizar en una tesis ya aceptada o que esté, siquiera, siendo discutida. En este sentido, las ideas que expongo a continuación podrían resultar incluso superficiales, aunque mi objetivo es presentarlas con un carácter programático, como punto de partida fundamental para futuras investigaciones. Sin embargo, la ambición reside, precisamente, en la pretensión de *reabrir* un debate que, de hecho, parece estar cerrado, puesto que, me atrevería a decir, tal debate no existe en el panorama filosófico actual, y menos aún en nuestro contexto filosófico hispanohablante, donde la obra del primer Marcuse, precursor de la problemática que nos planteamos, ha sido prácticamente ignorada hasta hace unos años², pues solo a partir de 2010 comenzó a ser editada y traducida por José Manuel Romero,

1. Quiero agradecer tanto a José Manuel Romero como a Javier San Martín la minuciosa lectura que ambos han realizado de la primera versión de este escrito, así como sus valiosos comentarios y correcciones, que han contribuido notablemente a mejorar mi trabajo inicial. A ellos corresponde, en buena medida, el posible mérito que pueda tener este trabajo, y solo a mí los errores e imprecisiones que en él se hayan podido deslizar. Del mismo modo, agradezco a los revisores procurados por ENRAHONAR su lectura y evaluación de mi trabajo, así como sus comentarios y sugerencias.
2. Una excepción serían, sin embargo, los trabajos de Modesto Berciano (1980) y Guillermo Hoyos Vásquez (1980), que sí abordan los textos de «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» (1928) y «Sobre filosofía concreta» (1929), a los que aludiremos a continuación.

labor que completó en 2016³. No es de extrañar, pues, que la mera pregunta que encabeza este ensayo pudiera parecer incluso extemporánea: «Teoría crítica y fenomenología: ¿una síntesis necesaria?»⁴

Y es que, aunque parezca sencillo, reabrir este debate y formularlo en términos filosóficamente rigurosos exige un trabajo extremadamente complejo y difícil. Si el interés de esta labor fuese únicamente historiográfico, de crítica histórico-filosófica de las ideas y de las corrientes de pensamiento más influyentes del siglo xx, aún valdría la pena realizarlo. Sin embargo, la motivación primera —y última— de esta investigación no es solamente teórica, sino también, y sobre todo, práctica, esto es, enfocada a la comprensión crítica de nuestro presente sociocultural. Herbert Marcuse fue el primero en darse cuenta de ello, de ahí que dedicase sus primeros trabajos a este proyecto filosófico, al desarrollo de una «fenomenología del materialismo histórico» (cfr. Marcuse, 2010: 81-130). Marcuse fue el pionero, el original precursor del tema que nos ocupa, el primero que planteó la necesidad de establecer una *síntesis* entre fenomenología y materialismo histórico o, para decirlo con nombres propios, entre Martin Heidegger y Karl Marx.

Recordemos que esto sucede en 1928, un año después de la publicación de *Ser y tiempo*, obra por la que Marcuse, y toda una generación de jóvenes filósofos, queda fascinado, pues ella supondría, en palabras del filósofo berlinés, «el punto en que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre para una nueva ciencia “concreta”» (ibídem: 96). Sin embargo, la fascinación de Marcuse no fue nunca ni ciega ni ingenua, de ahí que no mostrase ningún reparo en declararle al propio Heidegger, toda una personalidad filosófica entonces, la necesidad de tomar como punto de partida una «filosofía concreta», motivo que da título a su segundo ensayo, de 1929 (cfr. Marcuse, 2010: 131-158).

3. Estos escritos se encuentran publicados en tres volúmenes: J. M. ROMERO CUEVAS (ed.) (2010), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928); Sobre filosofía concreta (1929)*, Madrid, Plaza y Valdés; H. MARCUSE (2011), *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder; y H. MARCUSE (2016), *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932-1933)*, Madrid, Biblioteca Nueva. A ellos me referiré en lo que sigue.
4. El intento más logrado de llevar a cabo una confrontación entre fenomenología y teoría crítica, tomando como referentes, según proponemos aquí, a Husserl y Marcuse, entre otros, fue desarrollado en la década de 1970 por la corriente de fenomenólogos italianos iniciada por Enzo Paci. Se trataba de autores como Pier Aldo Rovatti, Paul Piccone y Alexander Delfini, cuyos trabajos fueron publicados, en su mayoría, en la revista *Telos: Critical Theory of the Contemporary* (fundada en 1968 por Piccone). En estos textos encontramos una magnífica base teórica para profundizar en el proyecto que aquí planteamos. A ellos esperamos poder dedicar un detenido estudio en otra ocasión. Del mismo modo, para una puesta en diálogo entre los planteamientos de Husserl y Marx resultan imprescindibles los trabajos recopilados y editados por Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman y Ante Pažanin en los cuatro volúmenes sobre *Phänomenologie und Marxismus (1977-1979)*, destacando, entre otros, el ensayo de Ludwig Landgrebe «El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo» (1977). Para un detallado comentario de estos escritos véase el trabajo de San Martín «Fenomenología y marxismo» (1994).

Y la tesis de Marcuse será, justamente, que el enfoque ontológico de Heidegger que sustenta la analítica existencial del *Dasein*⁵ en *Ser y tiempo* necesita una mayor concreción sociohistórica, esto es, que debe atender a la existencia sociopolítica colectiva en la que efectivamente existe el *Dasein* concreto, de ahí la necesidad de recurrir al materialismo histórico marxiano. Marx *concretando* a Heidegger; Heidegger *ontologizando* a Marx, podría ser la fórmula que resume la propuesta marcusiana.

Con lo anterior hemos trazado, muy esquemáticamente, tanto la génesis como el marco general del tema que nos ocupa, mostrando también el porqué de tomar los textos del primer Marcuse como referente ineludible. Sin embargo, se habrá advertido que el punto de partida de Marcuse es, efectivamente, un intento de *stntesis* entre Heidegger y Marx, mientras que el nuestro, más ambicioso si cabe, lo es entre fenomenología y teoría crítica. Aquí nos surgen, de entrada, dos grandes problemas. El primero presenta un carácter, si se quiere, más *histórico*, mientras que el segundo sería el genuinamente *filosófico*, siendo este último el que realmente nos interesa, aunque nos ocuparemos aquí de ambos, dentro, por supuesto, de los límites del presente trabajo.

El primer problema surge tanto en el planteamiento mismo del propio Marcuse como al hilo de su trayectoria filosófica. La cuestión central sería la siguiente: ante la declaración de Marcuse a K. Kosík en 1963 de que «Hoy rechazaría todo intento de establecer entre Marx y Heidegger una relación interna (¿ni externa!)» (cfr. Romero, 2016: 41), bien por tensiones internas o inherentes a este proyecto, bien por razones externas, tales como su ruptura y «decepción» (cfr. Marcuse, 2016: 229-230) con Heidegger a partir de su compromiso con el régimen nazi, ¿implica este abandono de Marcuse una imposibilidad de toda síntesis entre Marx y Heidegger? La respuesta, obviamente, no puede ser afirmativa, pues, porque Marcuse malograra y abandonara este proyecto, no podemos concluir su necesaria inviabilidad.

Lo que quiero decir con esto es que la propuesta marcusiana podría seguir plenamente vigente, puesto que para el tema que nos ocupa son los textos mismos los que tienen la última palabra, y no las trayectorias biográficas, como tampoco las interpretaciones, incluso retrospectivas, de sus artífices, porque podrían estar equivocados. Esta consideración preliminar, de carácter, insisto, más *extrínseco* o *histórico* que estrictamente *filosófico*, no es banal, puesto que algún detractor de nuestra propuesta de síntesis entre fenomenología y teoría crítica podría esgrimir el «contraargumento» de que el propio Marcuse se mostró posteriormente muy crítico con tal proyecto, hasta el punto de abandonarlo.

En cualquier caso, he de advertir desde el comienzo que no es esta mi pretensión. Es más, creo que ya el joven Marcuse puso acertadamente de manifiesto la falta de concreción sociohistórica, la extrema formalidad y vacui-

5. Mantengo en lo que sigue el término alemán *Dasein* para preservar el sentido técnico que, como es sabido, adquiere en la jerga heideggeriana para referirse, según explica Adrián en *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*, a «la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido» (2009: 63-64).

dad del enfoque ontológico heideggeriano, el cual, efectivamente, descuida al ser humano «de carne y hueso» —que diría Unamuno—, incluso cuando este es situado en el centro de su filosofía, como sucede en la analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo*. No es, por tanto, casual que este olvido o relegación del ser humano concreto a un segundo plano en aras de *la pregunta ontológica por el Ser*, anunciada ya al comienzo de la obra de 1927 (cfr. Heidegger, 1947: 11-50), se radicalizara, tras la conocida *Kehre* o *viraje*, en los textos posteriores de Heidegger. Esto se percibe claramente, por ejemplo, en escritos como *La pregunta por la técnica* (1953), donde la racionalidad práctica, la libertad y la responsabilidad humana, no ya la sociopolítica o colectiva, sino también la individual, quedan relegadas a un plano muy ambiguo y, en última instancia, sometidas al *acontecer* (*Geschehen*), al *envío* (*Geschick*) del *sino* o *destino* (*Schicksal*) del *Ser* (cfr. Heidegger, 1953: 23). Por lo demás, el propio Heidegger había reconocido ya en su *Carta sobre el humanismo* (1947) que el plano principal de su filosofía no es el antropológico, sino el del Ser: «Pensando esto desde la perspectiva de *Ser y tiempo* habría que decir: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*» (Heidegger, 1925: 44).

