

COLECCIÓN  
CIENCIAS HUMANAS

---

ALEJANDRO BIALAKOWSKY (COMP.)

# RECLASIFICACIONES CONTEMPORÁNEAS

Teoría sociológica, opresión y emancipación

DEDALUS 

Alejandro Bialakowsky... [et al.]  
*Reclasificaciones contemporáneas.*  
*Teoría sociológica, opresión y emancipación,*  
1ª ed, compilación de Alejandro Bialakowsky,  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Dedalus, 2023.  
210 pp.; 21 x 13 cm (Ciencias Humanas)

ISBN 978-987-3744-80-8

I. Sociología. I. Bialakowsky, Alejandro, comp.  
CDD 301.072

© 2023, Alejandro Bialakowsky

1ª edición: agosto de 2023

© 2023 Dedalus Editores  
Julián Álvarez 1177, Buenos Aires, Argentina.  
info@dedaluseditores.com.ar  
dedalus.editores@gmail.com  
www.dedaluseditores.com.ar

Diseño de colección: Alejandro Crudele  
Cubierta y maquetación: Ariel Shalom  
Imagen de cubierta: Eugenia Fraga

ISBN 978-987-3744-80-8  
Hecho el depósito que marca la ley 11.723  
Impreso en Argentina

COLECCIÓN  
CIENCIAS HUMANAS

---

ALEJANDRO BIALAKOWSKY (COMP.)

# RECLASIFICACIONES CONTEMPORÁNEAS

Teoría sociológica, opresión y emancipación

DEDALUS 



# Índice

Autores	7
Prólogo	9
Los vaivenes de los procesos reclasificatorios <i>Alejandro Bialakowsky</i>	19
El problema de las clasificaciones sociales en la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano. Homogeneidad y heterogeneidad, entre la teoría y la historia <i>Fermín Álvarez Ruiz</i>	53
Diferenciación, desigualdad y exclusión. Las clasificaciones sociales en la teoría de Niklas Luhmann <i>Mariano Sasín</i>	89
Teoría crítica de la corporalidad. Aportes clasificatorios de Herbert Marcuse <i>Eugenia Fraga</i>	127
El valor como problema reclasificadorio. Los aportes de Michel Callon a los estudios sobre las valuaciones monetarias <i>Elisa Ichaso</i>	155
Políticas sociales de endeudamiento. Las clasificaciones sociales bajo el prisma de la financiarización <i>Tomás Nougués</i>	181

# Teoría crítica de la corporalidad. Aportes clasificatorios de Herbert Marcuse

Eugenia Fraga

Instituto de Investigaciones Gino Germani,  
Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina

## Introducción

De todos los pensadores asociados a la Escuela de Frankfurt de Teoría Crítica, Herbert Marcuse fue aquel que más se preocupó, más se interesó y más reflexionó sobre el tema del cuerpo. Las conceptualizaciones marcussianas sobre la corporalidad resultan relevantes, en el marco de este libro colectivo, porque permiten iluminar la característica dual de todo objeto social<sup>57</sup> y, con ello, el rasgo en última instancia antagónico de toda clasificación social<sup>58</sup>. En efecto, para este autor, el cuerpo es el

<sup>57</sup> En el capítulo de Mariano Sasín en este libro, se halla un tratamiento de la dinámica entre el plano de la estructura social, por un lado, y el de sus autodescripciones, por otro. Según distintas teorías, esto también podría caracterizarse como la dinámica entre hechos e interpretaciones, o entre historia social e historia conceptual. En ese capítulo, se lo aborda desde la perspectiva de la teoría de sistemas. Aunque en Luhmann, igual que en Marcuse, lo social presenta dos lados, sólo en este último se trata de una dualidad entre lo malo y lo bueno, o entre lo real y lo potencial.

<sup>58</sup> En el capítulo de Alejandro Bialakowsky en este libro, se profundiza en esta relación doble entre clasificaciones y reclasificaciones, así como en sus dimensiones negativas y positivas, desde la estandarización, la alienación y la violencia –en el primer caso– hasta la reflexividad, la interconexión y la radicalidad –en el segundo–.

asiento de la dominación y de la explotación, pero también el lugar de la resistencia y la liberación. En esa dirección, considero que, para Marcuse, describir, explicar y transformar lo social implica señalar distintos aspectos: por un lado, aquellos destructivos y, por ello, criticables; y, por el otro, aquellos vinculados a las potencialidades constructivas que le interesan defender. Así, la teoría crítica de los cuerpos que detecto en su obra brinda herramientas para plantear una teoría crítica de las clasificaciones sociales, la cual despliega diversas maneras de ver el mundo como dividido en dos lados, el crítico y el propositivo. Al partir de esta hipótesis que toma a Marcuse como teórico de las clasificaciones, rastreo cómo este autor piensa y organiza las formas de ser sujetos asociadas a los distintos modos de construir, presentar, manejar y transformar el propio cuerpo y sus relaciones con otros cuerpos. Aunque repaso la obra completa del autor, desde sus primeros escritos en la década de 1930 hasta los últimos en la década de 1970, me focalizo en los textos *A propósito de la crítica del hedonismo* (1938), *Eros y civilización* (1955) y *El fin de la utopía* (1967). Asimismo, aunque con menos peso, me detengo en *El hombre unidimensional* (1964), *Un ensayo sobre la liberación* (1969) y *Contrarrevolución y revuelta* (1972). De este modo, divido el capítulo en distintos apartados, uno dedicado a cada texto clave en que se desarrolla la temática bajo análisis –aunque a veces de manera más explícita y a veces de manera más implícita–, en orden cronológico de publicación. Al final, sistematizo una tipología dicotómica de los cuerpos que da cuenta de una verdadera teoría crítica de la corporalidad, así como también de una teoría crítica de las clasificaciones.

## **De la angustia a la muerte “versus” De la alienación a la revolución**

Antes de adentrarnos en las obras de Marcuse recién enumeradas, vale la pena detenerse en algunos puntos relevantes de sus textos más tempranos, pues hay allí elementos que contribuyen a la problemática que se aborda en este capítulo. Desde la década de 1920 y a lo largo de la de 1930, el pensamiento marcusiano consistió en una combinación singular de materialismo y existencialismo. De forma más precisa, se encargó de poner a dialogar, como nadie lo había hecho hasta entonces, la crítica social heredada de Karl Marx (1982 [1842-1848]; 2006 [1844]) y la crítica ontológica de Martin Heidegger (2012 [1927]) –su maestro y director de tesis–. Esta hibridación tenía sentido toda vez que ambos autores reflexionaban en términos históricos y sobre temas comunes, tales como la industria y la tecnología o la alienación y la angustia, es decir, sobre cuestiones que –de algún modo u otro– tocaban al cuerpo humano y su subjetividad.

