

LA UTOPIA DEL TRABAJO QUE EMANCIPA Y GRATIFICA: APUNTES PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA CONVERSACIÓN DE MARCUSE CON MARX

*The Utopia of a Labor that Emancipates and Gratifies:
Notes for a Reconstruction of Marcuse's Conversation with Marx*

FABIÁN PORTILLO PALMA*

fportillo@us.es

Fecha de recepción: 15/4/2025
Fecha de aceptación: 10/11/2025

RESUMEN

A través de la reconstrucción comprensiva de la problemática inherente al concepto bidimensional de trabajo desarrollado por Herbert Marcuse en distintos momentos de su producción teórica, este estudio pretende delinear en sus contornos fundamentales la discusión mantenida de por vida por Marcuse con la obra de Karl Marx. Así, tomando como hilo conductor la determinación tardía de la transubstanciación gratificante y emancipadora del trabajo en juego, se elaborará, en primer lugar, una historia intelectual del concepto marcuseano de trabajo, para, en segundo lugar, caracterizar las distintas fases de la conversación, complaciente o crítica, de Marcuse con la obra marxiana.

Palabras clave: Marcuse, Marx, trabajo, alienación, emancipación.

ABSTRACT

Through a comprehensive reconstruction of the problematic inherent in the two-dimensional concept of labour developed by Herbert Marcuse at different moments of his theoretical production, this study aims to delineate the fundamental contours of Marcuse's lifelong discussion with the oeuvre of Karl Marx. Thus, taking Marcuse's late determination of the gratifying and emancipatory transubstantiation of the labour in play as a guiding thread, it will first elaborate an intellectual history of Marcuse's concept of labour, to then

* Universidad de Sevilla.

Este trabajo se ha realizado en el marco de las actividades del contrato predoctoral (PIF) del autor con la Universidad de Sevilla, cuya fuente de financiación es el VI Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Sevilla (VIPPITUS).

characterise the different phases of Marcuse's conversation, whether complacent or critical, with Marx's work.

Key words: Marcuse, Marx, labor, alienation, emancipation.

*Was bleibt ist die Utopie des spielenden Menschen
und vor der haben wir mit Recht Angst¹*

La constelación paradójica que reflejan estas palabras, vinculando necesidad y libertad, enajenación y emancipación, sufrimiento y disfrute, insufla de vida la determinación del concepto de trabajo presente en la obra de Herbert Marcuse. La utopía de un trabajo que emancipe a la par que gratifique constituye el auténtico motor teórico y práctico de sus estudios a este respecto. La conciencia de que el concepto de trabajo tiene carácter bidimensional, por cuanto recoge *lo que puede llegar a ser* junto a lo que *de hecho ha llegado a ser*, es transversal a la producción teórica marcuseana, aun cuando esta unidad tensa se manifieste de distintas maneras a lo largo de su obra. En cada etapa de su reflexión sobre la realidad del trabajo Marcuse mantiene una discusión con Karl Marx. Así pues, toda reconstrucción del sentido de este concepto es al mismo tiempo una representación de la discusión sostenida de por vida con el gigante del pensamiento y la praxis socialista.

El presente trabajo tiene, de este modo, dos objetivos entrelazados: aspira, en primer lugar, a reconstruir comprensivamente la problemática fundamental de la bidimensionalidad del trabajo, tal y como esta se manifiesta de distintas maneras a lo largo de la obra de Marcuse². La reconstrucción aquí propuesta tomará como hilo conductor una de sus más tardías formulaciones donde la bidimensionalidad o diferencia entre trabajo enajenado y trabajo aparece como *proyecto político* y no como *diferencia teórica*; en segundo lugar, este estudio, reconstruyendo en sus elementos centrales la discusión mantenida por Marcuse con Marx a propósito de la realidad del trabajo, pretende delinear en sus contornos la relación exhibida por la producción marcuseana con la obra de Marx³.

¹ “*Lo que queda es la utopía del ser humano que juega, la cual nos aterra con razón*” (Marcuse, 1965: 35m22-33s). La traducción es propia.

² Esta reconstrucción no pretende ser completa ni asume rasgos estrictamente historiográficos. Atendiendo a algunos hitos de la producción marcuseana se aspira a dar sentido a los elementos de continuidad y de ruptura presentes en el tratamiento del concepto de trabajo en los distintos momentos de su trayectoria intelectual. Por eso no debe sorprender la ausencia en ella de referencias a materiales ciertamente decisivos en el *corpus marcuseano*, como son, por ejemplo, muchos de sus trabajos tardíos. Se trata, más que de un esfuerzo archivístico, de un ejercicio hermenéutico.

³ No se trata, en efecto, de desplegar una discusión *extrínseca* entre Marcuse y Marx a propósito del concepto de trabajo, de modo que puedan considerarse comparativamente las virtudes y los vicios de

Asumiendo como punto de partida la posición marcuseana tardía, conforme a la cual el desarrollo tecnológico había tornado obsoleta la distinción entre trabajo y trabajo enajenado, abriendo el espacio de lo posible a la transformación del trabajo en juego, me ocuparé de reconstruir, en primer lugar, el diagnóstico que Marcuse realiza acerca del destino de la sociedad industrial avanzada, determinado por la contradicción entre la posibilidad de la emancipación y la efectiva perpetuación de la dominación. Este será elaborado desde los aportes de *El hombre unidimensional* (1964) y *Eros y Civilización* (1955). Presentado el contexto en el que florece la tesis de la posibilidad real de la convergencia de trabajo y juego, ilustraré las distintas etapas de formación, desarrollo y transformación presentes en el tratamiento marcuseano del concepto bidimensional de trabajo. Nos detendremos aquí tanto en su “primer proyecto filosófico” como en su “temprana teoría crítica”, antes de volver a situar la problemática en torno a este concepto en su producción madura. Para concluir, y sosteniendo el análisis en la reconstrucción del itinerario del concepto de trabajo en la producción marcuseana, me esforzaré por mostrar las líneas de fuerza fundamentales que definen el horizonte problemático decisivo en la discusión marcuseana con Marx a propósito del concepto de trabajo. Aquí, me permito adelantar la hipótesis de trabajo, se pretende mostrar que, a ojos del Marcuse tardío, la distinción marxiana entre trabajo enajenado y trabajo (reproducida en *El Capital* como trabajo abstracto y concreto), cae víctima de la ruptura motivada por el desarrollo tecnológico, que apunta, efectivamente, a la transformación cualitativa de la vida humana. La *distinción teórica*, celosamente preservada por Marx en su crítica de la economía política, se convierte para Marcuse al final de su vida en *praxis política*.

1 UNA INDIFERENCIA INQUIETANTE: CONSUMACIÓN Y SOSTENIMIENTO DE LA UNIDIMENSIONALIDAD DEL TRABAJO EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA.

Que el trabajo no duela ni embrutezca, sino que gratifique y emancipe, va contra la tendencia civilizatoria de la sociedad industrial avanzada. “La teoría del Marcuse maduro”⁴ se asienta sobre la convicción de que la distinción entre trabajo y trabajo

sus respectivos análisis. El objetivo es, más bien, reconstruir el desarrollo intelectual del teórico berlinés entendiéndolo como una constante conversación, más o menos complaciente, más o menos crítica, con la obra de Marx. Esto implica, por tanto, abstenerse respecto de todo juicio de valor acerca de la recepción marcuseana de la producción teórica marxiana.

⁴ “La teoría del Marcuse maduro” hace referencia a la producción del teórico de origen berlinés posterior a su desvinculación del OSS a comienzos de la década de 1950 y hasta su muerte en 1979. La

enajenado, *preservada idealmente* por mucho tiempo ante su imposible realización, puede ser *efectivamente superada* a través de *la transubstanciación del trabajo en juego*. Sin embargo, su superación realizadora brilla por su ausencia a nivel global, ya que el secreto que oculta, a saber, una forma de vida libre y grata, produce pavor entre los miembros de la sociedad industrial avanzada.

*El hombre unidimensional*⁵ presenta un panorama ciertamente desalentador: la totalidad del sistema productivo a escala global – tanto más acá como más allá del Telón de acero – se organiza y desarrolla teniendo como su única razón de ser “la lucha contra una forma de vida que disolvería la base de la dominación” (Marcuse, 1981: 87). La *expansión cuantitativa* de la producción, y, con ella, del consumo, tiene como su correlato necesario la *limitación cualitativa* de la totalidad de la vida humana. La propia elección, el discernimiento en torno a las necesidades y a los propios intereses, queda aplastado por el gigantesco conglomerado de productos de consumo. Los niveles cada vez más altos de productividad social contrastan con la intensificación del control y la represión, que rebasan los límites convencionales de la jornada laboral, llegando a determinar también el tiempo de ocio. La servidumbre parece ser voluntaria⁶. El concepto de alienación se torna problemático en el momento en que

“los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad [...] se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas” (Marcuse, 1981: 49-50).

producción ciertamente autónoma, esto es, sin vínculos oficiales con sus colegas del *Institut für Sozialforschung*, la presencia del inglés como lengua de producción y su vínculo laboral con distintas universidades norteamericanas hablan a favor de una unidad biográfica-bibliográfica de estos trabajos. En términos teóricos cabe hablar asimismo de una continuidad de motivos, que van desde el desarrollo de una posición todavía más heterodoxa dentro del marxismo, donde tienen cabida elementos provenientes del psicoanálisis, propuestas estéticas, y planteamientos anti-autoritarios y pacifistas, hasta una asunción particular de planteamientos centrales de la “teoría crítica clásica”, como, por ejemplo, el recurso a la dialéctica de la civilización. Una imagen más amplia de su vida y obra la ofrecen Kellner (1984) y Feenberg (2023).

