

Aprender del otro.
Reconocimiento y discriminación como conceptos dialógicos
Learning from the other.
Recognition and discrimination as dialogic concepts

BENNO HERZOG

Departamento de Sociología y Antropología Social, Universidad de Valencia, España.

Benno.herzog@uv.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3685-2881>

Cómo citar este artículo/Citation: Herzog, Benno. (2025). Aprender del otro. Reconocimiento y discriminación como conceptos dialógicos, *Revista Internacional de Sociología* 83 (1): e266. <https://doi.org/10.3989/ris.2025.83.1.1332>

Copyright: © 2025 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Recibido: 09/02/2024. **Aceptado:** 13/12/2024. **Publicado:** 28/03/2025

RESUMEN

El carácter emancipador de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth apunta a una materialización, generalización o individualización del reconocimiento intersubjetivo. No obstante, al basar su análisis en el orden del reconocimiento ya institucionalizado, tiene dificultades para imaginarse otros órdenes alternativos de reconocimiento. El objetivo del presente artículo es presentar el potencial de los otros -de distintos grupos tradicionalmente marginados- como portadores de propuestas implícitas diferentes de formas de reconocimiento. Para ello se criticará, en un primer paso, el anclaje de la teoría del reconocimiento y de su argumentación metodológica en el terreno de una lectura particular de las sociedades occidentales. En un segundo paso, a modo de ejemplo y con referencia a las prácticas de la población gitana y las teorías sobre antisemitismo, se mostrará la deficiente institucionalización del reconocimiento en el mundo laboral.

PALABRAS CLAVE:

teoría crítica, Axel Honneth, racismo, antisemitismo, antigitanismo.

ABSTRACT

The emancipatory character of Axel Honneth's Theory of Recognition points to a materialization, generalization or individualization of intersubjective recognition. However, by basing his analysis on the already institutionalized order of recognition, it is difficult to imagine alternative orders of recognition within this approach. The aim of this article is to present the potential of the others -of different, traditionally marginalized groups- as bearers of diverse implicit proposals of forms of recognition. To this end, in a first step, the anchoring of the Theory of Recognition and its methodological argumentation in the terrain of a particular reading of Western societies will be criticized. In a second step, as an example and with reference to the practices of the gypsy population and theories on antisemitism, the deficient institutionalization of recognition in the sphere of labour relations will be shown.

KEYWORDS:

Critical Theory, Axel Honneth, Racism, Antisemitism, Antigypsism.

INTRODUCCIÓN

Podemos identificar dos núcleos sociológicos de la teoría del reconocimiento tal como ha sido desarrollada a partir de la obra de Axel Honneth (1997):

Primero, al contrario de lo que puede hacer entender el título de su obra central, la “lucha por el reconocimiento”, la fuerza impulsora social del reconocimiento, no está formada por un ideal de reconocimiento. La teoría crítica de Honneth no presenta una propuesta idealista en que las ideas conscientemente incitan a la lucha por el reconocimiento o a la lucha por la emancipación social. Más bien, el sufrimiento por el no-reconocimiento (el sufrimiento social) es aquella instancia precientífica que funciona como base de la crítica inmanente y como motor de la lucha y del cambio social. El sufrimiento es una fuerza real y material, también en aquellos casos en los que no se expresa de forma verbal (Herzog 2019). Conocemos muchas de estas expresiones del sufrimiento, desde la depresión y el suicidio hasta el ausentismo o la somatización del malestar. Sería, entonces, tarea sociológica seguir estas expresiones y sentimientos de des- o menosprecio y de interpretarlas en la lógica de una falta de reconocimiento.

Como segundo núcleo sociológico, habría que entender el carácter, no solo relacional, sino dialógico, del reconocimiento que, en su reciprocidad, incluye elementos de igualdad. En la definición ya clásica de Ikäheimo (2002) del reconocimiento como “un caso en el que A toma a B como C en la dimensión D, y B toma a A como juez relevante” (p. 450), se puede apreciar este carácter dialógico del reconocimiento como una noción de interacción social en un doble sentido: En primer lugar, una persona no puede ser reconocida solo por sí misma, tiene que haber al menos una persona más o institución que la reconozca, es decir, que refleje una imagen particular expresando amor, apreciación moral o valoración social. En segundo lugar, la persona o institución que proporciona reconocimiento, a su vez, ha de ser reconocida por el otro como capaz de proporcionar reconocimiento.