Por lo dicho, la propuesta marcusiana no puede entenderse cabalmente, incluso en sus formulaciones posteriores, sin hacer referencia a la influencia que han tenido en su obra muchas de las categorías heideggerianas. Esto ocurre con nociones como la de “angustia”, “estar arrojado”, “ser para la muerte”, “cuidado”, “autenticidad” o la “pregunta por la técnica” (Habermas, 1969). Así como Heidegger busca en esta época los fundamentos ontológicos de una misión histórica, Marcuse indaga a lo largo de toda su trayectoria en los fundamentos biológicos para una rebelión histórica (Wolin, 2005: xxix). En otras palabras, tanto la ontología heideggeriana como la biología marcusiana son constructos con historia.

En esa dirección, la crítica de Heidegger (2012 [1927]) al ser de su tiempo entendido como una “existencia inauténtica” es



leída por Marcuse, en sus primeros textos, como otra versión de la crítica marxista de la “reificación”. Por ende, su interpretación está en consonancia con los diagnósticos sobre la sociedad de aquel entonces realizados por pensadores dialécticos como Karl Korsch (1971 [1923]) y György Lukács (2013 [1923]). Éstos se basaban a su vez en los estudios del joven Marx (2006 [1844]) sobre la alienación de los seres humanos bajo el capitalismo.

En efecto, todos estos autores –junto con el mismo Marcuse– coinciden en señalar cómo las formas existenciaristas y modernas o las condiciones sociales capitalistas de opresión impiden la “auto-realización” del hombre y la mujer. Esto implica criticar la “fetichización de las apariencias” que caracteriza al “mundo de las sombras” de la “inmediatez burguesa”. A la vez, también supone impugnar la cosmovisión determinista según la cual el ser humano es concebido como una “cosa entre otras cosas” (Wolin, 2005: xiv-xv).

Sin embargo, a medida que, en Alemania, avanzaba el nazismo y su antiguo maestro iba acercándose cada vez más a ese movimiento, el joven Marcuse –que vivía en ese país– se fue apartando crecientemente del vocabulario existencial para quedarse sólo con el materialista. Muchos años más tarde, en una entrevista de 1977 titulada “La política de Heidegger”, Marcuse (2005: 168) critica a su exdirector –además de su adhesión a una ideología antisemita (cfr. Heidegger, 1996 [1933-1934])–, haber construido una teoría apoyada en última instancia en el “culto al sacrificio y a la muerte”, con resonancias del futurismo fascista y su proclama “viva la muerte” (Magnet Colomer, 2015: 44). Para Marcuse, como trabajo luego, es fundamental exactamente lo contrario: la defensa de las formas de sociabilidad entre las personas que fomenten la vida.

## Hedonismo y eudemonismo: placer para la felicidad

Poco antes de desatarse la Segunda Guerra Mundial, el “placer” y la “felicidad” parecían dos cosas más lejanas que nunca a esa realidad cada día más horrorosa. No obstante, y contra esta situación, Marcuse reflexiona precisamente sobre esos dos conceptos en un escrito titulado “A propósito de la crítica del hedonismo”, publicado en 1938 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista del Instituto de Investigación Social, órgano oficial de la que luego sería conocida como Escuela de Frankfurt.

Marcuse comienza reconstruyendo la historia entrecruzada, desde la Antigüedad hasta la modernidad, del “eudemonismo” –la teoría sobre la felicidad– y del “hedonismo” –la teoría sobre el placer–. A pesar de que las conceptualizaciones sobre estos términos fueron variando en el tiempo, todas ellas parecen tener en común haber concebido la felicidad como una “situación subjetiva”, es decir, como un estado sin conexión con el tipo de “orden social objetivo”. En otras palabras, a lo largo de la historia –al menos la occidental, y ya desde la Antigüedad–, siempre se había considerado que el ser humano podía –y por ello debía– alcanzar la felicidad dentro del *statu quo* existente. Por esto, Marcuse opina que las teorías eudemonistas clásicas y contemporáneas contienen un claro elemento de “resignación” (Marcuse, 1967 [1938]: 102-103).

Detengámonos en algunos hitos clave de la teoría social. En primer lugar, Platón de Atenas (2011 [369-347 a/c]) había realizado una crítica del hedonismo. El punto de partida de su crítica es la idea de una “conexión esencial” entre placer y dolor: en cada placer está presente también el dolor, puesto que todo placer se define como “eliminación”, por medio de la “satisfacción”, de “algo que falta”. Así, la forma platónica de minimizar el dolor y aumentar el placer se apoya en una organización de la

*polis* fuertemente jerarquizada. Sólo algunas –pocas– personas tienen tiempo y recursos para reflexionar sobre cómo alcanzar la felicidad, mientras que el resto –mayoritario– de la población está esclavizada y debe realizar su trabajo sucio, sin posibilidad de bienestar alguno. Como explicaba asimismo Aristóteles de Atenas (1998 [350-340 a/c]), la división entre “trabajos libres” –intelectuales, creativos– y “trabajos serviles” –manuales, forzados– es el abismo que habilita u obstaculiza el placer y la felicidad.

Marcuse sostiene que, en la Edad Media, el problema se zanjó por medio de la noción cristiana de la “justicia divina”. En autores como Tomás de Aquino (2010 [1265-1274]), sin importar lo duras y sufridas que sean las condiciones de vida de las grandes mayorías plebeyas de la población, la felicidad está al alcance de todos los hijos de Dios... una vez muertos, y si en su vida han sido “ovejas” de mansa conducta dentro de su “rebaño”. El hedonismo desaparece del mapa conceptual, a la vez que el eudemonismo se escinde. La felicidad terrenal es imposible. Queda la felicidad celestial como promesa, cuya única garantía es la fe. Bienaventurados sólo pueden ser los que creen, más allá de toda evidencia contraria que provenga del contexto social inmediato. En términos más sutiles, la afirmación marcusiana se puede matizar del siguiente modo: la gran mayoría de los pensadores medievales sólo piensa el placer –en la modalidad del goce estético– como un medio para un fin trascendente –no material, de fuerte tinte moral e incluso religioso–, como por ejemplo la armonía entre los distintos seres humanos o entre éstos y otros seres, desde la naturaleza hasta alguna divinidad (Fraga, 2020b).

