

- DOMÈNECH, Antoni (2008), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica.
- FRASER, Nancy y Axel HONNETH (2006), *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata.
- FREYENHAGEN, Fabian (2015), «Honneth and social pathologies: a critique», en *Critical Horizons*, vol. 16, n° 2, 131-152.
- HABERMAS, Jürgen (1989), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra.
- (1992), *Teoría de la acción comunicativa*, II vols., Madrid: Taurus.
- HONNETH, Axel (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica.
- (2006), «El reconocimiento como ideología», en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, n° 35, 129-150.
- (2014), *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz.
- (2015), «Rejoinder», en *Critical Horizons*, vol. 16, n° 2, 204-226.
- (2017), *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, Buenos Aires: Katz.
- JAEGGI, Rahel (2009), «Was ist Ideologiekritik?», en R. Jaeggi y T. Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 266-295.
- (2014), *Kritik von Lebensformen*, Berlín: Suhrkamp.
- JÜTTEN, Timo (2015), «Is the market a sphere of social freedom?», en *Critical Horizons*, vol. 16, n° 2, 187-203.
- MARX, Karl (1984), *El capital*, Libro I, Ciudad de México: Siglo XXI.
- y Friedrich ENGELS (1992), «Manifiesto del Partido Comunista», en K. Marx, *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- MCNEILL, David N. (2015), «Social freedom and self-actualization: 'Normative reconstruction' as theory of justice», en *Critical Horizons*, vol. 16, n° 2, 153-169.
- RENAULT, Emmanuel (1995), *Marx et l'idée de critique*, París: Presses Universitaires de France.
- ROMERO, José Manuel (2010), *Crítica e historicidad*, Barcelona: Herder.
- (ed.) (2014), *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, Bielefeld: transcript.
- SCHAUB, Jörg (2015), «Misdevelopments, pathologies, and normative revolutions: normative reconstruction as method of critical theory», en *Critical Horizons*, vol. 16, n° 2, 107-130.
- STAHL, Titus (2013a), *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Fráncfort del Meno / Nueva York: Campus.
- (2013b), «Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins», en R. Jaeggi y D. Loick (eds.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín: Suhrkamp, 228-254.

## LA TRANSICIÓN DE LA CRÍTICA ANTROPOLÓGICA A LA CRÍTICA INMANENTE\*

Jordi Magnet Colomer  
Universitat Oberta de Catalunya

La identidad de la especie prohíbe la identidad de los casos individuales. La industria cultural ha realizado malignamente al hombre como ser genérico.

TH.W. ADORNO y M. HORKHEIMER, 1944

### Delimitación histórico-conceptual de la crítica antropológica

El afán de hallar un soporte antropológico u ontológico fundamental capaz de otorgar validez normativa a la crítica de la sociedad devino un recurso filosófico habitual en las contribuciones teóricas de numerosos autores a lo largo de los siglos XIX y XX. En contraste con la crítica inmanente, que se esfuerza por localizar en la propia realidad social los parámetros normativos y las posibilidades históricas para la crítica y la transformación de esa misma realidad, la crítica antropológica tomaba como criterio para la crítica y la transformación social la remisión a parámetros normativos externos, en concreto la referencia a un concepto de esencia o naturaleza humana ubicado en un nivel ontológico o antropológico fundamental. La facticidad histórica del capitalismo se cuestionaba porque invertía la esencia genérica (*Gattungswesen*) del ser humano, o bien porque obstaculizaba su adecuada plasmación en el plano óptico de la realidad. Se trataba, en definitiva, de crear las condiciones oportunas para una apropiación por parte del ser humano de su propia naturaleza, de su verdadera esencia.

\* Este trabajo ha sido elaborado en el marco de las actividades del Proyecto de investigación «Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual» (FFI2013-47230-P), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Esta forma de entender y desarrollar la crítica social surgió con la obra de L. Feuerbach, y se consolidó en el humanismo marxista de los años cincuenta, sesenta y setenta del pasado siglo. Piénsese en los discípulos de G. Lukács agrupados en la Escuela de Budapest —la primera Ágnes Heller o György Márkus—,<sup>1</sup> Erich Fromm,<sup>2</sup> la Escuela de la Praxis yugoslava,<sup>3</sup> Henri Lefebvre o Roger Garaudy en Francia<sup>4</sup> o Adam Schaff en Polonia,<sup>5</sup> por citar tan sólo algunas de las escuelas y nombres más representativos. Por lo general, dichas propuestas encontraron un sustento ineludible en la obra juvenil de Marx, en una filosofía de la praxis de amplio alcance ontológico y antropológico.

La desestalinización iniciada en los países del bloque soviético a raíz de la celebración del XX Congreso del PCUS en 1956, donde N. Jrushchov pronunció su célebre «Discurso secreto»

1. La antropología social marxista elaborada por los miembros de la Escuela de Budapest prosiguió los aportes del último Lukács sobre la ontología del ser social. G. Márkus llevó a cabo una reelaboración del concepto marxiano de esencia genérica en su obra *Marxismo y antropología* (1973). Igualmente, representativos son los escritos de juventud de A. Heller, sobre todo aquellos centrados en el estudio de la vida cotidiana y su apuesta por una filosofía radical. Cf. Heller, 2002 [1977].

2. Especialmente, Fromm, 1962, así como su coordinación del volumen colectivo *Humanismo socialista* (1980).

3. Disponemos de diversas traducciones al español de algunas de las obras de sus exponentes más destacados: Petrović, 1970, Marković, 1972 y 1978.

4. H. Lefebvre desempeñó un rol crucial en la divulgación de la obra juvenil de Marx en Francia. Incluso en sus escritos tardíos en torno a cuestiones de urbanismo y de derecho a la ciudad todavía es perceptible su lectura humanista y hegelianizante de Marx, que empezó a desarrollar junto a N. Guterman en la década de 1930. Probablemente, la obra de Lefebvre que mejor condensa los elementos característicos de esa lectura sea *El materialismo dialéctico* (1974). Por otra parte, la particular travesía de R. Garaudy desde la ortodoxia stalinista al humanismo marxista cristiano, y desde este último al islam, no dejaría de resultar cuando menos curiosa —en lugar de polémica y condenable— si no fuera porque su conversión al islam coincidió con la adopción de posturas negacionistas del Holocausto. A su etapa humanista pertenece, entre otros, su trabajo *Perspectivas del hombre: existencialismo, pensamiento católico, estructuralismo, marxismo* (1970).

