

**Cómo citar este artículo en Chicago:** Farr, Arnold. "En busca de la subjetividad radical Releyendo a Marcuse después de Honneth". Traducido por Leandro Sánchez & Sebastian David Giraldo. *Escritos* 31, no. 66 (2023): 35-54. doi: <http://doi.org/10.18566/escr.v31n66.a03>

**Fecha de recepción:** 03.08.2022  
**Fecha de aceptación:** 26.01.2023

# En busca de la subjetividad radical. Releyendo a Marcuse después de Honneth

*Arnold L. Farr*<sup>1</sup>

*Traducción:*

*Leandro Sánchez Marín*<sup>2</sup>   
*J. Sebastian David Giraldo*<sup>3</sup> 

## RESUMEN

Abordaré la crítica de Axel Honneth a la primera Escuela de Frankfurt y su aparente omisión de Herbert Marcuse. Defenderé a Marcuse contra algunas de las críticas hechas por Honneth a la teoría crítica temprana de la Escuela de Frankfurt. Luego argumentaré que Marcuse siempre estuvo en busca de una subjetividad radical, incluso cuando advirtió contra los mecanismos unidimensionales en curso de producción de sujetos. Finalmente, mostraré que Honneth también construye su proyecto en torno a la búsqueda de una subjetividad radical, pero aborda el problema a través de una teoría de la intersubjetividad que complementa el proyecto de Marcuse.

**Palabras clave:** Teoría crítica, Subjetividad, Herbert Marcuse, Mecanismos unidimensionales.

## ABSTRACT

I will address Axel Honneth's critique of the early Frankfurt School and his apparent omission of Marcuse. I will defend Marcuse against some of the criticisms of early Frankfurt School critical theory made by Honneth. I will then argue that Marcuse was always in search of radical subjectivity, even as he warned against the ongoing one-dimensional mechanisms of subject production. Finally, I will show that Honneth also builds his project

- 
- 1 Este texto se publicó originalmente como Farr, Arnold L. "In Search of Radical Subjectivity. Rereading Marcuse after Honneth". *Radical Philosophy Review*, 16 (2013): 267-288. Agradecemos al autor por el permiso que nos ha otorgado para la publicación de esta traducción. Siempre que ha sido posible hemos utilizado ediciones en castellano para las referencias citadas (*N. de los T.*)
  - 2 Magister en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, estudiante de doctorado de la misma institución, docente de la Facultad de Ciencias Básicas, Sociales y Humanas del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid y Miembro del Grupo de Investigación en Filosofía (GIF). Correo electrónico: [cristiansanchez@elpoli.edu.co](mailto:cristiansanchez@elpoli.edu.co)
  - 3 Filósofo del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, estudiante de maestría y docente de la misma institución. Miembro del Grupo de Investigación en Filosofía (GIF). Correo electrónico: [jhoan.david@udea.edu.co](mailto:jhoan.david@udea.edu.co)



around the search for radical subjectivity but approaches the problem through a theory of intersubjectivity which complements Marcuse's project.

**Keywords:** Critical Theory, Subjectivity, Herbert Marcuse, One-dimensional Mechanisms.

## I. Ontología sin esencialismo: el marco ontológico de la teoría crítica

Entre los teóricos y activistas comprometidos en alguna forma de rechazo crítico o praxis crítica, la ontología se ha convertido en una mala palabra. La razón de esto es que históricamente la ontología parece sugerir alguna forma de esencialismo y, por supuesto, muy a menudo las visiones esencialistas de la persona humana han servido para justificar y perpetuar la opresión de ciertos grupos. El esencialismo se convierte en una barrera para la transformación social al reducir la subjetividad de individuos y grupos a categorías predeterminadas diseñadas para prohibir la acción social transformadora. La lucha por la liberación requiere entonces el rechazo de estas categorías fosilizadas. Sin embargo, mi posición es que la ontología no necesita reducirse al esencialismo. De hecho, la lucha y transformación social requiere una ontología o algún tipo de marco ontológico<sup>4</sup>.

En este artículo intentaré cerrar la brecha entre la teoría crítica de primera generación (representada por Herbert Marcuse) y la teoría crítica de tercera generación (representada por Axel Honneth) mostrando cómo ambos proyectos están impulsados por una búsqueda de una subjetividad radical/transformadora que presupone un cierto marco ontológico. Luego discutiré las dos críticas diferentes pero complementarias de la patología social.

Sin embargo, antes de explorar el marco ontológico de la teoría crítica y específicamente el marco ontológico en el que Marcuse y, recientemente, Honneth han desarrollado sus teorías, sería útil discutir brevemente la crisis teórica a la que ambos respondieron, es decir, la crisis del marxismo o materialismo histórico<sup>5</sup>. La crisis del materialismo histórico no es una crisis única sino varias. Sin embargo, hay dos formas de esta crisis que motivan las teorías críticas de Marcuse y Honneth y sus ontologías.

Debo advertir desde el principio que, aunque presentaré estas dos formas de crisis aquí como dos momentos históricos distintos, sería un error exagerar esta distinción. Aunque ubico la primera crisis a

---

4 En filosofía social y política es posible invocar el lenguaje de la ontología en dos niveles distintos sin que ninguno de los dos esté atado por un esencialismo fijo. En un primer nivel, hablar simplemente de los seres humanos en general implica que hay algo que compartimos en común que nos clasifica como especie en medio de nuestras grandes diferencias. Más adelante discutiré esto en referencia a Joas y Honneth y su discusión sobre las condiciones inmutables de la mutabilidad humana. El segundo nivel es lo que se ha denominado ontología social. El término "ontología social" ha sido utilizado por feministas y filósofos africanos para explicar cómo ciertas condiciones sociales producen ciertos tipos de sujetos. Dado que las condiciones sociales son maleables, se sigue que la forma de subjetividad producida por un cierto conjunto de condiciones sociales es maleable.

5 Cfr. Stanley Aronowitz, *The Crisis in Historical Materialism: Class, Politics, and Culture in Marxist Theory* (South Hadley: Praeger, 1981); Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (Eastleigh: Macmillan, 1984) y Arnold L. Farr, *Critical Theory and Democratic Vision: Herbert Marcuse and Recent Liberation Philosophies* (Lanham: Lexington Books, 2009).

finis del siglo XIX y principios del XX, el período de la Segunda Internacional 1889-1914 (incluso en la década de 1920), es cierto que esta crisis nunca se resolvió y todavía está con nosotros. Y, aunque ubico la segunda crisis en la década de 1970 hasta el presente, una forma de ella en realidad precede al marxismo, lo explicaré en breve. Tomemos cada una por separado.

La primera crisis del materialismo histórico es multifacética, por lo que me centraré solo en dos aspectos que sirvieron de impulso para el trabajo de Marcuse y Honneth. El primer problema es el de la acción o agencia humana, o, dicho de otro modo, el problema de la subjetividad. El segundo problema es el de un fundamento filosófico o normativo para la teoría crítica. El marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional, con su reducción del marxismo al marxismo científico, parece haber añadido más que un remedio al problema de vivir en una sociedad opresiva y represiva. Es decir, la subjetividad de los individuos fue borrada dos veces. Primero, la subjetividad fue borrada por las fuerzas opresivas y alienantes del capitalismo, y segundo, por la noción de que la revolución era inevitable. Es más importante para nuestros propósitos aquí centrarnos en el borrado de la subjetividad debido a las fuerzas capitalistas opresivas.

Tanto Marcuse como Honneth comienzan sus proyectos de teoría crítica con un intento de rescatar la subjetividad, o la agencia humana, del determinismo, ya sea en su forma capitalista o marxista, así como con el intento de proporcionar una base sólida a la teoría crítica. Para el Marcuse temprano, lo que se necesitaba era una base filosófica para el marxismo que luego guiaría su propia versión de la teoría crítica. El rescate de la agencia humana, así como la base de la teoría crítica, presupone un cierto marco ontológico para cada teórico. Primero exploraré la ontología de Marcuse.

## II. Ontología, subjetividad mutilada y búsqueda de la subjetividad radical en la teoría crítica de Marcuse

Desde mi punto de vista, la ontología de Marcuse de alguna manera lo coloca en el mismo campo que Adorno y Horkheimer y, por lo tanto, lo hace sujeto a las mismas críticas que Honneth ha dirigido hacia estos dos. Por otro lado, hay algo muy diferente en el marco ontológico de Marcuse que le permite hacer ciertas modificaciones a lo largo de su carrera que lo acercan a Honneth para que podamos –y desde mi perspectiva debemos– construir un diálogo fructífero entre ellos. Con este fin, pasaré la mayor parte de mi tiempo en este artículo explorando los primeros trabajos de Marcuse y Honneth, ya que estos trabajos brindan una cierta trayectoria de pensamiento de la cual emergen sus trabajos posteriores.

