

RECERCA, REVISTA DE PENSAMENT I ANÀLISI, NÚM. 25(1). 2020. ISSN: 1130-6149 – pp. 135-155
DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/Recerca.2020.25.1.8>

Críticas inmanentes al pensamiento de Jürgen Habermas: la teoría de la lucha por el reconocimiento y la ética de la razón cordial

*Immanent criticism of Jürgen Habermas's thought:
the struggle for recognition and the ethics of cordial reason*

CÉSAR ORTEGA-ESQUEMBRE (Universitat de València)

Artículo recibido: 19 de marzo de 2018
Solicitud de revisión: 19 de junio de 2018
Artículo aceptado: 15 de noviembre de 2018

Ortega-Esquebre, César (2020). Críticas inmanentes al pensamiento de Jürgen Habermas: la teoría de la lucha por el reconocimiento y la ética de la razón cordial. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 25(1), pp. 135-155.

Resumen

El presente artículo trata de presentar los modelos teóricos de Axel Honneth y Adela Cortina —teoría de la lucha por el reconocimiento y ética de la razón cordial, respectivamente— como una respuesta crítica a algunas deficiencias localizadas en la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso habermasiana. Tras exponer los elementos más importantes de los modelos de Habermas, sistematizaré algunos de los problemas fundamentales que se derivan de ellos. En segundo lugar, reconstruiré el significado de la teoría de la lucha por el reconocimiento en el sentido de una superación de la dicotómica separación habermasiana entre *sistema* y *mundo de la vida*; para realizar, en tercer lugar, una exposición de la ética de la razón cordial entendida como correctivo tanto al excesivo procedimentalismo de la ética discursiva, como a la negativa habermasiana a incluir también la coordinación comunicativa de las acciones en ámbitos considerados *sistémicos*.

Palabras clave: Habermas, Cortina, Honneth, reconocimiento, ética.

Abstract

This paper attempts to present the conceptual frameworks proposed by Axel Honneth and Adela Cortina —theory of the struggle for recognition and ethics of cordial reason, respectively— as a critical response to certain deficiencies of Habermas's theory of communicative action and discourse ethics. Firstly the key elements of Habermas's theory of communicative action and discourse ethics will be presented, as well as some of its main

problems. Secondly the meaning of Honneth's theory of the struggle for recognition will be reconstructed as an overcoming of one of this problem, namely the Habermasian strict distinction between *system* and *lifeworld*. Thirdly the sense of Cortina's ethics of cordial reason will be presented as a corrective to Habermas's proceduralism, as well as to the exclusion of communicative rationality from systemic spheres.

Key Words: Habermas, Cortina, Honneth, recognition, ethics.

INTRODUCCIÓN

A pesar de las evidentes diferencias existentes entre los diversos modelos de teoría crítica, existe dentro de esta tradición una semejanza de tipo metodológica, desde la cual resulta tal vez ilustrativo releer antiguos problemas. A través de una suerte de apropiación crítica de los momentos anteriores, la construcción de los diversos modelos parte siempre de un intento por solventar alguna de las insuficiencias que acecharon a los precedentes. Si Marx arrancaba su teoría materialista de la sociedad sobre la base de una crítica a la filosofía del derecho de Hegel, que habiendo definido la *bürgerliche Gesellschaft* como lugar de realización de la libertad terminaba por dejar intactas las contradicciones materiales en ella contenidas, la teoría crítica de Max Horkheimer comenzaba poniendo a prueba la validez del marco marxista para dar cuenta de la nueva situación social. Aunque durante los años treinta la adhesión de la escuela de Fráncfort a la filosofía marxista de la historia era todavía muy clara, las circunstancias sociales de la época habían obligado a sus miembros a practicar la crítica ideológica desde parámetros que desde luego ya poco tenían que ver con la crítica del derecho burgués. La quiebra con respecto a Marx se volvió sin embargo totalmente evidente solo después de 1940, cuando Horkheimer y Adorno invirtieron la filosofía dialéctica de la historia haciendo de la progresiva apropiación técnica de la naturaleza el origen mismo de la dominación social.

Jürgen Habermas, el tercer gran eslabón de este recorrido, partió justamente del momento en que había quedado enquistada la teoría crítica de la primera generación de la escuela de Fráncfort tras su giro pesimista, es decir, de las aporías de *Dialéctica de la Ilustración*, para, desde la protesta contra esas aporías, y por tanto realizando una vez más de forma idéntica la metodología mencionada, formular un nuevo modelo de teoría de la sociedad fundamentado normativamente en términos comunicativos.

Precisamente esta misma metodología, que tal vez hace honor al gesto hegeliano de la *negación determinada*, es la que siguen también algunos de los revitalizadores actuales de la teoría crítica y la ética discursiva. También ellos, como la primera escuela de Fráncfort respecto a Marx y este respecto a Hegel, parten del modelo anterior, es decir, de la teoría del discurso, para, desde las insuficiencias allí detectadas, poner las primeras piedras de una nueva teoría. Aunque son muchas las propuestas que, desde el fecundo humus habermasiano, han surgido en las últimas décadas, a mi juicio dos de ellas encarnan esta metodología de forma particularmente clara. Desde el ámbito de la teoría social y de la ética filosófica, la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth y la ética de la razón cordial de Adela Cortina consiguen superar algunos de los problemas a los que se veía enfrentado el modelo de Habermas.

El objetivo de este trabajo es, por tanto, reconstruir este tránsito fundamental desde la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso hasta la teoría de la sociedad de Honneth y la filosofía moral de Cortina. Tras exponer las claves de los modelos habermasianos sistematizaré algunos de los problemas fundamentales a que se ven enfrentados. En segundo lugar, reconstruiré el significado de la teoría de la lucha por el reconocimiento en el sentido de una superación de la dicotómica separación entre *sistema* y *mundo de la vida*; para realizar, en tercer lugar, una exposición de la ética de la razón cordial entendida como correctivo tanto al excesivo procedimentalismo de la ética discursiva, como a la negativa habermasiana a incluir también la acción comunicativa en el ámbito sistémico del mercado.

1. LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA, LA ÉTICA DEL DISCURSO Y SUS LÍMITES INTERNOS

La teoría de la acción comunicativa, que, aunque solo quedó sistematizada a comienzos de los años ochenta (Habermas, 2010a), encuentra anticipos provisionales tanto en las discusiones de los años sesenta con el positivismo (Habermas, 1990, 2010c) como en la teoría de la evolución social desarrollada en los años setenta (Habermas, 1973, 1992), tiene por objetivo aportar una nueva fundamentación normativa para la teoría crítica de la sociedad. Para ello, Habermas opera en dos planos conceptuales distintos.

Dentro del primer plano, que podemos denominar *teoría de la racionalidad y la acción*, Habermas muestra cómo, con la realización de cualquier acción, el agente vincula siempre una determinada pretensión: una pretensión de éxito,

en el caso de las acciones instrumentales-estratégicas, o una pretensión de validez, en las acciones comunicativas. La racionalidad de una acción se mide en este sentido por la capacidad que tiene la pretensión a ella asociada de realizar con éxito algo en el mundo —racionalidad con arreglo a fines— o de obtener la aceptación de otros sujetos —racionalidad comunicativa—. Mediante esta segunda forma, los agentes pueden lograr un consenso mediado argumentativamente, cuyo objetivo es la coordinación no coactiva de los respectivos planes de acción. La búsqueda del consenso, el proceso cooperativo de interpretación, puede referir a una situación devenida problemática tanto en el mundo objetivo, en cuyo caso los agentes elevan una pretensión de verdad, como en el mundo social y subjetivo, en cuyo caso elevan una pretensión de corrección normativa o de veracidad expresiva (Habermas, 2010a). En los tres casos, que conforman la práctica comunicativa en su conjunto, existe una pretensión de validez susceptible de fundamentación crítica, y esta fundamentación no significa otra cosa que la consecución intersubjetiva de un acuerdo.

Ahora bien, en este proceso de definición los agentes se refieren ya siempre implícitamente a un marco de interpretaciones común, al que Habermas llama *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). Con la introducción de este concepto, junto con el concepto de *sistema*, y con la aplicación biyectiva de cada una de las formas de racionalidad a una dimensión concreta de la sociedad, Habermas transita hacia el segundo plano del análisis, que podemos denominar *teoría de la sociedad* (Habermas, 2010a: 593-594).

El mundo de la vida está constituido por las certezas culturales alcanzadas por los participantes —cultura—, por valores y solidaridades acreditadas —sociedad— y por habilidades y competencias ya disponibles para los hablantes —personalidad—. Partiendo de esto, Habermas entiende el proceso de racionalización del mundo de la vida como una *reproducción simbólica* de sus tres elementos estructurales a través de la acción comunicativa, de suerte tal que aquel aparece tanto más racionalizado cuanto más sometidos queden estos a las exigentes condiciones de un entendimiento racionalmente motivado. Pero la evolución social no se agota en este proceso, sino que contiene también la reproducción material del sistema, compuesto a su vez por los subsistemas económico y político. Esta reproducción significa el aumento de complejidad sistémica mediante el entramado no intencional de todas las acciones instrumentales-estratégicas.

Partiendo de una teoría procedimental de la racionalidad y de una comprensión dual de la sociedad, Habermas puede ofrecer un nuevo fundamento normativo para la teoría crítica. La crítica social, que en Marx y la primera

escuela de Fráncfort aparecía como crítica de las ideologías paralizantes del potencial emancipador inscrito en el despliegue de las fuerzas productivas (Marx, 1970; Horkheimer, 2008; Marcuse, 1968), y que *Dialéctica de la Ilustración* había radicalizado en forma de una autocrítica total de la razón (Adorno y Horkheimer, 2009), significa en Habermas una protesta contra la *sustitución* de los medios lingüísticos de coordinación de la acción propios del mundo de la vida por los medios no lingüísticos propios del sistema (*Steuerungsmedien*); es decir, contra la *colonización*, con efectos socio-patológicos (Kettner y Jacobs, 2016), del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos.

Si, tal y como hemos visto, el mundo de la vida alberga tres dimensiones diferentes, y si en el interior de la primera de estas dimensiones, la cultura, localizamos el ámbito concreto de la moral, que junto con la ciencia y el arte constituyen sus elementos estructurales, entonces es fácil hacer derivar la filosofía moral habermasiana de su sistematizada filosofía social: la ética del discurso ofrece un programa de filosofía moral capaz de dar cuenta de uno de los procesos de problematización de pretensiones de validez contenidos en la acción comunicativa, a saber, aquel que refiere al mundo social.

Al modo de una transformación pragmático-trascendental del programa de fundamentación kantiano, Apel y Habermas han tratado de operativizar el imperativo categórico a fin de ofrecer un procedimiento para la justificación de normas morales en analogía con los procesos de fundamentación de los juicios científicos (Apel, 1985; 1991; Habermas, 2000, 2008, 2011). Una vez que, sobre todo con los estudios de Apel, quedó demostrada la inconveniencia de hacer reposar el test de la universalización en el «solipsismo metódico» (Apel, 1991: 151-153), la comprobación monológica de máximas tuvo que dar lugar a una comprobación intersubjetiva en la que participan los afectados por las normas, de suerte que la corrección normativa se sustenta en «la expectativa de que la correspondiente aspiración de validez se pueda comprobar discursivamente» (Habermas, 2008: 73). Habermas y Apel dan así con el principio de la ética discursiva, según el cual una norma solo es válida cuando todas las personas que se ven afectadas por ella «consiguen ponerse de acuerdo (o pueden ponerse de acuerdo) en cuanto *participantes de un discurso* práctico en que dicha norma es válida» (Habermas, 2008: 75). El núcleo del programa ha de consistir en fundamentar el propio principio de la universalidad discursiva como principio desde el que comprobar, en un segundo paso, las normas concretas problematizadas, para lo cual Apel y Habermas demuestran, siguiendo una metodología trascendental, que dicho principio es equivalente a determinados presupuestos pragmáticos enraizados en la propia estructura de la ar-

gumentación, presupuestos que no pueden negarse sin incurrir en una autocontradicción performativa.