Este planteamiento, incipiente ya en *Ser y tiempo*, resulta profundamente problemático para nuestro propósito. Y no solo lo fue para Marcuse y los miembros posteriores de la teoría crítica, sino también, e incluso antes que para todos ellos, para el propio Edmund Husserl, fundador de la fenomenología. Para ser precisos, la ruptura de Husserl con Heidegger se produce en el verano de 1929, cuando tiene ocasión de leer detenidamente *Ser y tiempo*, aunque Husserl ya conocía el manuscrito desde 1926, habiéndole realizado algunas anotaciones marginales que discutió posteriormente con el propio Heidegger en 1927 (cfr. Jamme, 2012: 218-219). Pero no será, insisto, sino en 1929 cuando Husserl descubra que todo el análisis ontológico-existencial de Heidegger carece, según le parece, de análisis fenomenológicos constitutivos y genéticos —después nos detendremos en esto—, pues, tal y como anota Husserl en los márgenes de su ejemplar de *Ser y tiempo*, «comparecer puede solo lo que se ha constituido, y esto ofrece las estructuras profundas de una tenencia de mundo, de un ser mundano, de un yo» (ibídem: 223)⁶.

6. La anotación original reza «Aber begegnen kann nur, was sich konstituiert hat, und das gibt die tieferen Strukturen einer Welthabe, eines weltlichen Seins, eines Ich». Según explica Adrián en el citado *Diccionario filosófico*, *Begegnung* y *begegnen* son empleados por Heidegger en el preciso sentido de 'comparecencia' y 'comparecer', respectivamente, y también, cuando el contexto lo requiere, como 'encuentro', apuntando, en todo caso, «a la idea heideggeriana de que todos los entes (sean éstos cosas, útiles, personas, documentos, situaciones, etcétera) con que nos topamos a diario —es decir, que nos salen al encuentro en nuestro trato cotidiano con el mundo— se manifiestan siempre en un horizonte de sentido previamente abierto que, de entrada, articula los diversos significados y usos de esos mismos entes» (Adrián, 2009: 56). Pues bien, lo que Husserl señala con esta anotación crítica, insisto, es que el análisis de Heidegger se movería en un plano *estático*, es decir, en un plano en el que el análisis del *Begegnung* y *begegnen* daría ya por supuesto toda una serie de análisis fenomenológicos *genéticos* y *constitutivos* de las estructuras profundas de ese *Dasein*, de ahí que Husserl reclame y eche en falta estos últimos en los planteamientos heideggerianos,

Lo que, en definitiva, Husserl está reprochándole a Heidegger es que su análisis ontológico de los rasgos fundamentales del *Dasein* —o «existenciaríos» (*Existenzialien*) en lenguaje heideggeriano— carece de una fundamentación fenomenológica profunda, al desatender, justamente, la *constitución histórico-genética* de los mismos. Es por ello que Husserl, al igual que Marcuse, no rechaza por completo los rendimientos filosóficos de *Ser y tiempo*, sino que los reconoce como afines a su filosofía, pero insiste: «Lo que ahí está dicho es mi propia teoría, solo que sin su fundamentación más profunda» (ibídem: 223). Más adelante nos detendremos en esta importante cuestión para mostrar la afinidad de Marcuse con el enfoque fenomenológico de Husserl, afinidad que se nos revelará tanto mayor que con el del propio Heidegger.

Y he aquí el segundo objetivo del presente trabajo: mostrar que Marcuse está mucho más cerca de Husserl de lo que él mismo podía imaginarse en ese momento histórico, hasta el punto de compartir con el fundador de la fenomenología muchos de sus conceptos filosóficos y metodológicos fundamentales, así como sus tesis ontológicas centrales. Lo anterior se refleja, sobre todo, en dos puntos decisivos. En primer lugar, cuando comparamos la *filosofía práctica*, esto es, *ético-política* de ambos filósofos, punto en el que ambos confluyen, a mi juicio, sin grandes discrepancias, y en el cual, y esto también será decisivo, Husserl y Marcuse más se distanciarán de Heidegger. Esto último es fácilmente constatable *a posteriori*, pues hoy conocemos perfectamente los compromisos políticos de cada uno de estos filósofos. Sin embargo, intentaré mostrar que ya tanto en la motivación filosófica misma como en los problemas centrales que articulan cada una de estas tres filosofías, se pueden rastrear claramente tanto las distancias como las afinidades entre ellas, independientemente de las derivas histórico-políticas posteriores, derivas que, por lo demás, fueron reconocidas, aunque muy tardíamente, por el propio Marcuse, según veremos después.

El segundo punto en que nos basamos para mostrar nuestra tesis no es otro que los textos mismos, tanto de Husserl como de Marcuse. Sin embargo, la estrategia hermenéutica que aquí adoptamos no puede ser otra que la siguiente: la de ir más allá de la que llamaremos postura «explícita» de Marcuse en lo que a su relación con la fenomenología de Husserl se refiere, para mostrar la postura «implícita» que a aquella subyace. Y es que, si nos detuviésemos en la primera, comprobaríamos, efectivamente, que Husserl apenas es mencionado en estos textos de 1928-1933, sino que el referente fenomenológico siempre es Heidegger. Igualmente, y este sería el segundo hecho en contra que se nos impone, cuando Marcuse, ya en 1936⁷, se ocupa detenidamente de Husserl, lo hace en

pues estos serían, precisamente, los que nos permitirían mostrar el carácter sociohistórico del *Dasein*. Sobre la importancia de esta cuestión en Husserl y Heidegger en relación con la teoría de la cultura me remito a los análisis de San Martín desarrollados en su *Teoría de la cultura* (1999: 142-181).

7. Me refiero al artículo titulado «Sobre el concepto de esencia» (1936), donde Marcuse expone una visión muy crítica de la fenomenología de Husserl, distanciándose completamente de ella. Dado que en este trabajo nos limitamos al primer Marcuse, dejamos para

términos muy críticos y de total rechazo. Sin embargo, según veremos, todo esto exige hoy un estudio mucho más pausado y minucioso del que ha sido objeto hasta nuestros días, pues la cuestión es mucho más compleja de lo que la postura «explícita» de Marcuse nos pudiera hacer creer.

Esbozados, pues, los dos objetivos principales de este trabajo, así como las estrategias que seguiremos para apoyarlos, solo nos queda por comentar un punto importante más en lo que al aspecto *histórico* de ambas problemáticas se refiere, antes de ocuparnos de los aspectos genuinamente *filosóficos*. Ya hemos mencionado que, no por casualidad, tanto Husserl como Marcuse reconocen en *Ser y tiempo* de Heidegger un análisis fenomenológico-ontológico del *Dasein* que consideran valioso —Husserl incluso como «propio», según vimos—, pero, por otro lado, excesivamente formal, abstracto, descarnado, carente de concreción sociohistórica y de fundamentación histórica y genética. Marcuse, ya en el citado artículo «Sobre filosofía concreta», insistirá en ello; Husserl, por su parte, y este es el último elemento *histórico* que ha de advertirse aquí, llevaba décadas trabajando en estas problemáticas, incidiendo en el carácter ético-práctico de las mismas, acumulando miles de manuscritos de investigación que no publicaba, pero también en los cursos y seminarios que impartía en la Universidad de Friburgo desde 1916. Es por ello que la publicación en la *Husserliana* de todo este material inédito nos ha obligado en los últimos años a reconocer la existencia de un «new Husserl» (Welton, 2003) y de una «nueva imagen de Husserl» (San Martín, 2015), frente a la imagen parcial, tópica y convencional del fenomenólogo despreocupado por los problemas humanos e históricos (cfr. Díaz, 2003).

Esta última era, por lo demás, la imagen que Marcuse conocía y mantuvo de Husserl hasta tres años antes de morir, cuando, sorprendentemente, en una entrevista con Ivo Frenzel y Willy Hochkeppel, en la que, ante la pregunta de qué filósofos podrían entonces —en 1976— ser relevantes y servir como fundamento (*Grundlage*) para la teoría marxista, responde Marcuse que estos serían, en su opinión, Kant en la línea de Hegel; el propio Hegel; Marx, por supuesto, y, para sorpresa de los entrevistadores, quienes ya habían mencionado a estos tres autores clásicos, añade:

Hoy, todavía, la fenomenología originaria, es decir, Husserl, porque en él encontramos un intento, un intento muy serio, de liberar al pensamiento de

otra ocasión la tarea de someter a una revisión crítica tanto este texto como el de Alfred Schmidt titulado «Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse» (1968), ambos decisivos para el tema que nos ocupa. En cualquier caso, las tesis que mantenemos en referencia a dicha cuestión son las siguientes: respecto a Marcuse, que sus críticas se basan en una concepción de la fenomenología totalmente superada hoy, por lo que creemos que no sería difícil refutarlas desde los textos de Husserl; en lo que a Schmidt se refiere, su principal error consiste en identificar la fenomenología de Husserl con la ontología existencial de Heidegger, por lo que asume que sus críticas a esta última son extensibles a Husserl, lo cual, como veremos, es justamente lo que negamos en este trabajo.

una tradición sepultada que ya no podía ver determinadas verdades, especialmente en la teoría del conocimiento. (Denken tutgut, 2010)⁸

Esta declaración tardía, ignorada, hasta donde he podido comprobar, por los estudiosos de Marcuse, me parece muy significativa y, desde luego, muy importante para el tema que nos ocupa, pues supone una clara reconsideración del significado y alcance crítico de la fenomenología de Husserl. Con ella cerramos la exposición mínimamente necesaria de la *contextualización histórica* que he intentado trazar en esta introducción.