Esta estrategia nos lleva entonces al Marcuse de 1928-1932, alumno de Martin Heidegger, que buscaba un fundamento filosófico para el marxismo. Creo que la búsqueda de un fundamento filosófico para el marxismo no es incompatible con la búsqueda de Honneth de un fundamento normativo para la teoría crítica. Ambos teóricos en la primera parte de sus carreras buscaban un modelo de teoría de la acción para el marxismo y la teoría crítica.

Es de suponer que cualquiera que lea *Ser y tiempo* y esté tan inspirado por él que vaya a Friburgo a estudiar con Heidegger está o estará comprometido con alguna forma de ontología. Lo que debe aclararse aquí es la naturaleza de la ontología tanto de Heidegger como de Marcuse, el uso específico de Marcuse, su desarrollo más allá de la ontología de Heidegger y el papel que desempeña en la búsqueda de una subjetividad radical. En el centro del marco ontológico de Heidegger y Marcuse está el concepto de

historicidad (*Geschichtlichkeit*). Como John Abromeit nos dice en el glosario de *Heideggerian Marxism*, “para Heidegger, y también para Marcuse durante este tiempo, ‘ontología’ no significa un reino de verdades eternas que existen fuera de la historia y no se ven afectadas por el paso del tiempo”<sup>6</sup>. Abromeit afirma con razón que, para Heidegger, la “ontología” es completamente histórica. En su introducción a la traducción al inglés de la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Seyla Benhabib escribe:

Podemos ver ahora que uno de los propósitos principales de Marcuse es descubrir la relación intrínseca entre historicidad y espíritu, temporalidad y vida, en la obra de Hegel. Al emprender esta tarea, Marcuse puede haberse inspirado en una crítica de Hegel expresada por Heidegger en *Ser y tiempo*. Heidegger sostiene que Hegel había establecido meramente una equivalencia “externa” y “formal-ontológica vacía” entre el tiempo y el espíritu, “retrocediendo a la *mismidad de las estructuras formales que tanto el espíritu como el tiempo poseen como la negación de la negación*”. Heidegger es particularmente crítico con la frase de Hegel de que “el espíritu cae en el tiempo”, que según él oscurece el hecho de que el espíritu ya está *en el tiempo*<sup>7</sup>.

Hay dos puntos que me gustaría señalar aquí de paso. Primero, como Heidegger, Marcuse criticará la filosofía de Hegel por su abstracción y su huida de la historicidad. También dirigirá esta misma crítica hacia Heidegger más adelante. En segundo lugar, los primeros Marcuse y Honneth también encontraron que la noción de vida de Hegel (que más tarde fue reemplazada por espíritu) era más útil para el desarrollo de sus formas de teoría crítica basadas en la teoría de la acción.

Lo importante aquí es, en primer lugar, que la ontología o el marco ontológico que el joven Marcuse toma parcialmente de Heidegger no convierte a los seres humanos o a la condición humana en algo estático o inmutable. Entonces, desde el principio, cuando Marcuse usa el lenguaje marxista de la esencia humana, no se está refiriendo a un conjunto de propiedades fijas y eternas. Por lo tanto, en su *Marxism and Deconstruction*, Michael Ryan se equivoca un poco cuando afirma que:

La teoría crítica de Marcuse y la deconstrucción de Derrida son compatibles en el sentido de que cada una promueve un pensamiento negativo que desestabiliza la positividad aparentemente estable del mundo: su facticidad. Cada pensador concibe el mundo como constituido por una negatividad o contradicción inherente. Para disolver la hegemonía del sentido común, que está esclavizado por la facticidad, Marcuse cree que hay que eliminar las contradicciones inmanentes de la realidad. Para este proyecto, es necesario desarrollar una lógica y un lenguaje de contradicción. Derrida podría estar de acuerdo con la estrategia de Marcuse, pero probablemente encontraría menos aceptable el objetivo de la lógica de la contradicción de Marcuse (hacer presente una esencia verdadera y ausente)<sup>8</sup>.

Me parece que el error encontrado en la última oración del pasaje anterior proviene de una mala interpretación del proyecto de Marcuse en su conjunto. Es decir, Ryan se atasca con la letra y no con el espíritu de los escritos de Marcuse. Cuando Marcuse habla de la esencia humana, parece tener en mente

---

6 John Abromeit, “Glossary”, en Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2005), 185.

7 Seyla Benhabib, “Introduction”, en Herbert Marcuse, *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity* (Cambridge: The MIT Press, 1987), xxv.

8 Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982), 70-71.

algo así como el potencial humano no realizado, o la vida óptima de los individuos en una sociedad determinada. Lo que es este potencial humano no puede separarse de las condiciones históricas presentes en las que una cierta realidad (facticidad) hace posible una cierta potencialidad. El potencial para una cierta forma de liberación humana y forma de vida está enraizado en la presente facticidad social. Por lo tanto, el “ausente” que se va a hacer “presente” ya está presente hasta cierto punto, pero está restringido o contenido. De hecho, mientras ciertos desarrollos sociales nos brindan las herramientas para una forma de vida cualitativamente mejor (que la mayoría de nosotros deseamos), también brindan los mecanismos para la restricción de la forma de cambio social que se orienta hacia la liberación. Por lo tanto, incluso el uso que hace Marcuse de términos como “esencia” debe ser historizado.

Es sobre la base de las contradicciones sociales –la tensión entre la liberación y la opresión– que Marcuse se preocupó por la “acción radical”, esa acción que sólo puede ser posible gracias al momento histórico y la configuración social que hay que superar. Entonces, se puede argumentar que existen condiciones históricas y sociales que hacen posible una cierta forma de subjetividad, una subjetividad emancipada. Sin embargo, estas mismas condiciones históricas y sociales producen las instituciones, los valores, los sistemas de creencias y las prácticas mediante los cuales se mutila la subjetividad. Vemos aquí la naturaleza del pensamiento dialéctico empleado por Marcuse. Es la dialéctica de Marcuse lo que también lo protege de las críticas que Honneth lanza contra la teoría crítica de la temprana Escuela de Frankfurt. Por ejemplo, a medida que se desarrolla el capitalismo, produce recursos lo suficientemente abundantes como para satisfacer las necesidades de todos los miembros de una sociedad. También produce cultura, instituciones educativas, etc. En resumen, el capitalismo tiende a producir todas las herramientas para su propia decadencia. Sin embargo, al producir estas herramientas y recursos, también debe obstaculizar el desarrollo del uso crítico de estas herramientas. Nuestra capacidad de pensamiento crítico y nuestra comprensión de nuestras propias necesidades son mutiladas por alguna forma de ideología y la internalización de los valores de quienes se benefician de la distribución desigual de los recursos. Aunque la noción de subjetividad mutilada y la función de la ideología en el debilitamiento de la conciencia crítica hacen que Marcuse suene como Horkheimer y Adorno, este es sólo un lado de la historia, como veremos más adelante cuando discutamos la búsqueda constante de Marcuse de la posibilidad de subjetividad radical.

En este punto quiero hacer dos cosas. En primer lugar, debemos observar la forma en que Marcuse se aparta de la ontología de Heidegger. En segundo lugar, debemos observar el marco ontológico modificado que el primer Marcuse compartió con Horkheimer y Adorno, pero que luego modificaría. Marcuse fue a Friburgo a estudiar con Heidegger porque creía que había encontrado en *Ser y tiempo* de Heidegger una “filosofía concreta” sobre la cual reconstruir el marxismo. Sin embargo, Marcuse luego vería esto como un error.

Pero pronto comprendí que la concreción de Heidegger era en gran medida una farsa, una falsa concreción, y que de hecho su filosofía era tan abstracta y tan ajena a la realidad, e incluso evitaba la realidad, como las filosofías que dominaban en aquel tiempo las universidades alemanas<sup>9</sup>.

Como señalan Abromeit y Wolin en su introducción a *Heideggerian Marxism*, Marcuse creía que Heidegger adoptó un enfoque que lo hacía incapaz de pasar del plano ontológico de análisis al plano óntico o histórico. Por tanto, la historicidad de Heidegger era una historicidad falsa.

---

9 Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, trad. por José Manuel Romero (Madrid: Biblioteca Nueva, 2016), 216.