5. Como en el caso de Garaudy, A. Schaff dejó atrás su periodo stalinista como ideólogo del Partido Comunista Polaco para ingresar en las filas del humanismo marxista. Durante este segundo periodo publicó algunas obras relevantes de esta tradición, entre las que se cuentan: *La filosofía del hombre* (1964) y *La alienación como fenómeno social* (1979).

condenando el culto a la personalidad y las purgas de la era staliniana, inauguró un periodo de relativa permisividad que se tradujo en un florecimiento de nuevas lecturas del marxismo ajenas a la línea oficial del Partido hasta ese momento. También se abrió la veda al estudio de otras escuelas de la filosofía contemporánea que habían sido proscritas durante las décadas anteriores (p. ej. la fenomenología o el existencialismo), y la teoría marxista pudo enriquecerse gracias al diálogo y la confrontación con ellas. Esta tímida apertura del régimen soviético, resultó decisiva en el surgimiento de un humanismo marxista en los países de la URSS. En el bloque occidental, estas interpretaciones se venían sucediendo al menos desde 1932, fecha en la que aparecieron publicados por primera vez los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844). Pero pronto se constató que la vieja guardia del Partido y su séquito de ideólogos no estaban dispuestos a ceder tan fácilmente su hegemonía en el ámbito de la teoría. Las interpretaciones humanistas, con su particular énfasis en los fenómenos de la alienación, la falsa conciencia, etc., constituían una seria amenaza para la estabilidad del régimen y, en consecuencia, debían combatirse con otras armas más allá de las estrictamente teóricas.<sup>6</sup> De algún modo, el humanismo marxista supo capitalizar los anhelos de cambio de la población en favor de la construcción de un «socialismo de rostro humano», como pudo comprobarse en la revolución húngara de 1956, las revueltas de Poznań en Polonia o la Primavera de Praga. La oposición liberal al comunismo soviético jugó también un papel determinante en la gestación de los diversos movimientos de protesta, no obstante, los suyos eran anhelos de asimilación a las democracias occidentales y de apertura económica al mercado capitalista.

6. En 1973 el Partido Comunista Húngaro emitió una resolución conocida como «Juicio a los filósofos» donde se condenaba cualquier desviación revisionista que cuestionase la doctrina oficial del marxismo-leninismo. De ahí en adelante, y ante la prohibición de seguir ejerciendo la docencia y de publicar en su país natal, los miembros de la Escuela de Budapest emigraron a otros países con la intención de proseguir con sus carreras académicas. Luego de unos primeros años de cierta autonomía y de escasa intromisión gubernamental, la Escuela de la Praxis también sufrió los embates represivos del gobierno de Tito con medidas similares a las de sus homólogos húngaros. Fundamentalmente, se acusaba a los miembros de la Escuela de haber ejercido una influencia nociva en los estudiantes, abonando el terreno de las importantes protestas estudiantiles que tendrían lugar en Belgrado y Zagreb en 1968.

En la marxología al uso, la tendencia humanista suele remitirse de manera casi obligada a su contraparte, esto es, a la confrontación que L. Althusser y sus discípulos mantuvieron con ella en el trasfondo de la recurrente disputa, debatida hasta la saturación durante aquellos años, acerca de las distintas preferencias centradas bien en los escritos del joven Marx (filósofo), bien en la obra del Marx maduro (científico). Procediendo al modo althusseriano, cabía aceptar la hipótesis de una «ruptura epistemológica» en la producción teórica marxiana, optar por el periodo de madurez y desechar a continuación toda su obra de juventud por considerarla pre-científica o idealista. Al centrarse exclusivamente en el periodo juvenil de Marx, como fue el procedimiento común en numerosas lecturas humanistas de su pensamiento, se admitía también, aun de modo involuntario, la validez de la tesis althusseriana de una ruptura en dos etapas diferenciadas. Conviene señalar, sin embargo, que destacados representantes del marxismo occidental, englobados también —con mayor o menor acierto— en el campo del humanismo marxista, no volcaron toda su atención teórica en los planteamientos antropológicos y ontológicos del joven Marx, procurando establecer una continuidad sin cortes epistemológicos en su trayectoria intelectual.<sup>7</sup>

La crítica científicista de la escuela de Althusser —del llamado marxismo estructuralista—, de la ortodoxia leninista o stalinista al humanismo marxista, debe distinguirse del cuestionamiento al que fue sometido el intento de fundamentación antropológica u ontológica de la crítica social por parte de otros autores enmarcados en la tradición filosófica del marxismo occidental, como fue el caso de Th.W. Adorno o M. Horkheimer. Se da también el caso de otros miembros pertenecientes al núcleo interno del *Institut für Sozialforschung* que en una etapa temprana de su itinerario intelectual optaron por desarrollar una crítica antropológica, mientras que en etapas más tardías abandonaron este proyecto y se decantaron en su lugar por una crítica inmanente (H. Marcuse y A. Honneth). La problemática asociada a la crítica antropológica determinó el tránsito desde esta modalidad de comprensión y ejercicio de crítica de la sociedad hacia la crítica inmanente. No debería pasarse por alto el hecho de que en ningún caso se trató de una transición abrupta; de hecho, las estrategias

7. Un ejemplo de esa lectura sin cortes epistemológicos se encuentra en Kosík, 1967: 171-203.

de análisis inmanente de la realidad social han aparecido combinadas a menudo con procedimientos más propios de la crítica antropológica o incluso trascendental, particularmente, como vemos a continuación, en la obra de los jóvenes hegelianos.

Sin desmerecer su relevante aportación a la apertura de sendas interpretativas de la obra de Marx de carácter no positivista ni científicista, así como al rescate de la dialéctica y del factor subjetivo en el seno del marxismo, las evidentes insuficiencias de la crítica antropológica del humanismo marxista para dar cuenta de ciertas transformaciones cardinales acaecidas en la esfera socio-económica y cultural de las sociedades tardocapitalistas, junto a la correspondiente afectación de tales transformaciones en la constitución de la naturaleza subjetiva de los individuos, impiden cualquier viabilidad efectiva de la misma en nuestro presente.