Ahora bien, si toda esta problemática histórica exigía ser considerada aquí es, justamente, porque en ella se enmarca, determinándolo decisivamente hasta hoy, el segundo gran problema que nos asalta a la hora de replantearnos una posible *síntesis* entre fenomenología y teoría crítica, el problema genuinamente *filosófico-conceptual*. Y es que, según me parece, la primera exigencia a la hora de abordar esta cuestión debería ser, para no recaer en generalidades, establecer claramente desde el comienzo a qué nos referimos con cada uno de estos rótulos, ya que tanto *fenomenología* como *teoría crítica* abarcan una multitud de autores y de posiciones filosóficas tan diversas, incluso antagónicas entre sí en varios aspectos, que resultaría insustancial plantear el tema sin una demarcación filosófico-conceptual mínimamente rigurosa. A esta cuestión dedicaré, pues, el primer apartado del presente trabajo, intentando justificar las razones de mi elección. Ello requerirá, en primer lugar, una exposición, si bien esquemática, de la relación filosófica entre Husserl y Heidegger, para poder demarcar la noción de *fenomenología* a la que aquí nos acogemos, y, en segundo lugar, una breve aclaración sobre el empleo que haremos aquí de la noción de *teoría crítica*, así como del alcance que nuestra propuesta pueda tener en relación con los demás miembros de la denominada Escuela de Frankfurt.

En un segundo apartado, y en línea con el anterior, esbozaremos una revisión crítica de la noción de *fenomenología* que *explícitamente* maneja Marcuse durante este primer período, la cual no es otra que la *ontología hermenéutico-fenomenológica* de Heidegger, sin que, según hemos apuntado, Husserl sea apenas tenido en cuenta. Sin embargo, según intentaré mostrar, la postura *implícita* de Marcuse, esto es, la fenomenología que *de facto* pone en práctica *cuando se está enfrentando a la ontología fenomenológica de Heidegger* —y este último detalle será decisivo—, entronca plenamente con la de Husserl.

Es obvio que un estudio profundo de estas cuestiones excede con mucho los límites y las pretensiones del presente ensayo, de ahí mi advertencia inicial de su carácter programático, pero si las siguientes consideraciones sirviesen para desmontar los prejuicios establecidos, para reabrir un debate cerrado e

8. La traducción es de mi autoría y desconozco si esta entrevista está recogida en alguna publicación de modo oficial. Solo he encontrado el vídeo disponible en Internet bajo el título *Herbert Marcuse im Gespräch mit Ivo Frenzel und Willy Hochkeppel*. La cita que recibo ocupa los minutos 25 y 26 y puede verse en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASi_Q> [Consultado por última vez el 12/01/2019].

inexistente y, con ello, incentivar un fecundísimo campo de investigación aún por explorar, mi objetivo habrá sido felizmente cumplido.

2. Delimitación de los términos *fenomenología* y *teoría crítica*

Es de sobra conocido que los rótulos *fenomenología* y *teoría crítica* no son únicamente conceptos filosófico-metodológicos, sino que refieren, antes que nada, a dos de las corrientes de pensamiento más importantes del siglo xx. En el caso de la primera, su fundador, Edmund Husserl, parecía tener clara conciencia de quiénes la componían en sus inicios, pues, tal y como recuerda Dorion Cairns, en febrero de 1928 Husserl todavía se dirigía a Heidegger con estas palabras: «usted y yo somos la fenomenología» (Cairns, 1976: 9). Sin embargo, incluso tan minúscula cofradía tardó poco en resquebrajarse, pues la publicación de *Ser y tiempo* en 1927 supuso ya una primera escisión de la fenomenología. Este distanciamiento o esta ruptura explícita por ambas partes, que en Heidegger se acentúa desde las lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (cfr. Heidegger, 1925: 142 y s.), nos muestra que, si bien hay un núcleo filosófico o una matriz fenomenológica común en ambos pensadores, también existen, igualmente, discrepancias muy importantes, quizás irreconciliables, entre ambos. Según me parece, y así lo he intentado mostrar en otros trabajos (Expósito, 2016, 2017a), existe una total afinidad tanto en los conceptos fundamentales que articulan sus planteamientos como en el método fenomenológico mismo que ambos, *de facto*, practican, por más que discrepen en la teorización del mismo, siendo Heidegger, en este sentido, quien más insistió en marcar la distancia con el maestro.

Sin embargo, reconocida esta intrínseca familiaridad teórica, resulta imprescindible señalar al menos una diferencia fundamental entre ambos⁹, sin la cual, a mi juicio, carecería de sentido replantearnos aquí la posibilidad de realizar una síntesis entre fenomenología y teoría crítica. Si bien la discrepancia entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger se podría rastrear ya en el plano *teórico*, creo, sin embargo, que es sobre todo en el distinto *interés práctico*, en el *sentido* o en la *motivación última* que guían y articulan ambos proyectos donde se acentúa radicalmente esta distancia. Para decirlo muy tosca y resumidamente, pero de un modo claro y pedagógico: el problema que orienta la filosofía de Heidegger de principio a fin, según apuntamos, es *la pregunta ontológica por el Ser*, relegando, incluso subordinando, al ser humano y su contexto sociocultural al horizonte abierto y *destinado* por el Ser, mientras que en Husserl el problema central que cohesionaba toda su trayectoria filosófica no

9. Esta misma idea la defendí en el Congreso Internacional de Filosofía «Posibilidad y Necesidad de la Fenomenología (entre Husserl y Heidegger)» celebrado entre el 13 y el 15 de diciembre de 2017 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, donde presenté la traducción al castellano del artículo de Husserl «La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega» (1923), otro texto decisivo para el tema que nos ocupa, recientemente publicado en *Investigaciones Fenomenológicas*, 15, 207-218.

es otro que el de la *crisis de las ciencias, tanto naturales como humanas*, y la consecuente *crisis ética y cultural* que de ella se desprende (cfr. San Martín, 1987; Ferrer, 2008). En estos dos horizontes de problemas, pues, deberíamos enmarcar los conceptos que articulan ambas filosofías.

Es cierto que estas afirmaciones, de apariencia tan taxativa, pueden y deben, por supuesto, ser matizadas, pues, como han mostrado algunos intérpretes de Heidegger, también cabría encontrar en *Ser y tiempo* una «ética originaria» (Cerezo, 1991), una «ética del cuidado de sí» (Adrián, 2012), incluso una «fenomenología de la libertad» (Figal, 2000). Sin embargo, el rasgo fundamental de la fenomenología de Husserl que nos interesa rescatar aquí reside en su explícita motivación y ocupación ética, ya desde las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* de 1908-1914 (Husserl, 1988), pero, sobre todo, desde su llegada a Friburgo en 1916, donde el punto de partida explícito de su reflexión no es otro que el derrumbamiento de la cultura europea tras la Primera Guerra Mundial y la necesidad de una *renovación ética y cultural*. Este será precisamente el concepto clave que articula la ética de Husserl desde principios de los años veinte —*renovación*—, el cual da título a cinco ensayos publicados originalmente en Japón y que solo muy recientemente se han dado a conocer en el ámbito académico occidental, tras la publicación del tomo 27 de *Husserliana* en 1988, titulado *Ensayos y conferencias (1922-1937)*. Estos textos fueron traducidos al castellano en 2002 por Agustín Serrano de Haro bajo el significativo título de *Renovación del hombre y de la cultura*, y en ellos nos detendremos más adelante, puesto que resultarán decisivos para el tema que nos ocupa.

Lo fundamental de la ética de Husserl de estos años, sintetizada en los citados escritos sobre *Renovación* y en el artículo sobre la idea de una cultura filosófica (cfr. Husserl, 1923; Expósito, 2018), pero desarrollada tanto en las lecciones de *Introducción a la ética* de 1920-1924 (Husserl, 2004) como en innumerables manuscritos de trabajo sobre su «ética tardía» de los años de Friburgo, inéditos hasta muy recientemente (cfr. Husserl, 2014), es la apuesta firme, fuerte y sin ambigüedad por una filosofía que «lucha» —las expresiones son del propio Husserl— por una «auténtica humanidad», por una «verdadera cultura racional», por los «valores universales» de la «autonomía» y la «libertad», tanto individual como colectiva (cfr. Husserl, 2012: 1-12). Estas ideas llevan a Husserl a postular la existencia de «subjetividades colectivas» en «analogía real» con la subjetividad humana individual, esto es, como sujetos de creencias, voliciones y tomas de partido ante los conflictos y los valores en pugna y, por tanto, como libres, responsables y «genuinamente morales» (cfr. ibídem: 52-53). Desde estas tesis se plantea Husserl el problema del Estado entendido como «el ser humano en grande» —siguiendo el planteamiento platónico, pero sin asumir ni sus tesis políticas ni metafísicas— y llegando a postular la necesidad de un «Estado universal que abarque a todos los sistemas estatales singulares y a todos los Estados individuales», así como «la idea última de una Humanidad ética universal, idea de un pueblo universal verdaderamente humano que abarque a todos los pueblos singulares y a todas las constelaciones de pueblos y culturas» (ibídem: 64).

Y es que, para Husserl, al igual que para Marcuse, es la constatación del derrumbe y la miseria sociocultural «el hecho ante el que como hombres libres nos encontramos. Él debe determinar nuestra praxis» (Husserl, 2012: 1), sentencia el fundador de la fenomenología. La postura ético-política de Husserl no ofrece lugar a dudas, pues ya en 1923 afirma que ni el «pesimismo escéptico» ni la «desvergüenza de la sofística política que tan fatalmente domina nuestro tiempo, y que se vale del discurso de la ética social sólo como disfraz de los fines egoístas», serían posibles sin la «oscuridad» existente en torno a los conceptos «acerca de la colectividad» (ibídem: 4). Tales conceptos, denuncia Husserl, estarían «afectados de horizontes de oscuridad, de mediaciones que se enredan y ocultan entre sí», de ahí que, concluye el fenomenólogo, «sólo la ciencia estricta puede aportar aquí métodos seguros y resultados firmes; sólo ella puede proporcionar el trabajo teórico previo del que depende la reforma racional de la cultura» (ibídem). Ahora bien, y esto es muy importante advertirlo para evitar confusiones y críticas apresuradas, la «ciencia estricta» a la que se refiere Husserl no es la *ciencia natural*, no es ninguna de las *Naturwissenschaften*, ni existentes ni posibles, pues, de hecho, advierte, «en vano buscamos la ciencia que habrá de servirnos» (ibídem).

