

# La historicidad como fundamento de la acción radical: *ser-abí* y *poder-ser* en el primer Marcuse

Romina Conti

Universidad Nacional de Mar del Plata

rconti@mdp.edu.ar



Fecha de recepción: 15-4-2018

Fecha de aceptación: 13-12-2018

## Resumen

La idea que proponemos en este trabajo es que el interés por la acción revolucionaria radical es el que vertebra toda la producción de Marcuse y que es ese interés, que emerge en su primera etapa de producción, el que habilita las propuestas interpretativas, los cruces teóricos y las definiciones de conceptos clave que permiten comprender el desarrollo posterior de su teoría socio-estético-política.

**Palabras clave:** fenomenología; materialismo histórico; acción radical

**Abstract.** *Historicity as the foundation of radical action: Dasein and puissance be in the first Marcuse*

The idea that we propose in this work is that the interest in radical revolutionary action is the backbone of all Marcuse's production and that it is this interest, which emerges in his first stage of production, that which enables the interpretative proposals, the theoretical crossings and the definitions of key concepts that allow the understanding of the later development of his socio-aesthetic-political theory.

**Keywords:** phenomenology; historical materialism; radical action

## Sumario

1. Introducción
  2. La presencia de Heidegger: fenomenología y hermenéutica en la primera etapa de producción
  3. Historicidad y acción transformadora
  4. La propuesta de una fenomenología dialéctica
  5. La existencia humana y el concepto de felicidad: una primera reaparición del problema entre historicidad y acción
  6. Algunas líneas finales
- Referencias bibliográficas

## 1. Introducción

¿Cuáles son las bases sobre las que se funda la acción radical para una transformación social tan necesaria como indefinida?, ¿qué elementos permiten realizar la transición de una filosofía burguesa a una filosofía concreta que se implique en la lucha por una existencia más humana?, ¿qué aportes puede realizar el pensamiento crítico a la potenciación de los impulsos revolucionarios? El estudio de la primera etapa de producción de Herbert Marcuse nos pone frente a estos y otros interrogantes con una fuerza pocas veces observada en los abordajes de su obra.

Hace cincuenta años, algunas de las tesis de Marcuse enarbolaban consignas de protesta en las revueltas de Mayo del 68 y su obra adquiría un reconocimiento dudoso. Él mismo sostenía que muchos de los estudiantes que lo señalaban como «guía intelectual» no habían leído sus libros y no son pocos los autores que, desde el análisis de la obra marcuseana, sostienen que las consignas de la rebelión estudiantil evidenciaban cierta incomprensión de sus ideas centrales<sup>1</sup>. Sin embargo, el vínculo de Marcuse con la acción revolucionaria es probablemente el hilo conductor que nos permite recorrer la totalidad de su biografía intelectual y política. Cuando estalló la revolución socialista en Berlín —que más tarde culminaría con la república de Weimar— Marcuse tenía apenas veinte años. Al poco tiempo abandonó esa ciudad para trasladarse a Friburgo. Había vivido en Berlín desde su nacimiento y tomó parte en la revolución, a la par que estuvo afiliado a la socialdemocracia hasta 1919, año en el que la abandonó a raíz del asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo. El fracaso de aquella revolución fue una experiencia que lo signó para siempre.

La preocupación marcuseana por la acción transformadora es una constante cuyos primeros trazos de abordaje teórico se consolidan en la primera etapa de su producción, época de sus estudios en Friburgo, en la que se doctora con una tesis sobre *La novela de artista alemana*<sup>2</sup>, de gran impronta luckasciana, pero también deudora de la *Estética* de Hegel. Más tarde, bajo la dirección de Heidegger, preparó su tesis para la habilitación, que se publicaría poco antes del exilio con el título *La ontología de Hegel y el fundamento de una teoría de la historicidad*.

A partir de los intereses predominantes en la producción de Marcuse, Susana Barbosa<sup>3</sup> distingue tres grandes etapas en el pensamiento del filósofo. La primera de ellas se caracteriza por la adhesión a las categorías heideggerianas

1. Cf. H. HABERMAS (1971), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.
2. En este trabajo, Marcuse caracterizaba la novela de artistas como aquella que encarnaba la ruptura entre el arte y la vida, propia de la época y opuesta al trasfondo de la época antigua. Al respecto, puede verse H. Marcuse (1932), *Der deutsche Künstlerroman*, en: *Schriften*, vol. 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.
3. Cf. S. BARBOSA (1999), «Herbert Marcuse: De la historicidad a la historia como proyecto político», en: *Contrahistoria y poder: Teorías, ejes y registros informales en historia*, Buenos Aires, Leviatán, 196-197.

y el interés por la historia y la historicidad como nociones ontológicas. Allí resaltan los trabajos publicados, antes del exilio, en *Die Gesellschaft* y desde luego su tesis sobre la ontología de Hegel. La segunda etapa se define esencialmente por su ingreso en el Institut für Sozialforschung y el estilo de investigación que allí impuso Horkheimer. Gran parte de los escritos de este período (realizados de 1933 a 1950) son reunidos más tarde en el volumen que se tradujo como *Cultura y sociedad*. El tercero de los períodos establecidos en la obra de Marcuse es el que va desde 1950 hasta su muerte, a los 81 años de edad, en 1979. Este «último Marcuse» se caracteriza por su tesis del hombre unidimensional, abordada por el autor desde diferentes ángulos en *Eros y civilización*, *El hombre unidimensional*, *El fin de la utopía*, *Contrarrevolución y revuelta* y varios otros textos. Sostendremos inicialmente la plausibilidad de esta periodización, pero anotaremos que existe una comunidad de intereses que puede observarse atravesando los tres períodos, así como la presencia de algunas intuiciones teóricas que van cobrando fuerza argumentativa a lo largo de su trayectoria filosófica.