#### Orígenes y variaciones de la crítica inmanente

Con anterioridad a la decisiva contribución de Marx, la izquierda hegeliana ya intentó depurar la crítica inmanente de Hegel de su trasfondo especulativo al interpretar en un sentido más materialista las nociones hegelianas de verdad —como contraposición entre una realidad y su concepto— y de negación determinada.<sup>8</sup> Como ambas nociones prefiguran los desarrollos posteriores de la crítica inmanente hasta alcanzar las propuestas contemporáneas, es preciso detenerse someramente en este punto para comprender en sus lineamientos fundamentales los virajes ulteriores de esta modalidad de la crítica de la sociedad, que tanto en Hegel como en sus discípulos de izquierda se entremezcla todavía con pretensiones ontológicas, antropológicas abstractas y trascendentales.

En el sistema de Hegel la tensión entre una realidad y su concepto se presenta en el marco de una dialéctica entre esencia y existencia. La esencia opera en ella como siendo la encarnación del concepto, mientras que la existencia es en sí misma expresión de la realidad factual. Al no haber sido realizada todavía fácticamente, la esencia actúa como una posibilidad frente a la existencia, frente a lo que la cosa es en su facticidad concreta y

8. Sobre esto véase Romero, 2016: 164 y ss.

empírica. Tanto en el libro tercero sobre la lógica subjetiva de la *Ciencia de la lógica* (1812-1816) como en la tercera sección de la lógica sobre «La doctrina del concepto» de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), Hegel contrapone lo que una existencia fáctica es de hecho en realidad con la normatividad implícita en su concepto racional (cf. Hegel, 1976: 509-549 y 1997: 245-299). A este respecto, no debe subestimarse la deuda de su filosofía con la doctrina idealista de la esencia de Platón y con la ontología aristotélica, pues gracias a su reformulación pudo conferir a esa tensión una dinámica intrínseca, que brotaba de una suerte de motilidad (*Bewegtheit*) ontológica ubicada en el ámbito primario de la esencia o del concepto. Y aunque Hegel no concibiera la esencia ni el concepto de manera estática, sin tendencia alguna que los impulsara a materializar su «verdad» racional en el plano óntico de la existencia o de la realidad —como sucederá en el quietismo característico de la tradición fenomenológica posterior—, lo cierto es que la contraposición entre ambos polos permanece emplazada en la estructura trascendental del Ser, y el sujeto que participa en esa dialéctica es un sujeto meramente cognoscente (cf. Marcuse, 1979: 68). La concepción dinámica del ser en Hegel encuentra sustento en el concepto ontológico de vida como una de las figuras de la Idea. Al menos en los escritos teológicos de juventud y en la *Fenomenología del Espíritu* (1807), la vida poseería un rango prioritario con respecto a las otras dos figuras de la Idea: el conocer y el saber absoluto. Es una unidad negativa de subjetividad y objetividad, cuyo modo de ser consiste en un conceptuante devenir para-sí (Hegel, 1997: 287). Las determinaciones ontológicas de la vida humana —y aquí nos basamos en la lectura de H. Marcuse en su tesis de habilitación— son la objetivación y desobjetivación, caída en el ser-otro y la trascendencia de esa caída en el ser-para-sí, alienación y unificación, independencia y dependencia, dominio y servidumbre, formación y trabajo (Marcuse, 1968: 257 y 337). Como consecuencia del incumplimiento de sus potencialidades en la realidad empírica dada, el ser experimenta una negatividad que impulsa su motilidad hacia una unificación de las contradicciones. Esta unificación le es inherente de modo constitutivo al concepto ontológico de vida como verdad del ente, como forma adoptada por el ser verdadero.

El concepto ontológico de vida es entonces parte constitutiva de aquella esencia o concepto que Hegel contrapone a la realidad

de la existencia empírica. Así, la concordancia entre concepto y realidad, implícita en la noción hegeliana de verdad, no dependería solamente de la realización fáctica en el plano óntico de la realidad de las posibilidades históricas —presentes en ese mismo plano de la realidad— de cara al establecimiento de una sociedad racional, sino también de la plasmación en la esfera óntica de esa motilidad ontológica vinculada a la Idea que Hegel atribuye intrínsecamente al «concepto» a través de la noción de vida. Por este motivo, la idea de verdad que Hegel maneja aparece circunscrita a una problemática de tipo ontológico; puede ser caracterizada como una crítica inmanente ontológicamente condicionada.

Pese a los efectos limitantes de este condicionamiento, la historicidad es preservada en su planteamiento cuando el devenir del ser del Espíritu todavía se interpreta desde la historicidad de la vida. Pero luego Hegel va a detener la historicidad de su sistema filosófico temprano, condicionando el despliegue de la historia de la vida desde la ahistoricidad del saber absoluto. A partir de este momento, las especulaciones metafísicas terminan imponiéndose a la concreción de la vida, y en lo sucesivo el fundamento metafísico y providencialista de la razón, encarnada en el Espíritu absoluto, ralentizará la razón dialéctica inmanente al acontecer de la vida. La prioridad explicativa otorgada a un desarrollo ontológico-vitalista de la crítica inmanente, centrada en la historicidad de la vida, se supedita ahora a una metafísica-especulativa del Espíritu absoluto. Al mismo tiempo, la dimensión histórico-política adquiere un mayor protagonismo en su sistema, proceso que culmina en una ratificación y legitimación de las instituciones de su tiempo. Hegel habría capitulado ante el espíritu objetivo al conceder a las instituciones fáctico-empíricas una concordancia con los conceptos universales que supuestamente encarnaban. Es sobre todo contra el predominio de esta segunda tendencia, a primera vista la más controvertida por sus eventuales traducciones políticas, que los jóvenes hegelianos decidirán alzar su voz.

En el caso de Feuerbach, su propuesta filosófica tomó la forma de un antropologismo naturalista y de un materialismo contemplativo, principalmente en la *Esencia del cristianismo* (1841) y, en menor medida, en los *Principios de filosofía del futuro* (1843).<sup>9</sup>

9. Fue esta segunda obra, junto a las «Tesis provisionales para la reforma de la filosofía» (1842) —donde en cierto modo Feuerbach no sucumbe

Con él el concepto idealista de alienación como enajenación de la conciencia es sustraído del reino especulativo y llevado hasta una base terrenal. Lo relevante según Feuerbach no es sólo la enajenación de la conciencia en sus distintas objetivaciones, como en Hegel, sino aquella enajenación de la esencia humana (*Menschenwesen*) que tiene lugar cuando el ser humano atribuye sus potencialidades y capacidades innatas a formas externas como la religión. La principal debilidad de su propuesta reside en el hecho de que Feuerbach concibió la esencia genérica como invariante a través de las distintas fases históricas e independientemente de ellas, y esta abstracción universalizante de la *Gattungswesen* feuerbachiana será la que determine en última instancia el carácter abstracto de su humanismo.