Esto significa que, aunque todas las teorías del reconocimiento apuntan, en última instancia, al individuo y su autonomía, siempre presuponen un horizonte compartido socialmente de comunidad (Heins 2010). Las pugnas por el reconocimiento no son, por tanto, pugnas en la tradición liberal del individuo *contra* la sociedad, sino luchas *por* la realización de una comunidad y por la participación de los individuos dentro de esa comunidad; esto sí, por una comunidad que permite al individuo el desarrollo de su autonomía. Se trata, pues, de una comunidad que incluye a la persona reconocida (o también, por el contrario, a la persona despreciada) y también a la persona o la institución que efectúa el reconocimiento (o el desprecio) porque esta, a su vez, se encuentra en una relación en la que es también receptora de reconocimiento (o desprecio).

Al poner el sufrimiento por desprecio como núcleo de la teoría y como motor del desarrollo normativo, la teoría del reconocimiento se convierte en especialmente atractiva para analizar la situación de grupos sociales marginados o subalternos. Pues son ellos los que, en mayor grado, reciben un desprecio directo o viven situaciones que se pueden entender legítimamente como resultado de un orden social que los desprecia. La teoría del reconocimiento puede ayudar a entender la situación social y la construcción social de los subalternos como una relación de desprecio.

Al apuntar a una bidireccionalidad del reconocimiento, se parte necesariamente de un horizonte de superación (*Aufhebung*) del desprecio de los marginados, pues en esta propuesta teórica se incluyen tanto los grupos hegemónicos como los marginados dentro del mismo horizonte normativo. La sociedad hegemónica -y el investigador social, en la mayoría de los casos, perteneciente a esta sociedad- puede entender el sufrimiento ajeno en la medida en que comparte las exigencias normativas del reconocimiento implícitas en el orden social hegemónico. Solo si las partes implicadas se encuentran en el mismo marco normativo es posible reconocerse y percibir el reconocimiento del otro como una relación deseable.

Ahora bien, si esta comprensión es correcta, de ahí se sigue que el sufrimiento reconocido tiene que efectuarse según el marco interpretativo hegemónico. No obstante, con ello la teoría del reconocimiento corre el riesgo de perder su carácter crítico, transformador, pues no puede apuntar más allá de la realización efectiva de las normas de la sociedad existente (véase sobre este punto también Romero Cuevas 2016). Se emplea aquí el término 'crítico' en el sentido de "crítica inmanente de la sociedad", tal como está presente en el hegelianismo de izquierdas de la Escuela de Frankfurt y que siempre incluye un momento inmanente o intramundano y un elemento trascendente (véase Romero y Zamora 2020). En este uso, 'crítica' se refiere a una experiencia moral pre-científica de los propios participantes, apuntando, al mismo tiempo, a un orden normativo y social fundamentalmente diferente.

Para entender esta lógica de autolimitación al despliegue de las normas ya institucionalizadas, resulta importante diferenciar entre marco normativo general, con sus exigencias de reconocimiento de amor, derecho y solidaridad, y la institucionalización particular de familia (burguesa), Estado y sociedad civil, aunque en esta última esfera Axel Honneth se centra cada vez más en la esfera del trabajo como esfera central de la valoración social en la sociedad actual (Honneth 2014; 2023a).

Mi hipótesis es que, si se pretende una ampliación del reconocimiento, en el sentido de una inclusión de grupos marginados *en el marco de las institucionalizaciones hegemónicas*, se corre a veces el peligro de perder el potencial normativo de las institucionalizaciones alternativas, presentes en muchas de las formas de vida de los grupos marginados.

En la política de inclusión dominante, la inclusión y la emancipación del otro, entendida como inclusión en el marco de las instituciones dadas, nos priva, al mismo tiempo, de la posibilidad de aportar un marco institucional propio, alternativo. La inclusión se compra, por así decirlo, pagando el precio de perder la particularidad, al menos la particularidad en el sentido de ser representante de marcos de integración institucional diferentes.

El objetivo de este artículo es alumbrar el potencial de los otros -de diferentes grupos tradicionalmente marginados- como portadores de propuestas institucionales implícitas diferentes; institucionalizaciones potencialmente más adecuadas para superar el desprecio.