⁵ Publicado originalmente en inglés en 1964 (Marcuse 2002) se trata de la gran obra del *corpus* marcuseano. Cuando hagamos referencia a ella, lo haremos – y esta será el *modus operandi* en el presente trabajo – a su edición en castellano (Marcuse 1981).

⁶ Las reminiscencias del influyente trabajo de La Boétie, cuyo interés era “entender cómo puede ser que tantos hombres, tantos burgos, tantas ciudades, tantas naciones aguanten alguna vez a un tirano solo, el cual solo tiene el poder que aquellos le dan; el cual no tiene el poder de hacerles daño sino en tanto que aquellos tienen la voluntad de soportarlo; el cual no podría hacerles mal alguno sino mientras prefieran sufrirlo que contradecirlo” (2008: 24), son evidentes. Que la servidumbre sea voluntaria es asimismo el misterio que se esconde detrás del sintagma “política libidinal”. A este respecto puede verse: Fernández-Savater (2024).

La identificación muestra la total integración de la clase trabajadora, y, con ello, la unidimensionalidad que domina toda forma de conciencia y práctica social. El desarrollo tecnológico, visto por Marx como sumamente prometedor, aparece aquí como mero aumento en las capacidades productivas del conjunto de la sociedad⁷. La tecnología no emancipa, solamente amplifica las posibilidades de consumo. Así, la automatización, que permitiría la “transubstanciación de la fuerza de trabajo” como materia prima de los procesos de acumulación de capital, aparece *exclusivamente* como la nueva forma de expandir el universo de los productos de consumo, y no como el resquicio desde el que cuestionar y subvertir la propia naturaleza de la actividad social decisiva, esto es, del trabajo. La libertad pierde, de este modo, su valor de uso, ya que no existen razones para seguir insistiendo

“en la autodeterminación, si la vida administrada es la vida más cómoda e incluso la ‘buena vida’. Esta es la base racional y material para la unificación de los opuestos, para la conducta política unidimensional. Sobre esta base, las fuerzas políticas trascendentes *dentro* de la sociedad son detenidas y el cambio cualitativo solo parece posible como un cambio desde *el exterior*” (Marcuse, 1981: 83).

La coexistencia de “una tendencia hacia la consumación de la racionalidad tecnológica” (Marcuse, 1981: 54), capaz de desarticular las tendencias hasta ahora dominantes en el “proyecto histórico” representado por la tecnología⁸, así como de los

⁷ La referencia obligada es a los *Grundrisse*, que Marcuse cita de manera extensa en *El hombre unidimensional* (1981: 71-72). Entre las anotaciones que conforman este trabajo publicado póstumamente se encuentra el célebre “Fragmento de las máquinas” (Marx, 1972: 216-230) que tanta discusión ha generado tanto en la tradición marxista como en la recepción de la obra de Marx. La evaluación marcuseana parece en este punto en exceso superficial (Germinal Pagura, 2022: 169), ya que la posición de Marx es más ambigua de lo que Marcuse está dispuesto a conceder. Tanto Marx como Marcuse reconocen la complejidad del proceso de desarrollo tecnológico: este sobrepasa las propias condiciones existentes sin que esto conduzca por necesidad a una transformación social. En este sentido, Germinal Pagura (2022) ofrece una interesante panorámica tanto de la problemática planteada en los *Grundrisse* como de la discusión que Marcuse mantiene con Marx a propósito de esto. Asimismo, son de gran valor la revisión que Postone lleva a cabo del famoso “Fragmento” (2006: 68-79), así como el tratamiento de la particular “filosofía de la tecnología” marcuseana que encontramos en Milhano (2023: 295-341) y Feenberg (2023: 131-165).

⁸ El uso del término “proyecto” puede resultar extraño. Marcuse aclara en la introducción que “el término ‘proyecto’ subraya el elemento de libertad y responsabilidad en la determinación histórica: liga la autonomía con la contingencia” (1981: 37). Reconociendo la filiación sartriana (Marcuse, 1981: 37), el sentido del término podría adquirir una subsiguiente clarificación atendiendo a las siguientes palabras: “los hombres hacen su propia historia, pero la hacen bajo condiciones dadas. Son determinadas: 1) las contradicciones específicas que se desarrollan dentro de un sistema histórico como manifestaciones del conflicto entre lo potencial y lo actual; 2) los recursos materiales e intelectuales disponibles para el sistema respectivo; 3) el grado de libertad práctica y teórica compatible con el sistema. Estas condiciones dejan abiertas posibilidades alternativas de desarrollar y utilizar los recursos disponibles, posibilidades alternativas de ‘hacer una vida’, de organizar la lucha del hombre con la naturaleza” (Marcuse, 1981: 227). Para una caracterización ciertamente ilustrativa de alguno de los aspectos más enigmáticos de la obra, puede verse Romero Cuevas (2020).

“esfuerzos intensos para contener esa tendencia dentro de las instituciones establecidas” (Marcuse, 1981: 54) caracteriza el destino de las sociedades industriales avanzadas. La contradicción no es natural, sino que es más bien histórica, tanto como la propia realidad del trabajo. Este, en cuanto “metabolismo natural-social”, prefigura distintos regímenes de lo real. Dicho de otro modo: el trabajo no tiene que ser necesariamente el coste a pagar para acceder al disfrute de productos de consumo.

En su influyente, y ciertamente más especulativo, *Eros y civilización*⁹, Marcuse había distinguido entre *represión necesaria* y *represión sobrante*, remitiendo la primera a todas las modificaciones “de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización” (1968a: 46), haciendo referencia la segunda a todos los “controles *adicionales* y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada” (1968a: 48). La represión, que aparece psíquicamente introyectada, tiene su correlato en la lucha por la existencia, marcada desde el comienzo de la civilización por la escasez. Las comunidades humanas se sostuvieron a través de la organización y la estratificación del trabajo, comprendido este último como toda expresión de los “arreglos y tareas más o menos penosos encaminados a procurar los medios para satisfacer [...] necesidades” (1968a: 46). El desarrollo tecnológico y material de la civilización mostró el carácter histórico de esta relación. Esto supone, por consiguiente, que la fijación del trabajo como trabajo enajenado *no agota* las posibilidades immanentes a toda forma de trabajo.

Así pues, la metapsicología freudiana con la que Marcuse discute en su estudio incurre en una falacia al no trazar la distinción “entre el trabajo enajenado y el no enajenado (entre labor y trabajo)” (Marcuse, 1968a: 198). Mientras que el primero “reprime las potencialidades humanas y, por tanto, reprime también los “impulsos de componente libidinal” que pueden entrar dentro del trabajo” (Marcuse, 1968a: 198), el segundo es “asimilado al juego – el libre juego de las facultades humanas” (Marcuse, 1968a: 199). De aquí se desprende que la perpetuación de la represión, donde el trabajo se identifica completamente con su forma enajenada, no resulta de su propio carácter, sino más bien del esfuerzo del principio de realidad vigente socialmente, esto es del *principio de actuación*. Este reorganiza psíquica y socialmente la existencia humana, de modo que, en último término, toda forma cualitativamente disonante respecto a la racionalidad vigente es aniquilada. De este modo, el trabajo cae necesariamente del lado del dolor, contribuyendo su extensiva racionalización *única-*

⁹ Publicada originalmente en inglés en 1955 (Marcuse 1974) cuenta también con una edición castellana (1968), que será nuestra edición de referencia.

mente a la intensificación de la producción de bienes y a su consumo. Dado que el dolor se racionaliza a través de la promesa del consumo posterior, los individuos, señala Marcuse, no solo entregan su trabajo, sino que hacen lo propio también con su tiempo libre:

“La vida mejor es compensada por el control total sobre la vida. La gente habita en edificios de apartamentos – y tiene automóviles privados con los que ya no puede escapar a un mundo diferente. Tienen enormes refrigeradores llenos de comida congelada. Tiene docenas de periódicos y revistas que exponen los mismos ideales. Tienen innumerables oportunidades de elegir, innumerables aparatos que son todos del mismo tipo y los mantienen ocupados y distraen su atención del verdadero problema – que es la conciencia de que pueden trabajar menos y además determinar sus propias necesidades” (1968a: 100-101).

El peligro de la sociedad industrial avanzada no se reduce, en definitiva, a *la incapacidad de mantener teóricamente la diferencia* por lo que respecta al trabajo; comprende también *la negación de su realización* ante el pavor que nos produce la imagen de una sociedad sustentada sobre un trabajo que realmente gratifique. Dado que la gratificación constituye un *tabú*, el trabajo debe seguir siendo un lastre, la expresión infinita y repetitiva del dolor que la existencia individual debe asumir, aun cuando las condiciones de su negación se encuentren ya presentes en la facticidad social.

2 EL TRABAJO ENAJENADO NO AGOTA LA REALIDAD DEL TRABAJO: PERSISTENCIA Y SUPERACIÓN DE LA UTOPIA DEL TRABAJO EMANCIPADO.

La distinción entre trabajo y trabajo enajenado forma parte del itinerario intelectual de Marcuse de principio a fin. Las distintas expresiones de esta unidad compleja corresponden a las distintas formas en que Marcuse, a lo largo de su trayectoria, se confrontó con la problemática del trabajo como *lugar* tanto de la dominación como de la emancipación.