No cabe duda de que a diferencia de Feuerbach el concepto de esencia genérica empleado por la crítica antropológica del humanismo marxista se configura en el plano histórico y es moldeado en función de los procesos sociales objetivos que tienen lugar en él. En este sentido, el objeto de su crítica se encuentra menos abstraído de las condiciones históricas de su realización que en el antropologismo naturalista de Feuerbach. Sin embargo, en ambos casos se sigue apelando a la normatividad emanada de ese plano antropológico u ontológico fundamental, así como a las categorías asociadas a este nivel anterior al devenir fáctico de lo histórico, con independencia de que esa esencia genérica se presente como inmune al acontecer histórico o afectada por él. En comparación con los aportes de otros miembros de la izquierda hegeliana, Feuerbach no fue capaz de franquear los límites de la versión prototípica de la crítica antropológica —y, con ello, de sus debilidades— que él mismo contribuyó a fundar. Fue el joven hegeliano que más alejado se mantuvo de llevar a cabo, siquiera de vislumbrar, una crítica de la sociedad desplegada en términos inmanentes.

Por el contrario, la dialéctica de la autoconciencia infinita (*unendlichen Selbstbewußtsein*) de Bruno Bauer sí encontraba respaldo en una crítica inmanente de las instituciones existentes y, por consiguiente, estaba anclada en la realidad material

de manera tan pronunciada a los planteamientos antropológicos abstractos de la *Esencia del cristianismo*—, las que ejercieron un mayor influjo en el desarrollo intelectual del joven Marx. Para profundizar en los pormenores de esa influencia véase McLellan, 1969: 117-129.

(Moggach, 2003: 82),<sup>10</sup> pero en lo fundamental cabría calificar su propósito de trascendental, ubicado en la estela de Fichte. La tensión existente en el sistema de Hegel entre la autoconciencia fichteana y la sustancia spinozista se resuelve en Bauer en favor de la primera.<sup>11</sup> Su concepto vertebrador de autoconciencia infinita, elaborado a partir de la teoría del espíritu subjetivo de Hegel, supone una acentuación del punto de vista especulativo, que no es otro que «el de la autoconciencia que consume y vende todas las determinaciones fácticas, positivas y 'sustanciales'» (Rossi, 1971: 172). Con su inmanentismo especulativo, Bauer quiso mostrar la disparidad entre la autoconciencia y las instituciones existentes, entre el concepto de libertad y las formas actuales de su —inadecuada— realización.

Mediante la crítica de aquellas realidades existentes contrarias a la autoconciencia, su interés radicaba en lograr una unidad dinámica de pensamiento y ser, de concepto y objetividad. Y, en efecto, en el proceso dialéctico inducido por la autoconciencia infinita, los tres momentos de la lógica metafísica de Hegel —particularidad, universalidad y singularidad—<sup>12</sup> hallaron una traducción fundada en la unidad entre lo particular y lo universal como creación de la singularidad. Pero con la práctica del criticismo puro, Bauer no pretendía otra cosa que poner fin a la alienación del ser humano respecto de sí mismo y reconciliarlo con su espíritu. Junto al pronunciado idealismo que la centralidad de la noción de autoconciencia infinita confiere a su crítica inmanente, debe agregársele también, en parte como corolario de la primera, sus pretensiones trascendentales.<sup>13</sup>

10. El excelente estudio de Moggach desmonta muchos de los tópicos que han circulado acerca de la obra y la figura de Bauer, centrándose en el análisis de sus aportaciones durante la crucial época de *Vormärz* (1815-1848), periodo que coincide con su pertenencia a las filas del hegelianismo de izquierda.

11. En la *Posaune* dejó claro su posicionamiento al respecto: «La conclusión del proceso no es la sustancia, sino la autoconciencia, que, en realidad, se ha colocado como infinita y ha sumido en sí la universalidad de la sustancia como propia esencia. La sustancia no es más que la potencia que consume la finitud del yo, para después ser presa de la autoconciencia infinita» (Bauer, 1841: 64-65). Acerca de esta tendencia fichteana en la obra de Bauer, véase también Marx, 1978: 160.

12. Sobre estos momentos contenidos en el *concepto* y su interdependencia dialéctica véase Hegel, 1976: 535-546.

13. Además de fichteana, según Moggach, la noción de autonomía de la que hace uso Bauer en oposición a la heteronomía dominante acusa también

En cambio, Moses Hess fue el joven hegeliano que más se aproximó a una crítica inmanente menos condicionada por planteamientos antropológicos abstractos o trascendentales, aunque todavía se detecta en su obra la presencia de elementos idealistas (cf. Lukács, 2014). En su ensayo «Sobre la esencia del dinero» (1845), Hess tuvo el mérito de aplicar la idea de alienación religiosa de Feuerbach al campo económico y social. Hasta ese momento, en el marco del proceso de progresiva secularización de la izquierda hegeliana, la concepción de la alienación religiosa de Feuerbach ya se había aplicado con notables resultados al campo de la política, por ejemplo en algunos escritos de Arnold Ruge,<sup>14</sup> pero nunca al ámbito socio-económico. Hess fue, por tanto, el primer joven hegeliano en penetrar hasta ese estrato (McLellan, 1969: 174).

Marx tenía plena conciencia del avance en una dirección ciertamente prometedora de la crítica de la sociedad en la obra de los jóvenes hegelianos, razón por la cual participa en este movimiento de renovación de la escuela hegeliana. A fin de cuentas, mientras el Hegel «exotérico» de los viejos hegelianos —de derecha y de centro— quedaba aprisionado en la mera positividad, el Hegel «esotérico» que la izquierda hegeliana pretendía rescatar no conducía a la reconciliación con la objetividad y la positividad del orden existente, sino a la «negación determinada». La distinción que el criticismo de izquierda establecía entre el «ser» (*Sein*) y el «deber-ser» (*Sollen*),<sup>15</sup> entre lo fáctico-empírico y las posibilidades de realización de su concepto o verdad racional, permitía la crítica del orden establecido y la transformación de la realidad existente contraria a la Idea. A pesar de ello, tanto el lenguaje filosófico de la *Gattungswesen* de Feuerbach como el de los demás jóvenes hegelianos será criticado sin contemplaciones en *La ideología alemana*

---

el influjo de Kant. Tanto es así que no resulta exagerado considerarla como «una versión historicizada del perfeccionismo kantiano, o *Vollkommenheit*, tomada como un compromiso inflexible en la transformación de las relaciones políticas y las instituciones» (Moggach, 2003: 33).