Ya en la época burguesa, el principio del placer es criticado por su carácter “arbitrario” y atado a los vaivenes de la naturaleza animal. Tal principio contradice la preciada noción –novedosa, moderna– de “persona autónoma”, esto es, una persona

que sólo puede ser libre en tanto actúa exclusivamente en función de imperativos éticos –y no, por el contrario, siguiendo sus más bajos automatismos, que lo vuelven un ser dependiente–. Esto se encuentra específicamente en la teoría de Immanuel Kant (2007 [1790]), en la cual el hedonismo es rechazado por oponerse a ese concepto moral de “libertad” individual. En una línea similar, Gottlieb Fichte (2005 [1798]), califica el placer como “involuntario”, pues éste quiebra la “armonía” presupuesta entre el “mundo exterior” –de la naturaleza y los objetos– y el “mundo interior” –del sujeto, sus “instintos” y necesidades–. La realización de esa armonía presupuesta debe depender, por definición misma, exclusivamente de la libertad del sujeto, y no provenir de algo exterior –como cualquier objeto de deseo, animado o inanimado–. En conclusión, sólo sería una persona feliz aquella que se despojara de la búsqueda de placer.

Para Marcuse, el problema de estas teorías es, en pocas palabras, que dan por sentada la situación social material, objetiva, estructural, que impide alcanzar el bienestar, por lo cual es abandonado como meta última de esas reflexiones. Friedrich Hegel (1977 [1802]) es el primero que, con su crítica del eudemonismo clásico, anuncia la idea de cierta “objetividad necesaria” para alcanzar la felicidad: el ser humano no puede ser feliz subjetivamente si no se cumplen ciertos requisitos sociales concretos. Esta “protesta materialista del hedonismo” contra el eudemonismo idealista apunta a la necesidad de ciertos grados de superación humana –alcanzar ciertos niveles de placer material– como requisito previo a la realización de la felicidad. Con esto van apareciendo las primeras referencias más explícitas a la corporalidad.

Marcuse (1967 [1938]: 98-99) se hace eco de este materialismo que apareció primero en Hegel y que, luego, heredó, profundizó y radicalizó Marx. Según el autor, una teoría crítica es aquella que procura determinar una nueva organización

racional de la sociedad tal que permita alcanzar “la verdad y la generalidad” de la felicidad humana. Ahora bien, se trata de una felicidad “no conformista”, bien distinta a la del eudemonismo clásico y burgués. Resulta ser “una parte de la verdad universal” (pp. 111-113), en un doble sentido que refiere tanto a una objetividad –un estado de bienestar material– como a que sólo vale si es “para todos” y siempre que pretenda incluir los “intereses” de cada individuo, sin excluir a nadie, y a la vez tenga también en cuenta los intereses colectivos.

Así, la felicidad de la humanidad es concebida como una verdad en el sentido de que ya –desde el momento en el que Marcuse está escribiendo– han “madurado” las “fuerzas objetivas” de la producción material de la sociedad capitalista, hasta el punto en el que permiten sostener un “orden superior” entre los hombres y mujeres. En otras palabras, existen ya las condiciones de placer para alcanzar la felicidad. Este hecho motiva la crítica, teórica y práctica, de la realidad en función del ideal hedonista-eudemonista que, entonces, es un ideal realista (pp. 119-120).

La teoría crítica de Marcuse entiende a la felicidad como producto de una transformación total de la sociedad. En este sentido, la teoría y la *praxis* críticas deben liberar no sólo el ámbito de lo material asociado al hedonismo, sino también el ámbito espiritual de la vida y, en especial, la cultura (pp. 123-125). Si no se generalizan primero las condiciones materiales para el bienestar y el placer de todos los hombres y mujeres, no estará dada la coyuntura indispensable para alcanzar la felicidad de cada uno. Si los cuerpos no están bien, los espíritus tampoco pueden estarlo.

En una entrevista concedida mucho más tarde, en 1978, Marcuse explicita su afán de dar a conocer a cada vez más gente y con cada vez mayor claridad el “interés general” oculto de la liberación y la felicidad. Con ello, contradice el sentido común

hegemónico para que las propias personas puedan sumarse a la crítica social y promover levantamientos y revueltas sociales. Aquí esto está apenas esbozado, pero más adelante destacaré cómo se concreta la convicción marcuseana subyacente de que el interés general en una “sociedad mejor” es factible, demostrable y realizable (Marcuse y Habermas, 1978: 44-45).

### **Eros, entre realidad y fantasía: re-erotizar la existencia**

Durante la década de 1940, ya exiliado en Estados Unidos, Marcuse se dedica al “esfuerzo contra la guerra”, por lo cual recién en 1955 consigue publicar uno de sus grandes libros. En *Eros y civilización*, el autor elabora un nuevo cóctel teórico, con consecuencias fundamentales para las preocupaciones de este capítulo. Esta vez se trata de agregar elementos del psicoanálisis de Sigmund Freud a la teoría crítica radical de matriz hegeliana (1977 [1923]; 2010 [1930]). Hasta aquel entonces, esta combinación respecto del “eros” entre Marx y Freud sólo había sido planteada en el pasado reciente por un autor aislado, Wilhelm Reich (1969 [1936]), pero con implicancias políticas diferentes.

A diferencia de lo que sostiene Reich, Marcuse afirma que no se trata tanto de propugnar la “liberación sexual”, sino la “re-erotización de la existencia”. Según el autor, la llamada “liberación sexual” que se empezaba a dar por aquella época, lejos de implicar una verdadera liberación humana, constituía un proceso de “desublimación represiva”. Ésta da a mujeres y hombres una ilusión de libertad en un ámbito tradicionalmente restrictivo como el sexual. Esto tiene la consecuente ganancia en eficacia para la dominación: al catartizar sexualmente la frustración, el sujeto puede luego trabajar aún más que antes. Entonces, es de-sublimación, porque es inmediatez libidinal. Sin

embargo, también es represiva, pues implica una “gratificación controlada”, una “válvula de escape” dentro de límites precisos (Molina y Vedia, 2014: 7-9; Entel, 2004: 55-56).