Las líneas que siguen desarrollarán, entonces, una selección de los elementos principales que componen la teorización de Marcuse sobre estos interrogantes, atravesada centralmente por las figuras de Heidegger y Marx, buscando evidenciar el eje problemático transversal aquí propuesto. La idea que sugerimos en este trabajo es que el interés por la acción revolucionaria radical es el que vertebra toda la producción de Marcuse y que es ese interés que emerge en su primera etapa de producción el que habilita las propuestas interpretativas, los cruces teóricos y las definiciones de conceptos clave que permiten comprender el desarrollo posterior de su teoría socio-estético-política.

## 2. La presencia de Heidegger: fenomenología y hermenéutica en la primera etapa de producción

Durante sus estudios conducentes al doctorado, Marcuse había asistido a las clases de Husserl sin mayor interés. Sin embargo, Heidegger reorientaría su perspectiva teórica aún después de que se desilusionara de la posición política del autor de *Sein und Zeit*. En un estudio que acompaña la traducción de algunos artículos del primer período de trabajo de Marcuse, Romero Cuevas (2011a) arriesga a denominar como una «anomalía» el fuerte vínculo teórico que une a Marcuse con el pensamiento de Heidegger. La justificación de esta percepción radica en que, habiéndose doctorado en 1922, Marcuse regresó a Berlín abocándose casi plenamente al marxismo desde una perspectiva filosófica, al tiempo que atendía un negocio de libros de su familia. No obstante, fue la lectura de *Ser y tiempo* la que lo llevó a considerar su regreso a Friburgo y, en especial, la posibilidad de formarse bajo la dirección de Heidegger.

Martin Jay, en su invaluable texto *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt*, recuerda con Habermas que «Marcuse fue mucho más receptivo a la filosofía del siglo xx que cualquier otro pensador filosófico del *Institut*. Sus experiencias con Husserl y Heidegger dejaron una honda

huella, aunque su influencia disminuyera mucho durante sus años con el *Institut*» (Jay, 1989: 129).

En la periodización de Barbosa que mencionamos, la influencia de Heidegger marca el primer período de producción de Marcuse, que reúne varios textos escritos entre 1928 y 1933. Algunos de sus ejemplos más significativos son los siguientes:

- MARCUSE, H. (1928). «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus». En: *Schriften*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1978, vol. 1, p. 347-384.
- (1929). «Über konkrete Philosophie». En: *Schriften*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1978, vol. 1, p. 385-406.
- (1932a). *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Fráncfort del Meno. Klostermann.
- (1932b). «Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus». En: *Schriften*. Fráncfort del Meno. Suhrkamp, 1978, vol. 1, p. 509-555.

De estos textos, los dos primeros evidencian con mayor claridad la presencia de Heidegger en el Marcuse de este período. El impacto que *Ser y tiempo* produjo en la búsqueda filosófica de Marcuse ha sido numerosas veces resaltado, pero, aun así, no deja de ser llamativa la interpretación que realizó de aquella obra. Cuando, casi a los ochenta años del autor, Habermas le preguntó acerca de la vinculación entre Marx y Heidegger, Marcuse respondió resumiendo lo que puede leerse en sus trabajos de aquel período:

[...] la escena académica estaba dominada por el neokantismo, el neohegelianismo y, de golpe, apareció *Ser y Tiempo* como una filosofía realmente concreta. En ese libro se hablaba del *Dasein*, de la «existencia», del «uno», de la «muerte», de la «cura». Esto parecía decirnos algo. La cosa duró hasta 1932 aproximadamente. Después nos fuimos dando cuenta gradualmente —y hablo en plural porque realmente no se trató de una evolución personal— de que esa concreción era bastante ficticia. (Marcuse, 1977: 239)

No obstante, pese a la retrospectiva crítica que se permite muchos años después, la primera impresión que tuvo Marcuse de la teoría heideggeriana fue que, a diferencia de la ortodoxia marxista de la época, la analítica de la existencia de Heidegger habilitaba la posibilidad de un acceso filosófico fundamentado a la existencia humana concreta. Al tomar como punto de partida el ser-ahí, el *Dasein*, Heidegger parecía señalar una concreción que no era común en la filosofía académica de la época, puesto que esta estaba regida por el paradigma neokantiano cuyo centro lo constituía la idea de conciencia pura. Contra esto, Heidegger señalaba el acceso a la existencia humana, «arrojada» al mundo. Esta posibilidad de acceso, junto al concepto de historicidad de Heidegger, fueron posiblemente los dos motivos de mayor peso en la búsqueda que Marcuse realizó de ese filósofo y son los aspectos que aparecen claramente valorados en su producción de este período, especialmente en su texto

*Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico.* Marcuse, refiriéndose a las tesis de *Ser y tiempo*, dice:

Lo decisivo es el nuevo impulso filosófico que han generado estas interpretaciones. En la conciencia de su aguda necesidad se ha planteado la pregunta fundamental de toda filosofía viva: ¿qué es existencia propia y cómo es posible en cuanto tal la existencia propia? Tras largas divagaciones se ve de nuevo que el sentido y la esencia del ser humano están contenidos en su existencia [*Dasein*] concreta. (Marcuse, 1928: 101)

La comprensión de Heidegger acertaba para Marcuse en un aspecto fundamental, «en la mostración de la existencia propia como historicidad propia, de la apertura a la situación histórica en cada caso como su destacada actitud fundamental» (Marcuse, 1928: 100). Pero, además, en algo que atravesaría incluso sus obras tardías, que es el hecho de señalar la inautenticidad de otros modos de comprensión del ser. En esto último es correcta la lectura de Wiggershaus que observa a Heidegger como uno de los principales estímulos filosóficos de Marcuse, en la medida en que aparece, paradójicamente, junto con Lukács, como un gran filósofo de «la enajenación, la cosificación y la falta de autenticidad» (Wiggershaus, 2010: 126).

Lo cierto es que el impacto de la obra heideggeriana movilizó a Marcuse, ya casado y con un hijo, a instalarse nuevamente en Friburgo, donde se convirtió en asistente de Heidegger, flamante reemplazante de la cátedra de Husserl. Para Marcuse, Heidegger disolvía la «filosofía burguesa» desde adentro, señalando la posibilidad de lo que denominaba una «filosofía concreta». Como observábamos, el valor que encuentra en la fenomenología heideggeriana tiene que ver con las posibilidades de realización de ese análisis de la realidad concreta de la existencia humana, que el marxismo ortodoxo ya no hacía posible. Al mismo tiempo, con el señalamiento de una verdad en torno al ser que debe ser develada. Si Marcuse renegó luego del carácter aparente de la concreción de la propuesta de Heidegger, no lo hizo nunca de otros conceptos bien ligados a la tradición de la hermenéutica de ese autor, especialmente del de autenticidad.