Y es que lo que el fenomenólogo echa en falta «por completo» es, ni más ni menos, que «una ciencia racional del hombre y de la colectividad humana, que diese fundamento a una racionalidad de la acción social y política y a una técnica política racional» (ibídem). En este sentido, asumimos con San Martín (1994) la lectura de la fenomenología de Husserl como «una teoría de una racionalidad fuerte», insistiendo en que esta problemática *antropológica*, en su vertiente ética individual y colectiva, será la que oriente a la filosofía de Husserl hasta su culminación en *La crisis de las ciencias europeas* (1936).

Del mismo modo, y en total sintonía con lo anterior, Marcuse exigía, ya desde su primer artículo de 1928, «que la fenomenología del *Dasein* humano comenzada por Heidegger avance hacia la concreción dialéctica y culmine en una fenomenología del *Dasein* concreto y de la acción concreta exigida históricamente en cada ocasión» (Marcuse, 2010: 110). Esta exigencia desembocará, y he aquí otra apreciación decisiva, en la siguiente declaración programática de Marcuse, ya de 1933, poco antes de abandonar Friburgo:

La continuación del camino aquí señalado llevaría necesariamente a una ontología del hombre, solo en el interior de la cual podrían experimentar su desarrollo los caracteres concretos del trabajo. (Marcuse, 2016: 147)

Vemos, pues, cómo ambos fenomenólogos, Husserl y Marcuse, echan en falta una misma «ciencia» u «ontología» del hombre, esto es, lo que hoy estrictamente denominamos «antropología filosófica» (cfr. San Martín, 2013: 31-33 y 100-103). Esta sería para ambos la piedra angular de sus proyectos filosóficos. En el caso del primer Marcuse, coincidimos plenamente con José Manuel Romero (2010, 2013) al considerar la temática de la «historicidad» como hilo conductor y problema central de todo este período, enmarcándolo-

la siempre, insistimos, en el horizonte más amplio de la problemática antropológica señalada.

Dicho lo anterior, y sin poder entrar aquí a matizar, ni mucho menos desarrollar, la ética de Husserl (cfr. Ferrer y Sánchez-Migallón, 2011), nos interesa resaltar solo lo siguiente: tales expresiones, tal apuesta fuerte por la filosofía entendida como *ciencia estricta y rigurosa* —y no como mero conjunto de opiniones sin fundamento racional—; tal defensa de una praxis filosófica necesariamente comprometida con la configuración de una sociedad y de una cultura fundada y justificada en la autonomía y la racionalidad humana, cuya finalidad última es la emancipación individual y colectiva; tales ideas y expresiones, insisto, difícilmente pueden encontrarse en los textos de Heidegger, al menos hasta donde he podido investigar. Y esto, por supuesto, obviando la reciente publicación de los polémicos *Cuadernos Negros (1931-1938)* (cfr. Heidegger, 2015). Esta es la primera razón por la que debemos delimitar la noción de *fenomenología* y, para el fin que aquí perseguimos, circunscribirla a la de Husserl, y no a la de Heidegger, al menos como punto de partida.

La segunda razón es, si cabe, de un alcance aún mayor para nuestro propósito. Las nociones de *intencionalidad, conciencia, racionalidad, autonomía, percepción, creencia originaria, subjetividad trascendental, libertad, filosofía como ciencia estricta y rigurosa, fundamentación y evidencia racional, intuición de esencia*, entre otras muchas, son centrales en la fenomenología de Husserl, y de las que Heidegger parece, cuando no renegar, sí relegar a un plano mucho más limitado y secundario, dando prioridad, como ya he insistido, a *la pregunta ontológica por el Ser*. Esta consideración general nos muestra, de nuevo, el distinto interés teórico y práctico que guía a ambos fenomenólogos. Y es que, a pesar de las acusaciones de recaer en un *idealismo trascendental* y de ser una mera *filosofía de la conciencia* que tradicional y tópicamente se han lanzado contra Husserl (cfr. Duque, 1991; Von Herrmann, 2000) por seguir empleando tales conceptos, lo cierto es que la filosofía de Husserl nunca se ha reducido a eso. Es más, cuando nos aproximamos a sus escritos con un mínimo de rigor, pronto se advierte que todas las nociones citadas están puestas al servicio de la problemática *ética y antropológica* mencionada (cfr. San Martín, 1987).

Por tanto, y dado que a ellas apuntarán años más tarde las críticas tanto de Marcuse como de Alfred Schmidt¹⁰, merece la pena recordar aquí un punto central que desmonta radicalmente tales prejuicios. Una de las evidencias más claras contra tales acusaciones la encontramos en el hecho de que, a diferencia del análisis formal de los «existenciaristas» de Heidegger en *Ser y tiempo*, Husserl sí tuvo claro desde muy temprano que todos los conceptos citados más arriba implican ya, y remiten en última instancia, a la noción de *corporalidad (Leiblichkeit)*, de un *cuerpo vivido* en primera y corpórea persona. Como ha mostrado Serrano de Haro, los distintos «sentidos analíticos» de «fenómeno» en Husserl confluyen y quedan sintetizados en el de «cuerpo», el cual «reclama

10. Según hemos indicado más arriba, de ellas esperamos podernos ocupar con más detalle en otro trabajo.

las cinco dimensiones de la fenomenicidad y asume para sí una parte esencial en todas las nociones directrices de fenómeno» (Serrano de Haro, 2016: 209).

Distinciones básicas como la oposición entre la «actitud naturalista» y la «personalista», siendo esta última la originaria y fundamental, que Heidegger reivindicará luego en *Ser y tiempo* como piedra angular para su «giro» o «transformación hermenéutica de la fenomenología» (cfr. Rodríguez, 1997), así como el análisis fenomenológico de la subjetividad trascendental entendida no solo como «yo puro», sino también como «realidad anímica» y sujeto de «habitualidades» culturales e históricas, enfatizando el papel decisivo que en todo ello juega nuestro cuerpo, son temas que Husserl tenía elaborados ya en 1912, fecha de redacción del Libro Segundo de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tal y como encontramos, por ejemplo, en el capítulo tercero de la sección segunda, titulado, precisamente, «La constitución de la realidad anímica a través del cuerpo» (cfr. Husserl, 2014: 183-213).

Sin embargo, Husserl solo publicó, en 1913, el Libro Primero de sus *Ideas*, cuyo subtítulo reza, no se olvide, *Introducción general a la fenomenología pura* (cfr. Husserl, 2013), quedando inédito el Segundo (publicado póstumamente en 1952), cuyo subtítulo es *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (cfr. Husserl, 2014). Todo este análisis fenomenológico desemboca, como magníficamente ha mostrado Marcela Venebra, en el posterior desarrollo de «la persona trascendental como concreción trascendental» (cfr. Venebra, 2017: 225-262), noción a la que cabría añadir, con Natalie Depraz (2001), la de «carne trascendental». Difícilmente, pues, podría reducirse la fenomenología de Husserl a un clásico idealismo y, menos aún, a una mera filosofía de la conciencia, como pretendía Heidegger.

Esto último resultará decisivo para el tema que nos ocupa, y de su correcta comprensión depende, en gran medida, la viabilidad del proyecto marcusiano que aquí pretendemos recuperar críticamente. Y es que, si resultase que la fenomenología de Husserl no es un simple idealismo descarnado ni una mera filosofía de la conciencia, sino que, antes bien, retrotrae, en un intento de análisis radical, la pregunta por la *constitución de la realidad* a la vida humana, a la subjetividad corporal en su *praxis* histórico-cultural concreta —tal y como Marcuse exige a Heidegger en sus primeros escritos, recurriendo para ello a Karl Marx (Marcuse, 2016: 65-122 y 123-172)—; si la fenomenología de Husserl ofreciera las bases conceptuales y metodológicas para el desarrollo de aquella «ontología del hombre» que Marcuse concebía como necesaria para culminar su proyecto filosófico poco antes de partir al exilio; si la fenomenología *genética* de Husserl, y no ya solo la *estática*, distinción que después aclararemos, pudiera arrojar luz sobre los límites mismos de la constitución pasiva de la experiencia, esto es, sobre el inconsciente y los instintos como elementos constitutivos de la realidad humana (cfr. Husserl, 2014: 1-136) —en lo que luego intentará indagar Marcuse recurriendo a Freud en su obra *Eros y civilización* (1955)—; si, en definitiva, la fenomenología de Husserl no fuese, como pensaba Marcuse, una «filosofía burguesa» más, obcecada en problemas psicoló-

gicos y encerrada en la conciencia trascendental, sino una filosofía conscientemente anclada en la praxis y preocupada por el conflicto social, y cuyo sentido último fuese la lucha por la emancipación racional del individuo y de la colectividad, quizás entonces la síntesis entre fenomenología y teoría crítica que planteamos no fuese tan extemporánea, sino, muy al contrario, bien plausible, e incluso necesaria. Esta es la segunda razón por la que nuestro rótulo de *fenomenología* ha de referirse aquí, al menos como punto de partida, insisto, a la de Husserl, y no a la ontología hermenéutica de Heidegger.