El problema aquí es que, en el nivel ontológico del análisis, Heidegger simplemente explora las estructuras fundamentales del *Dasein*. Es decir, ¿bajo qué condiciones, bajo qué forma estructural el *Dasein* vive, se mueve y tiene su ser? Heidegger examina varias características del *Dasein* cotidiano: caída, estar cerca de la muerte, charla ociosa, aburrimiento, preocupación, curiosidad, etc. Lo que se ha revelado aquí son meras condiciones universales o modos de existencia en los que el *Dasein* sucede y experimenta los acontecimientos. Sin embargo, incluso estos modos universales de ser se experimentan de manera particular en momentos específicos con diferentes niveles de intensidad. Tienen un contexto social e histórico que da forma a la experiencia. La interpretación que damos a estos modos de ser y nuestra orientación hacia el mundo tal como somos en estos modos es obra de una configuración social e histórica específica. En la introducción de la edición en inglés de la obra de Marcuse *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Seyla Benhabib explica la distinción entre lo ontológico y lo óntico de la siguiente manera:

Al plantear la cuestión del modo de ser de lo histórico, Marcuse se pregunta cuáles son esos presupuestos que nos llevan a experimentar e interpretar la historicidad como un modo de “ser como”. Podemos distinguir, pues, dos niveles de indagación. A nivel de la experiencia y la interpretación cotidianas, la historia significa algo para nosotros y la vivimos, la experimentamos de cierta manera. Estamos rodeados, como lo ha expresado Dilthey, de objetos, edificios, artefactos e instituciones que están en proceso de perpetuo devenir histórico. Este es el nivel óntico de la existencia de los seres individuales como “tal y cual”, “así y no de otro modo”. Este nivel óntico de significado y experiencia “siempre ya” presupone una “orientación” al ser, una orientación que es el componente fundamental del mundo dentro del cual cualquier ser llega a ser y es experimentado como lo que es. Esto se revela por el nivel *ontológico* de investigación<sup>10</sup>.

Mientras que la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* funcionan en el nivel ontológico de análisis, la preocupación última de Marcuse está en el nivel óntico. El nivel ontológico simplemente proporciona una base para establecer el análisis del *Dasein* en el nivel óntico. Después de la *Ontología de Hegel*, el resto del trabajo de Marcuse se desarrolla en el nivel óntico, un nivel que Heidegger abre, pero luego evita. Este enfoque en el nivel óntico es la desviación decisiva respecto de Heidegger.

Marcuse afirma que en el nivel ontológico donde permanece el análisis de Heidegger, la historia se neutraliza. Dice de Heidegger: “Él la convierte en una categoría existencial que es más bien inmune frente a las condiciones materiales y mentales que constituyen el curso de la historia”<sup>11</sup>.

En el nivel óntico, el *Dasein* se examina como un *Dasein* distinto y separado en su situación histórica concreta. El *Dasein* tiene una raza, un género, una clase, y sobre la base de su situación e identidad social tiene preocupaciones que son específicas de la forma de *Dasein* que es. Vale la pena citar a Marcuse extensamente aquí.

Desde luego, hay una necesidad de tales análisis, pero ahí es donde entran precisamente las condiciones concretas de la historia. ¿Cómo se sitúa el individuo a sí mismo y se ve a sí mismo en el capitalismo – en una cierta etapa del capitalismo, bajo el socialismo, como un miembro de esta o aquella clase, y así sucesivamente? Toda esta dimensión está ausente. Es cierto que el *Dasein* es constituido en la historicidad,

---

10 Benhabib, “Introduction”, xx.

11 Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, 219.

pero Heidegger se centra en los individuos purgados de las heridas ocultas y no tan ocultas de su clase, de su trabajo, de su diversión, purgados de las heridas que reciben de su sociedad. No hay huella de la rebelión diaria, de los esfuerzos por la liberación. El *Man* (el cualquiera anónimo) no es un sustituto de la realidad social<sup>12</sup>.

El análisis de Heidegger sobre la historicidad y las estructuras fundamentales del *Dasein* es incompleto en la medida en que las formas cotidianas concretas de preocupación o cuidado en sus manifestaciones cotidianas específicas se desvanecen literalmente en la nada. La manera específica del *Dasein*, el ser-con-otros, se omite del análisis de Heidegger. El *Dasein* siempre está con los demás de una manera específica, ya sea negativa o positiva. El *Dasein* ama y odia, esclaviza y es esclavizado, el *Dasein* viola y es violado, asesina y es asesinado, reconoce y desconoce, el *Dasein* oprime y lucha por la liberación.

El segundo tema que trataré aquí es el marco ontológico que Marcuse compartió con Horkheimer y Adorno. Esto es importante aquí porque se convierte en el punto central de la crítica de Honneth a la primera Escuela de Frankfurt. Lo mencionaré brevemente aquí porque la siguiente sección se centrará en la crítica de Honneth a este marco.

Incluso antes de separarse de Heidegger, Marcuse estaba preocupado por el problema del trabajo. Recuérdese que parte de su interés por la historicidad era buscar las condiciones necesarias para la acción radical mediante la cual se transformaría la sociedad. En su ensayo temprano “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, Marcuse escribe:

Caracterizamos ahora en líneas generales la situación fundamental del marxismo: en la situación fundamental del marxismo se trata de la posibilidad histórica de la acción radical, que debe abrir el camino hacia una nueva realidad necesaria en tanto que realización del ser humano completo. Su portador es el ser humano histórico consciente, su único campo de acción es la historia, que es descubierta como categoría fundamental del *Dasein* humano. Con ello, se muestra la acción radical como acción histórica revolucionaria de la “clase” en tanto que unidad histórica<sup>13</sup>.

La cuestión aquí es la de la situación revolucionaria, el momento de posibilidad de la acción radical y el agente revolucionario. Marcuse afirma:

Sólo puede ser planteada la pregunta por la acción radical allí donde la acción es comprendida como la realización decisiva de la esencia humana y, al mismo tiempo, precisamente donde esa realización aparece como imposibilidad *fáctica*, es decir, en una situación revolucionaria<sup>14</sup>.

Que la “acción” sea captada como la realización decisiva de la esencia humana sugiere que en la “acción” el *Dasein*, el agente humano, se afirma a sí mismo como alguien que ya no es meramente lanzado a la existencia sino, más bien, como alguien que se lanza. Este es el momento de la autoconciencia cuando uno toma conscientemente su vida y su situación y las transforma, transformando así también sus relaciones

---

12 Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, 219-220.

13 Marcuse, *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, 84-85.

14 Marcuse, *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, 85.

y la sociedad. Es el intento consciente de superar las contradicciones de la propia situación. Sin embargo, tal acción se hace imposible por las fuerzas cosificadoras que transforman los poderes personales en poderes cosicos.

Aquí Marcuse parece estar operando a partir de una síntesis de la noción heideggeriana de *ellos* en su sentido negativo (perdido en ellos) y la noción marxista de la división del trabajo, la alienación y la fragmentación. Marcuse escribe:

Desde la situación histórica concreta se plantea la siguiente cuestión: lo que hay es una suma interminable de actividades, una junto a la otra, y sin embargo todas vinculadas indisolublemente entre sí y determinadas unas por otras, todas desligadas del agente, el cual no vive en ellas, sino sólo está ocupado con las mismas o, ¡último contrasentido!, debe desempeñarlas únicamente para poder vivir. Es la “transformación de las potencias personales en objetivas” que, “robando todo contenido vital efectivo”, ha dejado atrás “individuos abstractos”, de manera que la “propia acción del hombre se convierte en un poder extraño frente a él”<sup>15</sup>.

Es contra esta forma de actividad capitalista que se reclama la acción radical, para rescatar al ser humano de una existencia inhumana, la existencia como una cosa. Aquí nuevamente vemos la fusión de Marx y Heidegger. Marcuse se abrirá camino hacia un *Dasein* (sujeto) universal, pero de una manera que difiere mucho de Heidegger. Heidegger explora las estructuras fundamentales del *Dasein* general. Marcuse comienza con una forma específica de *Dasein* y su lugar distintivo en una sociedad fragmentada. Marcuse dirige su atención a un *Dasein* que es víctima de cosificación, enajenación, deshumanización, etc.

Sin embargo, esta misma situación –la expansión de la reproducción social con “la expansión espacial, relaciones y choques con otras sociedades”, la división del trabajo dentro de las sociedades, etc.– produce las condiciones para su propia ruina. Marcuse afirma que es aquí donde “surge la *clase* como unidad histórica impulsora”<sup>16</sup>. Incluso las divisiones nacionales se superan a medida que el desarrollo de las fuerzas productivas transforma la división nacional del trabajo en una división internacional. “La ‘dependencia universal’ de los individuos en su reproducción convierte su existencia histórica en histórico-universal, con lo que queda completada la ‘transformación de la historia en historia universal’”<sup>17</sup>. Ahora hemos descubierto al portador de la acción radical.