La trayectoria intelectual de Marcuse comienza propiamente con sus esfuerzos por conseguir la habilitación, para lo cual retorna a Freiburg en 1928, donde se pone a trabajar bajo la dirección de Heidegger. En estos años se fragua lo que se ha llamado

su “primer proyecto filosófico”¹⁰. Este se materializa como “una corrección de la fenomenología en el sentido del método dialéctico” (Marcuse, 2019: 2)¹¹. Como tal, esta “fenomenología dialéctica” busca comprender el sentido de la historicidad de la existencia humana para poner de manifiesto no solo la posibilidad, sino también la necesidad, de la *acción radical*, la cual queda comprendida como la posibilidad histórica “que debe abrir el camino hacia una nueva realidad necesaria en cuanto realización del hombre completo” (Marcuse, 2019: 3). La realidad completa del ser humano comprende tanto la visión de una vida humana distinta a la fácticamente existente como la transformación de esta. La existencia humana, objeto de la genuina y concreta filosofía, *debe ser conducida a la verdad*. La filosofía debe promover, así pues,

“una modificación “real” de la existencia, es decir, no solo una modificación (periférica) de sus formas y estructuraciones fácticas (formas de vida, formas culturales en sentido usual del término), sino una modificación del modo de existir mismo, en el que se basan todas estas” (Marcuse, 2019: 48).

De este modo, la filosofía, que se hace “cargada del verdadero destino de la existencia” (Marcuse, 2019: 46) *deviene pública*, insertándose en la misma problemática que definía la situación fundamental del marxismo de la época¹². Si llamamos situación fundamental a la situación en la que alguien “puede determinar y tener a la vista su posición única ante el mundo circundante y las tareas que resultan de ella” (Marcuse, 2019: 2), la situación fundamental del “joven Marcuse” no es otra que la

¹⁰ Aquí empleo el término acuñado por Romero Cuevas (2019). Esta primera etapa de la obra marcuseana comprende el conjunto de trabajos publicados entre 1928 y 1933 en el contexto de su trabajo de habilitación bajo la dirección de Heidegger. La mayoría son artículos y ensayos no muy extensos, recogidos en el primer volumen de los *Schriften*, con la excepción de su tesis de habilitación, publicada como libro independiente en 1932, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (a partir de su segunda edición (1968): *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*). En castellano contamos con una edición relativamente reciente de los primeros y una edición ya clásica del segundo. Para las ediciones alemanas véase: Marcuse (1978; 1980); para las ediciones españolas: Marcuse (1970; 2019). Este primer proyecto se acaba abruptamente. Su final está marcado por el *Machtergreifung* nacionalsocialista y el consecuente exilio, pero también por el definitivo fracaso de su proyecto de habilitación y posterior incorporación a la disciplina del *Institut für Sozialforschung*.

¹¹ Las referencias presentes en la reconstrucción expositiva de este “primer proyecto filosófico” remiten a Marcuse (2019). En concreto, nos ocuparemos de los ensayos “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (2019: 1-33), “Sobre filosofía concreta” (2019: 34-51), “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” (2019: 164-200) y “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo” (2019: 201-232).

¹² En su influyente *Marxismo y filosofía* (1923), Korsch se refirió a la situación del marxismo en la Europa de entreguerras como “la crisis más grande, producida hasta la fecha, en la historia de la teoría marxista” (1971: 35). El “joven Marcuse” pretendió, de este modo, contribuir a la superación de dicha crisis. Sobre este asunto puede verse, entre otros: Kellner (1984) y Wolin (2003).

de *reconstruir teórica y prácticamente* la posibilidad de la revolución. Confrontar con éxito esta situación exigía, no obstante, reformular la propia posición teórica, esto es, *aprehender concretamente la historicidad* de la existencia humana. Las limitaciones en el tratamiento de la historicidad de la analítica existencial le condujeron de Heidegger a Dilthey, quien, por haberse ocupado de la “constitución material de la historicidad”, parecía haber “avanzado más en esta dirección” (Marcuse, 2019: 17). En su tesis de habilitación, dedicada a la reconstrucción, a través de la confrontación con la ontología hegeliana, de las bases sobre las que se habían desplegado tanto la teoría de la historicidad diltheyana como, en general, el discurso filosófico en torno a la historia, descuella ya en toda su potencia esta filosofía concreta de la historicidad, que constituía una alternativa ontológica a la analítica existencial¹³.

Sin embargo, la superación del limitado horizonte de la analítica del *Dasein* no se completa hasta el redescubrimiento del “joven Marx” en 1932. La doblez del concepto de trabajo, como trabajo enajenado y trabajo¹⁴, servirá a Marcuse para sentar las bases de una nueva ontología concreta del ser humano histórico. Esta diferencia se presenta en sus ensayos de juventud como la distinción entre el *concepto económico* y el *concepto ontológico* de trabajo. La distinción nos muestra, de un lado, la realidad del trabajo que produce mercancías, presente en la división social del traba-

¹³ Existe una gran controversia en torno al supuesto “carácter heideggeriano” de este “primer Marcuse” (Portillo Palma 2023, 2024a). Concluir una pretendida cercanía o distancia respecto del “rey secreto del reino del pensamiento” (Arendt y Heidegger, 2017: 172) aludiendo a la presencia explícita de este o aquel concepto en los distintos trabajos redactados por Marcuse durante estos años es una estrategia equivocada. En el fondo subyace tanto el celo de unos por salvar a Marcuse de las garras de Heidegger como el de otros por condenarlo. A mi parecer, Marcuse permanece dentro del horizonte de problemas heideggerianos, esto es, *ontológico*, pero *confrontándose* ya desde el comienzo con Heidegger. Por consiguiente, la ontología crítico-materialista desplegada por el “joven Marcuse” debe verse como el resultado de una genuina *Auseinandersetzung* con la ontología heideggeriana. Distintas lecturas de la supuesta “herencia heideggeriana” en el primer Marcuse se encuentran en: Abromeit (2004), Feenberg (2005), Immanen (2020), Magnet Colomer (2016), Pineda-Saldaña (2024), Romero Cuevas (2019).

¹⁴ En los “Manuscritos de 1844” Marx parte de “un hecho económico, *actual*” (1968: 106), el del trabajo enajenado, para comprenderlo desde una perspectiva más originaria, la del trabajo como actividad genérica humana. Bajo el modo actual de producción el trabajo humano produce exclusivamente mercancías, y al hacerlo “se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*” (Marx, 1968: 106). Esto tiene como resultado la inversión total de la experiencia humana donde “la realización del trabajo aparece [...] como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto* y servidumbre de él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación” (Marx, 1968: 106). Solamente desde la perspectiva más general del trabajo no-enajenado se comprende, sin embargo, este “factum” económico. Marx distingue, así pues, la actividad objetivante enajenada de la actividad genérica del ser humano, conforme a la cual este logra relacionarse “consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre” (1968: 111). Como ser genérico, el ser humano *no produce mercancías*, sino que produce su vida individual y social, tanto como su relación con el entorno. La distinción determina, por tanto, que *no todo trabajo produce mercancías*, posibilitando el estudio de las causas y condiciones de la realidad objeto de la economía política.

jo y dominado por la pura necesidad económica, y, del otro, una dimensión distinta del trabajo, que remite a la

“actividad mediante la cual y en la cual el hombre se convierte propiamente en aquello que él es en cuanto hombre, según su esencia, a saber, de tal modo que su devenir y su ser son para él mismo, que él se sabe y se “contempla” tal como es (es el “devenir para sí” del hombre). El trabajo es actividad consciente, sapiente: en el trabajo el hombre se comporta respecto a sí mismo y respecto al objeto de su trabajo” (Marcuse, 2019: 173)

El ser humano existe conforme a su esencia cuando puede comportarse consciente y libremente consigo mismo y con el objeto de su trabajo. El trabajo *media*, así pues, la relación que este mantiene o puede mantener consigo mismo y con su entorno (social y natural). En este sentido, el trabajo *no se reduce* a una actividad, sino que constituye más bien un *hacer*, el cual remite a “un acontecer fundamental de la existencia [*Dasein*] humana, [...] un acontecer que domina por completo, sin cesar y permanentemente, el ser completo del hombre, y en el que, simultáneamente, acontece algo con el “mundo” del hombre” (Marcuse, 2019: 206). De aquí se sigue, por tanto, que la dimensión ontológica del trabajo precede (o debe hacerlo) a la dimensión estrictamente económica, pues toda teoría económica genuina está “acoplada explícita o implícitamente con una ontología del hombre que la trasciende, la cual al menos tiene a la vista un esbozo de la existencia [*Dasein*] humana histórica en cuanto tal” (Marcuse, 2019: 227)¹⁵. Cuando el trabajo *no produce exclusivamente mercancías*, sino que *hace acontecer* al productor y a su mundo, este logra realizar *la unidad de esencia y existencia* en el ser humano. Frente a la tarea pasiva, de sometimiento a la necesidad del trabajo considerado económicamente, su acción ontológica es precisamente “la tarea propiamente libre de la praxis humana” (Marcuse, 2019: 185).