Si lo entiendo correctamente, cada uno de los dos modelos expuestos, la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso, alberga una deficiencia que sirve conjuntamente con la deficiencia del otro modelo como acicate para la construcción de las teorías de Honneth y Cortina, por mucho que el primero se oriente hacia el ámbito de la filosofía social y la segunda, hacia el terreno de la ética filosófica. Denominaré *problema de la hipóstasis de esferas sociales* a la deficiencia contenida en la teoría de la acción comunicativa y *déficit motivacional* al problema inserto en la ética del discurso.

La primera de estas deficiencias refiere a la dicotomización habermasiana de la sociedad. Aunque su comprensión dual resulta operativa a la hora de formular la tesis de la colonización, lo cierto es que con ella Habermas termina por convertir lo que no debieran ser sino formas de racionalidad —funcionalista y comunicativa— en esferas sociales realmente escindidas (Fascioli, 2016). Tal y como ha visto Honneth, con esta hipóstasis Habermas incurre en dos ficciones complementarias. En primer lugar, en la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida operaría, incólume, ajena a toda forma de manipulación y estrategia. En segundo lugar, en la ficción según la cual en los subsistemas económico y político la coordinación comunicativa de las acciones es imposible por principio (Honneth, 2009a: 437-443). Quisiera defender que la primera de estas ficciones es corregida mediante la teoría del reconocimiento de Honneth, que hace reposar la teoría crítica en conflictos morales acontecidos *dentro* del mundo de la vida. Por su parte, la segunda ficción es resuelta con la reivindicación de las éticas aplicadas en el pensamiento de Cortina, así como con el actual intento de Honneth por reconstruir una encarnación de la libertad social *también* en el marco del mercado.

La segunda deficiencia refiere a las dificultades con que se encuentra la ética discursiva a la hora de localizar las *fuentes motivacionales* para la actitud crítica y el seguimiento de normas. Aunque el programa consigue ofrecer un procedimiento de fundamentación que resulta acaso insuperable desde el punto de vista de las exigencias de posconvencionalidad actuales, lo cierto es que no puede explicar ni las disposiciones motivacionales por las que los sujetos habrían de decidirse a explorar cooperativamente la corrección de sus normas, ni las fuentes de la obligación moral que garantizarían un tránsito adecuado desde la fundamentación hasta la acción moral. Aunque Apel se ha esforzado por clausurar este hiato mediante su convincente diferenciación entre las par-

tes *A* y *B* de la ética (Apel, 1991: 159-184), Habermas ha seguido la problemática estrategia de una complementación de la moral con un derecho positivo que al cabo termina por hacer superfluo el propio fenómeno moral (Habermas, 2010b). Tanto Cortina, a través de una complementación del procedimentalismo con elementos provenientes de modelos anteriores, como Honneth, mediante una sistematización de aquellas formas de menosprecio que actúan como eslabón intermedio entre el sufrimiento y la acción, logran dar respuesta a este problema.

2. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN EL ÁMBITO ESPECÍFICO DE LO SOCIAL

El primer lugar en que puede apreciarse en Honneth el gesto metodológico a que aludíamos en la introducción es el libro de 1989 *Crítica del poder*, donde el autor se esfuerza, a través de una lectura crítica de algunos modelos anteriores de teoría crítica, por procurarse un espacio propio para hacer avanzar la teoría crítica.

Aunque, a su juicio, Habermas logra solventar el llamado *déficit sociológico* de la teoría crítica anterior, en tanto que supera con su tesis del dominio como bloqueo de la comunicación y con su teoría de la evolución social como proceso doble de racionalización (Habermas, 1992) ese marco de análisis típicamente marxista que reduce toda acción humana —también la acción de dominación y lucha social— al ámbito del *trabajo*, lo cierto es que su tránsito desde la crítica al positivismo hasta la teoría de la sociedad solo pudo darse mediante una problemática conexión de las dos formas de acción —trabajo e interacción (Habermas, 2010c: cap. 1)— con «elementos constituyentes universales de las sociedades», es decir, con el sistema económico-administrativo y el mundo social de la vida. Como hemos visto, la traducción directa desde las categorías de la teoría de la acción hasta el marco de la teoría de la sociedad terminó por hipostasiar dos esferas sociales distintas, que representaban las ficciones de una «organización de acción vaciada de sustancia normativa» y una «esfera de comunicación vaciada de poder» (Honneth, 2009a: 387). Con ello, Habermas no podía sino convertir en secundarios los procesos de dominación intrasocial de los grupos privilegiados, pues el conflicto se pensaba tan solo en términos de una presión sistémica sobre el mundo de la vida (Romero-Cuevas, 2011).

Como respuesta a esta especie de acallado funcionalismo, Honneth ofrece una salida que acaso puede compadecerse mejor con las auténticas formas de opresión intrasocial: bajo las condiciones estructurales del capitalismo, la interacción social, que en un marco exento de contradicciones materiales habría de realizarse como entendimiento comunicativo, toma la consecuyente forma de una *lucha social*, de cuyo dialéctico intento de reparación depende el proceso de autoconstitución de la especie. Naturalmente, los actores de la lucha no tienen que ser pensados como dos macrosujetos enfrentados entre sí, lo cual conduciría nuevamente a los errores del marxismo, sino como actores colectivos que luchan por «la forma de organización de la sociedad» (Honneth, 2009a: 404). La identidad de estos grupos ya no se entiende sobre la base exclusiva de un reparto desigual de la riqueza, sino como el fruto de una relación de socialización que acontece siempre por las frágiles vías de una necesidad continuada de reconocimiento recíproco.¹ Con un proceder extraordinariamente dialéctico, Honneth hace surgir su propio marco de pensamiento de la primera de las deficiencias contenidas en la teoría de la acción comunicativa, pues efectivamente la teoría de la lucha por el reconocimiento localiza la gramática moral de los conflictos sociales en el interior de un mundo de la vida que, lejos de estar articulado únicamente por la acción comunicativa, se constituye de diferentes individuos y grupos que luchan por verse reconocidos en las diversas esferas sociales.