14. Especialmente el ensayo, programático en muchos aspectos para los demás miembros de la izquierda hegeliana, «*La Filosofía del derecho* de Hegel y la política de nuestra época» (1842). Una traducción al español puede encontrarse en Franco, 1997: 127-167.

15. Es preciso señalar aquí que este *Sollen* no actúa al modo kantiano como divorciado y opuesto al ser, sino que es un deber que se inscribe en él como su movimiento inmanente.

(1845), donde ya en el prólogo de la obra Marx considera el legado de sus antiguos compañeros como «fantasías inocentes y pueriles» (Marx, 2010: 23) sujetas todavía a la mistificación y a la filosofía idealista hegelianas.

Antes de detenernos en algunos aspectos problemáticos de la crítica antropológica que fueron conservados en una orientación similar en las propuestas del humanismo marxista y que, como hemos podido ver, condicionaron junto al idealismo trascendental la productividad de la crítica inmanente en los jóvenes hegelianos, nos referiremos brevemente a la trayectoria intelectual de H. Marcuse y A. Honneth para evidenciar sus respectivos tránsitos desde la crítica antropológica a la crítica inmanente.

### Dos itinerarios paradigmáticos: H. Marcuse y A. Honneth

Entre 1928 y 1933 los escritos del joven Marcuse acusaron un fuerte influjo de la hermenéutica de la facticidad y de la ontología fundamental heideggerianas. Durante ese periodo, el autor berlinés atribuyó a la dimensión ontológica de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) la función de actuar como baremo normativo desde el cual enjuiciar críticamente la verdad o falsedad de sus correspondientes plasmaciones fácticas en la dimensión histórico-social. Pero a raíz de la publicación de los *Manuscritos de economía y filosofía* en 1932, Marcuse encontró en el joven Marx la fundamentación ontológica del materialismo histórico que hasta entonces había estado buscando en Heidegger. Esto sale a relucir en sus artículos «Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico» (1932) y «Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo» (1933).<sup>16</sup> Ahí Marcuse otorga a la dimensión ontológica del trabajo, tal como aparece en los *Manuscritos* de Marx, unas propiedades análogas a las que confirió años antes a la dimensión ontológica —heideggeriana— de la historicidad: a saber, va a otorgar al concepto ontológico de trabajo la función de actuar como baremo normativo para juzgar como verdaderas o falsas sus distintas realizaciones históricas fácticas. Y ambas dimensiones ontológicas, ya fuera el concepto de historicidad o el de

---

16. Ambos textos han sido vertidos al castellano por José Manuel Romero en Marcuse, 2016: 65-172.

trabajo, eran para el joven Marcuse independientes de todas las formas de sociedad (cf. Marcuse, 2016: 130). Por lo tanto, durante la etapa comprendida entre 1928 y 1933 Marcuse elaboró una ontología del ser humano oscilante entre Heidegger y Marx, y de algún modo ambicionó fundamentar la crítica social en términos ontológicos y antropológicos, en lugar de desarrollarla en un sentido inmanente.

Aunque el primer Marcuse siempre tuvo presente el peligro que suponía la reducción exclusiva de la historicidad al plano ontológico-existencial, no será hasta principios de la década de 1930 cuando empiece a prestar una mayor atención a la cuestión de la constitución material de la historicidad.<sup>17</sup> Si por un lado la crítica inmanente de la sociedad desarrollada por Marcuse en el seno del *Institut für Sozialforschung* es difícilmente conciliable con cualquier investigación de carácter ontológico que pretenda descubrir algo así como las estructuras ontológicas fundamentales y transhistóricas de la vida humana, por otro lado la atención a los problemas de la objetivación y la constitución del mundo, que sin duda alguna revisten de un carácter materialista a su temprano tratamiento de la historicidad,<sup>18</sup> concuerda, al menos tangencialmente, con sus trabajos de madurez, tanto como colaborador del *Institut* como en el periodo posterior a su desvinculación con él.

El año 1933 marca una clara cesura en relación a su proyecto filosófico de juventud. Coincidiendo con su entrada en el *Institut*, a partir de esa fecha Marcuse abandona todo planteamiento ontológico orientándose decididamente hacia una teoría crítica de la sociedad ónticamente ubicada. Será a partir de entonces cuando empiece a desarrollar, sin lastres ontológicos, una crítica inmanente de tipo radical y dialéctica.<sup>19</sup> Sin embargo, eso no significa que en sus escritos de madurez no puedan rastrearse vestigios de sus concepciones antropológicas anteriores. Así, por ejemplo, hay quien ha visto en el concepto marcuseano de Eros,

17. Este tímido cambio de rumbo es ya constatable en sus ensayos «Sobre el problema de la dialéctica I y II» (1930-1931) y en la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932).

18. Th.W. Adorno ya advirtió en su recensión de la *Ontología de Hegel* de Marcuse esta ambivalencia determinada por la alternancia de planos entre lo ontológico y lo óntico. Véase Adorno, 2010: 199-200.