La revolución aparece ante esta visión como la necesaria “superación radical de esa facticidad” (Marcuse, 2019: 185), la cual no se identifica, sin embargo, con la

¹⁵ La economía política se muestra incapaz de comprender lo que subyace a sus propios conceptos. Así, carece de interés para ella preguntarse por el sentido, desde la perspectiva más general del desarrollo de la humanidad, de la “reducción de la mayor parte de la humanidad a trabajo abstracto” (Marx, 1968: 60). Así, la labor marxiana es una labor *crítica*, por cuanto confronta supuestos incuestionados de la percepción “científica” deshaciendo los correspondientes malentendidos. Esta es, de hecho, la forma en que el “joven Marcuse” evalúa la labor de *crítica* marxiana, equiparando sus propios esfuerzos de juventud con el proyecto de crítica de la economía política. Así pues, el objeto de Marx en los “Manuscritos de 1844” sería, sostiene el teórico berlinés, “una crítica y fundamentación filosóficas de la economía política [*Nationalökonomie*] en el sentido de una teoría de la revolución” (Marcuse, 2019: 164).

eliminación de la dimensión económica del trabajo. Se trata, más bien, de reorganizar ambas dimensiones, pues el verdadero fin de la existencia humana no es otro que el de llegar a “ser lo que en sentido último puede ser. Así, la praxis en el “reino de la libertad” es la praxis propiamente dicha, a la que todo otro trabajo está orientado como su “final”” (Marcuse, 2019: 226). La “crisis de la existencia” (Marcuse, 2019: 42) representada por el modo de producción capitalista consiste, de este modo, en el doble proceso de *acumulación y expropiación ontológicas*¹⁶, que *externaliza* la bidimensionalidad de necesidad y libertad haciendo de ella una “de *diferentes totalidades existenciales*, [...] una diversidad, fundada y transmitida socioeconómicamente, de modos de existencia” (Marcuse, 2019: 231). La acción radical *destruye* de esta manera la facticidad vigente, reconstruyendo la posibilidad de la producción y reproducción individual y social de la *diferencia ontológica del trabajo*.

Esta distinción reaparece, esta vez transformada, en *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (1941). Como resultado de su incorporación al *Institut für Sozialforschung* en 1933, el trabajo teórico de Marcuse vira¹⁷: la ontología concreta del ser humano histórico deja paso a la crítica del capitalismo monopolista en sus apariencias objetivas dominantes desde las coordenadas de la emergente teoría crítica. En 1937, Marcuse caracterizará la teoría crítica de la sociedad como una *teoría materialista*¹⁸. Esto no quiere decir, no obstante, que sea una teoría “dis-

¹⁶ El sentido genuino de una “política heideggeriana”, que Marcuse practica todavía en este momento, reside en la determinación semántica del sintagma “crisis de la existencia”. Dos ejemplos contrapuestos de posiciones contrarias a Heidegger, ellas mismas distantes las unas de las otras, los encontramos en la teoría política arendtiana y en la ontología del “joven Marcuse”: la apreciación de Arendt (1993) de que la alienación no se refiere al trabajo sino al mundo da cuenta de un horizonte de problemas radicalmente distinto con respecto al que dibuja Marcuse en su “primer proyecto filosófico”. Frente al problema del *animal laborans*, despojado de mundo por su reducción a ente laborante, se sitúa la catástrofe de las masas proletarias incapaces de hacer acontecer su mundo. En el fondo, y aun cuando las diferencias sean significativas, late la cuestión de la *indiferencia ontológica*: la crisis nos sobreviene cuando la posibilidad, preservada en la diferencia ontológica, queda aniquilada. Así, como ha señalado Ordoñez García (2024), la posibilidad de una política heideggeriana – digamos, *a pesar de y contra* Heidegger – pasa por asumir la temporalidad y la pluralidad como los elementos decisivos de toda ontología política: la diferencia radical, *a la que estamos expuestos y que nosotros mismos seguimos haciendo*, constituye el *lugar* genuino de la teoría y la práctica política.

¹⁷ Desde su incorporación al *IIS* en 1933 hasta su desvinculación formal en 1942 Marcuse contribuye al desarrollo de lo que Abromeit (2011) ha dado en llamar “temprana teoría crítica”. Bajo la dirección de Horkheimer e inserto en las dinámicas de trabajo colectivo del *IIS* Marcuse se confronta en distintos trabajos con diferentes aspectos centrales de la ideología dominante en la época del capitalismo monopolista y la era del nacionalsocialismo. Sus contribuciones se dividen entre los ensayos publicados en el *Zeitschrift für Sozialforschung*, accesibles en el original alemán en Marcuse (1979), y en su traducción castellana en Marcuse (2025), y su segundo *Hegelsbuch* (*Razón y revolución*). De este trabajo contamos, además de con su original inglés (Marcuse 1967), con una traducción en castellano (Marcuse 1971).

¹⁸ Nos referimos aquí a su influyente “Filosofía y teoría crítica” (2025: 155-174), publicado conjuntamente con el decisivo trabajo de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica”.

tinta” de sus contrapartes idealistas: por teoría materialista se entiende una forma de teoría que difiere no solo en su contenido sino también en su forma¹⁹. Así, lo que une el materialismo a la teoría crítica es “la preocupación por la felicidad de los hombres y la convicción de que esa felicidad solo se puede conseguir mediante una transformación de las condiciones de existencia material” (Marcuse, 2025: 156). Para ello, se precisa el análisis específico de las condiciones económicas y políticas, por lo que la nueva sociedad a la que aspira “debe acontecer como la obra libre de individuos liberados” (Marcuse, 2025: 156), y no como resultado de ninguna mejor comprensión de las cosas. La filosofía deja paso a la teoría crítica, pues cuando la razón necesariamente se convierte en un asunto real, queda despojada de sus ropajes ideales. Así,

“si la razón quiere decir la configuración de la vida según la decisión libre de los hombres cognoscentes, la exigencia de la razón apunta a partir de ahora a la creación de una organización social en la que los individuos regulen su vida en común según sus necesidades” (Marcuse, 2025: 161).

La teoría crítica, en suma, nada tiene que ver con la postulación de una nueva idea: sus conceptos *reconstruyen* el proceso social ensamblando la realidad dada junto a su forma efectivamente superada. Los conceptos críticos, en tanto *conceptos constructivos*, reconstruyen teóricamente dicho proceso, involucrando también en la observación la dimensión abierta del futuro, necesaria para la correcta confección en el concepto “de las condiciones presentes y del análisis de sus tendencias” (Marcuse, 2025: 164)²⁰. Los conceptos críticos son caracterizados en *Razón y revolución* como *conceptos negativos*. Así son también los conceptos empleados por Marx²¹. La

¹⁹ Horkheimer se pronuncia a este respecto del siguiente modo: materialista se dice de aquella teoría que no presupone una armonía entre el reino del pensamiento y la realidad y que, al mismo tiempo, asume su carácter abiertamente interesado (Horkheimer, 1988: 190-191). Para una caracterización más detallada de este particular materialismo véase: Abromeit (2011) y Asbach (1997).

²⁰ Una contribución decisiva para la tematización del carácter temporal e histórico de los conceptos de la teoría crítica la encontramos en “Sobre el concepto de esencia” (Marcuse 2025: 77-114). Sobre la función del concepto de esencia y su vínculo con la experiencia del tiempo y la memoria véase Jay (1989), Portillo Palma (2024b).

²¹ Aunque Marx no se refiera a sus conceptos como “conceptos negativos”, sí que parece explorar la posibilidad de que sus análisis sean *al mismo tiempo* análisis históricos, esto es, estudios de la forma social actual pero también de su superación. En este sentido, puede leerse en el primer volumen de los *Grundrisse* lo siguiente: “nuestro método pone de manifiesto los puntos en los que tiene que introducirse el análisis histórico, o en los cuales la economía burguesa como mera forma histórica del proceso de producción apunta más allá de sí misma a los precedentes modos de producción histórica [...]. Este análisis correcto lleva asimismo a puntos en los cuales, foreshadowing el movimiento naciente del futuro, se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción. Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos *puramente históricos*, o sea abolidos, por el otro las

transición de la filosofía hegeliana a la teoría marxiana “es, en todo respecto, la transición a un orden de verdad esencialmente diferente” (Marcuse, 1971: 254), determinando así históricamente el tránsito de la filosofía a la teoría crítica. Los conceptos marxianos son categorías sociales y económicas, lo cual explica además que la teoría de Marx, frente a la filosofía positiva de Hegel, sea crítica “en el sentido de que todos los conceptos son una denuncia de la totalidad del orden existente” (Marcuse, 1971: 255).

Este es el caso del concepto de trabajo. El trabajo aparece *desdoblado* en la teoría marxiana. El carácter “bifacético” de la mercancía en cuanto valor de uso y valor (Marx, 1975: 51) se sustenta sobre la naturaleza dual del trabajo, pues “todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo [...], y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía” (Marx, 1975: 57), mientras que, “por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso” (Marx, 1975: 57). Así,

“en cuanto actividad útil para apropiarse de lo natural en una u otra forma, el trabajo es condición natural de la existencia humana, una condición, independiente de todas las formas sociales, del proceso metabólico entre el hombre y la naturaleza. En cambio, el trabajo que crea valor de cambio es una forma específicamente social del trabajo” (Marx, 1980: 19).

En su concreción social capitalista, el proceso de trabajo *que produce más valor* comprende el proceso “en que el capitalista consume la fuerza de trabajo” (Marx, 1975: 224). No tiene nada que ver, por tanto, con el proceso “en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza” (Marx, 1975: 215). La primera forma, apunta Marcuse, es la del *trabajo alienado*, es decir, “una forma de trabajo degenerada y “antinatural”” (1971: 289), mientras que la segunda comparece como “la forma general de la lucha del hombre contra la naturaleza” (1971: 289)²².

condiciones actuales de la producción se presentan como *aboliéndose a sí mismas* y por tanto como poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad” (1971: 422).