Por otra parte, y con esto pasamos a la segunda de las deficiencias habermasianas desde las que surge el modelo, tanto *La lucha por el reconocimiento* como algunos artículos anteriores consiguen dar una respuesta convincente al problema, típico de la ética discursiva, de las fuentes motivacionales que impulsan hacia la justicia. En «Conciencia moral y dominio social de clases», Honneth anticipaba algunas de estas críticas con una sorprendente reivindicación del marco de la lucha de clases opuesto a la teoría habermasiana del capitalismo tardío. Frente al modelo de Habermas, en el que la crítica moral significaba la participación en un discurso en que ya se había alcanzado el nivel posconvencional de conciencia moral, Honneth intenta demostrar que en los grupos socialmente oprimidos no se da un sistema axiológico elaborado, sino más bien un conjunto fragmentario de «sensaciones morales de injusticia» (Honneth, 2011a). Estas articulaciones de la justicia por vía reactiva cons-

¹ Para la problemática relación entre *distribución y reconocimiento*, véanse las valiosas aportaciones de Nancy Fraser y Axel Honneth (2006) y Gustavo Pereira (2011).

tituyen una fuente de motivación suficiente para la lucha social, que ya nada tiene que ver con la resistencia a la colonización del mundo de la vida.

Pero es solo en *La lucha por el reconocimiento* donde esta respuesta queda elaborada sistemáticamente. Tratando de reactualizar la teoría crítica en términos de una relectura posmetafísica —orientada por la psicología social de Mead— del modelo hegeliano de la lucha por el reconocimiento,² Honneth intenta explicar el proceso del cambio social «por referencia a pretensiones normativas introducidas estructuralmente en las relaciones de reconocimiento recíproco» (Honneth, 1997: 114), toda vez que los sujetos solo pueden acceder a su propia identidad si logran adoptar la perspectiva normativa de una segunda persona. Este imperativo actúa como una coerción normativa que fuerza a los individuos o grupos a emprender luchas sociales destinadas a la implantación de formas ampliadas de reconocimiento.

El primer paso que tiene que dar para llevar a cabo su reactualización de la teoría crítica ha de consistir en una investigación sobre las tres formas de reconocimiento detectadas por Hegel bajo las categorías de *amor*, *derecho* y *solidaridad*. Honneth incluye en la primera esfera todas aquellas relaciones primarias en las que, como en la familia o la amistad, aparecen lazos de tipo afectivo. El amor representa el primer estadio solo en la medida en que «en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada» (Honneth, 1997: 118). En la relación de reconocimiento jurídico post-tradicional propia de la modernidad, que representa el segundo estadio, nos comprendemos a nosotros mismos como portadores de derechos desde la perspectiva normativa de un otro generalizado. De igual forma que la *autoconfianza* era la autorrelación práctica que ganaba el sujeto tras el reconocimiento por el amor, aparece ahora el *autorrespeto* como aquella autorrelación que el sujeto adquiere gracias al derecho. La última autorrelación del proceso de socialización, la *autoestima*, es obtenida tan solo cuando se ha visto satisfecha la forma de reconocimiento que Honneth llama *solidaridad*. Este estadio ya no tiene que ver con el respeto hacia aquello que comparten todos los sujetos, sino con «una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades concretas» (Honneth, 1997: 148).

² Si no me equivoco, el primer lugar en que Honneth recurre a los materiales del Hegel de Jena es el artículo de 1989 «Desarrollo moral y lucha social» (Honneth, 2009b).

Tras exponer las tres formas de reconocimiento que constituyen una identidad individuada por socialización, Honneth tiene que analizar, en segundo lugar, aquellos tipos de ofensa bajo cuya presión se inicia la lucha por el reconocimiento. Estas ofensas refieren a la humillante denegación de una forma de reconocimiento, de suerte tal que la identidad personal ganada intersubjetivamente queda expuesta al peligro de la disolución (Honneth, 1997: 160). El primer esquema de menosprecio, que perturba la autorrelación de autoconfianza basada en el amor, recibe el nombre de *violación* y, a través de él, queda distorsionada la propia integridad corporal de la persona. El segundo esquema, que Honneth denomina *desposesión*, perturba la autorrelación de autorrespeto, en tanto que al sujeto se le excluyen determinados derechos que garantizaban su autoconciencia como miembro social de idéntico valor al resto. En tercer lugar, el menosprecio que aniquila el valor social del particular recibe el nombre de *deshonra*, y la autorrelación práctica perdida es la autoestima, es decir, la capacidad de sentirse un sujeto que la comunidad valora *precisamente* por sus particularidades.

Tras esta exposición, Honneth puede proceder, en tercer lugar, a explicar el modo en que estas experiencias de menosprecio enraízan en el plano afectivo. Los sentimientos negativos con que los sujetos humillados reaccionan al menosprecio o falta de reconocimiento, tal es la tesis central, constituyen la base afectiva en que se funda motivacionalmente el origen de la lucha social por el reconocimiento. En un gesto ciertamente inteligente, Honneth consigue sacar a la luz el «eslabón psíquico intermedio que conduce del sufrimiento a la acción», puesto que ese mismo sufrimiento «informa cognitivamente a la persona concernida» acerca de la injusta privación de una forma de reconocimiento que merece (Honneth, 1997: 165). Esta toma de conciencia por la vía negativa del padecimiento de humillaciones constituye el paso primero para la resistencia política, de suerte que se logra dar respuesta así al déficit motivacional de la ética discursiva.

En un artículo algo posterior, titulado «La dinámica social del desprecio» (Honneth, 2011c), Honneth reformula la crítica al paradigma habermasiano en unos términos diferentes. Como es sabido, el propósito central de la teoría crítica fue siempre ofrecer una crítica normativa capaz de informar sobre aquella «instancia precientífica en la que su propio punto de vista crítico está anclado extrateóricamente como interés empírico o experiencia moral» (Honneth, 2011c: 127). A diferencia de las apelaciones de Marx y el joven Horkheimer al proletariado como lugar de encarnación de este interés, Habermas trataba de definir la esfera precientífica de emancipación en

términos de un despliegue del entendimiento o racionalización del mundo de la vida. Con esta tesis caía sin embargo en los errores del funcionalismo sistémico, pues el proceso de emancipación sobre el que hacía reposar empíricamente su teoría normativa de la sociedad no se reflejaba en las «experiencias morales de los sujetos implicados» (Honneth, 2011c: 136), sino más bien en una lógica objetiva a la que estos no tendrían acceso alguno. En efecto, pareciera como si los procesos de *lingüistización* (*Versprachlichung*) de los consensos tradicionales descritos en *Teoría de la acción comunicativa* no tuvieran ninguna conexión con la forma en que los propios afectados por esos consensos vivencian biográficamente sus consecuencias. Partiendo de esta limitación, Honneth puede reformular la teoría crítica localizando el interés precientífico emancipatorio en aquellas experiencias de desprecio que, como la invisibilidad (Honneth, 2003) o la reificación (Honneth, 2007), se derivan de una falta de reconocimiento.