19. Para una caracterización precisa de esta modalidad de la crítica inmanente de la sociedad véase Romero, 2016: 229-236.

una reencarnación de la esencia humana, de la *Gattungswesen* (cf. McInnes, 1971: 153).<sup>20</sup>

En su temprana obra *Acción social y naturaleza humana. Fundamentos antropológicos de las ciencias sociales* (1988), escrita en colaboración con el sociólogo Hans Joas, Axel Honneth quiso elaborar un modelo alternativo de antropología filosófica capaz de suplir los déficits en la comprensión de la acción social atribuibles al enfoque meramente lingüístico de J. Habermas. Al tomar en consideración otras dimensiones de la condición e interacción humanas, su propósito residía en mostrar potenciales normativos de la acción social ubicados más allá de la dimensión lingüística (Deranty, 2009: 111-112). Puesto que el lenguaje no puede ser considerado como único medio de integración social, y la capacidad para la acción humana depende en gran medida de disposiciones orgánicas previas a la habilidad lingüística (*ibid.*: 114; cf. Honneth y Joas, 1980: 151-168), Honneth estimaba necesario prestar la debida atención a las dimensiones extra-lingüísticas de la subjetividad e interacción humanas.<sup>21</sup> Para ello recurre a otras propuestas de fundamentación antropológica de la acción social y, como queda patente a lo largo de la obra, su propio modelo antropológico-filosófico presenta importantes analogías con la antropología social marxista desarrollada por G. Markus y la primera A. Heller, principales exponentes de la Escuela de Budapest.<sup>22</sup>

Durante la década de 1990, Honneth trasladará sus pretensiones antropológicas al intento de tematizar un concepto de eticidad o de vida buena a partir de una antropología formal débil.<sup>23</sup>

20. El propio Marcuse confirma en una entrevista con Habermas en los últimos años de su vida la «impronta fuertemente antropológica» de toda su producción teórica (Habermas *et al.*, 2018: 38-39).

21. Ya en este primer periodo, a Honneth tampoco le satisfacía el dualismo habermasiano entre acción comunicativa y acción estratégica, donde la reproducción material de la vida aparece vinculada con la segunda. A su juicio, tal planteamiento implicaba una problemática tematización de la naturaleza externa, la cual conducía a una concepción instrumental de la misma. En torno a esta cuestión, véase Honneth, 2009: 323-324.

22. Honneth y Joas (1980) se ocupan de la interpretación de ambos autores: Márkus (36-40) y Heller (91-101). Sobre el influjo de *Marxismo y antropología* de G. Márkus en la obra temprana de Honneth, véase Deranty, 2009: 28-30. Honneth y Joas también han escrito la introducción a la reciente edición inglesa de la obra G. Márkus (2014).

23. Acerca de esta pretensión encaminada a articular una antropología formal débil véase, por ejemplo, Honneth, 2011: 123-126.

Dicho concepto de eticidad o vida buena apunta al *telos* de una autorrealización humana basada en la adquisición de reconocimiento intersubjetivo.<sup>24</sup> Las relaciones de reconocimiento serían necesarias para alcanzar una vida lograda, y tendrían un carácter antropológico originario, es decir, la necesidad de reconocimiento representaría para el Honneth de ese periodo una «constante antropológica» (Honneth, 2006: 137). Y la tarea de esta antropología formal débil consistiría en hacer explícita esa infraestructura normativa de validez universal. De este modo, Honneth operaba confrontando lo fáctico con un ideal transhistórico e intemporal, con un concepto de eticidad o de vida buena caracterizado por la obtención de un grado óptimo de relaciones de reconocimiento cuyo requerimiento vendría justificado en un plano antropológico fundamental.

Así como el joven Marcuse intentó dejar atrás los planteamientos antropológicos fuertes, a partir de *Sufrimiento de indeterminación* (2001), y especialmente en *El derecho de la libertad* (2011), Honneth asegura que ya no retrotrae los principios normativos a un ámbito antropológico fundamental, sino que pretende llevar a cabo su elucidación con ayuda de un análisis social inmanente.<sup>25</sup> No obstante, tal y como sostiene José Manuel Romero, «la concepción de lo normativo presente en esta obra —*El derecho de la libertad*— (como ya plasmado en las instituciones y en la eticidad modernas) sigue siendo plenamente compatible con su significado antropológicamente fundamental, significado que ha sido afirmado por el propio Honneth aún en intervenciones recientes [...]» (Romero, 2016: 39). Aunque aminorada en etapas posteriores por su viraje hacia planteamientos inma-

24. Una exposición sucinta de las distintas formas de reconocimiento intersubjetivo analizadas por Honneth (amor, derecho y solidaridad), así como sus correspondientes modos de negación, puede encontrarse en Honneth, 1992: 78-92.

25. Sobre las premisas de este análisis social inmanente, que Honneth deriva de la *Filosofía del derecho* (1821) de Hegel, véase Honneth, 2014: 16-25. Honneth también se refiere al abandono progresivo de las premisas antropológicas en la entrevista «Reconocimiento y criterios normativos» (Pereira, 2010: 327). Otra cuestión, que trasciende los límites de este estudio, es si su proyecto de crítica inmanente es capaz de cuestionar en profundidad el marco institucional, normativo y económico vigente. En este sentido, la crítica inmanente del último Honneth ha sido calificada de «interna y afirmativa» o de meramente «correctora». Cf. Romero, 2016: 73, 200, 203, 204-205, 225-226 y 238-239 y Herzog, 2013: 324.

nes, la crítica de la sociedad articulada a partir de premisas antropológico-filosóficas persiste, pues, como un rasgo definitorio constante a lo largo de toda la trayectoria intelectual de Marcuse y Honneth.

### Insuficiencias de la crítica antropológica

En algunos lugares diseminados de su obra, Horkheimer y Adorno cuestionaron los planteamientos de la crítica fundamentada en términos antropológicos característica del humanismo marxista. Los contornos fundamentales de este cuestionamiento pueden rastrearse en algunos de los escritos compuestos por Horkheimer en la primera mitad de la década de 1930, como es el caso de «¿Un nuevo concepto de ideología?» (1930) y «Observaciones sobre la antropología filosófica» (1935), así como en determinados aforismos recogidos en *Ocaso* (1934). Por lo que respecta a Adorno, tanto en *Minima Moralia* (1951) como en *Dialéctica negativa* (1966) se ofrecen a su vez incisivas observaciones que ponen en tela de juicio los presupuestos conceptuales y el empleo de ciertas categorías sobre los que se asentaban gran parte de las concepciones humanistas. Las objeciones a la teoría de la identidad y al antropocentrismo, contenidas en *Dialéctica de la Ilustración* (1944), son igualmente aplicables a aquellas tendencias de la crítica antropológica dentro del marxismo occidental que los incorporaban aporéicamente en su *corpus* teórico.