Por otro lado, en lo que al título *teoría crítica* se refiere, lo emplearé aquí para referirme, como es habitual en el ámbito académico contemporáneo, tanto a las distintas teorías como a la corriente de pensamiento inaugurada en los años treinta del siglo pasado por la denominada Escuela de Frankfurt en torno a autores como Marx Horkheimer, Herbert Marcuse y Theodor W. Adorno, entre otros, e incluyendo, por supuesto, a los filósofos de las siguientes generaciones, tales como Jürgen Habermas o Axel Honneth, ya de la tercera generación.

Sin ignorar las discrepancias existentes entre los diferentes autores adscritos a esta corriente de pensamiento, me parece pertinente, sin embargo, tomar el término *teoría crítica* en este sentido amplio, asumiendo y proponiendo con ello la hipótesis de que cualquiera de estos filósofos podría compartir un *núcleo* o una *matriz común*, si vale expresarlo así, con la fenomenología de Husserl, por lo que una puesta en diálogo entre ambos enfoques podría ofrecernos rendimientos filosóficos muy interesantes. Por tanto, aun asumiendo en este sentido general el rótulo de *teoría crítica*, me parecería necesario, sin embargo, tomar aisladamente a cada uno de los autores francfortianos a la hora de confrontarlos y conjugarlos con la fenomenología de Husserl, pues solo así se haría rigurosa justicia a la especificidad de cada uno de ellos.

Aclarado este punto, en el caso que nos ocupa nos limitamos a plantear una revisión crítica del proyecto filosófico del primer Marcuse a la luz de la fenomenología husserliana. Según he venido insistiendo e intentado mostrar, el interés de esta tarea sería doble. En primer lugar, esbozar y proponer unas bases mínimas para *reabrir el debate* en torno a la relación entre fenomenología y teoría crítica, pues, tal y como nos recuerda José Manuel Romero, en estos primeros textos de Marcuse encontraríamos «lo que cabría denominar uno de los orígenes de lo que Max Horkheimer en 1937 conceptualizó como teoría crítica, es decir, una teoría de la sociedad que explícitamente asume como interés rector en su aproximación a la realidad social un interés por la emancipación y la incentivación de prácticas de emancipación» (Romero, 2010: 11). En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, la tarea que nos ocupa también podría sernos útil para releer desde otra perspectiva, no solo estos primeros escritos, sino también, y esto quizás sea de más largo alcance, la producción madura de Marcuse, obras tan importantes como la ya citada *Eros y civilización* o *El hombre unidimensional* (1964). Queda, pues, como horizonte de posibles investigaciones ulteriores.

3. Bases fenomenológicas para una revisión crítica del proyecto filosófico del primer Marcuse

En este apartado vamos a ocuparnos de la noción de *fenomenología* con la que Marcuse está operando durante los años de Friburgo, pues toda la problemática que nos ocupa pende, en buena medida, de la correcta dilucidación de esta cuestión. Un análisis detallado de este problema requeriría por sí mismo un amplísimo estudio, pero intentaré esbozar algunos puntos centrales al respecto.

Hoy, tras releer detenidamente para este trabajo los textos del primer Marcuse, que cayeron en mi mano por primera vez hace algunos años, cuando el nombre de Husserl me era completamente ajeno, no tendría la menor duda en considerar al filósofo berlinés como un fenomenólogo en estricto sentido husserliano. Si esta situación cambia tras su exilio en 1933 y su ruptura con la ontología fenomenológica de Heidegger y, por ende, con *la* fenomenología en general, es una cuestión abierta que tendremos que investigar en el futuro con mucha más precisión.

La tesis enunciada podría parecer completamente arbitraria, pues, efectivamente, dos hechos incontestables se nos imponen frente a ella. El primero es que la fenomenología que Marcuse reivindica *explícitamente* no es otra que la de Heidegger, mientras que Husserl pasa totalmente desapercibido en este periodo, siendo citado solo dos veces, ambas de pasada (cfr. Marcuse, 2011: 63 y 175). Únicamente en el último escrito de esta etapa, de 1933, «La filosofía alemana entre 1871 y 1933», dedicará algunos pasajes a Husserl, asumiendo la lectura crítica que Heidegger mantenía de la misma, en términos esencialistas e idealistas, de ahí que Marcuse la incluyera en la tradición de la «filosofía burguesa» (Marcuse, 2016: 185-206).

Sin embargo, siendo esto cierto, nuestra tesis es que, *implícitamente*, la fenomenología que Marcuse *de facto* está asumiendo y practicando *contra Heidegger*, entronca perfectamente con la de Husserl, aunque él lo ignorara, puesto que desconocía la inmensa mayoría de los textos husserlianos, inéditos, según hemos visto, hasta hace unas décadas. Si esto último fuese cierto, estaríamos en condiciones de mantener una segunda tesis de muy largo alcance, a saber, que la ruptura de Marcuse con la ontología fenomenológico-hermenéutica de Heidegger no implica necesariamente una ruptura con la fenomenología de Husserl, pues ya vimos que ambas filosofías, a pesar de su profunda familiaridad teórica, no se dejan reducir la una a la otra, y mucho menos analizadas desde su sentido y su motivación ético-práctica.

Aunque no podamos desarrollar aquí la tesis enunciada, valgan por el momento las siguientes consideraciones. La primera ya ha sido mencionada más arriba, cuando hemos visto cómo Husserl critica el planteamiento de *Ser y tiempo* por tomar como punto de partida un análisis del *Dasein* y su «comparecer» (*begegnen*) excesivamente formal y abstracto, puesto que carecería, según Husserl, de análisis fenomenológicos *genéticos* y *constitutivos* (cfr. la nota 6 anterior). Tal es el sentido de la ya comentada anotación de Husserl a su ejemplar de *Ser y tiempo* cuando señala que «comparecer puede solo lo que se

ha constituido, y esto ofrece las estructuras más profundas de una tenencia de mundo, de un ser mundano, de un yo» (cfr. Jamme, 2012: 223).

Y es que, frente a la *fenomenología estática*, que toma a su objeto de análisis, en este caso al ser humano o *Dasein*, sin atender a su proceso histórico-genético ni constitutivo, sino como *ya constituido*, de ahí el carácter *abstracto* y *atemporal* de esta fenomenología, en la cual se enmarcará, precisamente, el «método de la investigación de esencia» (cfr. Husserl, 2012: 13-20), Husserl exige un análisis fenomenológico del *Dasein* previo y más amplio, que incluya, por ejemplo, el papel de nuestra corporalidad y de los hábitos como elementos *esenciales* y *constitutivos* de la realidad circundante, tal y como señalamos más arriba. Y lo sorprendente es que Marcuse se encuentra en total sintonía con Husserl cuando se distancia de Heidegger reprochándole lo siguiente: «a una fenomenología del *Dasein* humano le falta la necesaria compleción y claridad si pasa de largo del contenido material del *Dasein* histórico. Éste es, como ya se ha indicado, el caso de Heidegger» (Marcuse, 2010: 109), de ahí que considere que «esta concreción última es la prestación del método dialéctico» (ibídem). Como sabemos, la síntesis de ambos enfoques daría como resultado la *fenomenología dialéctica* que pretende articular Marcuse. Ya desde el punto de partida, pues, Marcuse estaría *implícitamente* con Husserl frente a Heidegger, por más que, insistimos, él mismo lo ignorara.

Por tanto, y esta sería la segunda consideración decisiva, para determinar si la tesis anteriormente enunciada es correcta o no, la única vía posible es hacer *epojé*, poner entre paréntesis la postura *explícita* de Marcuse para *reconducirnos* a los textos mismos, a lo que en ellos hay *implícito*. Si hacemos este ejercicio fenomenológico, descubrimos que la definición de *fenomenología* que maneja Marcuse, ya desde su primer artículo, «Contribuciones...», coincide plenamente con la husserliana: «dejar orientar la pregunta y el acceso por los objetos mismos, traer por completo los objetos mismos ante la mirada» (Marcuse, 2010: 108). Sin embargo, esta caracterización general, compartida también por Heidegger, exige ser inmediatamente matizada, de ahí que en «Sobre filosofía concreta» nos pida que «Consideremos por un instante la situación en la reducción fenomenológica» (Marcuse, 2010: 137). Y aquí es donde hay que analizar minuciosamente los conceptos.

Como es sabido, los dos conceptos fundamentales del método fenomenológico de Husserl son los de *epojé* y *reducción* o *reconducción* (cfr. San Martín, 1986). Ahora bien, de acuerdo con Husserl, estos conceptos pueden ejecutarse en tres planos o niveles distintos, a saber, en el *naturalista*, en el *fenomenológico psicológico* y en el *fenomenológico trascendental*, y todo ello, por supuesto, partiendo y haciendo *epojé* de la actitud *natural* o *cotidiana*, es decir, de la actitud *personalista* básica y fundamental ya mencionada.