Para la situación, solo contrafácticamente anticipada, de una sociedad en que han quedado ampliadas máximamente las tres relaciones de reconocimiento, situación que al modo de una *vida lograda* actuaría como canon normativo para la valoración crítica de las distintas luchas, Honneth se reserva la controvertida expresión de *eticidad formal*. Desde esta idea podemos transitar hacia la respuesta a la tercera de las deficiencias habermasianas, que, si recordamos, tenía su origen en la segunda ficción derivada del problema de la hipótesis: la existencia de un marco sistémico vacío de sustancia normativa.

Abandonando la antigua estrategia de anticipar normativamente una sociedad en que quedarán satisfechas las exigencias morales de reconocimiento, Honneth procede en *El derecho de la libertad*, con la que de alguna forma se aleja todavía más de las teorías procedimentales de la justicia en dirección a un institucionalismo cercano a Hegel (Honneth, 2011b), a reconstruir normativamente formas ya institucionalizadas de libertad social en las tres esferas sociales diferenciadas —relaciones personales, economía y formación democrática de la voluntad política—. A juicio de Honneth, solo allí donde los sujetos se reconocen mutuamente de suerte tal que pueden entender la libertad de sus compañeros como condición de posibilidad de su propia libertad, es decir, solo en su forma social, puede quedar realizada la libertad (Honneth, 2014: 166). Aunque Honneth procede a reconstruir en cada una de las tres esferas sociales la encarnación de la libertad social, solo cuando se dedica al ámbito económico logra superar la problemática tesis habermasiana de un vaciamiento normativo del mercado.

Para describir el *tipo* de libertad social que queda institucionalizado en este ámbito, Honneth se sirve de lo que denomina *economicismo moral*. Ante los riesgos de desintegración contenidos en la lógica del mercado, durante el siglo XIX se fue asentando la tesis de que el correcto funcionamiento de la economía, cuya meta había de ser la satisfacción general de necesidades, tenía que presuponer determinadas actitudes normativas solidarias y valores propios (Honneth, 2014: 251). Esta tradición de pensamiento será retomada nuevamente en el siglo XX por autores como Polanyi, Parsons y, más recientemente, por los estudios en torno a la dimensión ética de la economía (Sen, 1989; Conill, 2006a; García-Marzá, 2004). Frente a la descripción no normativa del mercado ofrecida en la teoría de la acción comunicativa, aquí la legitimidad del mercado depende del grado en que contribuye a una «complementación de las intenciones de acción individuales mediante procesos de intercambio» (Honneth, 2014: 253). Partiendo de esta noción, Honneth puede emprender la reconstrucción normativa de la libertad social en la esfera económica siguiendo su desarrollo histórico en los subámbitos del consumo y del mercado de trabajo.

Aunque Honneth se encuentra con multitud de problemas a la hora de emprender esta reconstrucción, puesto que en ambos subámbitos aparecen episodios que contradicen la idea de una libertad social operante en la historia —ejemplos paradigmáticos de ello son las actuales revitalizaciones del consumo ostentoso, los procesos de desregulación del mercado de trabajo (Piketty, 2014; Ariño y Romero, 2016), la privatización de responsabilidades (Conill, 2006a: 133-134) o las tendencias individualizadoras (Beck, 2002)—, en indicios como la consolidación del llamado *consumo ético* (Cortina, 2002) o los impresionantes logros conseguidos en materia de derechos sociales durante la segunda mitad del siglo XX (Hobsbawn, 2011) cree encontrar las huellas de un hilo histórico, no del todo interrumpido, de realización de la libertad social. Sea como fuere, lo interesante para nuestra tesis es que incluso aquellas tendencias negativas pueden ser identificadas, siguiendo la metodología reconstructiva, no como desajustes con respecto a normas de justicia construidas idealmente, sino como anomalías que contradicen los propios principios normativos que legitiman, por así decir *desde dentro*, el mercado capitalista.³

³ Honneth sigue esta senda de una *eticidad democrática* expresada en la esfera del mercado en su última obra, *La idea del socialismo*. Véase Honneth, 2015.

3. LA COMPASIÓN COMO MÓVIL MORAL EN LA ÉTICA DE LA RAZÓN CORDIAL

De forma similar al caso de Honneth, la propuesta teórica de Adela Cortina puede ser comprendida como una suerte de *negación determinada* de la teoría de la comunicación habermasiana, por mucho que Cortina no ponga el foco tanto en la teoría de la sociedad como en la teoría moral ético-discursiva. Al margen del temprano estudio sobre Apel *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Cortina, 1985), la *primera* gran obra en la que puede ser apreciado este gesto metodológico es *Ética mínima*.

Como Habermas y Apel, Cortina comprende la filosofía moral como «discurso teórico sobre las reglas de un discurso práctico legitimador de normas morales y jurídicas» (Cortina, 1994: 20-21). La propuesta se articula, así pues, en un doble plano: el de la vida cotidiana, donde sujetos equipados con éticas de máximos plurales tratan de ponerse de acuerdo sobre los principios de una ética cívica mínima, y a este plano lo llama *moral*; y el de la reflexión sobre esa vida cotidiana, que Cortina denomina *ética* o *filosofía moral*. Tomando postura en favor de la procedimentalización del deontologismo kantiano como forma mejor de fundamentar la *ética mínima*, Cortina reivindicaba ya en este temprano momento los aspectos más específicamente kantianos de la teoría y señalaba algunas limitaciones de la reformulación discursiva, como el abandono de elementos provenientes de modelos anteriores.⁴ Apuntando ya por vez primera a una solución al problema habermasiano del *déficit motivacional*, Cortina se reservaba un lugar propio allende el formalismo racionalista del modelo original:

Solo una razón compasiva o compadeciente, puesta en pie por la vivencia del sufrimiento, espoléada por el ansia de felicidad, asombrada por el absurdo de la injusticia, tiene fuerza suficiente para desentrañar la lógica que corre por las venas de este misterioso ámbito (Cortina, 1994: 30).