Es notable que muchos de los más tradicionales estudios sobre el pensamiento de Marcuse<sup>4</sup> se hayan limitado a mencionar su vínculo con Heidegger en la dimensión biográfica, minimizando de algún modo las posibles relaciones teóricas entre sus ideas. Sin embargo, aunque con menos frecuencia, la importancia de este autor en las reflexiones marcuseanas ha sido objeto de fructíferos análisis. Además de los recientes estudios de Romero Cuevas que hemos mencionado, un interesante y lejano trabajo de Modesto Berciano (1980) pone de relieve dicha vinculación.

El texto, un breve artículo publicado el año de la muerte de Marcuse, se permite nombrar a este frankfurtiano como el «primer marxista heideggeria-

4. La obra de José María CASTELLET, *Lectura de Marcuse*, Barcelona, Seix Barral, 1969, o el conocido texto de Pierre MASSET (*El pensamiento de Marcuse*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969) son claros ejemplos de esta interpretación.

no», sosteniendo que la teoría de Marcuse se constituye en ese entrecruzamiento radical. Para Berciano, el intento de unificación que Marcuse emprendió entre la ontología heideggeriana y el materialismo histórico no solo fue el eje de los artículos de juventud que mencionamos más arriba, sino que también atravesó todo su desarrollo teórico. La ontología, comprendida al modo de Heidegger, estaría así presente en toda la producción de nuestro autor.

*Ser y tiempo* aparece como una reflexión sobre el carácter histórico-temporal del *Dasein* direccionada hacia la construcción de una ontología en la que el tiempo sea esencial al ser. Marcuse se inscribía en esa búsqueda y la emprendía desde la dialéctica hegeliana. Es esa preocupación la que estaba a la base de su trabajo con Heidegger en la preparación de su tesis de habilitación. En ella, Marcuse se proponía «la tentativa de crear un acceso para adquirir el carácter fundamental de la historicidad», entendiendo la historicidad como «el sentido del ser de lo histórico» o, en otras palabras, concibiendo la historia como «un modo del ser» (Marcuse, 1932a: 12).

Esta concepción será la base de la vinculación entre historicidad y acción que Marcuse consolidará haciendo solidaria la teoría de Heidegger hacia los postulados de Marx.

### 3. Historicidad y acción transformadora

En el trabajo de habilitación que preparaba con Heidegger, Marcuse consideraba que el fundamento de la teoría de la historicidad elaborada por Dilthey y, por eso mismo, de la tradición filosófica sobre la historicidad, lo constituía la ontología de Hegel. De ese modo, discutía la interpretación que leía en Dilthey de la historicidad en Hegel y su relación con la esencia del hombre. Pero lo que nos interesa destacar aquí es que la búsqueda de Marcuse, en todo este período en el que trabaja en su tesis de habilitación y se empapa del pensamiento heideggeriano de *Ser y tiempo*, y más aún después de su encuentro con los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, es la de una historicidad «que pudiese servir de fundamento a la acción histórica o a la praxis marxista; quiere, en otras palabras, una fundamentación ontológica de la acción marxista en la historia» (Berciano, 1980: 133).

Citando a Marx y Engels en *La Sagrada Familia*, Marcuse recordaba que una de las centrales observaciones del marxismo es que la existencia actual del hombre en el marco del capitalismo es «inhumana», de lo que se deriva la necesidad de llevar a la realidad una existencia humana (Marcuse, 1928). Esta realización estaba, entonces y ahora, ligada a la acción, a esa acción radical propuesta por el marxismo, pero que para Marcuse no podría llevarse a cabo si no era posible determinar concretamente la necesidad de esa acción.

Puesto que la esfera de la necesidad concreta del acontecer es la historia, «todas las determinaciones de la acción radical confluyen en su determinación fundamental como historicidad» (Marcuse, 1928: 87). Este señalamiento implicaba, para Marcuse, considerar la historicidad como la determinación primaria del *Dasein*, y ello exigía, desde luego, un proceso de concreción de

todos aquellos elementos que, constituyendo el *Dasein*, habían sido convertidos en abstractos. El gran mérito de la teoría de Heidegger era, para Marcuse, esa indicación de la historicidad como determinación fundamental del *Dasein*. Junto a ella, Marcuse insistía en la inautenticidad del *Dasein*, que solo podía ser anulada superando la situación histórica que recibía como «herencia», de aquí su vinculación con la teoría de la acción del marxismo. Para Marcuse, el *Dasein*, a la vez que decaído e inauténtico, se comprende a sí mismo como un *poder-ser*.

No obstante, el análisis que hacía Marcuse de la propuesta de Heidegger parecía perder de vista que el tratamiento del *Dasein* en la fenomenología heideggeriana estaba subordinado al ser, al mismo tiempo que descuidaba la relación de la constitución del *Dasein* con los temas de la nada y la muerte. El mismo Berciano ha señalado las dificultades que se producen por esa omisión de Marcuse:

Marcuse insiste repetidamente en los temas de las posibilidades, de la decisión, de la realización de la propia existencia del *Dasein*. ¿Qué sentido tiene todo esto si el *Dasein* experimenta la nada en el mismo, en todo ente, en el mundo en su totalidad? ¿Qué sentido tiene toda esta realización de la propia existencia si la posibilidad más propia del *Dasein* es la muerte, si esta es su no-poder-seguir-siendo (*Nicht-mehr-dasein-können*)...? [...] ¿Qué sentido tendría para Marcuse la acción radical y la revolución para realizar una «existencia auténtica» para la muerte? (Berciano, 1980: 148)

Según el autor de este artículo, Marcuse no acierta en comprender la complejidad de la temporalidad en Heidegger<sup>5</sup> y menos aún las cuestiones de la relación entre temporalidad e historia y del modo del vínculo entre tiempo y ser, cuestiones que quedan sin resolver al final de *Ser y tiempo*. De ese modo, se equivoca al suponer que podrá fundamentar la acción radical en la filosofía presentada allí por Heidegger. Y esto, ante todo, porque en ese primer Heidegger había puesto voluntariamente el foco en la eliminación de cualquier absoluto teológico o parateológico, dejando la realidad última (como el ser o el tiempo) en el misterio, sin determinar para nada su relación con el *Dasein* concreto.