²² Esta distinción pone de relieve que Marcuse se alinea en el marco de los *Marxstudien* con las tesis continuistas, y, por tanto, contra los defensores de la “ruptura epistemológica” o “cambio de elemento”. Sobre esto, véase: Althusser (1967). Si bien reconoce que “los primeros escritos de Marx constituyen meras etapas preliminares de su teoría final [...] a las que no se debe dar una importancia excesiva” (Marcuse, 1971: 289) introduce la cuestión del carácter dual del trabajo en el contexto de la crítica de la economía política haciendo referencia a los “primeros ensayos” de Marx (Marcuse, 1971: 289). El significado de la oposición naturaleza-sociedad parece, como se observa en la exposición, no ser idéntico en ambos momentos de la producción marxiana. En esta ambigüedad parece fundarse el carácter revolucionario, que no meramente crítico, que Marcuse adscribe a la teoría marxiana: “según

Ambas dimensiones se entrelazan en el análisis marxiano del proceso de trabajo de tal modo que puede hablarse de una *conceptualización negativa* del mismo. Así, sostiene Marcuse,

“Marx considera las condiciones de trabajo existentes desde el punto de vista de su negación dentro de una sociedad efectivamente libre. Sus categorías son negativas y al mismo tiempo positivas; presentan una situación negativa a la luz de su solución positiva, revelando la verdadera situación de la sociedad existente como un preludio del paso a una nueva forma. Todos los conceptos marxistas se extienden, por decirlo así, en estas dos dimensiones, de las cuales la primera constituye el complejo de las relaciones sociales dadas, y la segunda, el complejo de elementos inherentes a la realidad social que posibilitan su transformación en un orden social libre” (1971: 289-290).

El punto de partida de la investigación del modo de producción capitalista es la forma mercancía en cuanto “forma celular” de la vida social (Marx, 1975: 6). Lo característico de las mercancías es que poseen valor de uso y valor. Aun cuando toda mercancía retenga en sí estos dos rasgos, siendo, por tanto, resultado tanto de trabajo concreto como abstracto, la ley que rige y regula la vida social bajo condiciones capitalistas se despliega únicamente sobre la dimensión del valor, esto es, del trabajo abstracto. De aquí se desprende, en primer lugar, que, debido a que la constitución del valor es social, la producción de valor está atravesada por el despilfarro²³; en segundo lugar, la producción no está orientada a la satisfacción de necesidades, sino que esta es más bien el resultado adyacente del proceso productivo orientado por el valor. Así, la sociedad capitalista se presenta como “una unión de contradicciones” (Marcuse, 1971: 304), donde la libertad se produce como resultado de la explotación y la riqueza como producto de la expropiación y el empobrecimiento.

La naturaleza crítica de la diferencia entre trabajo abstracto, productor de valor, y trabajo concreto, productor de valor de uso, determina el destino de la crítica marxiana de la economía política²⁴. La distinción pone de manifiesto que “en virtud del

Marx, la teoría correcta es una conciencia de la práctica, que tienda hacia la transformación del mundo” (1971: 314).

²³ Justamente el carácter social del valor hace que la idoneidad de la producción de mercancías de un tipo concreto solamente pueda asegurarse *a posteriori*, esto es, a través de la mediación del mercado. Así, puesto que “desde el punto de vista del individuo, la ley del valor se afirma solo *ex post*; el despilfarro del trabajo es inevitable [...]. La pregunta directriz del análisis marxista era: ¿cómo provee la sociedad capitalista a sus miembros de los valores de uso necesarios? Y la respuesta revela un proceso de ciega necesidad, azar, anarquía y frustración” (Marcuse, 1971: 296-297).

²⁴ El propio Marx hubo de referirse a esta distinción como “el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política” (1975: 51), observándola, por tanto, “como su contribución original a la

hecho de que el trabajo tiene esta forma dual, la apropiación privada de la fuerza de trabajo conduce inevitablemente a la explotación” (Marcuse, 1971: 301). Asimismo, el hecho, en el que insiste Marx, de que “ninguna cosa puede ser *valor* si no es un objeto para el uso” (1975: 50-51), introduce la cuestión de las necesidades en el centro de la problemática económica, poniendo, de este modo,

“agudamente en cuestión la capacidad del proceso económico para satisfacer o no las verdaderas necesidades de los individuos y su forma de hacerlo. Tras las relaciones de cambio del capitalismo, esta categoría muestra las relaciones humanas efectivas, uncidas a una “totalidad negativa” y regidas por leyes económicas incontrolables” (Marcuse, 1971: 297).

Bajo el peso de su forma abstracta, socialmente vigente y dominante, parece latir, por tanto, la visión de una forma de trabajo concreta, donde la posibilidad de una actividad orientada a la satisfacción racional de las necesidades queda preservada. Si la razón, como señalamos con anterioridad, se identifica con la libre elección de los sujetos libres, el recuerdo de una forma de trabajo que satisfaga conforme a los principios y criterios de los individuos emancipados se muestra como la daga más efectiva lanzada al corazón del modo de producción capitalista. Su carácter efectivamente irracional, y, por tanto, carente de libertad, se pone de manifiesto exactamente en el proceso de producción, pues la producción abstracta de valor mina la posibilidad de una producción orientada a la satisfacción concreta de necesidades. En definitiva, la pregunta que lanza la diferenciación y que solamente analizando el proceso de producción podríamos responder afirmativa o negativamente es esta: “¿puede esta sociedad cumplir su promesa: libertad individual dentro de un todo racional?” (Marcuse, 1971: 297).

La sutil distinción, que hace posible que la crítica de la economía política plantee la pregunta radical de un nuevo horizonte de producción y satisfacción de necesidades, se transforma nuevamente en el contexto de la discusión con Freud que Marcuse despliega en *Eros y civilización*. El trabajo, medio antediluviano de la represión, ve abolido su dominio natural cuando la escasez se vuelve superflua, tornándose su constitución efectivamente más porosa: la realidad no enajenada del mismo presupone y proyecta una realidad del trabajo cualitativamente diferente. Esta nos presenta una forma de trabajo capaz de reordenar el horizonte mismo de la sensibilidad, haciendo de la práctica emancipada y emancipadora *trabajo que sublima para la*

teoría económica” (Marcuse, 1971: 292) y “en una carta a Engels como “lo mejor de mi libro”” (Ruiz Sanjuán, 2019: 331).

gratificación. Así, en las manos de *Eros* el trabajo sufre un proceso de transubstanciación: las cadenas propias de la sublimación se desligan de los fines represivos, convirtiendo el impulso biológico en un impulso cultural. En sus esfuerzos por intensificar su poder no-represivo, *Eros* trabaja, generando él mismo sus propios proyectos. Todo a lo que aspira sale, no obstante, directamente del principio de placer, constituyendo

“un *trabajo* que asocia a los individuos en “unidades más grandes”; al dejar de estar confinadas en el dominio mutilante del principio de actuación, modifican el impulso sin desviarlo de sus aspiraciones. Hay sublimación y, consecuentemente, cultura; pero esta sublimación actúa dentro de un sistema de relaciones libidinales duraderas en expansión, que son en sí mismas relaciones de trabajo” (1968a: 197).

Esta forma de trabajo *lo convierte en juego*. Así, la cuestión no se reduce a la simple retirada de la represión, sino que comprende un profundo proceso de *sublimación no represiva*, donde los instintos no son desviados de su aspiración, sino gratificados “en actividades y relaciones que no son sexuales en el sentido de la sexualidad genital “organizada” y sin embargo son libidinales y eróticas” (Marcuse, 1968a: 194)²⁵. Su realización no depende, además, de una imagen trascendente que debe ser impresionada sobre la realidad existente: existe como posibilidad efectivamente real desde el momento en que la escasez se torna superflua. De este modo, escribe Marcuse,

“si el trabajo estuviera acompañado de una reactivación del erotismo polimorfo pregenital, tendería a llegar a ser gratificante en sí mismo, sin perder su contenido como *trabajo*. Y es precisamente tal reactivación [...] la que aparece como consecuencia de la conquista de la escasez y la enajenación” (1968a: 200).

En el cumplimiento del proyecto tecnológico queda contenida la promesa de la *existencia pacífica*, esto es, de una forma de vida donde “abolir el trabajo”, poner a la productividad al servicio del consumo y abandonar la lucha por la existencia para

²⁵ En este sentido, la eliminación de la escasez necesita de la “sublimación sin desexualización” para que el trabajo, convertido en juego, sea efectivamente emancipador. La distinción marcuseana entre “sublimación represiva” y “sublimación no represiva” es de una importancia radical. Mientras que la segunda remite a la posibilidad de que los impulsos sexuales trasciendan su objeto inmediato, erotizando “las relaciones normalmente no eróticas y antieróticas entre los individuos y entre ellos y su medio ambiente” (Marcuse, 1968a: 9), con la primera Marcuse hace referencia a “la liberación de la sexualidad en modos y formas que reducen y debilitan la energía erótica. También en este proceso la sexualidad se extiende sobre dimensiones y relaciones antiguamente prohibidas. Sin embargo, en lugar de recrear estas dimensiones y relaciones de acuerdo con la imagen del principio del placer, la tendencia opuesta se afirma: el principio de la realidad extiende su abrazo sobre Eros” (1968a: 9).

poder disfrutarla” (Marcuse, 2022: 201)²⁶ se vuelva posible. El desarrollo continuado del mismo supondría, como leemos en *El hombre unidimensional*, una *ruptura*, abriendo “la posibilidad de una [...] existencia en un tiempo libre sobre la base de las necesidades vitales satisfechas” (Marcuse, 1981: 234). Satisfechas tales condiciones, “el Logos de las técnicas abriría un universo de relaciones cualitativamente diferentes entre el hombre y el hombre, y el hombre y la naturaleza” (Marcuse, 1981: 237). El destino de las sociedades industriales avanzadas se decide, por tanto, en el carácter explosivo de la utopía del trabajo, preservada hasta entonces en la doblez misma de su concepto, pero hecha real por las mismas posibilidades efectivas – *tecnológicas, que no ontológicas*²⁷.