⁴ Aunque también Albrecht Wellmer considera que la ética del discurso resulta *insuficientemente* kantiana en ciertos puntos —especialmente en la desdiferenciación de los ámbitos del derecho y la moral—, a su juicio, y en esto se diferencia de Cortina, resulta *demasiado* kantiana en sus pretensiones de fundamentación última. Véase Wellmer, 1994: 38.

Estas incipientes correcciones al modelo ético-discursivo no deben confundirnos, sin embargo, sobre el lugar que ocupa *Ética mínima* dentro de la tradición de filosofía moral. Cortina adoptaba en este momento el punto de vista procedimental ofrecido también por Rawls o los reconstructivistas de la escuela de Erlangen, donde la filosofía moral quedaba limitada a la tarea de estipular las condiciones ideales para una fundamentación normativa de los órdenes ético-jurídicos. El fundamento de toda norma moral radicaba en haber sido legitimada a través de un consenso, siempre revisable, que presupone la idea regulativa de una comunidad ideal de comunicación a realizar históricamente en *la comunidad real* (Apel, 1985: 409).

Esta propuesta de fundamentación normativa es continuada por Cortina en su siguiente obra, *Ética sin moral*, donde a mi juicio pueden verse ya de forma muy evidente las críticas al modelo original. Aunque la transformación pragmático-transcendental de Kant realizada por Apel y Habermas resulta un avance necesario dentro de la teoría moral, a juicio de Cortina con ella la ética discursiva tuvo que abandonar algunos de los elementos estructurales del fenómeno moral, entre los que se encuentra el *móvil* que garantiza la motivación para el cumplimiento de la norma. En *Facticidad y validez* Habermas había reformulado la relación entre los componentes estructurales de la razón práctica —moral, derecho y política— en términos de una complementación mutua que, sin embargo, dejaba la moral en un lugar de inferioridad con respecto al derecho, por cuanto solo este era capaz de absorber las deficiencias cognitivas, motivacionales y organizacionales de aquella. El derecho debía pues compensar las debilidades de una moral «que primariamente solo está presente como saber» (Habermas, 2010b: 180).

Todos los elementos que en Kant remitían al ámbito de la interioridad, como la autonomía del sujeto como criterio último de la corrección normativa, la autoacción o el *móvil* moral, eran disueltos en la ética discursiva, de suerte que la moral quedaba reducida a un procedimiento de resolución de conflictos que en todo caso realizaba mejor el derecho (Cortina, 1990: 182). Aunque a juicio de la autora la autonomía había de ser definida efectivamente en términos de un «sujeto competente para elevar pretensiones de validez del habla» (Cortina, 1990: 205), la filosofía moral tenía que seguir remitiendo a una suerte de *móvil* moral, a saber, a la elección por la disposición al diálogo entendida como *elección individual*: «la autonomía —*conditio sine qua non* de lo moral— no es cosa que pueda socializarse —pese a Habermas— como puede socializarse la banca. Y un sujeto moral se forja en el diálogo intersubjetivo, pero no menos en el intrasubjetivo» (Cortina, 1990: 205). Por eso, a juicio de

Cortina, una ética del discurso que no atienda solo al nivel de la fundamentación normativa, sino *también* al de los móviles que impulsan a los sujetos a fundamentar cooperativamente sus normas de acción y a comportarse de acuerdo con ellas, ha de habérselas necesariamente con dos elementos tradicionalmente olvidados por Habermas y Apel, a saber: los valores y las virtudes.

La consideración del principio ético-discursivo como un *principio valioso* permite motivar determinadas actitudes «que engendran el hábito y la virtud» (Cortina, 1990: 223), rellenando así ese hueco entre fundamentación y motivación que Habermas había dejado vacío.⁵ Este mismo objetivo es perseguido en *Ética aplicada y democracia radical*, donde Cortina recurre a Kant para poner en duda la excesiva intersubjetivización de la fundamentación ético-discursiva. Dado que la genuina facultad de autodeterminación resulta imposible de socializar, esta sigue constituyendo, como en Kant, la piedra de toque normativa: «un sujeto solo se siente obligado moralmente si *él cree* que una norma sería aceptada por todos los afectados en condiciones de racionalidad» (Cortina, 1993: 139). Si esto es así, entonces la apelación a la intersubjetividad no puede ser la última fase del proceso: «la autonomía de la conciencia del individuo se conserva en el nuevo paradigma, en tanto el individuo tiene que comparar cada resultado fáctico de un consenso real con lo que piensa que se decidiría en uno ideal» (Cortina, 1993: 139). Con este gesto, Cortina apunta a una recuperación de elementos provenientes ya no de la propia estructura racional de la argumentación, sino de ámbitos diferentes como las emociones o los valores morales. Es justamente a articular todos estos elementos a lo que está dedicada *Ética de la razón cordial*, donde podemos localizar una solución sistemática a la limitación esencial de la ética discursiva.