En la situación histórica mencionada, la unidad histórica decisiva es la clase, y el conocimiento de la necesidad socio-histórica única es el rendimiento de la ‘conciencia de clase’. En la conciencia de clase, la clase apelada se convierte en madura para ser portadora de la acción histórica. Si se da la situación revolucionaria, sólo puede aprehenderla la clase consciente de su situación histórica<sup>18</sup>.

En el pasaje anterior tenemos una imagen de cómo se supone que deben desarrollarse las cosas según la teoría marxista de la revolución. Sin embargo, Marcuse no tardó mucho en darse cuenta de que las fuerzas contrarrevolucionarias estaban bastante extendidas. A partir de la década de 1940, comenzó a

---

15 Marcuse, *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, 85-86.

16 Marcuse, *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, 92.

17 Marcuse, *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, 92.

18 Marcuse, *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, 93-94.



utilizar el término “cambio social” además del de revolución. En la década de 1940, él y Franz Neumann comenzaron a trabajar en una teoría del cambio social que Marcuse continuaría desarrollando y modificando a la luz de los acontecimientos políticos y sociales concretos<sup>19</sup>. Argumentaré más adelante que es su última teoría del cambio social la que lo protege de las críticas de Honneth y proporciona un puente entre este último y Marcuse.

### III. Ontología, desconocimiento y búsqueda de subjetividad transformadora en la teoría crítica de Honneth

En las últimas dos décadas, la teoría crítica de tercera generación ha sido influenciada en gran medida por la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. La teoría de Honneth ha sido recibida con gran admiración y apoyo por algunos y con gran hostilidad por otros. La hostilidad proviene de una amplia gama de teóricos con diversos compromisos filosóficos. Me gustaría centrarme en aquellos que rechazan la teoría de Honneth sobre la base de una defensa de la teoría crítica temprana de la Escuela de Frankfurt. Incrustada en mi examen de la teoría de Honneth también hay una crítica basada en lo que tomo como un compromiso débil con Marcuse. Argumentaré que Marcuse no encaja del todo en el paradigma de la teoría crítica temprana criticada por Honneth. No exploraré la teoría del reconocimiento de Honneth con mucho detalle aquí, ya que lo he hecho en otros lugares. Tampoco pasaré mucho tiempo examinando sus obras posteriores. Lo que quiero hacer aquí es abrir un camino para comprender el lugar del reconocimiento dentro del contexto del proyecto de teoría crítica y luego abrir la puerta para una conversación más rica entre Honneth y Marcuse.

Al igual que Marcuse, el proyecto de Honneth se basa en la búsqueda de una subjetividad radical (o, en el caso de Honneth, transformadora). Aunque el enfoque de Honneth difiere del de Marcuse, al igual que el contexto social e histórico del que surge su trabajo, hay dos problemas específicos que Honneth enfrentó como un joven teórico que están estrechamente relacionados. Ambos problemas juntos forman la crisis del materialismo histórico de la década de 1970 y también están incrustados en la teoría crítica temprana de la Escuela de Frankfurt. El primero es el problema de la subjetividad radical o transformadora; dicho de otro modo, el problema de la agencia revolucionaria. El segundo problema es el de la reducción de la acción humana al paradigma laboral. La preocupación de Honneth era que la temprana teoría crítica de la Escuela de Frankfurt no lograba resolver estos problemas. De hecho, la subjetividad transformadora se borra aún más. Así, mientras Marcuse inicia su proyecto con la búsqueda de los fundamentos de la acción radical, Honneth parte de la búsqueda de un modelo de teoría de la acción para fundamentar la teoría crítica. Primero debemos echar un vistazo a la crítica de Honneth a la temprana Escuela de Frankfurt y luego explorar la ontología social que proporciona la base para su modelo de teoría crítica basado en la teoría de la acción.

La crítica de Honneth a la Escuela de Frankfurt coincide con su crítica y la de Habermas a Marx. El marco ontológico del que emerge la teoría de Honneth es una antropología teórica de la acción. En su primer libro *Social Action and Human Nature*, en coautoría con Hans Joas, Honneth busca desarrollar una

---

19 Herbert Marcuse & Franz Neumann, “Teorías del cambio social”. *Guerra, tecnología y fascismo* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2001), 131.

antropología filosófica que amplíe y profundice la afirmación de Marx y Engels en *La ideología alemana* de que “las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que este hace a las circunstancias”<sup>20</sup>. Honneth prioriza la última parte de esta afirmación en la medida en que busca examinar la forma en que los seres humanos se mueven y dan forma a la historia. Esto conduce a un intento de conectar la teoría crítica con cierta forma de antropología alemana sobre la cual se puede desarrollar una teoría de la acción humana. Sin embargo, la antropología no debe ser vista como un apoyo para el esencialismo. Nuevamente, tenemos una ontología no esencialista. Honneth y Joas escriben:

Sin embargo, la antropología no debe entenderse como la teoría de las constantes de las culturas humanas que persisten a lo largo de la historia, o de una sustancia inalienable de la naturaleza humana, sino más bien como una investigación de las condiciones previas inmutables de la mutabilidad humana.

Sin embargo, estas condiciones previas inmutables de la mutabilidad humana no pueden determinarse simplemente de hecho; no son evidentes en la naturaleza. Se presentan sólo en forma de condiciones inceptivas reconstruidas de la historia de la especie y del desarrollo del individuo<sup>21</sup>.

La versión de teoría crítica de Honneth es un intento de rescatar y extender la noción marxista de la *praxis* formadora del mundo, así como de desarrollar una base normativa para la teoría crítica. El problema que tienen en común Marx y la primera Escuela de Frankfurt es que su crítica de la sociedad occidental se limitaba al marco laboral/económico. El problema específico de la Escuela de Frankfurt es que su versión de la teoría crítica se basa en una filosofía integral de la historia que interpreta la historia y la actividad humana como una actividad productiva en expansión que transforma la naturaleza. Por lo tanto, el conocimiento científico se desarrolla sólo en la búsqueda humana por dominar y controlar la naturaleza. Esta crítica de la Escuela de Frankfurt continúa en *Crítica del poder* de Honneth. Abordaré cada una de estas críticas y luego exploraré el desarrollo de la teoría del reconocimiento de Honneth como respuesta.

Siguiendo a Habermas, Honneth reconoce que si bien la filosofía de Marx, en ciertos lugares, apunta hacia una posible teoría de la comunicación e interacción humana, esta posibilidad no se concreta. En cambio, Marx parece reducir toda acción humana al proceso de trabajo. Según Honneth, la primera Escuela de Frankfurt sigue a Marx en esta reducción de la acción humana al paradigma del trabajo. El predominio del paradigma laboral también reduce todas las luchas humanas a luchas laborales/económicas. Honneth argumenta que este enfoque descarrila el objetivo emancipador de la teoría crítica. Primero, la reducción de todas las luchas humanas al paradigma laboral lleva a Horkheimer y Adorno a desarrollar una teoría de la racionalidad instrumental que cierra cualquier posible resistencia. La sociedad capitalista se convierte en la sociedad totalmente administrada inmune al trabajo de la conciencia crítica. En segundo lugar, Horkheimer y Adorno no abordan otras necesidades humanas que trascienden las necesidades económicas. Este fracaso hace que desconozcan las luchas sociales en las que están involucrados muchos grupos sociales. Estas luchas no económicas revelan una resistencia a la sociedad completamente administrada. El movimiento de derechos civiles en los Estados Unidos, por ejemplo, fue una lucha contra la sociedad completamente administrada. El movimiento feminista es otro

---

20 Karl Marx & Friedrich Engels, *La ideología alemana*, trad. por Wenceslao Roces (Madrid: Ediciones Akal, 2014), 32.

21 Axel Honneth & Hans Joas, *Social Action and Human Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 7.

de esos movimientos. La pregunta ahora es, ¿encaja Marcuse en el modelo de teoría crítica que critica Honneth? La respuesta es sí y no. El primer Marcuse encaja mucho más que el posterior.