Presentaré especialmente aquellas propuestas que pueden ser interpretadas como institucionalizaciones alternativas y emancipadoras de reconocimiento. Veremos, de esta forma, que la inclusión del otro en las instituciones existentes representa una limitación innecesaria del potencial emancipador de la diversidad. Por el contrario, la sensibilidad hacia las experiencias culturales diferentes puede ser también un enriquecimiento para la sociedad en su totalidad.

Para alcanzar dichos objetivos, se emplea una metodología teórico-hermenéutica poniendo en diálogo la teoría del reconocimiento en la tradición de la Escuela de Frankfurt con teorías y estudios empíricos de la otredad procedentes, en su mayoría, de la tradición post-estructuralista. Se interpreta, por así decirlo, el potencial del otro en los diferentes enfoques teóricos a la luz de estudios teóricos y empíricos sobre el otro. Para ello, se analiza, en un primer paso, el anclaje de la teoría del reconocimiento y de su argumentación metodológica en el terreno de una lectura particular de las sociedades occidentales. En un segundo paso, se cuestiona en qué medida las experiencias de grupos marginados, y aquí especialmente institucionalizaciones diferentes del reconocimiento, desafían la lógica de las institucionalizaciones actuales del reconocimiento. Se utilizan los dos ejemplos de la institucionalización del reconocimiento en la esfera del trabajo, analizando (a) las *prácticas* de la población gitana y (b) las *teorías* sobre el antisemitismo. Se muestra el potencial emancipador del marco normativo general de la teoría del reconocimiento, así como la limitación, en última instancia antiemancipadora, de las formas institucionalizadas del reconocimiento. Estas reflexiones pueden aplicarse tanto a cuestiones de reconocimiento global, como también a cuestiones de diversidad interna de las sociedades occidentales.

I - LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO Y SU VÍNCULO CON LA SOCIEDAD HEGEMÓNICA, DOMINANTE, OCCIDENTAL

La teoría del reconocimiento apunta al horizonte compartido del reconocimiento como una práctica universal. Todos los seres humanos se encuentran en relaciones sociales morales que influyen en la posibilidad de una autorrealización. Es decir, para una autorrelación lograda, el ser humano depende de los demás. Esta comprensión, desde la filosofía de Fichte y Hegel, pasando por la psicología social de Mead, también ha encontrado, ya desde hace mucho, su lugar en la sociología. Solo hay que pensar en los grandes trabajos de Erving Goffman sobre el estigma (2003) o, en general, sobre la presentación de la persona en la vida cotidiana (1993): la identidad de los individuos en la sociología no puede ser pensada en referencia a una esencia, autenticidad u originalidad, sino solo en relación con los demás.

Ahora bien, en cada sociedad se estabilizan las relaciones del reconocimiento en instituciones relativamente duraderas. De esta forma se garantiza, no solo la estabilidad de las relaciones sociales, sino también de las identidades individuales, entendidas ahora como resultado justamente de estas relaciones. Para que las instituciones no sean percibidas como opresivas, estas tienen que ser organizadas de tal forma que los individuos las puedan percibir como condición de su propia autonomía (Honneth 2014). En este sentido, el reconocimiento según estándares institucionales ajenos sería justamente lo contrario a la autodeterminación. Sería forzar estos estándares sobre grupos sociales cuyos criterios de reconocimiento y autorrealización son otros. En este caso, hablaríamos de formas de reconocimiento alienantes.

Esta reflexión sobre el carácter relacional del reconocimiento nos ayuda a entender que el reconocimiento -aunque se pueda expresar en bienes, servicios y derechos- es más bien una *configuración específica de relaciones sociales*, en que estos bienes y servicios son una *expresión* de una relación de reconocimiento y no el reconocimiento mismo. En su debate con Sloterdijk, Honneth insiste en el carácter relacional del reconocimiento y, con ello, en el hecho de que las mismas redistribuciones económicas puedan tener núcleos normativos diferentes (véase también Herzog y Hernández 2009). No es lo mismo recibir dinero a través de una obra caritativa que tener un derecho a recibir dicho dinero, por ejemplo, en forma de prestación por desempleo. El dinero, cuando es percibido como obra caritativa, incluso puede ser considerado una forma de desprecio paternalista, un regalo que reclama docilidad y fija relaciones de desigualdad de poder. El otro, así, no es reconocido como igual, sino como mero “objeto de justicia” (Pereira 2014).