Tomemos un ejemplo del propio Marcuse para explicarnos. Si un arquitecto se sitúa frente a una fábrica de trabajadores con la intención de analizar la estructura del edificio, su composición material, etc., entonces deberá hacer *epojé*, poner entre paréntesis, por ejemplo, la dimensión socioeconómica de la fábrica, sus repercusiones ecológicas, etc. para poder *reducirse* o *reconducir* su

atención a las propiedades físicas y estructurales del edificio, tomándolo así como un mero objeto material más del mundo circundante. En esto consiste la *perspectiva naturalista*, propia, por lo demás, de todas las ciencias naturales. Marcuse, sin mencionar esta posible *reducción*, comienza directamente comentando la segunda perspectiva mencionada, la *fenomenológica psicológica*. Esta se lograría, según nos explica perfectamente, del siguiente modo:

Cuando la conciencia es sacada de la actitud natural en el mundo de realidades, se suspende todo juicio sobre él y se evita toda «posición» transcendente, se abre entonces a la investigación un ámbito completamente nuevo: la corriente de la conciencia con la plenitud de sus vivencias, por un lado, y, por otro, los objetos vivenciados por esa conciencia en tanto que intencionalidades. (Marcuse, 2010: 137)

Es esta una *reducción fenomenológica psicológica*, porque en ella, haciendo *epoché* de la «actitud natural», nos *reducimos* o *reconducimos* al ámbito de nuestra conciencia, a un «ámbito completamente nuevo», dice Marcuse, pero matizando muy sutilmente el siguiente detalle, aunque sin detenerse *explícitamente* en sus *implicaciones* y, por supuesto, sin hacer referencia alguna a Husserl, quien llevaba ya décadas elaborando esta problemática. La apreciación de Marcuse, *implícita* en su exposición, nos muestra que, de acuerdo con ella, en la *reducción fenomenológica psicológica* no estamos en un planteamiento solipsista o idealista clásico, pues muy agudamente advierte que en ese ámbito encontramos tanto «la corriente de la conciencia con la plenitud de sus vivencias» como «los objetos vivenciados por esa conciencia en tanto que intencionalidades». Es decir, el mundo *exterior* no es negado ni puesto en cuestión, sino que «se evita toda “posición” transcendente» para, precisamente, analizar fenomenológicamente el ámbito de la conciencia, al cual pertenecen, insistimos, pues aquí radica la diferencia entre la fenomenología y el idealismo clásico, «los objetos vivenciados por esa conciencia en tanto que intencionalidades», según matiza Marcuse.

Y ahora, después de exponer claramente la *reducción psicológica*, Marcuse nos muestra, al hilo del análisis fenomenológico del *modo de ser* o *aparecer* (tesis ontológica) de una fábrica de trabajadores, el paso decisivo desde la *fenomenología psicológica* hasta la *fenomenología trascendental* en estricta sintonía con Husserl:

Puedo ejemplificar en el objeto de percepción «fábrica» las leyes esenciales del modo de darse como cosa, además el modo de darse del color, de la extensión, etc. 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. Lo que tengo ahora es el complejo de la fábrica en la (más o menos fuerte) plenitud de su significado concreto: emplazamiento de una empresa económica, en la cual se «produce» algo, estancia de un determinado número de trabajadores, propiedad de esta o aquella sociedad, moderna o anticuada, grande o pequeña... (Marcuse, 2010: 138)

Este texto resulta decisivo por las dos consideraciones siguientes. La primera es que dicho fragmento nos muestra la disonancia entre la fenomenología que Marcuse pone en práctica *de facto* y la que explícitamente afirma asumir, a saber, la de Heidegger y no la de Husserl, y, además, nos muestra la incongruencia entre su *práctica* de la fenomenología y su *concepción teórica* de la misma. Y es que, como veremos después, Marcuse nunca terminó de lograr una completa claridad sobre los conceptos fenomenológicos básicos que *de facto* maneja, lo cual se revelará posteriormente en sus críticas a Husserl en textos como el citado «Sobre el concepto de esencia» (1936).

Es por ello que podemos afirmar casi con total seguridad que, de haber conocido con mayor precisión la fenomenología de Husserl, Marcuse hubiese comprendido y asumido perfectamente como suyas tales nociones, puesto que las está poniendo en práctica *de facto*. De ello nos damos cuenta, por ejemplo, cuando Marcuse nos explica que el tránsito desde la perspectiva fenomenológica psicológica hacia la perspectiva que él reivindica —la que Husserl llama *trascendental*— está ya *in nuce* o viene exigido por aquella, al mostrarnos que la escisión entre los tres elementos citados (corriente de conciencia, vivencias y objetos vivenciados) no es *real*, sino que es producto de una abstracción metodológica necesaria, mediante la *epojé* y la *reducción psicológica*, para lograr la perspectiva que posibilita un análisis fenomenológico psicológico. Es por ello que, de acuerdo con Husserl, esta última perspectiva, la psicológica, no es todavía la genuinamente fenomenológica, la trascendental, puesto que sigue presa de una abstracción metodológica (cfr. San Martín, 1986: 35-121). Enseguida volveremos sobre esta cuestión.

La segunda idea clave a remarcar en este fragmento es que, como claramente advierte Marcuse, cuando «dejo caer la reducción», entiéndase, la *reducción psicológica* que acaba de sintetizar —aunque él no la distinga así—, «permanece sin embargo en ejecución el método fenomenológico», puesto que tal método consiste en «dejar aparecer y hablar al “objeto mismo”, tal como está ahí en completa concreción». Adviértase, pues, que, de acuerdo con Marcuse, el método fenomenológico *sigue ejecutándose tras la caída de la reducción*, por lo que cabría plantearnos la siguiente cuestión: ¿En qué plano o nivel fenomenológico nos encontramos ahora, tras esta (caída de la) reducción fenomenológica, si ya no es ni el *natural* o *cotidiano*, ni el *naturalista* ni tampoco el *psicológico*? Marcuse, al no estar familiarizado con la fenomenología de Husserl, se vería en apuros ante nuestra pregunta, puesto que no distingue *explícitamente* entre los distintos planos fenomenológicos, aunque los esté presuponiendo en su exposición, si bien, como luego señalaremos, con ciertas imprecisiones conceptuales. Es aquí, pues, donde se nos muestran las tensiones entre su *concepción o comprensión teórica* de la fenomenología y su *práctica* de la misma.

Sin embargo, la respuesta de Husserl a la cuestión anterior, con la que Marcuse *implícitamente* coincide completamente, por más que el término pueda resultarle inadecuado o problemático, es que estamos en el *plano fenomenológico trascendental*. Y es que, para Husserl, al igual que para Marcuse, el

método fenomenológico, tal y como acabamos de leer, nos *reconduce* al «“objeto mismo”, tal como está ahí en completa concreción». Por tanto, sin discutir aquí hasta qué punto es acertada o no la tesis de Marcuse según la cual el método fenomenológico exigiría ser conjugado con el «método dialéctico» debido a la falta de concreción de aquel —y si esta tesis entra en contradicción o no con pasajes como el que acabamos de citar—, nos limitamos a mostrar aquí la profunda afinidad entre la fenomenología de Husserl y la que Marcuse, *de facto*, practica, reivindica y teoriza —dentro, esto último, de su conocimiento teórico en aquel momento.

Y es que, en contra de lo que pudiera parecer, Marcuse no critica en absoluto la *reducción* practicada en el método fenomenológico, pues ni siquiera la desecha como improductiva cuando es ejecutada en el nivel psicológico, sino que, muy al contrario, afirma:

Es perfectamente posible restringir la filosofía a este ámbito. Pueden elaborarse numerosos conocimientos sobre la esencia de la conciencia, sobre la construcción de sus actos, sobre la conexión de sus vivencias, sobre la constitución de sus objetos, y todos estos conocimientos deben tener, si han sido ganados fenomenológicamente de forma exacta, validez «supratemporal». (Marcuse, 2010: 137)

Este método sería perfectamente válido para la psicología, es más, sería precisamente el que haría frente a la psicología positivista que pretende reducir la conciencia a *meros hechos físicos y biológicos* o, en nuestros días, a *conexiones neuronales*. Esta es, por lo demás, una vertiente más de la potencialidad de la fenomenología para hacer frente a la visión *naturalista* del ser humano y de las *ciencias humanas*, problemáticas ambas que tanto preocuparon a Marcuse en aquellos años y a las que dedicó varios trabajos (cfr. Marcuse, 2011: 37-54 y 155-172). Por tanto, insisto, no encontramos aquí crítica alguna a la *reducción fenomenológica*, sino, muy al contrario, y según acabamos de leer, la asunción de que «todos estos conocimientos deben tener, si han sido ganados fenomenológicamente de forma exacta, validez “supratemporal”». Sería conveniente, pues, pensar a fondo tanto el sentido como el alcance de esta afirmación de Marcuse antes de asumir acrítica y apresuradamente tanto sus críticas a Husserl como su ruptura con la fenomenología.

Marcuse es plenamente consciente de que esta perspectiva fenomenológica, la psicológica, aun siendo necesaria y fructífera, no es la decisiva para la filosofía, puesto que, efectivamente, advierte, «aquí, de repente, se ha convertido en sinsentido todo discurso sobre la historicidad, pues acontecer e historia son esencialmente realidad (en el sentido de posición trascendente)» (Marcuse, 2010: 137). Hay, por tanto, que dar un paso más y superar esta *escisión metodológica artificial* entre Yo y Mundo o, dicho técnicamente, entre vivencias, corriente de conciencia y objetos vivenciados, según explicaba Marcuse. Este paso lo dará nuestro filósofo, y esto es decisivo, apoyándose en la noción fundacional de toda la arquitectura fenomenológica, noción en torno a la cual, como el propio Husserl manifestó al final de su vida en *La crisis de las ciencias*

europas y la fenomenología trascendental (1936), gira toda su filosofía, a saber, la de *a priori de correlación trascendental* (cfr. Husserl, 1976: 169-170, nota 1). Las siguientes palabras son de Marcuse, pero podrían ser del propio Husserl:

Dejando de lado que *ambos puntos de partida en tal disociación son abstracciones, el hilo conductor de la filosofía concreta es más bien la permanente correlación del individuo con su mundo circundante y común*; por lo tanto, esta pregunta sólo puede ser respondida a partir de la situación histórica en la que se convierte en pregunta candente para la filosofía [cursivas mías]. (Marcuse, 2010: 156)