En Marcuse, lo “sensual” incluye lo “sexual”, pero lo trasciende de manera amplia. Sólo si tenemos claro esto, puede entenderse la propuesta del autor de retornar a la “sexualidad polimorfa” típica de la infancia. Para el autor, esta noción, retomada de Freud, significa el fortalecimiento de la sensualidad y la sensibilidad en dos direcciones: por un lado, de todo el cuerpo –por oposición a su reducción exclusiva a los órganos reproductivos, como de hecho sucede en los niños pequeños–; y por el otro, incluso de todas las prácticas sociales –no sólo del acto sexual– (Seoane, 2000: 152). Así, la re-erotización de la existencia sería la transformación de todas nuestras acciones, interacciones, instituciones y esferas vitales en un sentido más sensible, más lúdico, más estético, esto es, la re-erotización del trabajo, de la política, de la ciencia, etcétera.

El subtítulo del libro de Marcuse es *Un estudio filosófico de Freud*. Marcuse no recupera de Freud la “terapia”, sino la “teoría” psicoanalítica. En su opinión, poner el énfasis en la terapia es correr el riesgo de subsumir la necesidad de trascendencia crítica del orden social dado a la de “adaptación” a lo real del sujeto aquejado (Jay, 1973: 186). Marcuse es claro: no busca que las personas ni sus cuerpos se adapten, sino por el contrario adaptar la sociedad a las necesidades subjetivas, esto es, transformarla.

En el capítulo del libro titulado “Fantasía y utopía”, Marcuse afirma que “imaginación” no es un concepto antagónico al de “verdad”. En efecto, la imaginación puede vehiculizar verdades, en la medida en que la “fantasía tome forma” y en que su contenido “cree un universo” perceptivo y, también, comprensivo, el cual ayude a comprender el mundo subjetivo y objetivo. Esto sucede, de manera típica, en el arte. La fantasía no tiene sólo

una función lúdica y libidinal –de juego o de erotismo–, sino también un rol propiamente “cognoscitivo”, de conocimiento. Así, al entender por “eros” lo pasional, lo libidinal, lo pulsional, lo instintivo, Marcuse sostiene que eros y razón no son elementos contrapuestos; por el contrario, están unidos “detrás de la forma estética”. La sensualidad y la racionalidad están “reprimidas” en el mundo real, en el mundo social gobernado por el “principio de realidad” (Marcuse, 1985b [1955]: 138). Tal idea se inscribe, asimismo, dentro de la teoría antropológica de Marx (1982 [1842-1848]), para quien la “explotación sexual” ha sido la primera forma histórica de explotación del trabajo (Marcuse, 1972: 76).

Marcuse apuesta a la “liberación de lo reprimido”. Esto supone un “retorno de lo olvidado”, por lo que varios autores consideran que su teoría crítica se fundamenta en un “acto de recordar”, de hacer memoria. En lugar de una teoría simplemente abocada a desmontar la ontología occidental, se trata también de una teoría dedicada a rescatar críticamente las utopías de dicha ontología. En este sentido, al elemento “prospectivo” de la teoría crítica marcusiana se une un elemento “retrospectivo”, que pendula entre la esperanza y la nostalgia (Benhabib, 1986: 177-179). Dicho de otro modo, con la meta de que la teoría mantenga el “recuerdo de lo que ha sido negado” –pues sin él no habría posibilidad de crítica de lo que sí existe–, la mirada de Marcuse combina “desesperación” y “esperanza” (Haug, 1969: 54; 62).

Marcuse denomina todo esto como el “gran rechazo”, al que define como la lucha en contra de lo dado en pos de la “última” forma de libertad, a la cual también entiende como aquel “vivir sin angustia” que propone su colega frankfurtiano Theodor Adorno (2004 [1970]). Marcuse recupera el concepto de “gran rechazo” de Alfred Whitehead (1997 [1925]), de quien también toma otra batería de conceptos: el “cultivo de los patrones



emocionales de la subjetividad” para una racionalidad estética; la postulación de una “metafísica inconformista” vinculada a la posición epistemológica que defiende una realidad “provisional” y la formulación de “hipótesis contra-empíricas”; o el rechazo de los “absolutos”, “limitantes”, “objetos eternos”, para reemplazarlos por “universales” que fundamenten políticamente su sentido en el marco de un “nominalismo dinámico” o dialéctico (Moore, 2007: 83-106).

Según ciertos comentaristas, este gran rechazo –o “gran negación”– sería una imagen de la liberación basada en una “réplica de la práctica fálica de la rivalidad”, heredada a su vez de la tradición del clasicismo griego. Según ellos, la utopía de Marcuse sería a la vez “falocéntrica” y “etnocéntrica” (Berndt y Reiche, 1969: 127-128). Acerca de su supuesto carácter “falocéntrico”, tengo serias dudas, pues el mismo Marcus afirma repetidas veces de que su propuesta utópica puede más bien rotularse, al contrario, como una “feminización de la cultura”, a partir de un retorno “andrógino” de lo masculino –fálico, es decir, violento– a lo femenino –erótico, es decir amoroso– (Marcuse, 1972; 1983). Además, su crítica de la racionalidad tecnológica es, a la vez, una crítica de la imagen de la “masculinidad” (Garlick, 2011: 234). La segunda acusación acerca de su “etnocentrismo” puede llegar a resultar más plausible. Al igual que Freud, en estos escritos Marcuse homologa el “principio de realidad” burgués –llamado “principio de rendimiento” en el capitalismo– a un principio de realidad universal. Sin embargo, en textos posteriores, el autor se esfuerza por reformular su teoría a partir de las realidades y potencialidades del Tercer Mundo.

Retomando sus propias palabras, Marcuse nos convoca a protestar contra la “represión innecesaria”. Afirma que hay ciertas formas mínimas de represión de los instintos que son necesarias para la vida en sociedad, pero todo el *plus* de represión que va más allá de ese mínimo es eliminable sin pérdida

–más bien, con ganancia– para la vida social (Marcuse, 1985b [1955]: 143). El mínimo de represión necesaria se vincula con que, como señala Freud, si el “principio del placer” se deja a su propia deriva sin ningún tipo de freno, acaba transformándose en “instinto de muerte”. En efecto, la búsqueda de satisfacción constante de los deseos conduce en última instancia a desear “aliviar la tensión” generada por la vida misma. Esto se observa, por ejemplo, en la conexión tanto entre consumo desenfrenado de sustancias tóxicas y la muerte por sobredosis, a nivel individual, como entre la ausencia de normas y la guerra de todos contra todos, a nivel social (Méndez Ramírez, 2015: 79). En paralelo, nociones como las de represión “necesaria” e “innecesaria”, “excedente”, “sobrante” o *surplus* evidencian la profundidad conceptual del esfuerzo de complementación teórica hecha por Marcuse entre freudismo y marxismo. En efecto, son el resultado de una sutil combinación entre la teoría de la *psiquis* y la teoría del valor (Sotelo, 2009: 173).