Un problema que dificulta incluir la diversidad de experiencias culturales colectivas en el horizonte del reconocimiento es el método del reconstructivismo normativo en la obra de Honneth, más explícitamente a partir de su obra tardía (Honneth 2014). En este proceder, los estándares normativos ya están institucionalizados -aunque de forma insuficiente- en las sociedades occidentales. De ahí que se puedan dar básicamente dos posibilidades de sufrimiento por desprecio:

- a. El sufrimiento por estar excluido o marginado de ciertas formas *institucionalizadas* de reconocimiento. Así, por ejemplo, cuando a parejas del mismo sexo se les excluye de la posibilidad de contraer matrimonio. Este sufrimiento social, o desprecio, apuntaría implícitamente a una ampliación de las instituciones existentes de grupos históricamente excluidos. Sería esto, en el presente ejemplo, la ampliación de la institución “matrimonio” a parejas del mismo sexo.
- b. Pero, al mismo tiempo, también se podría negar que la relación entre dos personas requiera del visto bueno del Estado. Las formas de vida alternativas, al margen de la institución del matrimonio, que han vivido en la práctica muchas parejas del mismo sexo, podrían pertenecer a *otro* orden institucional y no a una institucionalización ampliada. Una emancipación en este sentido podría ser la abolición y no la ampliación del matrimonio sancionado estatalmente.

Cuando Honneth apunta al potencial de desarrollo emancipador, tiene en mente una liberación, generalización o materialización solamente dentro del primer modelo de sufrimiento o desprecio. El sufrimiento solo es tenido en cuenta si es entendido como sufrimiento por un orden institucional insuficiente. No puede contemplar ordenes alternativos, aunque este fuese un orden que incluyera las pretensiones básicas de dedicación emocional, atención cognitiva y valoración social (véase también Herzog 2020 y Romero Cuevas 2020).

No obstante, con esta doble diferenciación entre orden institucional existente e instituciones alternativas *dentro del mismo horizonte normativo*, tenemos ahora cuatro posibilidades de relacionar la sociedad hegemónica con los otros, según esta relación sea de reconocimiento o de desprecio:

- 1) La sociedad hegemónica puede reconocer al otro, es decir, intentar incluirle en el orden institucional existente, por ejemplo, concediendo a los inmigrantes el derecho al voto. Siguiendo el esquema de Honneth esto sería un reconocimiento del otro con capacidad de responsabilidad moral.
- 2) Igualmente puede *despreciar*, excluir o marginar al otro del orden institucional existente, por ejemplo, negando a la población inmigrante el derecho al voto.

Aquí nos podemos imaginar dos formas básicas de argumentar: una que reconoce la capacidad cognitiva y moral de la población inmigrante, justificando dicha exclusión en razones formales/legales de la organización estatal; y otra forma que argumenta justamente con la falta de horizonte normativo compartido, es decir, que se basa en que el otro es excluido del derecho al voto por su capacidad moral o lealtad inferior o porque no es portador de los mismos valores básicos de la sociedad dominante.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la diferenciación entre institucionalizaciones concretas y horizontes normativos, se pueden desarrollar dos posibilidades más. Siguiendo con el ejemplo del reconocimiento/desprecio de la responsabilidad moral, estas posibilidades serían:

- 3) Se pueden reconocer formas alternativas de organización que no siguen el modelo de la organización burocrática estatal. Pastora Filigrana (2020) ofrece el ejemplo de sistemas de justicia alternativa de la población gitana. En estos grupos, a menudo son los miembros reconocidos de la comunidad quienes median en conflictos, intentando buscar soluciones que no apunten a sanciones y castigos individuales e individualizantes, sino a la restauración y el mantenimiento de la comunidad. La sociedad dominante podría ahora intentar forzar a la población gitana a integrarse dentro de un sistema de reconocimiento mediante la imposición vigente de la justicia. Este camino apunta a la *policialización*, al populismo *punitivista*, a la criminalización, la individualización y la destrucción de comunidades. Pero igualmente podría reconocer estas formas alternativas de justicia como formas válidas de solución de problemas: a) porque comparten el mismo horizonte normativo y b) porque parecen ser relativamente efectivas y aceptadas.