Hemos visto ya que Marcuse se desilusionó luego de la aparente concreción de la teoría heideggeriana, especialmente porque en ella no hallaba lugar para la precisión ni para la necesidad que suponía la teoría de la acción radical del marxismo:

La filosofía de Heidegger, afirmando la historicidad y el carácter de existencia del *Dasein*, deja el camino abierto para especificaciones o para concreciones posteriores acerca de la situación. [...] Pero no puede pedir a la filosofía de Heidegger de *Ser y tiempo* que llegue a fundar la necesidad de una acción con-

5. La observación se centra en la distinción de Heidegger, en *Ser y tiempo*, entre una temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*, una temporalización (*Zeitigung*) del tiempo en sí y un tiempo en sí (*Zeit*).

creta radical en una determinada situación conocida y analizada. (Berciano, 1980: 153)

El intento marcuseano de unificación de la dialéctica materialista con la ontología heideggeriana presentaba, entonces y ahora, numerosos problemas. Alfred Schmidt<sup>6</sup> ha observado algunas de esas dificultades resaltando que en Heidegger la historicidad es considerada ante todo en su fundamento ontológico. Para este autor, Marcuse utiliza confusamente el concepto de historicidad.

Berciano sintetiza las críticas de este marxista a Marcuse en dos postulados centrales: el primero «consistiría en que el aspecto ontológico afirmado por Marcuse le haría perder a la acción histórica revolucionaria su carácter de concreción, de eventualidad, de libertad o de espontaneidad, cualidades todas ellas de una verdadera acción histórica» (Berciano, 1980: 153). El segundo problema, y tal vez el de mayor peso para el marxismo, sería que esa ontología que Marcuse quiere reivindicar «significaría una destrucción de la dialéctica», de modo que aquí aparecen problemas en la interpretación marcuseana que afectan no solo a la teoría de Heidegger, sino incluso a la de Marx.

Los elementos que para Marx conforman la historia (la producción económica, la producción de nuevas necesidades y la familia, por ejemplo) no forman estructuras ontológicas inalterables, ya que no pueden ser escindidas de la multiplicidad en la que se dan en la historia real. En el fondo, el problema señalado por Schmidt es el de la relación entre el particular (de una situación histórica material concreta) y el general (de una estructura ontológica). Marcuse creía, erróneamente para este autor, poder acercar estos extremos, pero la historicidad como estructura ontológica no puede explicar la situación histórica concreta.

Lo cierto es que Marcuse, cuya urgencia central desde 1918 estaba puesta en comprender la acción revolucionaria, creyó descubrir que esta se fundaba en el ser del *Dasein*, pero este modo de comprenderlo parecía dejar por fuera de la consideración la dimensión material —tan cara al marxismo—. El sentido de la reflexión marcuseana recuperaba la dialéctica materialista: «hay una ciencia natural dialéctica y no es la nueva física, como sostuvo falsamente Engels, sino como historia de la naturaleza en su remisión al *Dasein* en cada ocasión» (Marcuse, 1928: 111). Desde la perspectiva de este primer Marcuse, la concepción de la historicidad, que Heidegger actualizaba en su comprensión del *Dasein*, venía a resolver un problema serio de la dialéctica marxiana que estaba ligado al tema del valor.

La dialéctica pretendía captar todos los acontecimientos en su necesidad histórica y Marcuse observaba que esa suerte de equivalencia fundada en el carácter histórico podía impedir la «verdad de la decisión». Es decir, la equivalencia ligada a la comprensión de los hechos como necesarios históricamen-

6. Al respecto puede verse, especialmente, A. SCHMIDT (1969), «Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse», en: J. HABERMAS (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 18-49.

te ocultaba para Marcuse el sentido interno de la acción en su significado radical: la dialéctica no podía resolver el problema del valor (de una acción o de un acontecimiento histórico), porque no podía ponerlo en relación con algo así como *la verdad*: «El valor existencial propio es la verdad de la existencia como adecuación del existir respecto a su posibilidad propia» (Marcuse, 1928: 113).

De allí que Marcuse sostuviera la urgencia por determinar el valor de la propia persona, su existencia concreta y su posible aportación a la historia. El modo en que las tesis heideggerianas podían iluminar la resolución del problema tenía que ver, según nuestro autor, con que:

[...] si realmente la historicidad es una determinación existencial del *Dasein* humano, entonces es ontológicamente posible que haya valores existenciales ligados según su ser a la historicidad. De tal modo que acaso haya formas de existencia histórica (sistemas sociales) que necesariamente hacen imposible la realización de determinados valores existenciales, cuya posibilitación solo puede ser obra de una nueva forma de existencia social. (Marcuse, 1928: 113)

#### 4. La propuesta de una fenomenología dialéctica

Sinteticemos entonces los principales problemas teóricos con los que venía encontrándose Marcuse desde sus lecturas guiadas por el interés en la acción revolucionaria radical. Ceñida exclusivamente a los aspectos económicos y sin complejizar el análisis de la existencia humana, la dialéctica carecía de fundamento para sostener la acción revolucionaria. Por su parte, la comprensión de la existencia desligada de su contenido y de sus determinaciones materiales concretas, carecía de fundamento para sostener la condición del *Dasein*. De estas limitaciones se seguía que una auténtica preocupación por la acción radical, que es lo que atraviesa el pensamiento de Marcuse, implicaba el esfuerzo por suplir las carencias de ambos enfoques. Para esto, Marcuse propuso una fenomenología dialéctica que:

[...] abarca ante todo la existencia humana histórica según su ser, es decir, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas. Abarca además todos los ámbitos de sentido apprehendidos por la existencia humana (fenomenología de la cultura, «historia del espíritu», según Dilthey). También la esfera de la naturaleza (mundo de cuerpos) puede llegar a ser objeto de la fenomenología dialéctica, en tanto que lo que se convierte en tema para ella es lo que «está en la historicidad». (Marcuse, 1928: 111)

Así, la preocupación por la verdad de la existencia fue uno de los focos centrales en los que Marcuse mantuvo siempre vigente su vínculo con los conceptos de Heidegger. Sin embargo, los interrogantes y los problemas de Marcuse tuvieron más ligazón con el materialismo histórico. Para él, «la vieja cuestión de qué tiene la prioridad objetiva, qué “estaba ahí antes”, espíritu o materia, conciencia o ser, es para la fenomenología dialéctica completamente indecible y es ya en su mismo planteamiento un sinsentido» (Marcuse, 1928: 122). Y esto porque

los aspectos económicos e ideológicos de un modo de existencia se producen simultáneamente, los segundos fundados en los primeros.

Sin embargo, la presencia de Heidegger en Marcuse hace que, en sus reflexiones tempranas, coexistan los elementos ontológicos con los propios del materialismo histórico. Incluso luego de la publicación de los *Manuscritos* de 1844 de Marx, en 1931, Marcuse seguía considerando fértil la reunión de la teoría heideggeriana y la marxista. Romero Cuevas recuerda lúcidamente lo siguiente:

[...] en su famoso artículo, publicado en 1933, cuando ya era miembro oficial del *Institut für Sozialforschung* (pero escrito todavía durante su estancia en Friburgo), sobre el concepto filosófico de trabajo<sup>7</sup>, continúa con el proyecto teórico de su artículo de 1928, es decir, con una fenomenología dialéctica de la historicidad que explicitara tanto sus estructuras fundamentales (ontológicas) como sus diversas plasmaciones históricas concretas y materiales [...] también aquí la dimensión ontológica sirve de baremo normativo para enjuiciar críticamente las diversas realizaciones históricas de la misma, como plasmaciones adecuadas o no de tal dimensión esencial. (Romero Cuevas, 2011: 20)

De hecho, los aspectos centrales que Marcuse rescataba de *Ser y tiempo* eran las nuevas herramientas conceptuales de las que proveía al análisis social. En ellas no solo veía la posibilidad de argumentar en torno a una esencia del hombre, sino también a favor del compromiso de la teoría con la práctica histórica, ya que era la propia teoría la que tiene como tarea abrir paso a la praxis evidenciando la necesidad. «La libertad humana se cumple en la aprehensión de la propia necesidad, en la voluntad de ser existencia histórica inmediata, que se realiza en la situación histórica revolucionaria en tanto que acción radical» (Marcuse, 1928: 95). Al resignificar el mundo ante el *Dasein*, la teoría ponía el acento en el carácter *en-común* del mundo y en la relación entre esencia y existencia. En este sentido, el *Dasein* era la evidencia de que la esencia del hombre estaba contenida en su existencia y no a la inversa, de modo que era esta existencia, «su verdad y su cumplimiento», el auténtico objeto de la teoría.

Sin embargo, el esfuerzo de Heidegger quedaba incompleto para Marcuse, en la medida en que no consideraba el contenido material del *Dasein* históricamente determinado, como señalamos en la cita anterior del texto de 1928. La lectura que Marcuse hacía de este primer Heidegger le permitía contemplar la posibilidad de complementar el análisis heideggeriano del *Dasein* con los aportes de la perspectiva dialéctica del materialismo histórico de Marx.

Es cierto que, como señala Berciano, Marcuse desistió de ese intento pocos años después, pero también es necesario no perder de vista que sus preocupaciones en el sentido de la ontología del hombre pueden rastrearse a lo largo de toda su obra y siempre en estrecha relación con las categorías propias de la

7. Se refiere a H. MARCUSE (1933), «Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs», op. cit., 1, 556-594 («Acercas de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo», en: H. MARCUSE (1969), *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus, 9-54).

acción histórica. En este ensayo, Marcuse denominaba como una tarea inaplazable la de «delimitar el propio valor de la persona, su existencia y su aportación frente al legado histórico y a la situación sociohistórica en las que se encuentra la persona» (Marcuse, 1928: 113). Esta es la tarea que él mismo le encargaría a una posible «fenomenología del materialismo histórico». La específica función del materialismo histórico tenía que ver con darle concreción al mundo del *Dasein*. Este aparecía determinado en cada caso «por el mundo circundante y común, histórico y concreto, en el que nació» (Marcuse, 1928: 116). Esa es la significación, para la mirada marxiana de Marcuse, del *Dasein* como arrojado *estar-en-el-mundo*.

No es nuestro objeto agotar conceptual o problemáticamente la lectura que Marcuse hace de Heidegger; sin embargo, la referencia al intento de complementación entre marxismo y fenomenología no es un dato menor en la genealogía de las categorías antropológicas de Marcuse y en su necesidad de constituir un aporte al pensamiento y la praxis sobre las posibilidades de existencia del hombre. La propuesta, entonces, surgía de la necesidad de comprender el auténtico ser del hombre, necesidad «impulsada por la urgencia de una existencia convertida en insoportable» (Marcuse, 1928: 129).