En opinión de Marcuse, el “lenguaje del arte” es casi el único modo de expresar “sin castigo” social la idea de que es posible eliminar la represión innecesaria. En otros ámbitos, como la teoría social, la teoría política e, incluso, en la filosofía, tal idea es en general “difamada como utopía”, es decir, como absolutamente irrealizable. A esto, se agrega que los intentos de llevarla a la práctica se ven muchas veces castigados de manera no sólo simbólica sino también concreta, material, objetiva, corporal. No obstante, para Marcuse, como afirma con tono cada vez más claro, están dadas hace un tiempo las condiciones estructurales para la realización de esa idea (Marcuse, 1985b [1955]: 144).

Para el autor, la posibilidad de la emancipación se aloja a partir de aquí, de manera explícita, en las “estructuras profundas de la subjetividad humana”. En efecto, es en el plano de las “necesidades” humanas que Marcuse ubicará crecientemente la posibilidad de la liberación, aun como prerrequisito para su

emergencia en el reino estético y político. La teoría crítica marcusiana, en esta época, permanece así cercana al proyecto de la antropología filosófica (Benhabib, 1986: 180-181; 189).

### **Una nueva biología: amor, unión existencial y ser-con-otro**

Casi una década más tarde, en 1967 Marcuse fue invitado por la Universidad Libre de Berlín, en Alemania, para dar un ciclo de conferencias a académicos y legos por igual, luego publicado en formato de libro bajo el título *El fin de la utopía*. Justamente, ése es el título de una de las conferencias principales, en la cual el autor afirma que lo que hasta ayer parecía un futuro utópico es hoy plenamente realizable. En efecto, las nuevas formas de organización social que distintas teorías elaboraron en el pasado casi en su totalidad basadas en el deseo, los sueños, la fantasía y la imaginación ya son en ese momento una verdadera posibilidad histórica (Marcuse, 1968 [1967]: 1). Marcuse sostiene que la ya-no-utopía a realizar se fundamenta en una “nueva antropología”, es decir, la de una mujer y un hombre nuevos, tanto a nivel teórico como existencial. Se trata de crear y desarrollar “necesidades vitales” cualitativamente diferentes a las vigentes hasta aquel entonces (p. 5).

En esto, Marcuse hereda la tradición paralela al marxismo que había comenzado con el socialismo utópico francés (Henri Saint-Simon, 1960 [1824]) –en especial, la vertiente del “nuevo mundo amoroso” de François Fourier (1975 [1837])– y que, luego, se había visto continuada por la economía política crítica. Para esa tradición, la economía deja de pensarse como ciencia especializada y pasa a concebirse en cambio como “fuerza intelectual” holista y de “denuncia”. Así, por ejemplo, Jean-Charles Sismondi (2016 [1827]) afirma que la economía no es

una “ciencia de cálculos”, sino una “ciencia moral”, que debe incidir directamente tanto sobre las necesidades como en los mismos “deseos” humanos. Si se puede incidir en los deseos y necesidades, en aquello que parece constituir lo más íntimo y profundo del ser humano, entonces resulta plausible la idea de construir un ser humano nuevo. Queda claro aquí que el recurso a lo instintivo y a lo biológico en Marcuse es absolutamente histórico, maleable, opuesto a una posición esencialista o determinista. Como al principio de su obra con la historicidad ontológica heideggeriana y la historicidad materialista marxiana, y luego con la historicidad dialéctica hegeliana y la historicidad mítica freudiana, para Marcuse decir cuerpo, naturaleza o necesidad es decir construcción orientable por la conciencia y la acción humanas.

Aunque se presentan como parte de una teoría crítica, los escritos de Marcuse en esta época no se refugian en una crítica “impotente” y encerrada en sí misma, porque los elementos “existenciales”, aún presentes en su pensamiento, lo impulsan a la práctica. En este caso, se trata de la práctica de “protesta espontánea” de los marginados del sistema que –en 1967, casi 1968– cada vez son más. En efecto, según la propuesta marcuseriana de los 60, la objetividad social es tan dominante que el único resquicio para la liberación aparece a nivel de la subjetividad profunda. Entonces, dado que la teoría marcuseriana “precedió” a las protestas de los años siguientes, ella debía “cumplir ambas funciones”: la crítica –función teórica– y la protesta –función práctica– (Habermas, 1969: 14-15).

En otra conferencia relevante para los propósitos del capítulo, titulada “El problema de la violencia en la oposición”, Marcuse produce una retroalimentación entre su conceptualización desde una teoría crítica y las formas existenciales novedosas llevadas a cabo por la revolución contracultural de la época, como el amor libre, la autoeducación y la democracia

directa. Éstos son los años en que se van fundando, en países como Alemania, aquello que se conoce como “universidades libres” o, en Estados Unidos, como “universidades críticas”, ambas paralelas a las universidades oficiales.

Otras formas de oposición estudiantil, menos institucionalizadas, son las “sentadas” [*sit-ins*] o las “enseñadas” [*teach-ins*], para utilizar un neologismo. Estas últimas, en realidad, tienen un objetivo diferente a las primeras formas oposicionales. Además de otros modos de educación y aprendizaje, incluyen –y ésta es la gran novedad– otras maneras de lo que Marcuse denomina “unión existencial”. En efecto, las que empiezan como sentadas o enseñadas terminan en general derivando en lo que podríamos traducir como “estaradas” [de *be-ins*, “estar-en”] o incluso “amaradas” [de *love-ins*, “amar-en”]. Entonces, no se trata sólo de otras configuraciones de la razón, del intelecto, sino también de otros modos del afecto y la sociabilidad.

Para el autor, la genial innovación de estas prácticas es que habilitan una forma de ser que puede caracterizarse, paradójicamente, como “dejar de ser la propia existencia”: por un parte, se deja de ser como se es para pasar a ser diferente; y por la otra, se deja de ser diferente solo para pasar a ser diferente con el otro. Esto, para Marcuse, no constituye simplemente un nuevo acontecimiento histórico, sino un “punto crítico en la evolución del sistema: tal vez el principio del fin” del sistema social conocido hasta el momento (Marcuse, 1968 [1967]: 48-50).