Reconocer estas prácticas como válidas significaría, por otro lado, que la sociedad dominante se tendría que cuestionar su propio modo de imponer justicia. De hecho, suele ser bastante aceptada la idea de que España tendría que introducir más medidas de justicia restaurativa y, sobre todo, implementar más mediaciones para evitar la escalada de conflictos y para aliviar el sistema judicial sobrecargado. Reconocer las prácticas de justicia alternativa como válidas, conllevaría también un cierto reconocimiento de la población gitana y de su responsabilidad moral para encontrar soluciones en situaciones de conflicto. Sería, en ese caso, la comunidad gitana la portadora de conocimiento y prácticas válidas de las que los demás podrían aprender.¹

¹ Por todo ello, no es de sorprender que ahí donde las minorías étnicas tienen un mayor peso en el desarrollo de las teorías críticas, como en EE. UU., las teorías muy críticas con el sistema judicial y policial, hasta las campañas de abolición o de “desfinanciar” (*defund*) a la policía, gocen de una cierta popularidad.

- 4) Y, finalmente, la cuarta posibilidad es el rechazo de (estas) formas alternativas de institucionalización del reconocimiento. Es decir, una exclusión, marginalización o un desprecio. La tendencia actual en la sociedad dominante española parece ser no el reconocimiento, sino el ninguneo de la población gitana en el ámbito mencionado. Los elementos aquí descritos se suelen interpretar unilateralmente como prácticas tradicionales, retrógradas y patriarcales. Los miembros reconocidos de la comunidad, a los que la población gitana se refiere con el nombre de 'tío' o 'tía' suelen ser descritos como 'patriarcas' y el sistema de justicia basado en la restauración y la mediación se describe más bien como 'justicia paralela'. Con otras palabras, de momento en *esta* sociedad no están reconocidas las formas de justicia restaurativa y comunitaria y los mecanismos de mediación de la población gitana. Reconocer este sistema de resolución de conflictos significaría reconocer a la población gitana como portadora de aportaciones culturales y sociales válidas, y reconocer su capacidad moral.

Se podría decir, incluso, que se trata al mismo tiempo de un no reconocimiento de segundo orden (véase Herzog 2015), es decir, no se reconoce la capacidad de la población gitana para reconocer a miembros destacados como jueces o mediadores.

El mismo problema, a saber, el de reconocer o no reconocer formas de institucionalización del reconocimiento, también lo encontramos en una escala superior, cuando no miramos a la diversidad de las institucionalizaciones dentro de una sociedad sino a la diversidad de formas de vida en un nivel global. En su debate con Nancy Fraser, Honneth parece defender la superioridad moral de las instituciones del capitalismo occidental cuando dice:

"En la perspectiva general de las relaciones del reconocimiento de las sociedades capitalistas liberales que he presentado, ya he hecho una serie de suposiciones implícitas sobre la dirección moral del desarrollo social, porque solo en el supuesto de que el nuevo orden implique una forma superior de integración social, pueden considerarse sus principios internos como un punto de partida legítimo y justificado para esbozar una ética política. Como todos los teóricos sociales internamente situados que proceden desde la legitimidad del orden social moderno -sean Hegel, Marx o Durkheim- yo tenía que presumir primero la superioridad moral de la modernidad dando por supuesto que su constitución normativa es el resultado de un anterior desarrollo dirigido" (Honneth, en: Fraser y Honneth 2006: 144).

De nuevo se podría criticar esta perspectiva con enfoques que tienen en cuenta la otredad. Así, por ejemplo, desde perspectivas de- y postcoloniales podemos cuestionarnos si realmente debemos hablar de progreso moral de las sociedades cuya base de reproducción material, social y también de la moralidad históricamente ha sido estrechamente vinculada a la colonización y el genocidio; de sociedades que, en la actualidad, dependen en gran medida de la desigualdad global, de la explotación de los recursos de partes más pobres del mundo y de la externalización de problemas sociales y ecológicos (Lessenich 2019).