En su ensayo de 1933 “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo”, Marcuse afirma que “el trabajo [...] es un concepto ontológico”<sup>22</sup>. Es decir, el trabajo es el modo fundamental de acción en la existencia humana mediante el cual los seres humanos se constituyen a través de sus interacciones con la naturaleza. Marcuse todavía trabaja dentro del paradigma hegeliano/marxista del expresionismo u objetivación mediante el cual la voluntad humana se expresa u objetiviza controlando y remodelando la naturaleza. El objetivo del ensayo de Marcuse es rescatar el concepto de trabajo de las teorías económicas que reducían el trabajo a la economía. Marcuse defiende una noción mucho más amplia y creativa del trabajo. En la economía tradicional, el papel del trabajo en la constitución del ser humano es omitido. Para Marcuse, el trabajo es una forma de *praxis* que incluye, pero también trasciende sólo “hacer provisiones” al nivel de la necesidad biológica. Sin embargo, en la economía tradicional y en el capitalismo esta función más amplia del trabajo es ignorada. Como resultado, el proceso de autocreación en el que se constituye el ser humano se borra. Marcuse escribe:

También más allá de la producción y reproducción material, el trabajo es ahora expropiado de su sentido propio: ya no está esencialmente vinculado con el acontecer efectivo, con la praxis efectiva de la existencia [*Dasein*]; ya no puede cumplir su posibilidad más elevada: intervenir en el acontecer de toda la existencia [*Dasein*] dando un sentido y una meta. Despojado de su plena realidad como *praxis*, ha llegado ahora, de hecho, a no ser ya en sentido último trabajo, tan solo acompaña al *trabajo*, lo sigue, o (sin un suelo firme) lo antecede<sup>23</sup>.

El punto de Marcuse es que la actividad o praxis humana tiene una dimensión de libertad que no es reconocida por el trabajo en su mera forma económica. El trabajo ha sido reducido al reino de la necesidad, que ha sido separado del reino de la libertad.

Aunque el Marcuse temprano desarrolla una forma de teoría crítica que todavía está contenida dentro de un paradigma laboral como en Horkheimer y Adorno, su teoría reconoce el potencial emancipador del trabajo. Honneth es consciente de esto en su ensayo de 1980 “Trabajo y acción instrumental: sobre la base normativa de la teoría crítica”. Al yuxtaponer las posiciones de Marcuse, Sartre y Lukács a las de Adorno y Horkheimer, dice del primero:

Este sujeto asume entonces el mismo papel conceptual que había ocupado previamente el sujeto trabajador individual. En esta versión, entonces, el concepto de emancipación a través del trabajo requiere un concepto monolítico del sujeto proletario revolucionario que ya no está atado a las experiencias reales de trabajo en la planta industrial<sup>24</sup>.

Esta actitud en Marcuse se vincula con nuestra discusión anterior sobre el papel de la clase universal como portadora de la acción radical. Por lo tanto, aunque el Marcuse temprano, como Adorno y Horkheimer,

---

22 Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, 127.

23 Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, 170-171.

24 Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social* (New York: State University of New York Press, 1995), 37.

opera dentro del paradigma laboral y también reconoce el papel instrumental del trabajo, no sucumbe a la misma forma de reduccionismo que sus dos colegas. Es decir, todo su proyecto busca restablecer el reino de la libertad. Busca recuperar la función autocreadora y emancipatoria del trabajo.

Horkheimer y Adorno irán en una dirección completamente diferente. El argumento de Honneth es que Horkheimer y Adorno parecen abandonar el proyecto de la teoría crítica y avanzar hacia una filosofía de la historia que ve la historia como el desarrollo ulterior de formas opresivas de dominación tecnológica. El trabajo ya no se interpreta como un proceso de autoformación, sino como una mera autopreservación. Como tal, el trabajo debe verse en oposición a la naturaleza, como el intento de controlar y dominar la naturaleza. La razón humana está al servicio de la autoconservación y el dominio de la naturaleza<sup>25</sup>. Desde la redacción de *Dialéctica de la Ilustración* en adelante, la obsesión de Horkheimer y Adorno por la razón instrumental impide el desarrollo de una teoría de la función normativa de la razón. La principal preocupación de Honneth es que las teorías de Horkheimer y Adorno no dejan lugar a una teoría de la acción humana. Su objetivo es fundar la teoría crítica sobre una teoría de la acción humana.

Es aquí donde Honneth recurre a la teoría del reconocimiento. Honneth intenta desarrollar las ideas del joven Hegel tal como se presentan en la filosofía Jena de éste en 1801-1806 y especialmente *El sistema de la eticidad* de 1802-1803, así como las ideas de G. H. Mead y la teoría de las relaciones objetuales. No sigue la tendencia popular de seguir al Hegel de la *Fenomenología del espíritu* porque a partir de 1806 Hegel cae en una especie de idealismo especulativo o pensamiento metafísico que no toma en consideración la gramática moral real, concreta, del conflicto social. Al igual que el joven Hegel, Honneth critica la tradición de la filosofía social/política que sigue a Hobbes y a Maquiavelo al ubicar el origen de las instituciones políticas en la lucha entre individuos por la autopreservación. Las luchas por el reconocimiento generan el establecimiento de instituciones que se supone que garantizan la libertad. Al dar el paso al Hegel temprano, Honneth ha alejado a la teoría crítica del marco del trabajo como mera autoconservación. La teoría del reconocimiento de Honneth se centra en las necesidades humanas que pueden cruzarse con las necesidades físicas (materiales) pero que no son reducibles a tales necesidades. Estas necesidades son las que deben satisfacerse si los seres humanos han de desarrollar algún sentido de bienestar y prosperar como agentes morales autónomos.

Este sentido de bienestar y autonomía requiere un proceso intersubjetivo de desarrollo. Mientras que la teoría crítica temprana había borrado inadvertidamente la agencia humana y la subjetividad, Honneth ha tratado de rescatar la agencia humana a través de una teoría de la acción humana que rastrea la subjetividad transformadora hasta las condiciones mismas de la formación de la subjetividad en la comunidad humana. Este movimiento revela el fundamento ontológico y normativo de la teoría crítica de Honneth. En *Social Action and Human Nature*, donde él y Hans Joas intentan fundar el materialismo histórico en una antropología de la acción humana, la idea de que la antropología es una “investigación de las condiciones previas inmutables de la mutabilidad humana” es una búsqueda de las condiciones ontológicas y normativas de la formación de la acción humana del sujeto. La teoría del reconocimiento que sigue más adelante es un desarrollo de la teoría de estas “condiciones previas inmutables”.

---

25 Cfr. Axel Honneth, *Crítica del poder: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, trad. por Germán Cano (Madrid: Machado Libros, 2009).

En pocas palabras, el desarrollo humano racional requiere tres formas de reconocimiento. Estas tres formas de reconocimiento son necesidades humanas básicas que incluyen, pero van más allá de la necesidad material de autoconservación. Son también tres tipos de relaciones e interacciones normativas sin las cuales el ser humano no logrará alcanzar la autonomía y la autorrealización. La historia humana puede verse como la lucha continua de ciertos grupos sociales por la actualización de estas tres formas de reconocimiento. Aquí, simplemente mencionaré cada una de las tres formas de reconocimiento sin tratar de defenderlas, ya que eso nos llevaría más allá del alcance de este artículo.

Las tres formas de reconocimiento son tres formas de autorrelación que hacen posible la autonomía, la autodeterminación y el autodesarrollo. La primera forma de relación con uno mismo es la confianza en sí mismo, que es la capacidad de articular libremente las propias necesidades y hacer que esas necesidades se tomen en serio. Esta forma de relación consigo mismo corresponde al amor o cuidado y suele ser proporcionada por un círculo pequeño y cercano de individuos como la familia. La segunda forma de relación con uno mismo es el respeto por uno mismo. Esta forma contiene el núcleo estructural de la vida ética en la medida en que produce esa confianza en los individuos que se requiere para la participación autónoma en la vida pública. Es en este contexto que luchamos por los derechos políticos. La participación autónoma en la vida pública requiere derechos que son reconocidos por todos los demás miembros de esa sociedad. La tercera forma de relación consigo mismo es la autoestima. Aquí, uno debe estar seguro del valor de sus capacidades. El enfoque aquí está en las diferencias en lugar de la igualdad, la particularidad o la individualidad en lugar de la universalidad. En un contexto marxista, el trabajador busca mucho más de su trabajo que la autoconservación. Este quiere ser tratado como si su trabajo fuera valioso para la sociedad e hiciera una contribución importante. Esta forma de reconocimiento supera el problema de la enajenación en la medida en que el trabajador no es tratado como un mero instrumento para el uso de otro individuo. Bajo esta forma de reconocimiento el trabajador es respetado y debidamente compensado por su trabajo. Por lo tanto, el ama de llaves se siente tan importante como el médico.