Por argumentos como éste, o por su defensa en otros textos de la “autoeducación” –o lo que hoy llamaríamos educación popular–, Marcuse ha sido leído posteriormente como un teórico de la “autoorganización”, ya sea por intermediación de su concepto de los diversos “emergentes” sociales –especialmente las formas oposicionales– (Fuchs, 2008), ya sea a través de su concepto de “eros” (Garlick, 2011: 229). Ambos conceptos

conducen a la conformación de unidades sociales más amplias e inclusivas por su propia fuerza.

Marcuse reivindica aquello que ya Freud afirmaba, a saber, que el instinto erótico es impulso tanto de gratificación como de trabajo (para alcanzar esa gratificación); por la mediación del trabajo, el instinto erótico se relaciona con el impulso creativo (Cuevas Ruiz 2014: 61). Así, entendida como pulsión de unión con otros, la pulsión erótica es el único medio para la construcción de “unidades cada vez mayores” que promuevan la “integración social” (Rocha de la Torre, 2014: 31). Por esto último, Marcuse sitúa el “fundamento orgánico” para una nueva ética en la “solidaridad”, como tendencia innata y universal de todo ser humano, que no radica en la “competencia” –como quieren las teorías (neo)liberales con su *homo oeconomicus*– (Noonan, 2008: 269).

### **Rebelión de los instintos, corporización de la esperanza, revolución de las necesidades y nueva sensibilidad**

En 1964 había salido publicado el quizá más famoso de los libros de Marcuse: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. En su “Prefacio a la edición francesa”, escrito varios años después –justo luego de los levantamientos globales de 1968–, el autor reafirma el carácter necesario de esas “luchas contra el sistema”. La principal cualidad de las luchas de aquella época, festejadas por Marcuse, es la reunión de “rebelión política” con “rebelión instintiva”. Es decir, la forma clásica de la lucha se está enlazando con una “dimensión profunda”, asociada a la libido y a la estética, al impulso erótico, al instinto de vida, a la liberación de la existencia en sus formas más inconscientes. De tal modo, esa

profundidad pueda tal vez “algún día” llegar a “compensar” la condición “difusa” y la “debilidad numérica” de dicha rebelión.

En realidad, incluso antes de los episodios de protesta sesentayochistas, Marcuse ya hablaba de estas cuestiones. En el “Prólogo” de 1964 a la compilación de artículos publicada como *Cultura y sociedad*, Marcuse ya sostiene que quizás el problema de lo que se autodenominó teoría crítica hasta aquel momento no haya sido que ella esperaba “demasiado” de una transformación social, sino más bien que esperaba “demasiado poco”. En vez de sólo perseguir la igualdad económica y la libertad política, una teoría crítica debe también buscar la felicidad cultural –estética, erótica, subjetiva– (Marcuse, 1967 [1964]: 11). En opinión del autor, ya en 1964, es “teórica y socialmente posible” la realización de aquel ideal humano por el cual es factible una organización económica con bienestar para todos a la par de una organización política que ya no haga uso de la represión excedente. Por supuesto, esto es posible gracias a las “conquistas de la ciencia y de la técnica”, unidas a una toma de conciencia cultural. En definitiva, esto redundaría en una “contención de la agresión”, en una reducción drástica de la violencia en el mundo (Marcuse, 1985a [1964]: 9-11).

En 1969 se publicó otro libro de Marcuse, titulado *Un ensayo sobre la liberación*. Escrito a la par que se desarrollaban los levantamientos de 1968, el texto deja entrever los ya mencionados argumentos en su “Prefacio”. El autor sostiene que ciertos “hechos” contemporáneos son verdaderas “corporizaciones” de la “esperanza” en un mundo nuevo, cualitativamente diferente tanto del mundo capitalista occidental como del mundo socialista soviético (Marcuse, 1969: viii-ix). En el primer capítulo del libro, titulado “¿Un fundamento biológico para el socialismo?”, el autor vuelve a dejar claro que la dimensión biológica es aquella en donde se expresan las necesidades vitales, “imperativas”, del ser humano, así como su satisfacción (p. 15-17).

Esta dimensión debe pasar a ser un foco central de la atención de la teoría y la práctica críticas, así como también de todas las reflexiones científicas, universitarias, académicas. Esto implica un sentido más profundo que el utilizado de forma corriente por la ciencia biológica o la medicina hegemónica, que sólo toman el cuerpo del hombre y la mujer como un objeto (p. 19, n. 6). La dimensión biológica en su sentido profundo, subjetivo, es clave para imaginar un nuevo tipo de socialismo. De nuevo, con la centralidad del psicoanálisis en su obra, Marcuse deja de lado el antiguo y ortodoxo fundamento de la teoría crítica en la *praxis* de la clase proletaria, para reemplazarlo por un nuevo fundamento revolucionario sustentado en las tendencias eróticas de todas las personas independientemente de su posición en la estructura social (Jay, 1984: 234-236).

En 1972 Marcuse publica otro libro, *Contrarrevolución y revuelta*, el cual, como su mismo título indica, ya no es tan optimista respecto de las posibilidades de una transformación inmediata: el sistema ha reaccionado contra los levantamientos populares con una “contrarrevolución”, con un giro hacia la derecha. En el capítulo “La izquierda bajo la contrarrevolución”, el autor lleva más lejos lo que había afirmado acerca de un nuevo tipo de socialismo al que ahora denomina “socialismo integral”. Además de una transformación radical de las dimensiones ya conocidas –económicas, políticas, sociales–, el socialismo integral supondría también la modificación cualitativa de las dimensiones biológicas, estéticas, morales. Estas últimas hacen del socialismo integral una teoría y una práctica que no se reduce a una visión materialista, dado que también resulta fuertemente idealista, subjetivista y simbólica. Una “izquierda radical” o “nueva izquierda” tiene que defender esta combinación (Marcuse, 1972: 3).