Dentro de la llamada *tradicón del reconocimiento recíproco*, la ética de la razón cordial trata de ir más allá de la dimensión lógico-formal a que limitaba la ética del discurso la razón, haciendo ver cómo la propia competencia comunicativa presupone como condición de posibilidad que los interlocutores se reconozcan mutuamente en un sentido más amplio que el de meros interlocutores válidos. Este reconocimiento solo puede darse si, además de la capacidad argumentativa, suponemos en los seres humanos tres capacidades adicionales: la capacidad de sentir emociones, la capacidad de estimar va-

⁵ Igualmente problemática resulta la relación entre fundamentación y aplicación de la norma moral. Muy esclarecedora resulta a este respecto la tesis de los dos niveles desarrollada por Domingo García-Marzá. Véase García-Marzá, 1992: 131-156.

lores y la capacidad de formarse un juicio justo mediante la adquisición de virtudes. Aunque estos elementos se daban ya en cierto modo en Kant, en tanto efectivamente la fuerza obligatoria del imperativo categórico tenía que surgir de la *valoración* de las personas como fines en sí mismas (Cortina, 2010: 19), Cortina trata de complementar el programa kantiano recurriendo a modelos éticos diferentes, tales como la teoría del sentimiento social y la ética de los valores. Esta complementación persigue contestar a la pregunta, evidentemente central para nosotros, por la naturaleza de los vínculos que constituyen las fuentes de la obligación moral.

Cortina formula la limitación de la solución kantiana al problema de la obligación moral —el sentimiento de respeto por la dignidad de los seres humanos— con la siguiente pregunta: «esos sujetos kantianos, que pueden ser miembros de un Reino de los Fines, ¿no son, amén de autónomos, vulnerables? Además de ser dignos de respeto, ¿no lo son también de compasión?» (Cortina, 2007: 123). Con esta pregunta, Cortina anticipa su propia postura, que trata de encontrar las fuentes de la obligación moral lo mismo en el sentimiento de respeto ante la igual dignidad de todo ser humano, en tanto sujeto que puede actuar como interlocutor válido, que en el sentimiento de compasión inspirado por una vulnerabilidad (Cortina y Conill, 2016) que le es igualmente constitutiva (Cortina, 2007: 151).

El reconocimiento cordial contenido en esta forma bicéfala de razón moral, que en alguna ocasión Cortina ha bautizado como «ética de la justicia compasiva» (Cortina, 2010: 12), funciona por tanto como *fuentes de la obligación moral* para la constitución de una ética cívica. La ética de la razón cordial consigue mostrar cómo el vínculo comunicativo, que Habermas y Apel limitaban al terreno de la argumentación, cuenta ya con una dimensión compasiva y estimativa, sin las cuales el agente no tendría motivos ni para *incorporarse* al discurso, ni para *optar* por los intereses universalizables descubiertos en ese discurso. Con esta superación integradora de la ética discursiva, Cortina ofrece una respuesta sistemática al primero de los déficits planteados en el modelo de Habermas.

No obstante, el surgimiento del modelo de Cortina puede ser comprendido también desde el punto de vista de la segunda deficiencia habermasiana, que quedaba expresada en esa ficticia comprensión del subsistema económico como esfera extraña por principio a la acción comunicativa. Si Honneth trataba de dar respuesta a esta ficción mediante una reconstrucción normativa de la libertad social encarnada en el mercado de trabajo capitalista, Cortina lo

hace mediante una comprensión ampliada de la sociedad civil y una pionera defensa de las llamadas *éticas aplicadas*.

En *Ética aplicada y democracia radical* Cortina se esfuerza por mostrar cómo la pretendida profundización democrática solo puede realizarse sobre una concepción funcionalmente diferenciada de la sociedad. La democratización adquiriría así la forma de una aplicación *específica* del principio ético-discursivo a los diversos espacios sociales: instituciones políticas, sistema sanitario, educación, mundo económico, etc. Semejante aplicación deberá presentar la forma circular propia de la hermenéutica crítica, a fin de dilucidar primero las metas y los valores específicos de las esferas concretas *desde dentro* de esas esferas (Conill, 2003; García-Marzá, 2003; Cortina, 1996). Estas formas particulares de profundización democrática funcionalmente diferenciadas reciben en la obra de Cortina el nombre de *éticas aplicadas*.

Con la propuesta de una ética hermenéutica de tipo crítico, que ha sido desarrollada de forma detallada en la obra de Jesús Conill *Ética hermenéutica*, la escuela de Valencia pretende «hacerse cargo de la riqueza y profundidad de la experiencia vital» detectada en las crecientemente complejas esferas sociales (Conill, 2006b: 15). Dado que las sociedades axiológicamente plurales no pueden esperar la existencia de principios éticos sustantivos aplicables a esferas y situaciones concretas de manera meramente deductiva, la hermenéutica crítica tiene que descubrir «desde dentro» de cada actividad «las metas que le dan sentido y legitimidad social» (Cortina, 2010: 45).

Aunque Cortina sigue efectivamente esa fecunda y *radical* reactualización de la sociedad civil como agente de la transformación social, a la que naturalmente también se suma el Habermas de *Teoría de la acción comunicativa*, incluye dentro de este ámbito, en la línea de otros autores de la escuela de Valencia como Jesús Conill y Domingo García-Marzá, la esfera de la economía de mercado, precisamente como uno de los lugares en que tiene lugar la ética aplicada. La sociedad civil, ese «espacio de relaciones humanas sin coerción estatal», incluye no solo las organizaciones solidarias ciudadanas, sino también las «instituciones económicas y empresariales» (Cortina y Conill, 2014: 18). Como no es difícil de ver, con esta comprensión ampliada de la sociedad civil, Cortina está apostando, frente a Habermas, por una coordinación de la acción en términos comunicativos *también* en los ámbitos de la administración política y la economía de mercado. En la esfera del mercado esta coordinación comunicativa significa una responsabilidad por el bien común, pues efectivamente a ella le es inherente la meta de la satisfacción general de las necesidades. Que esta corresponsabilidad solidaria adquiera la forma de unas *finanzas éticas*, una am-

pliación de los códigos deontológicos en el marco de las empresas o una —hoy muy controvertida— economía colaborativa (Moreno, 2014) es para nuestra argumentación una cuestión secundaria. Lo relevante, sin duda, es que, con esta inclusión de la economía en el marco de una sociedad civil que se considera *agente* de la transformación, Cortina fundamenta su propuesta de ética aplicada exactamente en el punto débil al que no había podido dar respuesta *Teoría de la acción comunicativa*.