Esta es la perspectiva que, en términos husserlianos, nos muestra la *reducción trascendental*, la genuinamente fenomenológica o filosófica, la que, para decirlo con el Husserl de *Ideas I* —publicada en 1913—, nos reconduce a la vivencia, no ya natural (cotidiana) ni naturalista ni psicológica, sino trascendental, en tanto que experiencia que me permite constatar que «este mundo no está ahí para mí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma inmediatez, como mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico» (Husserl, 2013: 137). Esta perspectiva es, insistimos, la genuinamente *filosófica*, la que toma al mundo circundante como objeto de reflexión, adquiriendo conciencia, entre otras dimensiones, de la *historicidad* constitutiva propia de la realidad humana, de su *modo de ser*, de ahí que, para decirlo ahora con Marcuse:

El correlato necesario de la reducción fenomenológica es el *volverse histórica la filosofía*. En el instante en que caen los paréntesis de la reducción, lo que encontramos es el *Dasein* y su mundo en su concreción histórica. (Marcuse, 2010: 138)

Comprobamos, pues, cómo la idea de fondo que Marcuse quiere desarrollar entronca perfectamente con la distinción husserliana entre los tres niveles que acabamos de exponer, sin la más mínima disonancia entre ambos fenomenólogos. A ello me refería más arriba cuando apelaba a la necesidad de leer fenomenológicamente el texto marcusiano para sacar a la luz, más allá de su postura *explícita*, lo que en él encontramos *implícito*. Quizás podría esgrimirse que esta lectura «violentaría» los textos de Marcuse, pero creo que, lejos de ello, lo que este análisis nos permitiría sería, más bien, realizar una lectura crítica y una comprensión más rica de los mismos. Y es que, en definitiva, si no comprendemos el sentido y la estructura del método fenomenológico con el que opera Marcuse, difícilmente podremos comprender los conceptos que maneja ni, por ende, confrontarnos crítica y filosóficamente con sus textos. Otro ejemplo de ello sería la siguiente observación.

Hemos interpretado los citados pasajes de Marcuse desde una distinción de Husserl que el filósofo berlinés, ciertamente, no tiene en cuenta *explícitamente* (presumiblemente porque la desconocía), como tampoco distingue entre los conceptos de *epojé* y *reducción*, sino que, sencillamente, los toma como idénticos. Esta identificación no es del todo incorrecta, puesto que ambos conceptos operan correlativamente, ya que, según hemos visto, hacemos *epojé* o *ponemos entre paréntesis* una perspectiva para *reducirnos* o *reconducirnos* a otra.

Un concepto, pues, exige o presupone al otro, y viceversa, en tanto que operan conjuntamente. Sin embargo, la expresión de Marcuse «caen los paréntesis de la reducción», tomada rigurosamente, es incorrecta, pues los paréntesis que caen son los de la *epojé*, no los de la *reducción*, ya que es la primera quien los instaure, y no la segunda. Por ello, el concepto de *reducción* solo cobra sentido una vez practicada la *epojé*, por más que se omita o no se emplee expresamente el término, como sucede en el caso de Marcuse, pero lo cierto es que, *de facto*, está operando implícitamente en sus análisis fenomenológicos.

Quizás este matiz haya pasado desapercibido al lector no familiarizado con la fenomenología, pero estos detalles pueden resultar muy relevantes, ya que, al fin y al cabo, Marcuse está fraguando su filosofía en este marco conceptual, y la comprensión o incomprensión del mismo no es una cuestión baladí. Imaginemos, por ejemplo, que toda la crítica de Marcuse a la fenomenología estuviese motivada por una incomprensión o malinterpretación de conceptos tan decisivos (y elementales) como los citados de *epojé* y *reducción*, así como por una desatención de los distintos niveles en que estos operan, según hemos mostrado recurriendo a Husserl. Si fuera este el caso, la cuestión sería de muy largo alcance, pues nos obligaría, siempre que estuviéramos dispuestos a superar los prejuicios establecidos, a revisar críticamente la relación de Marcuse con la fenomenología.

Por lo demás, esta última hipótesis no es arbitraria, pues, para quienes estamos familiarizados con la fenomenología, no puede dejar de resultarnos llamativo que Marcuse no emplee ni una sola vez en todo este período el término *epojé*. Esta omisión se debe, sin ningún género de dudas, a la influencia de Heidegger, quien, en su empeño por marcar distancias con el maestro, se mostró muy crítico con tal concepto, dado que entendía que la práctica de la *epojé* desembocaría necesariamente en una actitud «reflexiva» y, por consiguiente, en un trato de los objetos analizados fenomenológicamente como *teorético* o «ante los ojos» (*Vorhandensein*). Frente a ella, Heidegger reivindicaría, ya desde *Ser y tiempo*, un trato de los objetos como «a la mano» (*Zuhandensein*), en una *actitud práctica*, evitando así, según su parecer, la recaída en una actitud «cosificante» propia de las filosofías «idealistas» y «psicológicas» tradicionales, dentro de las cuales enmarcaba a Husserl. Esta crítica, sin embargo, como acertadamente han mostrado varios estudiosos del propio Heidegger (cfr. Adrián, 2015; León, 2015), no solo carece de fundamento, sino que, además, el propio Heidegger compartiría esta misma práctica de la fenomenología.

Y es que, de nuevo, más allá de las posturas *explícitas*, una lectura minuciosa nos mostraría que tanto Heidegger como Marcuse emplean reiteradamente el verbo alemán *ausschalten* ('desconectar') exactamente en el mismo sentido en que Husserl lo consagró desde muy temprano como sinónimo de *epojé*, lo cual, obviamente, no era ignorado por su discípulo predilecto. Por ello he defendido en otro lugar que el método fenomenológico con el que opera Heidegger en escritos tan relevantes como los famosos *Seminarios de Zollikon* (1959-1969) no es otro que el de Husserl (cfr. Expósito, 2016), lo cual se nos muestra, entre otros puntos, en su recurso a la *epojé* o «desco-

nexión» (*Ausschaltung*)¹¹ de la actitud naturalista para lograr la perspectiva fenomenológica. Esta misma explicación valdría para el caso de Marcuse en tanto que asume explícitamente el método fenomenológico de Heidegger. He aquí, pues, una muestra más de cómo la fenomenología de Marcuse no solo entronca perfectamente con la de Husserl, sino que, además, nos revela cómo está operando continuamente con sus conceptos, aunque fuese vía Heidegger, y a pesar de las confusiones a que tal mediación haya podido dar lugar, tanto en la comprensión de la fenomenología mantenida por el propio Marcuse como por sus intérpretes.

Respecto a la pregunta de si esta confluencia filosófica entre Husserl y Marcuse se reduce meramente a los aspectos teórico-conceptuales y metodológicos o de si, por el contrario, tendría un mayor alcance, por ejemplo, en lo relativo a cuestiones ontológicas de mayor profundidad, aparte de las ético-prácticas que ya hemos visto, he intentado mostrar en otro trabajo (Expósito, 2017b) la intrínseca relación, e incluso la plena coincidencia, entre la *ontología dialéctica* que reivindica Marcuse en textos como «Sobre el problema de la dialéctica I» (1930), donde retoma y profundiza en el ejemplo de la fábrica que hemos comentado, y la *ontología fenomenológica* de Husserl. Por tanto, si es lícito afirmar —o no— que ambas fenomenologías vendrían a coincidir esencialmente en lo que a sus tesis metodológicas, ontológicas y ético-prácticas se refiere es una cuestión que dejo aquí abierta y a expensas de futuras investigaciones, tarea para la cual el presente ensayo no ha preten-

11. Para aclarar este punto, reproduzco aquí casi literalmente la explicación que ofrecí en el citado trabajo (2016: 42, nota 14), donde insistía en la importancia del término empleado por Heidegger, *ausgeschaltet*, que, en la versión española de los *Seminarios de Zollikon*, aparece traducido por Ángel Xolocotzi como «neutralizar». El texto de Heidegger en cuestión es el siguiente: «Für das, was jetzt besprochen werden soll, muß einmal alle Wissenschaft ausgeschaltet werden; d. h. es soll von ihr jetzt nicht Gebrauch gemacht werden». Heidegger no menciona en ningún momento la noción husserliana de *epoché*, a pesar de que esta es presentada por Husserl, precisamente, con el mismo término, *Ausschaltung*, traducido al castellano, generalmente, como «desconexión». El siguiente texto de Husserl, de 1910, nos muestra hasta qué punto Heidegger asume y pone en práctica tanto la *epoché* como la *distinctio phaenomenologica* husserliana: «Wir können jede natürliche Setzung (Setzung von Naturdasein) in dem Sinn ausschalten, dass wir wissenschaftliche Betrachtungen anstellen, in denen wir schlechtin von keiner Setzung von Natur Gebrauch machen und die somit Geltung behalten, ob es eine Natur, eine geistig-leibliche Welt überhaupt gibt oder nicht» (Husserl, 1973: 144). Aquí nos presenta Husserl un aspecto esencial de la *epoché* o «desconexión» de la «posición natural», a saber, la exigencia de que «no hagamos uso de ninguna posición de la Naturaleza», con lo que esta «desconexión» resulta una condición necesaria o un paso previo para la reducción trascendental. Este primer sentido —negativo o privativo— de la *epoché* como «desconexión» será superado o reintegrado posteriormente en la práctica de la reducción trascendental —momento positivo de la *epoché* (en tanto que posibilitadora de la práctica fenomenológica)—. Por tanto, no sería erróneo traducir *ausschalten* por «neutralizar» —como hace Xolocotzi—, siempre que no perdamos de vista el sentido en que lo emplean tanto Husserl como Heidegger, que no es otro que como práctica de la *epoché* fenomenológica. Esta misma explicación valdría para el caso de Marcuse en tanto que asume explícitamente el método fenomenológico de Heidegger.

dido ser sino una primera aproximación mediante el intento de asentar las bases fenomenológicas para una revisión crítica del proyecto filosófico del primer Marcuse.