Ahora bien, una verdadera revolución requiere dar varios pasos más: transformar esas necesidades y aspiraciones en sí



mismas –tanto materiales como culturales–; moverse por otros instintos, por otros gustos, por otros sueños; dar forma a otros tipos de trabajos y de juegos, a otras acciones e interacciones. En definitiva, la teoría crítica marcuseana apunta a generar otra conciencia y otra sensibilidad (pp. 16-17), esto es, una “nueva sensibilidad” como medio para implantar un socialismo integral. Tal sensibilidad tiene varias afinidades con aquello que los levantamientos de la década anterior habían presentado, desde las ya mencionadas autoeducación y universidades libres hasta las novedosas formas del amor y un recuperado encuentro con la naturaleza.

Sin embargo, Marcuse vuelve a llamar la atención sobre las lecturas inocentes de estos procesos. Las formas de vida alternativas sólo podrán constituir la base de organizaciones sociales diferentes si evitan consumirse de forma “privatizada” para convertirse, en cambio, en protestas y demostraciones claramente colectivas y públicas. Es decir, las formas alternativas de vivir el propio cuerpo, el cuerpo ajeno y el cuerpo del mundo fructifican si explicitan y mantienen siempre su carácter político (pp. 33-34).

## **Conclusiones**

Si partimos del hecho conocido de que la propuesta de Marcuse se enmarca en el campo denominado “teoría crítica”, es preciso ver entonces de qué modo sus postulaciones sobre la dimensión material, práctica, concreta de la vida social le otorgan rasgos particulares para convertirla en una verdadera “teoría crítica de la corporalidad”. Desde mi punto de vista, el giro principal que Marcuse opera respecto de la teoría crítica más clásica es su combinación de una dimensión estrictamente erótica de la teoría crítica, con sus dimensiones tradicionales

como la racional o cognitiva, la temporal o histórica, la ética o política, la artística o estética y la utópica o trascendente (Fraga, 2020a).

Así, resultan nodales sus conceptos de emancipación, trabajo lúdico, hedonismo eudemonista, rebelión instintiva, retorno de lo reprimido, esperanza corporizada, unión existencial, nueva sensibilidad, feminización de la cultura, reestetización de la vida o entorno ecológico, conectados a muchos otros como los de gran rechazo, hombre nuevo, socialismo integral o pacificación de la existencia. Se trata, en todos los casos, de conceptos que se posicionan en contrapunto respecto de otros, como los de principio de realidad, lógica del rendimiento, desublimación represiva, represión excedente o cultura de la agresividad.

Sobre aquello que Marcuse aporta para pensar los cuerpos, sostengo que no presenta una definición unívoca, sino que más bien se despliega una clasificación que se bifurca entre lo que los cuerpos son –de manera predominante o hegemónica, en una sociedad dada– y lo que los cuerpos pueden ser –y deberían ser, mirados desde una posición crítica–. Los cuerpos, muestra Marcuse, se van definiendo según cómo existen, cómo se construyen, cómo se mueven y lo que hacen o no –y cómo– para unirse a otros y transformarse en otros.

En efecto, considero que las reflexiones marcusianas permiten clasificar los cuerpos en relación con una serie de dicotomías acerca de las dimensiones afirmativas y negativas de lo social. En ellas, el primer polo es el polo real y el segundo el ideal. Así también el primer polo constituye aquello a ser criticado, mientras que el segundo señala aquello a ser tenido en cuenta como inspiración para reorientar las sociedades existentes. Se trata de contrastar lo vigente con sus potencialidades latentes en una dirección más justa, más libre, más pacífica, más colectiva. Para concluir, entonces, sistematizo dicha clasificación en la tabla que se presenta a continuación:

## Clasificación de los cuerpos con base en la teoría de Marcuse

-	+
CUERPOS con instinto de muerte	CUERPOS con instinto de vida
CUERPOS tanáticos	CUERPOS eróticos
CUERPOS violentos	CUERPOS amorosos
CUERPOS fálicos	CUERPOS feminizados
CUERPOS reprimidos	CUERPOS liberados
CUERPOS oprimidos	CUERPOS emancipados
CUERPOS cosificados	CUERPOS rebeldes
CUERPOS angustiados	CUERPOS gozosos
CUERPOS con principio de rendimiento	CUERPOS con principio de placer
CUERPOS productivos	CUERPOS lúdicos
CUERPOS fragmentados	CUERPOS integrales

Fuente: elaboración propia

¿Cuál puede ser la importancia de esta teoría crítica de la corporalidad para nuestro presente? ¿Y de qué modo se vincula su relevancia con una práctica clasificatoria? La respuesta a las preguntas es fácil, sólo hace falta mirar la tabla. Así, en una sociedad capitalista, esto es, de trabajo productivista basado en el rendimiento, podemos oponernos con nuestros cuerpos mediante el juego y el placer. En una sociedad moderna, de individualismo que nos fragmenta y de mercado que nos cosifica, podemos oponernos con nuestros cuerpos organizándonos

colectivamente como sujetos activos.<sup>1</sup> En una sociedad que sigue siendo machista, que ensalza el poder y la autoridad, la guerra y el imperialismo, podemos oponernos con nuestros cuerpos mediante relaciones de cuidado y protección.<sup>2</sup>

El sentido común, el saber popular y la cultura general están llenas de frases que van tanto en una dirección como en la otra. Entre aquellas que van en la dirección alternativa a la dominante, podrían retomarse marcusianamente algunas como “la vida triunfa sobre la muerte”, o “el amor vence al odio”, pero la clave final, como siempre, no es sólo el discurso sino la práctica. Efectivamente, decía recién que, desde Marcuse, la respuesta a las preguntas planteadas es fácil, ya que, al clasificar en dos columnas con signos opuestos, la teoría ordena la visión del mundo, pone blanco sobre negro, señala a los ganadores como generadores de perdedores, y tanto se lamenta como pone esperanzas en esos que quedan –o que quedamos– fuera del sistema.<sup>3</sup> La respuesta es fácil en el plano discursivo, porque hay teoría y porque hay crítica, es decir, porque hay clasificación dual de lo social, que echa luz sobre lo oscuro, que revela lo velado y en eso se rebela. Lo que es difícil es lo que sigue –o debería seguir– al

<sup>1</sup> En el capítulo de Elisa Ichaso en este libro, se trata en detalle la cuestión de las valuaciones y evaluaciones monetarias y monetarizadas en el marco de las sociedades capitalistas. Esto se relaciona, obviamente, con el mundo del trabajo y del mercado, pero también se vincula con lo social, lo político y, de manera específica, con lo moral.