El psicoanálisis freudiano les ayudó en ambos casos a desmontar el mito de la unidad de la personalidad propugnado por los humanistas, así como el carácter ideológico de una reconciliación positiva entre sociedad e individuo (Jay, 2017: 57-58). Erich Fromm, que entretanto se había erigido en uno de los principales voceros del marxismo humanista, sólo pudo conjugar el psicoanálisis de Freud con su interpretación optimista del joven Marx a condición de despojar al psicoanálisis de los elementos críticos y pesimistas que conservan en la obra de Freud, principalmente de la teoría de la libido y de los instintos, tal como habían hecho otros revisionistas neofreudianos (*ibid.*: 48).<sup>26</sup>

26. Las críticas fundamentales a este revisionismo se encuentran en Th.W. Adorno, «El psicoanálisis revisado» y «Sobre la relación entre sociología y psicología» (Adorno, 2004: 19-78) y Marcuse, 2001. Tal distanciamiento con el

Podríamos sintetizar las críticas de Horkheimer y Adorno al humanismo marxista en los siguientes puntos interconectados:

1. De las distintas propuestas del humanismo marxista se desprende un pronunciado carácter antropomórfico, cuya dimensión epistemológica hay que situar como un proceso resultante de la dialéctica de la Ilustración, vinculado con el dominio de la naturaleza por parte del ser humano. El concepto abstracto de «hombre» y la concepción del ser humano como único sujeto creador del mundo social viene simplemente a substituir, en su función ideológica en cuanto principio explicativo omniabarcador, al concepto idealista de «Espíritu absoluto» de Hegel o a la «estructura socio-económica» del marxismo vulgar (*ibid.*: 53). Por lo demás, en su hostilidad hacia los intentos de elaborar una antropología filosófica, incluso de orientación marxista, Horkheimer se muestra contrario a «inferir la existencia de una constitución humana unitaria como fundamento de una época» (Horkheimer, 2003: 50). Cualquier afán encaminado a indagar o determinar una esencia humana unitaria, invariante en lo esencial a través de las distintas épocas históricas, contradice el carácter dialéctico del acontecer y, por ende, se opone diametralmente a la teoría crítica de la sociedad. En su interpretación de *Ideología y utopía* (1929) de K. Mannheim, Horkheimer actualiza la crítica de Marx al antropologismo naturalista de Feuerbach mediante la condena a la noción abstracta de «hombre» y las vagas ideas sobre la «humanidad» presentes en la obra del sociólogo húngaro. «Los propios hombres son los sujetos activos y protagonistas de la historia; no por cierto la 'esencia' hombre, sino los hombres reales, de un momento histórico determinado, que dependen unos de otros, así como de la naturaleza exterior e interior» (Horkheimer, 1974: 253). El sueño quimérico del humanismo marxista en un ser humano «nuevo» o «total», desalienado y universalmente humano gracias a la apropiación de su ser genérico,<sup>27</sup> debe ser

Fromm posterior a su salida del *Institut* en 1939, no debería empañar el destacado papel que su obra temprana tuvo en el proyecto inicial de la Teoría Crítica, impulsado a raíz del nombramiento de Horkheimer como director del *Institut*. En torno a la recepción de Fromm, especialmente de su libro *El dogma de Cristo* (1930), en la conformación de la Teoría Crítica del primer Horkheimer véase Abromeit, 2011: 201-211.

27. Sobre los atributos de este «hombre total» véase, por ejemplo, Lefebvre, 1974: 160-180.

denunciado por sus connotaciones marcadamente ideológicas.<sup>28</sup> Asimismo, en *Dialéctica negativa* Adorno considera «repugnante» la «cháchara sobre el humanismo», y juzga de ideológica la «pregunta por el hombre» del «marxismo de linaje luckasiano» (Adorno, 2011: 93 y 58).<sup>29</sup> Lanza también la siguiente advertencia en un aforismo de *Minima Moralia*: «En el más íntimo recinto del humanismo, en lo que es su verdadera alma, se agita prisionera la fiera humana que con el fascismo convertirá el mundo en prisión» (Adorno, 2006: 93).

2. Cuando el humanismo marxista otorga centralidad explicativa a la categoría ontológica de trabajo, esto es, al trabajo como la esencia probatoria del ser humano y como «modo excluyente de autorrealización humana» (Jay, 2017: 50), deshistoriza el trabajo y lo convierte en «el concepto supremo de la actividad humana» favoreciendo con ello la expansión de una «ideología ascética» (Horkheimer, 1986: 120). Constituye además un «objetivo reaccionario» pretender que en una sociedad socialista el placer deba derivarse «de la naturaleza del trabajo por realizar» (*ibid.*: 127).

3. El humanismo marxista adopta una teoría de la identidad donde las contradicciones sociales tratan de dilucidarse mediante una dialéctica dicotómica entre sujeto y objeto, esencia y apariencia, particularidad y universalidad, etc.

Desde un posicionamiento habermasiano, Seyla Benhabib también considera que los universales o ideales normativos propugnados por el humanismo marxista, así como sus categorías (trabajo, hombre nuevo o total, ser genérico, etc.), son totalizantes e ideológicos, incompatibles con la defensa de la pluralidad y de la alteridad presentes en las sociedades contemporáneas. Por eso, en lugar de una lógica hegeliana y unidimensional de las relaciones entre sujeto-objeto, Benhabib propone una lógica multidimensional de las formas simbólicas y culturales humanas (1980), Precisamente partiendo de sus objeciones al para-

28. A propósito del carácter ideológico de tal programa, orientado a perfilar de antemano un ser humano «integral» o «total» en la sociedad administrada, véase Adorno, 1986, esp. 57-60.

29. S. Buck-Morss sostiene que el mero hecho de que el concepto de alienación del joven Marx fuera recepcionado por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* (1947), resultaba motivo suficiente para hacer desconfiar a Adorno de las propuestas del humanismo marxista (Buck-Morss, 2011: 204).

digma de la producción-trabajo, en el que incluía, entre otras corrientes de pensamiento, al humanismo marxista, Habermas justificó el viraje de la Teoría Crítica hacia el paradigma lingüístico-comunicativo.<sup>30</sup>