En poco tiempo el progreso de su trabajo en colaboración con Horkheimer iniciaría un paso a segundo plano de muchos postulados heideggerianos, junto con el recrudescimiento de la crítica a su perspectiva. Si en el artículo mencionado de 1933 siguen coexistiendo las herramientas teóricas de ambos enfoques, en *Sobre el concepto de esencia*, de 1936, Marcuse observa las limitaciones de la corriente en la que Heidegger abrevia:

Desde Dilthey, las diversas tendencias de la *Lebensphilosophie* y el existencialismo se han preocupado por la «historicidad» concreta de la teoría [...] Todos estos esfuerzos tenían que fracasar, ya que estaban vinculados (al principio inconscientemente, luego conscientemente) a los mismos intereses y objetivos a cuya teoría se oponían. No atacaron los presupuestos de la abstracción de la filosofía burguesa: la falta de libertad y desvalimiento reales del individuo en un proceso de producción arcaico. (Marcuse, 1936a: 44)

La carencia de análisis de la materialidad concreta se presenta entonces como el primer obstáculo para pensar la fenomenología de Heidegger en «colaboración» con la teoría de Marx. Todo lo que podía sumar el tratamiento profundo y renovador de la historicidad que Heidegger presentaba en *Ser y tiempo* quedaba minimizado por lo que restaba en términos de análisis de la realidad concreta, histórica en sentido marxiano. Martin Jay resume en pocas líneas este giro marcuseano:

Una vez que Marcuse se hubo sumado al *Institut*, la influencia de Horkheimer sobre su obra se hizo pronunciada. Abandonó el vocabulario de Heidegger, a medida que el impacto de la fenomenología sobre su pensamiento comenzaba a desaparecer. Al descender de algún modo del nivel de abstracción filosófica, empezó a ocuparse de temas históricos y sociales más concretos. Dejó de usar el marxismo como una filosofía positiva que respondiera a la interrogación

de Heidegger sobre el «ser auténtico» y comenzó a emplearlo más como una metodología dialéctica, crítica, útil para explicar la historia, no la historicidad. (Jay, 1989: 174)

Pese a esta observación, es destacable que Marcuse continúe citando a Heidegger en alguna de las obras de su último período de producción como *El hombre unidimensional* (1964) y que incluso hasta en las últimas líneas de correspondencia con él siga debatiendo los puntos de contacto y las distancias de su teoría con el marxismo.

### 5. La existencia humana y el concepto de felicidad: una primera reaparición del problema entre historicidad y acción

Así como en su lectura de Marx de 1932 Marcuse sostenía que la libertad puede ser pensada más allá del reino de la necesidad solo si se ha cumplido con la organización racional de la producción, en *Razón y revolución* ampliaba esa base comprensiva y declaraba explícitamente que la humanidad se liberaría solamente cuando la producción estuviera en función de las habilidades y la felicidad, de «individuos asociados».

Marcuse señalaba con claridad que la posibilidad de incluir en el debate por la esencia del hombre la noción de felicidad marcaba el corte con la filosofía idealista en la que el progreso de la razón no tenía relación alguna con la satisfacción de la felicidad individual. El materialismo histórico de Marx demostraba su contenido positivo con la inclusión, en la reflexión antropológica, de la categoría de felicidad, «La idea de la realización libre y universal de la felicidad individual, *per contra*, denotaba un materialismo *afirmativo*, es decir, una afirmación de la satisfacción material del hombre» (Marcuse, 1941a: 294). La disociación de la felicidad y la libertad del trabajo humano era una consecuencia del trabajo en su forma capitalista, forma a la que Marcuse se refiere como «antinatural».

En esta forma no auténtica de la existencia del trabajo humano, todos los conceptos ligados a la esencia del hombre, y el hombre mismo, adquieren ese mismo rasgo de inautenticidad:

Para que la fuerza de trabajo se convierta en una mercancía tiene que existir el trabajo libre; el individuo ha de ser libre a fin de vender su fuerza de trabajo a quien es libre y capaz de comprarla. El contrato de trabajo representa esta libertad, igualdad y justicia en la sociedad civil. Esta forma histórica de la libertad, la justicia y la igualdad es, pues, la condición misma de la explotación. (Marcuse, 1941a: 307)

Los apuntes de Marcuse revelaban entonces que uno de los grandes descubrimientos de la teoría de Marx era que en la forma y el proceso de la sociedad capitalista la libertad producía y perpetuaba su opuesto, es decir, la esclavitud. Por eso mismo, la posibilidad real de la felicidad solo podía darse a través de la negación de las relaciones sociales existentes y del develamiento de la autén-

tica naturaleza universal del hombre. A lo largo de toda su obra, pero de manera especial en estos textos tempranos cuyo sentido intentamos retomar aquí, Marcuse insiste en pensar el problema del hombre desde algunas categorías profundamente marxianas que giran en torno a las nociones de trabajo, libertad y felicidad del hombre.

Estos elementos, entre otros, son los que provocan que, en la filosofía de Marcuse, Marx sea presentado como uno de los principales pensadores de la lucha por la transformación del mundo en términos de la esencialidad humana, de su autenticidad y plenitud. Pero tampoco deberá extrañarnos que las nociones centrales de la antropología, elaborada desde esa perspectiva del joven Marx, aparezcan en Marcuse teñidas de elementos heideggerianos o freudianos. Este rasgo, señalado con frecuencia como una limitación del marxismo de Marcuse, tal vez —por el contrario— forme parte de su aportación más relevante.

Como señala Barbosa (2011), Marcuse veía, en la inversión que Marx realizaba de Hegel, no simplemente el cambio de filosofía a teoría social, sino la observación crítica respecto de las formas de vida establecidas que habían alcanzado, para Marx, el punto en la historia más cercano a su negación. Esta cuestión es objeto de un estudio específico dentro de la filosofía de Marcuse.

Si bien hemos señalado hasta aquí muchos elementos de la filosofía de Marx que constituían los fundamentos filosóficos del pensamiento de Marcuse, es necesario recordar que, al igual que como ocurría en relación con los aportes valorados de Heidegger, Marcuse no pretendía transportar sin más el análisis social de Marx a sus estudios, sino que consideraba errados algunos de sus pronósticos más indiscutidos, como el de triunfo del proletariado<sup>8</sup>. Este aspecto vertebró la crítica de Marcuse al marxismo soviético en cuanto a su consideración de la dialéctica. En los manuales oficiales del marxismo de estado<sup>9</sup>, las transformaciones del capitalismo, el advenimiento del socialismo y la propia transformación de la sociedad socialista eran vistas como necesarias en el desarrollo de un sistema de fuerzas objetivas, transformando el proceso dialéctico en un proceso mecanicista que no se relacionaba con la conciencia y la voluntad de los individuos. Con este aspecto chocaba fuertemente la lectura marcuseana de Marx.