En *El final de la utopía* (1967), Marcuse cuestiona la naturaleza utópica de dicha empresa, señalando que, abolida la escasez, se atisba entre las nuevas posibilidades precisamente aquella para la que el propio Marx pareció no tener ojos, esto es, “hallar el reino de la libertad en el reino de la necesidad, en el trabajo y no más allá del trabajo” (1968b: 8). La transformación cualitativa ha dejado de pertenecer al reino de la utopía: las condiciones de emergencia de una sociedad realmente libre están presentes, y “el que no se apliquen [...] ha de atribuirse exclusivamente a la movilización total de la sociedad existente contra su propia posibilidad de liberación” (Marcuse, 1968b: 10). Lo que está en juego, insiste Marcuse, no es la mera expansión cuantitativa de las posibilidades, sino *la génesis de un nuevo modo de existencia*, o lo que es lo mismo, la insistencia en “la diferencia cualitativa entre la sociedad socialista en cuanto libre y las sociedades existentes” (Marcuse, 1968b: 16). En una sociedad genuinamente libre, sostiene Marcuse, convergen técnica y arte, y, con ello, trabajo y juego. La utopía de hacer del mundo y de la existencia humana *una experiencia general de goce* pasa, en definitiva, por comprender la diferencia esencial entre la libertad y la necesidad, esto es, entre la sociedad represiva y la emanci-

²⁶ Este pasaje proviene de “De la ontología a la tecnología: tendencias fundamentales de la sociedad industrial”, texto publicado originalmente en francés en 1960 y contenido en el volumen 5 de los *Collected Papers* (Marcuse 2011). Contamos con una traducción reciente en castellano, a la que hacemos referencia (Marcuse 2022).

²⁷ En “De la ontología a la tecnología”, Marcuse se expresa con significativa claridad a este respecto: “la tecnología ha reemplazado a la ontología” (Marcuse, 2022: 194), cayendo del lado de aquella tanto la responsabilidad ante la preservación de la imagen de un mundo cualitativamente distinto como la realización efectiva de la trascendencia respecto de la facticidad vigente. La abolición de la dominación, impedida hasta ahora por el propio progreso técnico, encargado de perpetuar “el progreso de un trabajo alienado, de una productividad represiva” (Marcuse, 2022: 199), es posibilitada por el mismo proyecto tecnológico, a condición, no obstante, de una transvaloración total de los valores, que “afectaría al ser de la naturaleza tanto como al ser humano” (Marcuse, 2022: 201). El lugar de esta no reside, en definitiva, en los cielos de la ontología (de la filosofía), sino en las posibilidades tecnológicas efectivamente existentes.

pada. Para esta última, y solo para esta, el trabajo, incluso el socialmente necesario, podría organizarse “en armonía con las necesidades y las inclinaciones instintivas de los hombres” (Marcuse, 1968b: 17), quebrantando de este modo las fronteras del juego y el trabajo. La gratificación *en y mediante* el trabajo, comprendido este social e históricamente como el libre juego de las facultades humanas en el encuentro libre con los demás y con la naturaleza, es el contenido del futuro realmente posible, esto es, de la utopía que ha llegado a su final.

La doblez del concepto de trabajo, preservada y desplegada con distintas variaciones en los diferentes episodios de la trayectoria intelectual de Marcuse en los que nos hemos detenido, pone de manifiesto una *unidad funcional*: en la forma de trabajo no alienada se articula el análisis positivo y negativo de la sociedad existente como totalidad efectivamente conflictiva, que alberga en su seno tanto su propia negación como la aniquilación de un porvenir cualitativamente diferente.

3 MARX COMO COMPAÑERO DE VIAJE: NOTAS PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE UNA CONVERSACIÓN CON DISTINTAS ETAPAS.

El itinerario que hemos recorrido es, al mismo tiempo, la historia de la discusión mantenida por Marcuse con Marx a lo largo de su vida. Sin duda, en la distinción entre trabajo y trabajo enajenado Marcuse descubre una herramienta teórica y práctica decisiva, ya que, en su doblez, el fenómeno del trabajo permite comprender la posibilidad y la necesidad de la crítica que trasciende la facticidad social dominante. Asimismo, dicho concepto actúa como nódulo para la articulación de distintos *tropos fundamentales* de su pensamiento. Desde la necesaria unidad de teoría y praxis, hasta la exposición y el sostenimiento del carácter bidimensional de los conceptos y los fenómenos sociales, pasando, por supuesto, por el carácter necesariamente interesado de la teoría y la naturaleza crítica de los análisis sociales, todos estos aspectos parecen integrarse en una determinada concepción de la diferencia que habita en el interior del fenómeno del trabajo y su concepto.

La reconstrucción de la discusión sostenida por Marcuse con la obra de Marx tiene su antesala en una aclaración previa del estatuto mismo del trabajo emancipado. Desde el horizonte de la problemática ontológica de la historicidad de la existencia humana, y, por tanto, de la naturaleza necesaria de la revolución como catalizador de los procesos históricos, la dimensión ontológica del trabajo parece incidir en el

carácter *previo y completo* de la existencia humana considerada como tal. El trabajo aparece, de este modo, como lo característico del ser humano y, al mismo tiempo, como la expresión genuina de su propia esencia. Precisamente porque trabaja, “puede *comportarse* libremente respecto a todo ente [...]; puede reconocer y aprehender las posibilidades escondidas en cada ente; puede aprovechar, transformar, modelar, elaborar, hacer avanzar (“producir”) todo ente según “la medida que le es inherente”” (Marcuse, 2019: 174). En el trabajo reside de este modo la posibilidad de su libertad²⁸. Inserta en los esfuerzos de la teoría crítica temprana, la diferencia parece servir al propósito – tanto marxiano como teórico-crítico – de disolver el carácter natural de los fenómenos sociales, señalando de este modo, su naturaleza histórica. En el conflicto contra la *naturalización* de los conceptos, y, por tanto, contra los distintos procesos de *reificación* y *mistificación*, la dimensión *concreta* del trabajo hace posible preguntarse, sobre la base de la propia posibilidad hecha visible por el concepto, si otro orden social es posible y deseable. Dado que el modo de producción capitalista *satisface necesidades*, la cuestión es la de *si puede hacerlo racionalmente*²⁹. En el contexto de la confrontación con el psicoanálisis, y, posteriormente, en sus análisis de la sociedad industrial avanzada, la dimensión no alienada del trabajo adquiere unas connotaciones ciertamente novedosas: la trascendencia adscrita al concepto de trabajo en su forma no alienada se desprende de todo fondo ontológico, por cuanto no remite a una suerte de precomprensión de la existencia, apuntando así también a una posibilidad real de transformación cualitativa, que, por mor de su

²⁸ La clave de la transformación normativa de la ontología de raigambre heideggeriana es precisamente esta. De la dimensión ontológica surge no solo una actitud formalmente negativa a través de la crítica a las formas “caídas” de la existencia humana, sino también una visión positiva de hacia dónde debe dirigirse esta en su plena realización existencial. La entreveración de esencia y existencia trae a presencia la necesidad de la crítica y de la transformación social, pues “si [...] esencia y existencia se separan entre sí y la unificación de ambas como realización fáctica es la *tarea* propiamente libre de la praxis humana, entonces, donde la facticidad ha progresado hasta la completa *inversión* de la esencia humana, la *superación radical* de esa facticidad es la tarea por antonomasia. Justamente, la mirada fija puesta en la esencia del hombre se convierte en el impulso implacable de la fundamentación de la revolución radical” (Marcuse, 2019: 185).

²⁹ En la medida en que la teoría de Marx sea vista fundamentalmente como una *crítica a la apariencia social naturalizada de la totalidad capitalista*, la recepción marcuseana podría alinearse en su propósito y en algunos de sus resultados con lo que se ha dado en llamar las “nuevas lecturas de Marx”. La teoría marxiana aparece en ellas como “la realización simultánea de la *exposición* y la *crítica* del proceso social capitalista y de las formas de pensamiento que este genera de manera necesaria, a partir de las cuales se constituye tanto la conciencia espontánea de los agentes sociales como las categorías de la economía política” (Ruiz Sanjuán, 2019: 17). La teoría del valor y el fetichismo comparecen, de este modo, como los dos aspectos centrales de la misma. Con todo, la recepción marcuseana de este periodo parece no reducir la teoría marxiana a crítica ideológica, sino que, siguiendo a Elbe, exhibe también su pertenencia al “marxismo occidental”, ya que entiende la labor marxiana como una “teoría crítico-revolucionaria de la praxis social” (2008: 11). La pregunta remite en el fondo a la posibilidad de que los conceptos marxianos alumbrén el futuro desde el concienzudo análisis del presente.

propio desarrollo, habría de redefinir los límites de los mismos conceptos empleados hasta ahora. Que el trabajo bajo condiciones no-represivas sea juego indica, por tanto, una reorientación del propio campo de la experiencia, que hace saltar por los aires la diferencia misma³⁰. En otras palabras: lo que la distinción pone de manifiesto es la *posibilidad tecnológica e históricamente real* de una realidad cualitativamente diferente.

La problemática central sobre la que pivota la discusión que Marcuse mantiene con Marx a propósito del trabajo no es otra que la de la *cuestión de la emancipación*. El interrogante directivo asume, así pues, la siguiente forma: *¿están aparejadas a la libertad y a la necesidad modos de vida social cualitativamente diferentes?* Dicho de otro modo: *¿preserva la promesa del socialismo la utopía de una forma radicalmente distinta de vivir humanamente?* Desde nuestro presente, donde el discurso acerca de las contradicciones sistémicas parece haber ganado nuevamente cierta visibilidad³¹, pero donde asistimos, al mismo tiempo, a una constricción radical del horizonte de posibilidades³², una pregunta de esta naturaleza puede resultar sumamente extraña.