Pese a sus nobles intenciones, la crítica antropológica del humanismo marxista aparece como difícilmente sustentable a día de hoy. Se creía ingenuamente que el sujeto podía transitar del en-sí al para-sí, de la particularidad a la individualidad, de la conciencia a la autoconciencia, por medio de una catarsis ética, de una relación consciente con las objetivaciones genéricas para-sí (es decir, con el arte, la filosofía y la ciencia) o con ayuda de la mediación del Partido (cf. Heller, 2002: 269, 389-390). Todo ello era legado de una concepción que tenía su origen en la idea del automovimiento teleológico del espíritu en Hegel. En cierto modo, estos planteamientos, que hoy nos parecen algo ingenuos, podían ser excusables en ese momento, puesto que en algunos países del bloque oriental donde se desarrollaron las propuestas del humanismo marxista (baste pensar en Hungría, Checoslovaquia o Yugoslavia) la cultura no había degenerado todavía a industria cultural, y conservaba también cierta autonomía respecto al realismo socialista dominante en la URSS. La subjetividad podía escapar a ciertas tendencias reificantes de las sociedades de consumo occidentales, y por ello su cosificación podía no ser tan completa, ni la regresión antropológica tan acentuada, dejando de este modo algunos reductos antagónicos a la cosificación en la naturaleza subjetiva del ser humano, resquicios proclives a esta suerte de remedios y soluciones optimistas característicos de la crítica antropológica. Pero ante el nuevo contexto dominante en las sociedades capitalistas tardías —en cuyo seno tienen lugar procesos como la colonización de la vida cotidiana por el espectáculo (G. Debord), la aniquilación del individuo

30. Una sintética exposición de las razones que motivaron este «giro», puede encontrarse en Wellmer, 1990: 15-48. Ahora bien, supone cuando menos una generalización precipitada englobar al grueso de autores de la primera Teoría Crítica dentro del paradigma de la producción-trabajo. Si bien en el caso del joven Marcuse tal inclusión estaría en parte justificada, hemos visto cómo Horkheimer y Adorno fueron siempre reacios a otorgar cualquier relevancia a la categoría ontológica de trabajo. Por otra parte, debe señalarse que el cuestionamiento de Habermas de aquellos planteamientos insertos en tal paradigma —por ejemplo, la crítica antropológica— no conduce al desarrollo de una crítica inmanente, sino a una actualización de la crítica trascendental.

(Th.W. Adorno) o la crisis de la forma sujeto (A. Jappe)—, parece no quedar otra alternativa plausible que huir de cualquier consolación ilusoria en la esencia humana y apostar en su lugar por el ejercicio de una crítica inmanente de la sociedad, capaz de obtener toda su validez normativa del análisis de las tensiones presentes en la propia realidad social fáctica, por cruda —o acaso precisamente por ello— que pueda ser.

## Referencias bibliográficas

- ABROMEIT, J. (2011), *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ADORNO, Th.W. (1986), «Acerca de la relación entre sociología y psicología», en Th.W. Adorno, H. Dahmer, R. Heim y A. Lorenzer (comp.), *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- (2004), *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.
- (2006), *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.
- (2010), «La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad», en *Miscelánea I*. Madrid: Akal.
- (2011), *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- BAUER, B. (1841), *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*. Leipzig: Otto Wigand.
- BENHABIB, S. (1980), «Review of Agnes Heller's On Instincts and A Theory of Feelings», *Telos*, nº 44, 211-221.
- BUCK-MORSS, S. (2011), *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- DERANTY, J.P. (2009), *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: E.J. Brill.
- FRANCO, J. (ed.) (1997), *Jóvenes hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- FRASER, N. y A. HONNETH (2006), *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- FROMM, E. (1980), *Marx y su concepto de hombre*. Ciudad de México: FCE, 1962.
- (1980), *Humanismo socialista*. Barcelona: Paidós.
- GARAUDY, R. (1970), *Perspectivas del hombre: existencialismo, pensamiento católico, estructuralismo, marxismo*. Barcelona: Fontanella.
- HABERMAS, J. et al. (2018), *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*. Barcelona: Gedisa.
- HEGEL, G.W.F. (1976), *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar.

- (1997), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- HELLER, A. (2002), *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- HERZOG, B. (2013), «La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo: propuestas para un programa de investigación», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n° 5, 311-335.
- HONNETH, A. (1992), «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 5, 78-92.
- (2006), «Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser», en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata, 89-148.
- (2009), *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Machado Libros.
- (2011), *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- (2014), *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz.
- y H. JOAS (1980), *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HORKHEIMER, M. (1974), «¿Un nuevo concepto de ideología?», en K. Lenk, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1986), *Ocaso*. Barcelona: Anthropos.
- (2003), «Observaciones sobre la antropología filosófica», en *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- JAY, M. (2017), «La crítica de la Escuela de Fráncfort al humanismo marxista», en *Exilios permanentes. Ensayos sobre la migración intelectual alemana en Estados Unidos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- KOSÍK, K. (1967), *Dialéctica de lo concreto*. Ciudad de México: Grijalbo.
- LEFEBVRE, H. (1974), *El materialismo dialéctico*. Buenos Aires: La Pléyade.
- LUKÁCS, G. (2014), «Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista», en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires: Herramienta, 209-248.
- MARCUSE, H. (1968), *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- (1979), «Zum Begriff des Wesens», en *Schriften Vol. 3*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- (2001), «Epílogo: Crítica del revisionismo neofreudiano», en *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, 219-250.
- (2016), *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARKOVIĆ, M. (1972), *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1978), *El Marx contemporáneo*. Ciudad de México: FCE.
- MÁRKUS, G. (2014), *Marxism and Anthropology. The Concept of 'Human Essence' in the Philosophy of Marx*. NSW: Modem-Verlag.
- MARX, K. (1978), *La sagrada familia*. Barcelona: Crítica.
- (2010), *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires: Losada.
- MCINNES, N. (1971), «From Marx to Marcuse», *Survey*, n° 16.
- MCLELLAN, D. (1969), *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Martínez Roca.
- MOGGACH, D. (2003), *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. Nueva York: Cambridge University Press.
- PEREIRA, G. (2010), «Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth», *Andamios: Revista de Investigación Social*, vol. 7, n° 13, 323-334.
- PETROVIĆ, G. (1970), *Marxismo contra stalinismo*. Barcelona: Seix Barral.
- ROMERO, J.M. (2016), *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ROSSI, M. (1971), *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. Madrid: Alberto Corazón.
- SCHAFF, A. (1964), *La filosofía del hombre*. Buenos Aires: Lautaro.
- (1979), *La alienación como fenómeno social*. Barcelona: Grijalbo.
- WELLMER, A. (1990), «Comunicación y emancipación», *Isegoría*, n° 1, 15-48.