En una sociedad determinada, es posible, y a menudo ocurre, que estas formas de reconocimiento se nieguen. La negación de cualquiera de estas formas de reconocimiento es en sí misma una forma de patología social que puede producir más patologías en el individuo que es negado. Según Honneth, la historia humana ha sido una serie de luchas de grupos a los que se les ha negado una o más de estas formas de reconocimiento. Es al hacer esta afirmación que va más allá de la teoría crítica de Horkheimer y Adorno. Es decir, los humanos no están y nunca han estado encerrados en una jaula de hierro de la racionalidad, sino que siempre han luchado contra ella. Es tarea de la teoría crítica identificar estas luchas y ayudar en el proceso. Es esta forma de pensar la que puede servir como puente entre Honneth y Marcuse.

#### **IV. ¿Dónde está Marcuse en la lectura de la Escuela de Frankfurt que hace Honneth?**

Con la excepción de un artículo que conozco, “Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule”, y algunas menciones aquí y allá, no parece haber un compromiso directo y sostenido de Honneth con Marcuse. Su crítica de Horkheimer, Adorno, Habermas, y algunos otros teóricos fuera de la Escuela de Frankfurt, como Michel Foucault, ha sido bastante extensa. Cuando se menciona a Marcuse, a menudo se le agrupa en la misma categoría que Horkheimer y Adorno. Hay alguna justificación para esto. Sin embargo, Sigo sospechando de esta marginación de Marcuse. Me parece que la mejor explicación para esto es que

Marcuse no encaja del todo en el modelo de teoría crítica que critica Honneth. De hecho, a pesar de algunas grandes diferencias, Marcuse puede estar más cerca de Honneth en algunos aspectos. A diferencia de Horkheimer y Adorno, la teoría crítica de Marcuse no nos lleva a la parálisis política de la dominación y la administración totales. A diferencia de Habermas, Marcuse no separa ingenuamente la esfera de la racionalidad instrumental (sistema) del ámbito de la racionalidad comunicativa (mundo de la vida).

El proyecto de Marcuse es más radical que el de Habermas en la medida en que toma en serio el papel de la dominación y la racionalidad instrumental a nivel del sistema económico y político, así como en el mundo de la vida. Es más radical que los proyectos de Horkheimer y Adorno en la medida en que nunca se abandona la búsqueda de una subjetividad radical. De hecho, es esta búsqueda incansable de la subjetividad radical la que sustenta las vicisitudes de la teoría crítica de Marcuse. Esto es especialmente cierto en el caso del Marcuse de las décadas de 1960 y 1970. Mucho antes de que la teoría del reconocimiento estuviera de moda o entrara en el discurso de la teoría crítica, Marcuse comenzó a identificar varias luchas por el reconocimiento y la justicia social como la base sobre la que debe desarrollarse la teoría crítica. En este contexto de las décadas de 1960 y 1970 y el nacimiento de la Nueva Izquierda, Marcuse comenzó a ir más allá del paradigma laboral. El cambio social no puede excluir las actividades revolucionarias del proletariado, pero no puede reducirse a las actividades del proletariado. Marcuse reconoció que debemos comenzar a buscar en diferentes lugares el catalizador para el cambio social. La introducción del concepto de “grupos catalizadores” en *Un ensayo sobre la liberación* y su ensayo de 1974 “Marxismo y feminismo”, así como varios trabajos pequeños, sugieren que el pensamiento de Marcuse se movía en una dirección que coincidiría con las teorías recientes del reconocimiento. Para el Marcuse tardío, la emancipación no podía reducirse al marco laboral. Reconoció el papel que jugaron las necesidades más allá de nuestras necesidades materiales en las revueltas de esa época.

Hoy, parte del interés en la teoría del reconocimiento es generado por las recientes iniciativas multiculturales y de diversidad, las políticas de identidad y las políticas de la diferencia. Para muchos teóricos contemporáneos estas luchas son históricamente muy recientes. Seguir este punto de vista colocaría las obras posteriores de Marcuse al comienzo de estos movimientos recientes. Por lo tanto, podemos pensar en Marcuse como alguien que estuvo al comienzo de estas nuevas luchas por el reconocimiento. No obstante, me inclino a estar de acuerdo con la opinión de Honneth, en oposición a la de Nancy Fraser, de que las luchas por el reconocimiento no son recientes, sino que existen desde hace siglos<sup>26</sup>. No hay tiempo aquí para entrar en ese debate. Mi acuerdo con Honneth aquí no pone en peligro lo que estoy tratando de mostrar con respecto a la teoría crítica de Marcuse. La antigüedad de las luchas por el reconocimiento es irrelevante. Mi primer punto es que la teoría crítica de Marcuse se desarrolló en una dirección que de alguna manera lo protege de las críticas a la Escuela de Frankfurt por parte de Honneth. Mi segundo punto es que hay suficiente diferencia entre Marcuse y Honneth como para que el futuro de la teoría crítica no pueda evitar una seria confrontación entre los dos pensadores.

Por ejemplo, no estoy dispuesto a abandonar la teoría de la unidimensionalidad de Marcuse. Esto puede parecer desconcertante ya que es esta parte de la teoría de Marcuse la que se parecería a la teoría de la dominación total desarrollada por Horkheimer y Adorno. Sin embargo, esto no está fuera de sintonía con lo que he estado tratando de mostrar aquí, ya que el propio Honneth conecta su teoría con la de la

---

26 Cfr. Nancy Fraser & Axel Honneth, *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*, trad. por Pablo Manzano (Madrid: Ediciones Morata, 2006).

Escuela de Frankfurt como un examen de las patologías sociales. Honneth se toma en serio la patología del reconocimiento fallido y sus consecuencias a largo plazo. La conversación Honneth/Marcuse tendría que incluir un análisis de los mecanismos sociales que producen diversas formas de reconocimiento fallido. Esto requeriría algo así como una teoría del pensamiento unidimensional. Es decir, tenemos que examinar la forma en que las estructuras y los sistemas de desconocimiento se mantienen y se protegen contra la protesta. Finalmente, la noción de lucha social de Honneth requiere la acción de los oprimidos, pero no significa éxito. Creo que la noción misma de lucha debe ser examinada críticamente. En la teoría de Honneth, parece como si los grupos sociales estuvieran unificados en su lucha por el reconocimiento frente a otros grupos. Sin embargo, hay miembros de grupos mal reconocidos que se resisten a la lucha y se ajustan muy fácilmente a estructuras de reconocimiento fallido.

La búsqueda de una subjetividad radical sigue siendo una búsqueda porque esa subjetividad continúa paralizada por el desconocimiento, el pensamiento unidimensional y la represión. Honneth nos ha proporcionado grandes herramientas teóricas nuevas para reconocer la posibilidad de una subjetividad transformadora en las luchas sociales por el reconocimiento. Sin embargo, debemos recurrir a Marcuse para comprender la “conquista de la conciencia desgraciada” en estas luchas. Es decir, debemos tratar de comprender y criticar los mecanismos sociales que continúan borrando la subjetividad radical. El reconocimiento fallido es el resultado de la negación de todas o cualquiera de las tres formas de reconocimiento expuestas anteriormente. Como han argumentado Honneth<sup>27</sup> y Charles Taylor<sup>28</sup>, la negación del reconocimiento causa daño al individuo o grupo al que se le niega.

Para Marcuse, la patología social o forma de irracionalidad es el pensamiento unidimensional. Aquí, el pensamiento, la capacidad de ver y actualizar las posibilidades reales de una sociedad liberada y cualitativamente mejor, sufre una forma de desarrollo detenido. Incluso aquellos que se beneficiarían más del cambio social son más propensos a oponerse a dicho cambio. En la sección anterior mostré que esta unidimensionalidad no es totalizadora para Marcuse ya que nunca se cansa de señalar focos de resistencia a ella. Como Honneth, Marcuse es más sensible a las luchas sociales concretas que Horkheimer y Adorno. Esta atención a las luchas sociales concretas por parte de Honneth y Marcuse deja abierta la puerta para el desarrollo y manifestación de una subjetividad radical y transformadora.

Mi posición es que Honneth, de alguna manera, nos lleva más allá de Marcuse, ya que nos ofrece una descripción más detallada de la base normativa de la teoría crítica. También me parece que la teoría del reconocimiento nos proporciona una teoría de la lucha que aclara el papel de lo que Marcuse llamó grupos catalizadores. De alguna manera, la teoría del reconocimiento de Honneth revela los límites del proyecto de Marcuse. No me centraré en esto aquí ya que lo he hecho en otros lugares. Aquí quiero centrarme en los límites del proyecto de Honneth que exigen una relectura de Marcuse.