En este sentido, podemos incluir a Marcuse en la observación de Buck Morss cuando sostiene que:

[...] la teoría crítica no consideraba al marxismo como una cosmología sino como un método y al pensamiento dialéctico como la médula de ese método, así como a la dialéctica como una herramienta para el análisis crítico de la

8. En ese sentido, es confusa la afirmación de Castellet cuando sostiene que «Marx es globalmente aceptado por Marcuse» (Castellet, 1969: 57), siendo que él mismo analiza luego los elementos de la teoría marxiana que Marcuse considera inaceptables en el contexto de la sociedad que analiza.
9. Estas versiones pueden verse representadas, por ejemplo, en M. ROSENAL (1946), *Método dialéctico marxista*, Montevideo, EPU.

sociedad y no para la construcción de sistemas metafísicos. En lugar de encuadrar dogmáticamente las condiciones históricas actuales dentro de la teoría marxista, aplicaba el método de Marx al presente. (Buck-Morss, 1981: 11)

La idea de una existencia orientada hacia la felicidad de los individuos se proyectaba nuevamente sobre la relación entre historicidad y acción revolucionaria radical, ya que esos aportes que Marcuse intentaba sintetizar, de Heidegger y de Marx, daban como resultado la identificación de la felicidad como el auténtico valor de la existencia humana, que debía orientar la praxis revolucionaria.

## 6. Algunas líneas finales

Como señalamos al inicio, hemos partido de la necesidad de identificar los puntos centrales de la génesis del pensamiento de Marcuse en su primera etapa de producción, analizando las distintas perspectivas teóricas que, desde el enfoque con que el autor las lee, confluyen luego en su propia teoría.

Hemos visto la importancia que tiene para Marcuse la atención de Heidegger a las posibilidades de acceso filosófico a la existencia humana concreta (en una escena filosófica dominada por la idea de conciencia del neokantismo) y, en relación con ello, el impacto de la idea de que la interpretación de otros modos —no históricos— de comprensión del ser son inauténticos. Heidegger fundamentaba la posibilidad y la necesidad de considerar la historicidad como determinante primario del *Dasein* y, al diagnosticar la inautenticidad de este último, habilitaba a Marcuse a sostener que tal inautenticidad de la existencia humana solo podía ser anulada superando la situación histórica heredada. Así, para Marcuse, la teoría heideggeriana constituía un aporte invaluable al diagnóstico de la dialéctica materialista. Esto último se fundaba en que ese parámetro de autenticidad que la dialéctica no podía resolver, por su imposibilidad de referirse a alguna «verdad incondicionada», en Heidegger estaba ligado al valor existencial propio del *Dasein*, que es «la verdad de la existencia como adecuación del existir respecto de su posibilidad propia» (Marcuse, 1928: 113). En el marco de esa posibilidad, el anhelo de felicidad aparecía como una condición ineludible.

En el cruce que realiza entre Heidegger y Marx, Marcuse se pone en camino de responder teóricamente (pero pensando en la acción concreta) los interrogantes que planteamos al inicio de este trabajo. Aquella preocupación por la existencia humana, incluyendo centralmente la esfera del trabajo, originaba la recuperación de la antropología de Marx y colocaba a la teoría marxiana en la línea de esa preocupación filosófica y vital de larga data en la que Marcuse se permitía incluir a la obra de Heidegger. Las nociones más fuertes del análisis filosófico de Marx (la alienación o enajenación del hombre; el fetichismo de la mercancía; las posibilidades históricas de libertad y sus condiciones, y la apelación a la felicidad del hombre) encauzan, como vimos, gran parte de la evaluación de la existencia humana que realiza Marcuse.

De este modo, los fundamentos más notables en la teoría de Marcuse constituyen el resultado de una búsqueda teórico-práctica orientada desde el inicio. Sus herramientas teóricas, sus huellas filosóficas, son el resultado de una inquietud desbordante y urgente, guiada por el *telos* emancipatorio heredado del marxismo, a la vez que su teoría social es el intento de llevar hasta sus últimas consecuencias el anhelo de aquella primera teoría crítica: explicar por qué esa existencia inauténtica parecía no poder ser superada, indicar las vías posibles para la acción transformadora necesaria.

Refiriéndose a su estudio de Hegel y Marx, que aquí hacemos extensivo a su lectura de Heidegger, Marcuse recordaba que el móvil de su pensamiento había sido «comprender por qué, en una época en que se daban realmente las condiciones necesarias para una auténtica revolución, esta revolución había fracasado o había sido sofocada, para volver al poder las antiguas fuerzas y empezar de nuevo, desde el principio, en una forma todavía peor» (Marcuse, 1969: 32).

### Referencias bibliográficas

- BARBOSA, Susana (1985). «El cambio entre dos paradojas: Análisis de algunas de sus implicancias en la propuesta de Marcuse». *Sociológica: Revista Argentina de Ciencias Sociales* [Buenos Aires], 10 (febrero), 11-30.
- (1987). «El proyecto histórico de dominio, una lectura de Herbert Marcuse». *Ideas en Ciencias Sociales* [Buenos Aires, Revista de la Universidad de Belgrano], III (6) (abril), 28-38.
- (2011). «Hegel en Marcuse, lo que deja la revolución». En: CONTI, Romina (comp.). *Teoría social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de «Razón y revolución»*. Buenos Aires: Herramienta, 25-54.
- BERCIANO, Modesto (1980). «Herbert Marcuse: El primer marxista heideggeriano». *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* [Madrid, Universidad Pontificia de Comillas], 36 (14) (abril-junio).
- BONSS, Wolfgang (2005). «¿Por qué es crítica la teoría crítica?: Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos». En: LEYVA, Gustavo (ed.). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. México: Anthropos-UAM.
- BUCK-MORSS, Susan (1981). *Origen de la Dialéctica Negativa: T.W. Adorno, W. Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI.
- FEENBERG, A. (2005). *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. Nueva York: Routledge.
- FERNÁNDEZ, Marta y BARBOSA, Susana (1993). *Tendencias sociales y políticas contemporáneas*. Buenos Aires: Docencia.
- HABERMAS, Jürgen (ed.) (1969). *Respuestas a Herbert Marcuse*. Barcelona: Anagrama.
- (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- (2000). «Los diferentes ritmos de la filosofía y la política: Herbert Marcuse en el centenario de su nacimiento». En: *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós, 199-204.