<sup>2</sup> En el capítulo de Fermín Álvarez Ruiz en este libro, se indaga en las clasificaciones –que también pueden pensarse corporalmente– realizadas sobre distintos grupos sociales, étnicos o geográficos, en términos “raciales”. Justamente, como se muestra desde la teoría de Quijano, la categoría de raza fue el fundamento de los procesos colonizadores. Aún hoy es el basamento de otras formas de colonialidad de unas personas, clases, naciones, etc. sobre otras. Frente a este tipo de realidades, las relaciones de comunidad se presentan como una potencial alternativa.

<sup>3</sup> En el capítulo de Tomás Nougues en este libro, se estudian los procesos clasificatorios asociados a los grupos sociales que devienen objeto de políticas públicas estatales por su condición económica desfavorable, convirtiéndolos en sujetos en deuda con distintas instancias del poder financiero.

discurso. A la toma de conciencia sigue la acción concreta. A la teoría sigue la práctica. A la crítica sigue la revolución. Nuestros cuerpos ya fueron clasificados: es hora de contra-clasificarnos.

## Bibliografía

- Adorno, T. W. (2004) [1970]. *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- Aquino, T. (2010) [1265-1274]. *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (1998) [350-340 a/c]. *Política*. Madrid: Alianza.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University.
- Berndt, H. y Reiche, R. (1969). La dimensión histórica del principio de realidad. En Habermas, J. (comp.), *Respuestas a Marcuse* (pp. 102-129). Barcelona: Anagrama.
- Cuevas Ruiz, R. (2014). *La estética en Marcuse*. Madrid: Universidad Complutense.
- Entel, A. (2004). *Acerca de la felicidad. Un análisis de tres textos de Herbert Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fichte, J. G. (2005) [1798]. *Sistema de la doctrina moral*. Madrid: Akal.
- Fourier, F. M. C. (1975) [1837]. *El nuevo mundo amoroso*. Madrid: Fundamentos.
- Fraga, E. (2020a). *La estructura interna de la teoría crítica: Horkheimer, Wright Mills, Marcuse*. Buenos Aires: CAL.
- Fraga, E. (2020b). *Teoría estética de la alteridad o La belleza del devenir otro. Antecedentes antiguos, medievales*

- y renacentistas y su relevancia actual*. Documentos de Jóvenes Investigadores, 48, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Freud, S. (1977) [1923]. *El yo y el ello*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (2010) [1930]. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Fuchs, C. (2008). *Internet and society. Social theory in the information age*. New York: Routledge.
- Garlick, S. (2011). Complexity, Masculinity and Critical Theory: Revisiting Marcuse on Technology, Eros and Nature. *Critical Sociology*, 39(2): 223-238.
- Habermas, J. (1969). Presentación. En Habermas, J. (comp.), *Respuestas a Marcuse* (pp. 10-17). Barcelona: Anagrama.
- Haug, W. F. (1969). El todo y lo completamente otro. Contribución a la crítica de la trascendencia revolucionaria pura. En Habermas, J. (comp.), *Respuestas a Marcuse* (pp. 50-71). Barcelona: Anagrama.
- Hegel, G. W. F. (1977) [1802]. *Faith and Knowledge*. New York: New York University.
- Heidegger, M. (1996) [1933-1934]. *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado 1933-1934*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2012) [1927]. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jay, M. (1973). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Jay, M. (1984). Anamnestic Totalization: Memory in the Thought of Herbert Marcuse. En *Marrism and Totality. The*

- Adventures of a Concept* (pp. 224-241). Berkeley: University of California.
- Kant, I. (2007) [1790]. *Crítica del juicio*. Madrid: Tecnos.
- Korsch, K. (1971) [1923]. *Marxismo y filosofía*. Madrid: Ariel.
- Lukács, G. (2013) [1923]. *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Razón y Revolución.
- Magnet Colomer, J. (2015). *Fenomenología de la existencia y marxismo crítico. La recepción de Heidegger en Marcuse y Kosík*. Barcelona: Universitat Autònoma.
- Marcuse, H. (1967) [1934-1938]. *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- Marcuse, H. (1968) [1967]. *El fin de la utopía*. México: Siglo Veintiuno.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon.
- Marcuse, H. (1985a) [1964]. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marcuse, H. (1985b) [1955]. *Eros y civilización. Un estudio filosófico de Freud*. Madrid: Sarpe.
- Marcuse, H. (2005). *Heideggerian Marxism*. Lincoln: University of Nebraska.
- Marcuse, H. y Habermas, J. (1978). *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Marx, K. (1982) [1842-1848]. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Marx, K. (2006) [1844]. *Manuscritos económico-filosóficos*. Buenos Aires: Colihue.
- Méndez Ramírez, J. R. (2015). *El hombre moderno, un posible sujeto autónomo dentro de la sociedad tecnocrática. Una perspectiva a la luz del pensamiento de Marcuse*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Molina y Vedia, A. (2014). *J'Marcuse: la tarea intelectual de Herbert Marcuse ante la sociedad unidimensional*. VIII Jornadas de Sociología, Universidad Nacional de La Plata.
- Moore, D. (2007). Whitehead and Marcuse. The Great Refusal, Universals and Rational Critical Theories. *Journal of Classical Sociology*, 7(1): 83-108.
- Noonan, J. (2008). Marcuse, Human Nature and Foundations of Ethical Norms. *Philosophy and Social Criticism*, 34(3): 267-286.
- Platón (2011) [369-347 a/c]. *Filebo*. Madrid: Encuentro.
- Reich, W. (1969) [1936]. *La revolución sexual*. Madrid: Alianza.
- Rocha de la Torre, A. (2014). Herbert Marcuse: entre psicología y filosofía. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 9(30): 25-34.
- Saint-Simon, C. H. (1960) [1824]. *Catecismo de los industriales*. Madrid: Aguilar.
- Seoane, J. B. (2000). *Marcuse y los sujetos. Teoría crítica mínima en la Venezuela actual*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Sismondi, J. C. L. (2016) [1827]. *Nuevos principios de economía política*. Barcelona: Icaria.



- Sotelo, L. (2009). Marcuse. En *Ideas sobre la historia. La escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse* (pp. 163-195). Buenos Aires: Prometeo.
- Whitehead, A. N. (1997) [1925]. *Science and the Modern World*. New York: Free Press.
- Wolin, R. (2005). Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas. En Marcuse, H., *Heideggerian Marxism* (pp. xi-xxx). Lincoln: University of Nebraska.