4. CONCLUSIONES

Los análisis anteriores han tratado de mostrar que los programas teóricos de Axel Honneth y Adela Cortina pueden ser comprendidos al modo de *negaciones determinadas* de la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso. En ambos casos, tal ha sido nuestra tesis, los núcleos teóricos novedosos surgían a partir de la crítica contra alguna de las dos deficiencias estructurales radicadas en los modelos de Habermas.

Hemos tratado de demostrar, en primer lugar, en qué sentido la primera de las ficciones derivadas de la dicotómica separación habermasiana entre *sistema* y *mundo de la vida* era corregida en algunos textos tempranos de Honneth, donde los conflictos sociales radicaban ya en el interior de un mundo de la vida saturado de luchas por el reconocimiento. Este marco nos dio ocasión de demostrar, en segundo lugar, cómo el *déficit motivacional* ético discursivo podía ser solventado mediante una sistematización de aquellos sentimientos negativos con que reaccionan los sujetos aquejados por la falta de reconocimiento. Especialmente en su última gran obra, mediante una reconstrucción de la libertad social encarnada también en el mercado, el modelo de Honneth lograba resolver, en tercer lugar, la problemática ficción habermasiana de una esfera sistémica extraña a todo rastro normativo.

El surgimiento de la ética de la razón cordial, por su parte, podía ser comprendido, primeramente, como respuesta al *déficit motivacional* de la ética del discurso. Con su reformulación cordial del programa apeliano-habermasiano, basada finalmente en una versión ampliada de las formas de reconocimiento que constituyen los vínculos interpersonales, Cortina conseguía superar un excesivo procedimentalismo que no podía dar cuenta de las fuentes motivacionales que explican la disposición hacia la justicia. En un segundo momento, vimos cómo otra de las aristas clave del pensamiento de Cortina, a saber, la que tiene que ver con la ética aplicada, podía ser apresada correctamente co-

mo un intento por superar la primera de las ficciones a que conducía la teoría de la acción comunicativa, es decir, la de un ámbito sistémico ajeno a la acción comunicativa.

La teoría de la lucha por el reconocimiento y la ética de la razón cordial constituían, en este sentido, ejemplos paradigmáticos de esa metodología que, aunque en la introducción habíamos considerado *típica* de la teoría crítica, acaso sea el rasgo idiosincrásico del quehacer filosófico mismo. Que la reflexiva atención crítica a los modelos heredados constituye el paso primero para la constitución de todo nuevo sistema filosófico es algo que no solo se ratifica actualmente en este *pensar con Habermas más allá de Habermas* subyacente a las propuestas de Honneth y Cortina, sino también en la extraordinaria fecundidad con la que, a su vez, estas propuestas nos ofrecen hoy el trampolín desde el que seguir haciendo avanzar el ejercicio del concepto. Y acaso también más allá de estas mismas categorías.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Apel, Karl Otto (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Apel, Karl Otto (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Ariño, Antonio y Romer, Joan (2016). *La secesión de los ricos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Beck, Ulrich (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- Conill, Jesús (2003). El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas. En Cortina, Adela y García-Marzá, Domingo (Eds.). *Razón pública y éticas aplicadas* (121-142). Madrid: Tecnos.
- Conill, Jesús (2006a). *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Madrid: Tecnos.
- Conill, Jesús (2006b). *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*. Salamanca: Sígueme.
- Cortina, Adela (1990). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.

- Cortina, Adela (1994). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1996). El estatuto de la ética aplicada: Hermenéutica crítica de las actividades humanas. *Isegoría*, 13, 119-134.
- Cortina, Adela (2002). *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid: Santillana.
- Cortina, Adela (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- Cortina, Adela (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- Cortina, Adela y Conill, Jesús (2014). La responsabilidad ética de la sociedad civil. *Mediterráneo Económico*, 26, 13-29.
- Cortina, Adela y Conill, Jesús (2016). Ethics of Vulnerability. En Masferrer, Aniceto y García-Sánchez, Emilio (Eds.). *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights* (45-61). Cham: Springer.
- Fascioli, Ana Carolina (2016). La crítica de Axel Honneth a la dicotomía habermasiana entre sistema y mundo de la vida. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 19, 73-92.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- García-Marzá, Domingo (1992). *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos.
- García-Marzá, Domingo (2003). La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada. En Cortina, Adela y García-Marzá, Domingo (Eds.). *Razón pública y éticas aplicadas* (159-190). Madrid: Tecnos.
- García-Marzá, Domingo (2004). *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, Jürgen (1990). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2010a). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2010b) *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2010c). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.

- Habermas, Jürgen (2011). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Hobsbawm, Eric (2011). *Historia del siglo XX: 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (2003). *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel (2009a). *Crítica del poder*. Madrid: Antonio Machado.
- Honneth, Axel (2009b). *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel (2011a). Conciencia moral y dominio social de clases. En Honneth, Axel. *La sociedad del desprecio (55-73)*. Madrid: Trotta.
- Honneth, Axel (2011b). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam-Verlag.
- Honneth, Axel (2011c). La dinámica social del desprecio: hacia una ubicación de una Teoría Crítica de la sociedad. En Honneth, Axel. *La sociedad del desprecio (127-145)*. Madrid: Trotta.
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel (2015). *Die Idee des Sozialismus*. Berlín: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (2008). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kettner, Matthias y Jacobs, Kerrin A. (2016). Zur Theorie „sozialer Pathologien“ bei Freud, Fromm, Habermas und Honneth. *IMAGO. Interdisziplinäres Jahrbuch für Psychoanalyse und Ästhetik*, 4, 119-146.
- Marcuse, Herbert (1968). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Marx, Karl (1970). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Alberto Corazón Editor.
- Moreno, José Ángel (2014). Semillas de economía alternativa: ¿construyendo otro mundo? *Mediterráneo económico*, 26, 291-307.
- Pereira, Gustavo (2011). Justicia distributiva y reconocimiento: una expansión de la propuesta de Honneth. *Andamios: revista de investigación social*, 17, 201-232.
- Piketty, Thomas (2014). *El capital en el siglo XXI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Romero-Cuevas, Jose Manuel (2011). Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas. *Isegoria*, 44, 139-159.
- Sen, Amartya (1989). *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza.
- Wellmer, Albrecht (1994). *Ética y diálogo*. Barcelona: Anthropos.