Parecería que Honneth rechaza el proyecto de Marcuse tal y como se desarrolla en *El hombre unidimensional*. Sin embargo, como he señalado, la crítica de la unidimensionalidad es sólo una cara del proyecto de Marcuse. La búsqueda de la subjetividad radical requiere una crítica de los mecanismos que funcionan

---

27 Cfr. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. por Manuel Ballester (Barcelona: Crítica, 1997).

28 Cfr. Charles Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, trad. por Mónica Utrilla, Liliana Andrade & Gerard Vilar (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).

para prohibir la subjetividad radical. La búsqueda de Marcuse de la subjetividad radical y el reconocimiento de las luchas sociales por parte de Honneth implican una resistencia a la subjetividad liberada. Por lo tanto, el reconocimiento de las luchas sociales por parte de Honneth debe incluir una crítica de aquello contra lo que se lucha. Debe ser consciente de las siempre presentes fuerzas de opresión y falta de reconocimiento, así como de la forma en que estas fuerzas se reinventan y mantienen. Es decir, Honneth también debe reconocer al menos la tendencia hacia la unidimensionalidad en nuestra sociedad.

Sin embargo, como he dicho antes, para Honneth y Marcuse esta unidimensionalidad no es totalizante en la medida en que hay resistencia a ella. Cuán exitosa es esta resistencia es la pregunta. Antes de abordar esta pregunta, quiero ver un par de pasajes de Marcuse y Honneth que muestran su cercanía en la conciencia de la función de las estructuras unidimensionales opresivas. En el primer capítulo de *El hombre unidimensional*, “Las nuevas formas de control”, Marcuse escribe:

Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y la distribución en masa reclaman al individuo *en su totalidad*, y ya hace mucho que la psicología industrial ha dejado de reducirse a la fábrica. Los múltiples procesos de introyección parecen haberse osificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la *mimesis*, una inmediata identificación del individuo con *su* sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo<sup>29</sup>.

Y en el cuarto capítulo, “El cierre del universo del discurso”, escribe:

En la expresión típica de estos hábitos de pensamiento [los sociales], la tensión entre apariencia y realidad, entre hecho y factor que lo provoca, entre substancia y atributo tiende a desaparecer. Los conceptos de autonomía, descubrimiento, demostración y crítica dan paso a los de designación, aserción e imitación. Elementos mágicos, autoritarios y rituales cubren el idioma. El lenguaje es despojado de las mediaciones que forman las etapas del proceso de conocimiento y de evaluación cognoscitiva. Los conceptos que encierran los hechos y por tanto los trascienden están perdiendo su auténtica representación lingüística. Sin estas mediaciones, el lenguaje tiende a expresar y auspiciar la inmediata identificación entre razón y hecho, verdad y verdad establecida, esencia y existencia, la cosa y su función<sup>30</sup>.

En *La sociedad del desprecio* hay algunos pasajes que suenan un poco a las intuiciones proporcionadas por Marcuse en *El hombre unidimensional* y también como las de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Honneth escribe:

Procesos de exclusión cultural son todas aquellas estrategias que actúan sobre las instituciones de la instrucción pública, los medios de comunicación de la industria cultural o el foro del espacio público político, y que limitan las posibilidades de articulación de experiencias de injusticia específicas de clases mediante el hecho de que les privan de los medios lingüísticos y simbólicos apropiados<sup>31</sup>.

---

29 Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. por Antonio Elorza (Barcelona: Editorial Ariel, 2005), 40.

30 Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, 115.

31 Axel Honneth, *La sociedad del desprecio*, trad. por Benno Herzog & Francesc Hernández (Madrid: Editorial Trotta, 2011), 64.



Luego continúa:

Procesos de individualización institucional son todas aquellas estrategias, estimuladas estatalmente u organizadas empresarialmente, que intentan contener el peligro de un entendimiento comunicativo sobre experiencias compartidas de injusticia específicas de clases o grupos, forzando o promoviendo directamente orientaciones individualistas de acción; destruyen la infraestructura comunicativa, base de una movilización solidaria de sentimientos de injusticia. El instrumental de estas estrategias de individualización es sumamente complejo: va desde premiar sociopolíticamente el tratamiento individualista del riesgo hasta la disposición, a fin de favorecer la competencia, de mercados laborales en el interior de las empresas, pasando por la destrucción, administrativamente organizada, de entornos vecinales<sup>32</sup>.

Aunque los pasajes anteriores reflejan bastantes puntos en común entre Marcuse y Honneth, existe una sutil diferencia. La investigación de Marcuse en *El hombre unidimensional* se restringe a los mecanismos sociales que prohíben el cambio social. Sin embargo, esta indagación no define todo el proyecto de Marcuse, ya que él estaba igualmente interesado en examinar formas de resistencia. Honneth se interesa por los mecanismos sociales que impiden articular cierto tipo de evaluación moral. Su opinión es que los sentimientos de injusticia experimentados por los estratos inferiores (los oprimidos o reprimidos) de la sociedad están presentes, pero no articulados. La sociedad está diseñada de tal manera que la justicia se articula en el lenguaje universal de los estratos superiores o los acomodados. En la medida en que los gritos de injusticia de los miembros de los estratos inferiores se articulan, la articulación siempre está limitada por la gramática moral de los estratos superiores.

El proyecto que lleva a cabo Honneth en su libro *La sociedad del desprecio* va bastante lejos para ayudarnos a entender su compromiso con una teoría crítica de la sociedad. El problema entre Honneth y Marcuse radica en sus muy diferentes puntos de partida. La búsqueda de Marcuse de una subjetividad radical comienza en un contexto en el que las fuerzas capitalistas estaban reduciendo la subjetividad. Tuvo que exponer estas fuerzas y al mismo tiempo ser sensible a distintos focos de resistencia y la posibilidad de desarrollo de una subjetividad radical. Honneth comienza a escribir en un contexto social en el que no sólo tuvo que lidiar con la eliminación de la agencia humana por parte de las fuerzas capitalistas, sino también con la reducción de la agencia humana por parte del materialismo histórico y las teorías críticas de Horkheimer, Adorno y Habermas.

Quiero cerrar ofreciendo alguna defensa de mi afirmación de que la teoría crítica todavía necesita la crítica de Marcuse del pensamiento unidimensional si quiere seguir siendo relevante para las luchas sociales contemporáneas. Aunque soy un defensor del proyecto de Honneth y especialmente de la teoría del reconocimiento, también soy consciente de las deficiencias de la teoría del reconocimiento. Una vez más, como he dicho antes, Honneth desarrolla su teoría del reconocimiento después de un intento de rescatar la subjetividad mediante el desarrollo de un modelo de teoría crítica basado en la teoría de la acción. Tiene razón al reconocer las luchas cotidianas que libran los pueblos oprimidos. Sin embargo, siempre debe haber una crítica a los mecanismos que impiden la liberación y el cambio social. Sin tal crítica, incluso el reconocimiento cae presa de las fuerzas opresivas y represivas. La forma de crítica de Marcuse nos mantiene al tanto del desarrollo de nuevas formas de opresión.

---

32 Honneth, *La sociedad del desprecio*, 65.

Debemos ser conscientes de la forma en que incluso el reconocimiento puede ser asimilado por fuerzas unidimensionales, opresivas y represivas. Una de las grandes contribuciones de Marcuse fue su análisis de la forma en que nuestras ideas más progresistas y liberadoras pueden ser retomadas por fuerzas opresivas y utilizadas contra quienes buscan la liberación. En su crítica de la racionalidad científica, invierte la noción de Hegel de la “astucia de la razón” y muestra que la razón en una sociedad unidimensional puede tender hacia la opresión en lugar de la liberación. Él escribe: “La ‘astucia de la Razón’ opera, como tantas veces lo ha hecho, en interés de los poderes establecidos”<sup>33</sup>. En su ensayo “La tolerancia represiva”, Marcuse dice lo siguiente:

Este ensayo investiga la idea de tolerancia en la sociedad industrial avanzada. La conclusión a que llega es que la realización de la tolerancia exigiría intolerancia frente a las prácticas, credos y opiniones políticas dominantes –así como también la extensión de la tolerancia a prácticas, credos y opiniones políticas que se desprecian o se reprimen–. En otras palabras: la idea de la tolerancia aparece de nuevo como lo que era en su origen, al comienzo de la época moderna: una meta partidista, un concepto subversivo y liberador, y en cuanto tal, praxis. Y viceversa, lo que hoy se anuncia bajo el nombre de tolerancia sirve, en muchas de sus más eficientes manifestaciones, a los intereses de la represión<sup>34</sup>.