Referencias bibliográficas

- ADRIÁN, Jesús (2009). *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- (2012). «“Ser y tiempo”: ¿una ética del cuidado?». *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, 13, 74-79.
- (2015). «El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger». *Investigaciones fenomenológicas*, 5, 93-120.
- BERCIANO, Modesto (1980). «Herbert Marcuse: El primer marxista heideggeriano». *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 36, 131-164.
- CAIRNS, Dorion (1976). *Conversations with Husserl and Fink*. Editado por R. M. Zaner. La Haya: Martinus Nijhoff.
- CEREZO, Pedro (1991). «De la existencia ética a la ética originaria». En: DUQUE, Félix (ed.). *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Barcelona: El Serbal, 11-79.
- DENKEN TUTGUT [denkentutgut] (2010, diciembre 12). Herbert Marcuse im Gespräch mit Ivo Frenzel und Willy Hochkeppel [Archivo de vídeo]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASi_Q>.
- DEPRAZ, Natalie (2001). *Lucidité du corps: De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Phaenomenologica.
- DÍAZ, Jesús Miguel (2003). *Husserl y la historia: Hacia la función práctica de la fenomenología*. Madrid: UNED.
- DUQUE, Félix (1991). *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Barcelona: El Serbal.
- EXPÓSITO, Noé (2016). «El método fenomenológico en los *Seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger». *Differenz: Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus Derivas Contemporáneas*, 2, 35-49.
- (2017a). «Husserl, Heidegger y la fenomenología: Algunas reflexiones críticas a propósito de *Ser y tiempo de Martin Heidegger: Un comentario fenomenológico*». *Differenz: Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus Derivas Contemporáneas*, 3, 57-81.
- (2017b). «La dialéctica platónica en la fenomenología del materialismo histórico del primer Marcuse (1928-1933)». *Differenz: Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus Derivas Contemporáneas*, 3, 83-103.
- (2018). «Nota introductoria a la traducción de “La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega” de Edmund Husserl». *Investigaciones Fenomenológicas*, 15, 187-205.
- FERRER, Urbano (2008). *La trayectoria fenomenológica de Husserl*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra.

- FERRER, Urbano y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio (2011). *La ética de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés; Sevilla: Thémata.
- FIGAL, Günter (2000). *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz Athenäum.
- HEIDEGGER, Martin (1925). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza Elguezabal. Madrid: Alianza, 2006.
- (1927). *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- (1947). «Carta sobre el humanismo». En: *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2007, 251-297.
- (1953). «La pregunta por la técnica». En: *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: El Serbal, 2001, 9-37.
- (1987). *Seminarios de Zollikon*. Traducción de Ángel Xolocotzi. México: Herder, 2013.
- (2015). *Cuadernos Negros (1931-1938)*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Trotta.
- HOYOS, Guillermo (1980). «Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse». *Ideas y Valores*, 29 (57-58), 3-22.
- HUSSERL, Edmund (1923). «La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega». *Investigaciones Fenomenológicas*, 15, 2018, 207-218. Traducción de Noé Expósito.
- (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Edición de Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff. Existe traducción española de Julia Iribarne: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre: 1908-1914*. Edición de Ulrich Melle. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Zirión. México: FCE.
- (2004). *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Edición de Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- (2012). *Renovación del hombre y de la cultura: Cinco ensayos*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Anthropos.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de A. Zirión. México: FCE.
- (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*. Edición de Rochus Sowa y Thomas Vongehr. Nueva York: Springer.
- JAMME, Christoph (2012). «Eine Urlaubslektüre und ihre Folgen: Husserl liest Heidegger». En: VON HOLGER, Z.; DENKER, A. y BERNET, R. (eds.).

- Heidegger-Jahrbuch 6: Heidegger und Husserl*. Friburgo: Verlag Karl Alber, 218-232.
- LANDGREBE, Ludwig (1977). «Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus». En: WALDENFELS, B.; BROEKMAN, B. Jan M. y PAŽANIN, A. (eds.). *Phänomenologie und Marxismus. Band 1: Konzepte und Methoden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 71–104. Existe traducción española de Noé Expósito: «El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo». *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, 2, 2017, 93-121.
- LEÓN, Felipe (2015). «Reflexión, objetivación, tematización: Sobre una crítica heideggeriana de Husserl». *Investigaciones Fenomenológicas*. Vol. monográfico 5, 159-181.
- MARCUSE, Herbert (1930). «Zum Problem der Dialektik I». *Die Gesellschaft*, 7:1,15-30. Traducción española de José Manuel Romero Cuevas: «Sobre el problema de la dialéctica I», en MARCUSE, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931*. Edición, introducción y traducción de José Manuel Romero. Barcelona: Herder, 85-105.
- (1936). «Sobre el concepto de esencia». En: MARCUSE, H. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Traducción de Juan Ignacio Sáenz-Díez. Madrid: Alianza, 1971.
- (1955). *Eros y civilización. Una investigación filosófica acerca de Freud*. Traducción de Juan García Ponce. Barcelona: Ariel, 1989.
- (1964). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Traducción de Antonio Elorza. Barcelona: Ariel, 2010.
- (2010). *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928); Sobre filosofía concreta (1929)*. Edición y traducción de José Manuel Romero. Madrid: Plaza y Valdés.
- (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931*. Edición, introducción y traducción de José Manuel Romero. Barcelona: Herder.
- (2016). *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932-1933)*. Edición, introducción y traducción de José Manuel Romero. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- ROMERO, José Manuel (2010). «Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Una aproximación». En: MARCUSE, H. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928); Sobre filosofía concreta (1929)*. Edición y traducción de José Manuel Romero. Madrid: Plaza y Valdés, 7-80.
- (2011). «Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse». En: MARCUSE, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931*. Edición y traducción de José Manuel Romero. Barcelona: Herder, 9-36.

- (2013). «La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse». *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 69 (259), 331-350.
- (2016). «Introducción: La Kehre (o viraje) en la trayectoria filosófica de H. Marcuse». En: MARCUSE, H. *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932-1933)*. Edición y traducción de José Manuel Romero. Madrid: Biblioteca Nueva, 11-65.
- SAN MARTÍN, JAVIER (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.
- (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos. Reeditado en Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- (1994). *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte: Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*. Madrid: UNED. Existe una versión electrónica editada en 2005.
- (1994). «Fenomenología y marxismo». En: SAN MARTÍN, J. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte: Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, ed. cit., 101-138.
- (1999). *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- (2013). *Antropología filosófica I: De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED.
- (2015). *La nueva imagen de Husserl: Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- SCHMIDT, ALFRED (1968). «Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse». En: HABERMAS, J. (ed.) (1969). *Respuestas a Herbert Marcuse*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Anagrama.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN (2016). *Paseo filosófico en Madrid: Introducción a Husserl*. Madrid: Trotta.
- VENEBRA, MARCELA (2017). *La reforma fenomenológica de la antropología*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades. Universidad de San Buenaventura.
- VON HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM (2000). *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- WALDENFELS, B.; BROEKMAN, B. JAN M. y PAŽANIN, A. (eds.) (1977). *Phänomenologie und Marxismus. Band 1: Konzepte und Methoden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1977). *Phänomenologie und Marxismus. Band 2: Praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1978). *Phänomenologie und Marxismus Band 3: Sozialphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1979). *Phänomenologie und Marxismus Band 4: Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WELTON, DONN (2003). *The new Husserl: A Critical Reader*. Indiana University Press.

Noé Expósito Ropero es licenciado en Filosofía por la Universidad de Granada (2013); realizó una estancia de beca Erasmus en la Universidad de Friburgo (Alemania) (2011-2013); obtuvo la beca de Iniciación a la Investigación del Plan Propio de la Universidad de Granada (2013); posee el máster en Filosofía Teórica y Práctica por la UNED (2015); es beneficiario del programa Formación de Profesorado Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia; está adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED); prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín; en el año 2015 recibió el Premio de la Comisión Europea para Jóvenes Escritores; realizó una estancia de investigación en el Husserl-Archiv de Friburgo (enero de 2016 y septiembre-diciembre de 2017); ha publicado algunos artículos en revistas especializadas sobre la fenomenología de Edmund Husserl, Herbert Marcuse, Martin Heidegger y José Ortega y Gasset y ha traducido del alemán algunos textos de Edmund Husserl, Ludwig Landgrebe y Hans Rainer Sepp.

Noé Expósito Ropero holds a Licentiate in Philosophy from the University of Granada (2013) and an M.A. in Theoretical and Practical Philosophy from the UNED (2015). He was awarded an Erasmus Scholarship and Research Initiation Grant from the University of Granada for a stay at the University of Freiburg, Germany from 2011-2013. In 2015, he won the European Commission Award for Young Writers. In January 2016 and September-December 2017 he did a research stay at the Husserl Archive at the University of Freiburg, Germany. He has also been awarded a University Teacher Training Program (FPU) fellowship from the Ministry of Education and Science (2015–2019). He is currently member of the Department of Philosophy and Moral and Political Philosophy of the National University of Distance Education (UNED) and is preparing a doctoral dissertation on the phenomenological ethics of Edmund Husserl and José Ortega y Gasset under the supervision of Professor Javier San Martín. He has published articles on the phenomenology of Edmund Husserl, Herbert Marcuse, Martin Heidegger and José Ortega y Gasset in specialized journals.