El malestar en torno a los propios modos de vida parece, sin embargo, que no nos ha abandonado³³. La posición de Marcuse ante este asunto se vislumbra en la con-

³⁰ Esta distancia se manifiesta en toda su radicalidad si observamos lo que se sostiene a propósito de la relación entre trabajo y juego en “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo” y “El final de la utopía”. Si en 1933, “el hombre que juega está *consigo mismo* y no con los objetos” (Marcuse, 2019: 208), quedando definido el juego como “un distraer-se, un relajarse, un olvidar-se, un reponer-se” (Marcuse, 2019: 208), mientras que “en el trabajo se objetiva la existencia [*Dasein*] humana, esta se convierte realmente en “objetividad” histórica existente, alcanza figura objetiva en el acontecer del “mundo”” (Marcuse, 2019: 209-210), para 1967 se revela como necesidad precisamente la “convergencia de trabajo y juego” (Marcuse, 1968b: 17), para que “el trabajo, incluso el trabajo socialmente necesario, pudiera organizarse en armonía con las necesidades y las inclinaciones instintivas de los hombres” (Marcuse, 1968b: 17).

³¹ Sirva como ejemplo el documento programático presentado por el *Institut für Sozialforschung* en 2023, titulado *Perspectivas*, donde se señala explícitamente que “hoy en día, surge de nuevo la necesidad de reorientar la labor del *IS* en el ámbito académico y reexaminar su posicionamiento social, haciendo un renovado énfasis en las categorías de crisis y conflicto [...]. Ya no se trata solo de tensiones dentro del sistema; el propio sistema está en peligro” (2023: 26).

³² En este sentido, puede verse esta constricción como una “patología social”. Así lo hace, de hecho, Romero Cuevas, para quien “se da una patología cuando, en una situación determinada, el colectivo social no logra alumbrar posibilidades de decisión y de acción para las cuales se dan efectivamente las condiciones en la situación, aunque dispone de las capacidades adquiridas por el colectivo y plasmadas en la formación social necesarias para ello. En tales situaciones patológicas, el colectivo social se enfrentaría a un problema práctico a partir de una definición restrictiva de lo posible, restrictiva en virtud de las capacidades de los agentes, de las capacidades objetivadas e institucionalizadas en la sociedad y de las condiciones disponibles en la situación” (2024: 91).

³³ Como bien ponen de manifiesto dos ejemplos paradigmáticos dentro de la teoría crítica contemporánea: por un lado, el esfuerzo de crítica de las formas de vida de Jaeggi (2013), y, por otro lado, la crítica de Lessenich (2019) al “estilo de vida imperial”.

vicción de que “el concepto de final de la utopía implica la necesidad de discutir [...] una nueva definición del socialismo” (1968b: 8), donde la distinción entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad sea efectivamente objeto de dicha discusión. El marxismo, señala Marcuse, “ha de asumir el riesgo de definir la libertad de tal modo que se haga consciente y se perciba como algo que en ningún lugar subsiste aún ni ha subsistido” (1968b: 17). La libertad reside, de este modo, “más allá” de la forma social existente, pero no como utopía, sino como su *negación histórico-social determinada*. Teórica y prácticamente debemos orientarnos, como ya hizo Fourier, por la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no-libre, sin asustarnos, “como en parte se asustó Marx, al ponerse a hablar de una sociedad posible en la cual el trabajo fuera juego” (Marcuse, 1968b: 17).

Esta *distancia* respecto a Marx contrasta con la *cercanía* presente en fases más tempranas de su trayectoria intelectual. La teoría marxiana habitó el corazón tanto de la ontología concreta de la historicidad como de la teoría crítica temprana, teniendo en la distinción entre formas de trabajo uno de sus pares de conceptos fundamentales. En su madurez intelectual, Marcuse fue distanciándose cada vez más de alguno de sus posicionamientos tempranos. La razón debe buscarse, a mi juicio, en la ruptura anunciada por la consumación del proyecto histórico de la tecnología. Ya se señaló anteriormente que, con la eliminación de la escasez y la culminación del proyecto tecnológico, la ontología llegó a ser sustituida por la tecnología. Así, si la consumación de este proyecto histórico hace posible el fin de la dominación y, con ella, el cambio cualitativo, el concepto de trabajo en su forma no enajenada, liberado esta vez de toda *pátina ontológica*, dejaría de actuar como *herramienta teórica* para la reconstrucción de los procesos históricos, convirtiéndose, de este modo, en un *proyecto político* cuyo fin no es otro que la humanidad emancipada. Visto así, la fijación marxiana del trabajo al reino de la necesidad³⁴ reproduciría el mismo mecanis-

³⁴ La referencia aquí es al volumen tercero de *Das Kapital*, donde Marx reconoce que “de hecho, el reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en

mo de las grandes construcciones idealistas: la crítica del estado de cosas quedaría preservada bajo la condición de su irrealidad³⁵. La tecnología nos incita, en definitiva, a *la superación de la irrealidad del trabajo emancipado* esto es, a *la realización del trabajo que gratifica*.

4 CONCLUSIONES

Al comienzo leíamos que “lo que permanece es la utopía del ser humano que juega”, causándonos esta un justificado pavor. El contexto en el que se inserta esta sentencia es el de la discusión en torno al humanismo, sostenida por Marcuse en Salzburg en 1965. El concepto de humanismo, sostendrá Marcuse en dicho foro, ha sido hecho más necesario que nunca por las tendencias inherentes al desarrollo de la sociedad industrial avanzada, a pesar de lo que muchos puedan pensar³⁶. Como comenta el propio Marcuse en “El final de la utopía”, lo que aquí

“está en juego es la idea de una nueva antropología, y no solo en cuanto teoría, sino también como modo de existencia: la génesis y el desarrollo de necesidades

sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base” (1976: 1044).

³⁵ Aunque no puedo insistir en esto tanto como quisiera, me gustaría deslizar algunas observaciones al respecto. Siguiendo al propio Marcuse, esta vez en un ejercicio autoconsciente de definición de la propia tarea teórica, la praxis transformadora podría liquidar “*esta* forma histórica de la oposición de esencia y apariencia” (2025: 114), sin que esto significara la supresión absoluta de “todos los motivos de la distinción entre esencia y apariencia, entre posibilidad y existencia inmediata” (Marcuse, 2025: 114). La teoría marxiana, como la “temprana teoría crítica” de la que Marcuse diserta en los pasajes citados, permanece ciega a la posibilidad, radicalmente novedosa y fundamental, de *superar, realizándola, la diferencia entre trabajo y trabajo enajenado*. Ante semejante incapacidad, aquella no puede más que repetir lo que había caracterizado al idealismo, a saber: la resignación ante las contradicciones que determinan lo existente mediante la transformación de estas en “estados de cosas ontológicos” (Marcuse, 2025: 118). La realidad emancipada del trabajo permanece, de este modo, como *realidad ontológica*, distinta y confrontada a *la posibilidad tecnológicamente real* de su realización. Las referencias pertenecen a “Sobre el concepto de esencia” (Marcuse, 2025: 77-114) y a “Sobre el carácter afirmativo de la cultura” (Marcuse, 2025: 115-153).

³⁶ Aunque no puedo detenerme demasiado en esto me gustaría indicar someramente que aquí se abre una alternativa interesante para los debates acerca del significado y vigencia del concepto de humanismo tras la Segunda Guerra Mundial. La posición dialéctica sostenida por Marcuse contrasta con posiciones excesivamente formales como las sostenidas por Sartre (2004) o Heidegger (2000), quedando vinculada esencialmente al materialismo de raigambre marxiana. En la segunda “tesis sobre Feuerbach” Marx sostendría que “el problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*.” (1970: 9-10). No son ni la libertad ni la ex-sistencia las que definen al ser humano, sino – como ya indicó Marcuse en 1936 – la unidad de “lo que se puede hacer ya hoy del hombre, lo que “en sí” ya hoy puede ser” (2025: 102) y el “cumplimiento real de todo aquello que el hombre mismo quiere ser cuando se comprende a sí mismo en sus posibilidades” (2025: 102).

vitales de libertad. De una libertad que no se funde en la escasez y en la necesidad del trabajo alienado, ni encuentre en una y en otro sus límites” (1968b: 11).

Esta “nueva antropología” o, si se quiere, este “renovado humanismo”, trastocan por completo las bases de la confrontación teórica con el concepto bidimensional de trabajo. Este se ha mostrado, así pues, como una herramienta interpretativa útil para reconstruir el itinerario intelectual del teórico de origen berlinés: su distinta posición en torno al secreto mejor guardado por la doblez del concepto de trabajo marca las diferencias tanto en los presupuestos asumidos como en los resultados obtenidos. La *utopía del trabajo libre* aparece, de esta manera, como la necesidad teórica hecha realidad por la efectiva consumación del proyecto tecnológico. La labor de la teoría crítica consiste, dada la posibilidad real de la convergencia entre realidad y placer, en “acoger las posibilidades extremas [...] de la libertad, el escándalo de la diferencia cualitativa, si es que la teoría no quiere limitarse a la corrección de la mala existencia” (Marcuse, 1968b: 17). Si la posibilidad de la revolución, allá por los años 30, debía reconstruirse desde el conocimiento profundo de la naturaleza histórica del ser humano, para lo cual el concepto de trabajo constituía su material fenoménico, la misma posibilidad pasa, 30 años más tarde, de nuevo por la necesidad del trabajo distinto a su forma socialmente vigente. Si a mediados de los años 30 y principios de los 40 la doblez del concepto hacía posible cuestionar “en el “momento del peligro”” (Romero Cuevas, 2025: 37) la naturalidad de la forma social existente, preservando la revolución en la forma de un tenue recuerdo, para mediados y finales de los años 60 la revolución se hacía necesidad sobre un nuevo horizonte de posibilidades tecnológicas. Por último, lo anunciado especulativamente en los años 50, a saber, que una cultura no represiva *sería posible* con la abolición de la escasez – quedando nuevamente la posibilidad y necesidad de la revolución vinculada a la transformación cualitativa del trabajo – apareció como *factum negativo* una década más tarde: habiendo sido abolida la escasez en la sociedad industrial avanzada, la acción realmente revolucionaria es la de despojar a la vida social de su carácter represivo, esto es, haciendo real la utopía del trabajo como juego.