Así como la tolerancia tuvo su origen en la lucha por la liberación de aquellos que no eran tolerados en la sociedad y luego fueron cooptados por fuerzas opresoras, hay indicios de que lo mismo está ocurriendo con el reconocimiento. En su libro *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Elizabeth A. Povinelli examina la forma en que el gobierno australiano ha puesto en marcha mecanismos para otorgar reconocimiento a los pueblos indígenas de Australia. Sin embargo, estos mecanismos y programas no liberan ni crean una forma de vida cualitativamente mejor para estas personas. En cambio, los que están en el poder se benefician.

Por lo tanto, lo que se necesita es un análisis de la relación entre cultura, procesos de formación de identidad y poder. En lenguaje marcusiano, ¿cómo entrega el sistema los bienes (en este caso, el bien del reconocimiento) de manera que satisfaga temporalmente la sed de reconocimiento y liberación reales? Además, ¿qué es el reconocimiento real? ¿Qué o quién está siendo reconocido? Planteo estas preguntas porque cuándo, dónde y cómo ocurre el reconocimiento y quién es reconocido a menudo son una función de fuerzas hegemónicas unidimensionales. Este es el punto central del estudio de Elizabeth Povinelli. Citaré dos pasajes muy importantes.

Frantz Fanon y algunos miembros de la escuela de los *estudios subalternos* han sugerido cómo funcionaba la dominación colonial al inspirar en los sujetos colonizados el deseo de identificarse con sus colonizadores. El ejemplo australiano sugiere que la dominación multicultural parece funcionar, por el contrario, inspirando a los sujetos subalternos y minoritarios a identificarse con el objeto imposible de una auténtica identidad propia; en el caso de los indígenas australianos, una forma “tradicional” de sociabilidad e (inter)subjetividad domesticada, no conflictiva. Mientras la nación tiende sus manos a las antiguas leyes aborígenes (siempre y cuando no sean “repugnantes”), los sujetos indígenas están llamados a realizar una auténtica diferencia a cambio de los buenos sentimientos de la nación y la legislación

---

33 Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, 46.

34 Herbert Marcuse, *La tolerancia represiva y otros ensayos*, trad. por Justo Pérez (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2010a), 47.

reparadora del Estado. Pero este llamado no produce simplemente buen teatro, sino que inspira deseos imposibles: *ser ese* objeto imposible y transportar sus antiguos significados y prácticas pre-nacionales al presente en *cualquier* lenguaje y marco moral que prevalezca *en el momento de la enunciación*<sup>35</sup>.

En la escuela de los *estudios subalternos* la principal preocupación es la de la asimilación. Afirman que el grupo colonizado recibe reconocimiento sólo en la medida en que asume los valores y formas de ser del grupo dominante. De ahí que se borre los valores, la identidad y la forma de vida del grupo colonizado. Lo que Povinelli llama la “astucia del reconocimiento” no es sólo otra manera de borrar los valores, las identidades y las formas de vida de las personas colonizadas y oprimidas, sino que también pone a estas personas en una situación en la que sus necesidades materiales reales no serán satisfechas. Las personas oprimidas y colonizadas pierden poder a través de mecanismos sociales que pueden resaltar y celebrar ciertos aspectos de su cultura e identidad mientras borran otros. Además, podemos celebrar la cultura de un pueblo y nunca abordar sus necesidades materiales, sociales y emocionales. Un muy buen ejemplo de esto es el de los nativos americanos en los Estados Unidos. No es raro encontrar personas que celebran la cultura nativa americana. Sin embargo, en esta sociedad construida sobre la propiedad y la propiedad privada, es imposible que los nativos americanos vivan la forma de vida “auténtica” de los nativos americanos. Por lo tanto, la celebración de la cultura nativa americana y el reconocimiento de la misma debe ser, en el mejor de los casos, una apreciación trunca las pequeñas partes de la vida de los nativos americanos que no representan una amenaza para el orden actual de las cosas. Por lo tanto, incrustado en este tipo de reconocimiento hay un refuerzo del reconocimiento fallido<sup>36</sup>.

El proyecto de Povinelli revela la forma en que el reconocimiento es capaz de ocultar las condiciones reales de desigualdad, opresión, marginación, etc. Ella escribe:

Este es el nervio que busco comprender aquí: cómo un Estado y un público se apoyan en un imaginario multicultural para diferir los problemas que el capital, el (post)colonialismo y las diásporas humanas plantean a la identidad nacional a fines del siglo XX y principios del XXI. ¿Cómo estos discursos, aparatos e imaginarios multiculturales estatales, públicos y capitalistas desactivan las luchas por la liberación libradas contra el Estado liberal moderno y recuperan estas luchas como momentos en los que el futuro de la nación y sus instituciones y valores centrales están asegurados en lugar de sacudidos? ¿Cómo recrean un referente monocultural superordinado, persiguen un deseo transcultural si no trascendental, un *algo* parpadeante más allá de nuestras diferencias, incluso cuando pretenden reconocer a los sujetos culturales que se encuentran ante ellos? Y, finalmente, ¿cómo abren un espacio para la reinención crítica de la vida social a medida que los sujetos indígenas abordan de manera creativa los deslices, las dispersiones y las ambivalencias de las formaciones discursivas y morales que conforman sus vidas?<sup>37</sup>

La lucha por el reconocimiento es sumamente compleja e involucra etapas tanto regresivas como progresivas. El deseo de reconocimiento de los pueblos oprimidos puede ser manipulado para engañarlos para que acepten nuevas formas de reconocimiento fallido. Si bien he apoyado la teoría del reconocimiento

---

35 Cfr. Elizabeth A. Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham: Duke University Press, 2002), 6.

36 Para una descripción interesante de cómo se desarrolla este fenómeno en el contexto del racismo estadounidense, sugiero revisar Lewis R. Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1995).

37 Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, 29.

de Honneth en este artículo y he tratado de conectar su búsqueda de un modelo de teoría de la acción para la teoría crítica con la búsqueda de Marcuse de una subjetividad radical, la teoría del reconocimiento es emancipatoria sólo si se fusiona con una crítica continua de los mecanismos unidimensionales que crean perpetuamente nuevas formas de dominación y desconocimiento disfrazados de reconocimiento.

## Bibliografía

- Abromeit, John. "Glossary". En Marcuse, Herbert. *Heideggerian Marxism*, 177-189. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- Aronowitz, Stanley. *The Crisis in Historical Materialism: Class, Politics, and Culture in Marxist Theory*. South Hadley: Praeger, 1981.
- Benhabib, Seyla. "Introduction". En Marcuse, Herbert. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, i-xl. Cambridge: The MIT Press, 1987.
- Farr, Arnold L. *Critical Theory and Democratic Vision: Herbert Marcuse and Recent Liberation Philosophies*. Lanham: Lexington Books, 2009.
- Fraser, Nancy. & Honneth, Axel. *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Traducido por Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, 2006.
- Gordon, Lewis R. *Bad Faith and Antiracist Racism*. Atlantinc Highlands: Humanities Press, 1995.
- Honneth, Axel. *The Fragmented World of the Social*. New York: State University of New York Press, 1995.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Traducido por Manuel Ballester. Barcelona: Crítica, 1997.
- Honneth, Axel. *Crítica del poder: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Traducido por Germán Cano. Madrid: Machado Libros, 2009.
- Honneth, Axel. *La sociedad del desprecio*. Traducido por Benno Herzog & Francesc Hernández. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- Honneth, Axel. & Joas, Hans. *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Kellner, Douglas. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Eastleigh: Macmillan, 1984.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Traducido por Antonio Elorza. Barcelona: Editorial Ariel, 2005.
- Marcuse, Herbert. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Traducido por José Manuel Romero. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2010.
- Marcuse, Herbert. *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Traducido por Justo Pérez. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2010a.
- Marcuse, Herbert. *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Traducido por José Manuel Romero. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- Marcuse, Herbert & Neumann, Franz. "Teorías del cambio social". En Marcuse, Herbert. *Guerra, tecnología y fascismo*, 131-170. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2001.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Traducido por Wenceslao Roces. Madrid: Ediciones Akal, 2014.
- Povinelli, Elizabeth A. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press, 2002.
- Ryan, Michael. *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Traducido por Mónica Utrilla, Liliana Andrade & Gerard Vilar. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.