- HEIDEGGER, Martin (1997). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- HONNETH, Axel (2009). *Patologías de la Razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- (2003). «Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule». En: *Leviathan: Zeitschrift für Sozialwissenschaft*. Berlín: Westdeutscher Verlag, 4.
- JAY, Martin (1989). *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- (2003). *Campos de fuerza: Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 29-56.
- LEYVA, Gustavo (2005). «Pasado y presente de la Teoría crítica: Tres vertientes de reflexión para la crítica en el presente». En: LEYVA, Gustavo (ed.). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. México: Antropos-UAM.
- MARCUSE, Herbert (1928). *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*. En: *Schriften*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1978, 1, 347-384. Traducción citada: «Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico». En: ROMERO CUEVAS, José Manuel (2010). *Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- (1929). *Über konkrete Philosophie*. En: *Schriften*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1978, 1, 385-406. Traducción citada: «Sobre filosofía concreta». En: ROMERO CUEVAS, José Manuel (2010). *Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- (1932a). *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Fráncfort del Meno: Klostermann. Traducción citada: *La ontología de Hegel y el fundamento de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca, 1970.
- (1932b). *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*. En: *Schriften*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1978, 1, 509-555. Traducción citada: «Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico». En: *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1969.
- (1933). «Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs». En: *Schriften*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1, 556-594. Traducción citada: «Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo». En: *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus, 1969, 9-54.
- (1936a). *Zum Begriff des Wesens*. En: *Schriften*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 3, 1979, 45-84. Traducción citada: «Sobre el concepto de esencia». En: *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid, 1971, 9-69.
- (1936b). *Studien über Autorität und Familie*. Traducción citada: «Estudios sobre la autoridad y la familia». En: *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1969.
- (1941a). *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Nueva York: Oxford University Press. Traducción citada: *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Traducción de Sucre y Llorente. Madrid: Alianza, 2003.
- (1941b). *Some social implications of Modern Technology*. En: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 414-439. Traducción citada: «Algunas implicaciones socia-

- les de la tecnología moderna». En: *Guerra, tecnología y fascismo: Textos inéditos*. Medellín: Universidad de Antioquía, 2001.
- (1964). *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press. Traducción citada: *El hombre unidimensional*. Traducción de A. Elorza. Barcelona: Ariel, 2005.
- (1969). Entrevista incluida en STARK, F. «H. Marcuse-Karl Popper: ¿Revolución o reforma?». En: MARCUSE, H.; POPPER, K. y HORKHEIMER, M. *A la búsqueda del sentido*. Traducción de Adela Grego de Jiménez. Salamanca: Sígueme, 1979, 23-64.
- (1977). «Conversación con Habermas». En: HABERMAS, Jürgen (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- MARX, Carl (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- ROMERO CUEVAS, José Manuel (2010). *Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- (2011a). *Herbert Marcuse: Entre hermenéutica y Teoría Crítica*. Barcelona: Herder.
- (2011b). «Razón y revolución y los fundamentos de la Teoría Crítica». En: CONTI, Romina (comp.). *Teoría social y praxis emancipatoria: Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de «Razón y revolución»*. Buenos Aires: Herramienta, 15-23.
- (2011c). «Prólogo». En: CONTI, Romina (comp.). *Teoría social y praxis emancipatoria: Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de «Razón y revolución»*. Buenos Aires: Herramienta, 15-24.
- SCHMIDT, Alfred (1969). «Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse». En: HABERMAS, Jürgen (ed.). *Respuestas a Herbert Marcuse*. Barcelona: Anagrama, 18-49.
- SOTELO, Laura (2009). *Ideas sobre la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo.
- WIGGERSHAUS, Rolf (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: FCE, UAM.
- WOLIN, Richard (2003). *Los hijos de Heidegger: Hanna Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra.

---

**Romina Conti** es doctora en Filosofía, especialista en docencia universitaria y profesora de Filosofía. Actualmente se desempeña como docente e investigadora de la Facultad de Humanidades y de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social, ambas de la Universidad Nacional de Mar del Plata. En las dos facultades integra las cátedras de Estética y de Introducción a la Filosofía. Ha sido becaria doctoral y posdoctoral del CONICET entre los años 2008 y 2017, y actualmente es investigadora del Grupo de Investigaciones Estéticas (GIE, FH-UNMdP) y del Grupo de Investigación Problemáticas Socio-culturales (GIPS, FCSyTS-UNMdP). Entre sus publicaciones se encuentran las compilaciones *Violencia y conflicto en la sociedad contemporánea* (Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010) y *Teoría social y praxis emancipatoria: Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse* (Buenos Aires, Herramienta, 2011), además de varios capítulos en obras colectivas, trabajos en actas de congresos y artículos en revistas especializadas. Sus investigaciones, vinculadas a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, abordan problemas de estética filosófica y de filosofía política y social contemporánea.

**Romina Conti** holds a PhD in Philosophy, Specialist in University Teaching and Professor in Philosophy. She works as a teacher and researcher at the Faculty of Humanities and the Faculty of Health Sciences and Social Work, both of the National University of Mar del Plata. She was a doctoral and postdoctoral fellow at CONICET from 2008–2017, and is currently a researcher of the Aesthetic Research Group (GIE, FH-UNMdP) and the Socio-cultural Problematic Research Group (GIPS, FCSyTS-UNMdP). Her publications include the compilations *Violencia y conflicto en la sociedad contemporánea* (Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010) and *Teoría social y praxis emancipatoria: Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse* (Buenos Aires, Herramienta, 2011), in addition to several chapters in collective works, papers in conference proceedings and articles in specialized journals. Her research, linked to the Critical Theory of the Frankfurt School, addresses problems of philosophical aesthetics and contemporary political and social philosophy.

---