Una segunda conclusión debe extraerse a propósito de la compleja relación con la teoría marxiana. Si, como sostiene Marcuse en *El hombre unidimensional*, “los conceptos [...] se forman y desarrollan [...] desde una posición individual dentro de una sociedad específica” (1981: 221), siendo el material del pensamiento radicalmente histórico, “no importa cuán abstracto, general o puro pueda llegar a ser en la teoría filosófica o científica” (1981: 221), la teoría crítica marcuseana se ve obligada

a evaluar su cercanía o distancia con la teoría marxiana y sus conceptos. Así, una posición de evidente cercanía, donde Marx aparece como la figura directiva y su teoría como la gran contribución para pensar los desafíos del presente, deja paso, ya en la posguerra, a una posición cada vez más lejana, sin que esto suponga una ruptura. La observación del concepto de trabajo nos ha permitido, en efecto, alumbrar este proceso, tanto como esbozar una sucinta explicación del mismo: con el fin de la escasez y la posible consumación del proyecto tecnológico, que haría superfluo el trabajo enajenado como motor del proceso de producción capitalista, la tecnología *habría hecho* posible la realidad del *trabajo emancipado*. Como posibilidad real observada por la teoría crítica, la praxis de su realización efectiva desplaza a su preservación teórica. De hecho, esta última, la preservación teórica del trabajo libre como posibilidad, abjura de su función crítica dadas las circunstancias, comenzando a contribuir al proceso generalizado de resignación. El peligro de la unidimensionalidad pareciera corroer incluso los cimientos de la propia teoría marxiana.

REFERENCIAS

- ABROMEIT, John (2004). Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933, en ABROMEIT, John; COBB, W. Mark (ed.). *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, New York-London, Routledge.
- ABROMEIT, John (2011): *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- ALTHUSSER, Louis (1967): *La revolución teórica de Marx*, trad. Martha Harnecker, Madrid, Siglo XXI Editores.
- ARENDT, Hannah (2003): *La condición humana*, trad. Ramón Gil, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin (2017): *Correspondencia. 1925-1975*, trad. Adan Kovacsics, Barcelona, Herder Editorial.
- ASBACH, Olaf (1997): *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklungen der kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- ELBE, I. (2008): Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen – Lesarten der Marx-schen Theorie, edición ampliada. Disponible en: <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Zwischen-Marx-Marxismus-und.html>.
- FEENBERG, Andrew (2004): *Heidegger and Marcuse: The catastrophe and redemption of history*, New York-London, Routledge.
- FEENBERG, Andrew (2023): *The Ruthless Critique of Everything Existing. Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*, London, Verso.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador (2024): *Capitalismo libidinal. Antropología neoliberal, políticas del deseo y derechización del malestar*, Madrid, NED Ediciones.

- GERMINAL PAGURA, Nicolás (2022): La recepción contemporánea del “Fragmento sobre las máquinas” de Marx: crítica y lineamientos para una reinterpretación, *Tópicos. Revista de Filosofía*, 63, 155-192.
<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1651>
- HEIDEGGER, Martin (2000): *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial.
- HORKHEIMER, Max (1988): *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag.
- IMMANEN, Mirko (2020): *Toward a Concrete Philosophy: Heidegger and the Emergence of the Frankfurt School*, Ithaca-New York, Cornell University Press, <https://doi.org/10.1515/9781501752391>.
- INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (2023): *100 Jahre IfS / Perspektiven. IfS Working Paper Nr. 20*. Frankfurt am Main: Institut für Sozialforschung, Acceso: <https://www.ifs.uni-frankfurt.de/publikationen.html>
- JAEGGI, Rahel (2013): *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- JAY, Martin (1989): Die befreiende Kraft der Erinnerung, en JANSEN, Peter-Erwin (ed): *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ*, Offenbach am Main, Verlag 2000.
- KELLNER, Douglas (1984): *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism*, London, Macmillan Education.
- KORSCH, Karl (1971): *Marxismo y filosofía*, trad. Elizabeth Beniers y Adolfo Sánchez, Barcelona, Editorial Era.
- LA BOÉTIE, Étienne de (2008): *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. Pedro Lomba, Madrid, Editorial Trotta.
- LESSENICH, Stephan (2019): *La sociedad de la externalización*, trad. Alberto Ciriá, Barcelona, Herder.
- MAGNET COLOMER, Jordi (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*, 8 (2), 125-144, <https://doi.org/10.5377/rhcs.v0i8.6631>.
- MARCUSE, Herbert (1965): *Salzburger Humanismusgespräch*. Acceso: <https://www.youtube.com/watch?v=kCqz75rRiu4>
- MARCUSE, Herbert (1967): *Reason and Revolution. Hegel and The Rise of Social Theory*, London, Routledge and Kegan Paul.
- MARCUSE, Herbert (1968a): *Eros y civilización*, trad. Juan García, Barcelona, Editorial Seix Barral.
- MARCUSE, Herbert (1968b): *El final de la utopía*, trad. Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona.
- MARCUSE, Herbert (1970): *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- MARCUSE, Herbert (1971): *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. Julietta Fombona y Francisco Rubio, Madrid, Alianza Editorial.
- MARCUSE, Herbert (1974): *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press.

- MARCUSE, Herbert (1978): *Schriften Band 1: Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, Herbert (1979): *Schriften Band 3: Aufsätze aus der "Zeitschrift für Sozialforschung"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, Herbert (1980): *Schriften Band 2: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, Herbert (1981): *El hombre unidimensional*, trad. Antonio Elorza, Barcelona, Editorial Ariel.
- MARCUSE, Herbert (2002): *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, London-New York, Routledge.
- MARCUSE, Herbert (2011): *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Herbert Marcuse's Collected Papers. Volume 5*, ed. Douglas Kellner, New York-London, Routledge.
- MARCUSE, Herbert (2019): *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*, trad. José Manuel Romero, Antioquia, Editorial Universidad de Antioquia.
- MARCUSE, Herbert (2022): *Filosofía, psicoanálisis y emancipación*, trad. Abraham Cordero y David Wiehls, Segovia, Editorial Materia Oscura.
- MARCUSE, Herbert (2025): *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*, trad. José Manuel Romero, Madrid, Trotta.
- MARX, Karl (1968): *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio, Madrid, Alianza Editorial.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1970): *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México D. F., Editorial Grijalbo.
- MARX, Karl (1971): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (Volumen Primero)*, trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI Editores.
- MARX, Karl (1972): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (Volumen Segundo)*, trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI Editores.
- MARX, Karl (1975): *El Capital. Crítica de la economía política (Libro Primero)*, trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI Editores.
- MARX, Karl (1976): *El Capital. Crítica de la economía política (Libro Tercero)*, trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI Editores.
- MARX, Karl (1980): *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. Jorge Tula, Pedro Scaron, et alia, Madrid, Siglo XXI Editores.
- MILHANO, Angelo (2023): *A Filosofia da Tecnologia como Hermenêutica. De Freud a Heidegger e Marcuse*, Covilha, Praxis.
- ORDOÑEZ GARCÍA, José (2024): Aproximación a una derivación política de la ontología de Martin Heidegger (hacia los conceptos de democracia ontológica y anarcoexistencialismo, *Pensamiento*, 304, 771-779, <https://doi.org/10.14422/pen.v79.i304.y2023.011>
- PINEDA SALDAÑA, César Alberto (2024): Apropiación y crítica de Heidegger en el joven Marcuse. La aporía fundamental de la fenomenología dialéctica, *Valenciana*, 33, 113-142, <https://doi.org/10.15174/rv.v16i33.740>.

- PORTILLO PALMA, Fabián (2023): La “quebradura” como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de Marcuse con Heidegger, *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 80-98, <https://doi.org/10.5281/zenodo.10790320>.
- PORTILLO PALMA, Fabián (2024a): El concepto de trabajo y la transformación histórico-crítica de la ontología heideggeriana: aportes hermenéuticos para la comprensión del primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse, *ApareSER, Revista De Filosofía*, 2(3), 59–87, <https://doi.org/10.35494/arf.v2i3.35>
- PORTILLO PALMA, Fabián (2024b): La esencia como remedio contra la resignación de la teoría.: Reflexiones en torno al concepto de esencia en la producción temprana de Herbert Marcuse (1928-1942), *Fragmentos De Filosofía*, 21, https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.13
- POSTONE, Moishe (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Marcial Pons.
- ROMERO CUEVAS, José Manuel (2019): El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse, *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 59-78, <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1228>.
- ROMERO CUEVAS, José Manuel (2020): ¿Oposición sin esperanza? Sobre *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 79, 69-82, <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.307191>
- ROMERO CUEVAS, José Manuel (2025): Herbert Marcuse y la teoría crítica en el “momento del peligro”, en MARCUSE, Herbert (2025): *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*, Madrid, Trotta.
- RUIZ SANJUÁN, César (2019): *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- SARTRE, Jean-Paul (2004): *El existencialismo es un humanismo*, trad. M. Carmen Llerena, Barcelona, Edhasa.
- WOLIN, Richard (2003): *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, trad. María Condor, Madrid, Cátedra.