Ahora bien, parece que gran parte de la crítica postcolonial, inspirada en el postestructuralismo, es capaz de deconstruir y mostrar la particularidad histórica de la emancipación occidental. En el caso concreto del reconocimiento, esto significaría mostrar las bases particulares, occidentales, burguesas, etc. de la teoría del reconocimiento. Con esta deconstrucción foucaultiana o postcolonial, se abre un espacio para reconocer otras formas de reproducción social, procedentes de otros mundos de vida². Al mismo tiempo, esta apertura nos deja sin orientación sobre qué formas alternativas realmente presentan un progreso moral o un paso hacia la emancipación, y qué formas alternativas habría que rechazar por ser antiemancipatorias.

Una posible solución a este dilema sería la de entender el progreso en términos de aprender a aprender también de otros mundos de vida (Jaeggi 2023) y mantener abiertos espacios de aprendizaje, no cerrándose de forma prematura a experiencias alternativas. Ya desde la primera generación de la Escuela de Frankfurt, se criticó a la Ilustración (Horkheimer y Adorno 2009a), la razón (Horkheimer 2002),

2 Recientemente, Axel Honneth (2023b, 2023c) ha comenzado a reflexionar sobre la necesidad de decolonizar también su propia teoría del reconocimiento (véase también Herzog y Ortega-Esquembre 2024)

el lenguaje y el pensamiento (Adorno 1975). Pero, a diferencia de las escuelas postestructuralistas, el hegelianismo de izquierdas siempre realizó esta crítica con base en y desde la Ilustración, la razón, el lenguaje y el pensamiento. Los autores de la primera generación fueron conscientes de que la Ilustración y su orden normativo implícito necesitaban ser criticados, pero también sabían del lugar que ocupaban ellos mismos en la sociedad. Es decir, sabían que ellos solo podían hacer esta crítica en la tradición de la Ilustración. Fueron conscientes de que no ocupaban una posición externa a la sociedad y solo podían hacer una crítica immanente, una crítica *a* la sociedad *desde* la sociedad misma.

Siguiendo dicha lógica, también con la teoría del reconocimiento se puede mostrar la particularidad de las institucionalizaciones del reconocimiento. Se pueden mostrar los poderes, mecanismos de dominación y finos mecanismos de exclusión que impiden el reconocimiento o el despliegue del “superávit normativo” (Honneth) contenido en las institucionalizaciones del reconocimiento. Y, para este ejercicio de la autocrítica del reconocimiento, las perspectivas del otro nos pueden ayudar considerablemente, pues desde la perspectiva del otro se puede ver el incumplimiento de la promesa universal de las institucionalizaciones del reconocimiento.

Ahora bien, con la diferenciación entre un horizonte de reconocimiento y su institucionalización, al mismo tiempo, se puede dar un criterio de valoración de las institucionalizaciones. Una institucionalización del reconocimiento supone un progreso, si presenta una aplicación más liberada, materializada o generalizada de los principios del reconocimiento. De esta forma, se puede ampliar la institucionalización existente o bien proponer formas alternativas de institucionalización. Supondría criticar el reconocimiento con las herramientas del reconocimiento, informado por las teorías de la otredad, de la producción de los subalternos.

Quizás el ejemplo de la valoración social de las capacidades y cualidades pueda aclarar lo dicho. Por ello, en lo que sigue, desplegaré una crítica a la institucionalización del reconocimiento en el mercado laboral, utilizando teorías de la otredad y la base del reconocimiento de la valoración social, para criticar la institucionalización de este tipo de reconocimiento en el mercado de trabajo.

II - COMPRENSIONES DESDE LOS ESTUDIOS PARTICULARES DE LA OTREDAD

Teorías de la otredad

Para acercarnos al potencial normativo del otro, conviene primero recordar la dialéctica de las teorías de la otredad, de las que las teorías del reconocimiento forman parte.

Existen dos perspectivas críticas básicas hacia el otro que hay que pensar siempre en su conjunto, porque en la práctica son inseparables. Serían estas, por un lado, la perspectiva, ya mencionada, del reconocimiento y, por otro lado, la perspectiva de la discriminación. La perspectiva del reconocimiento apunta a la necesidad del otro para la propia identidad y autonomía. El otro es, así, constitutivo de la propia personalidad e imprescindible para la realización de los propios planes de vida. La perspectiva de la discriminación, por otro lado, analiza las formas de desprecio, por ejemplo, en forma de racismo, sexismo o clasismo. Desde esta perspectiva, hay una larga tradición en las ciencias sociales y las humanidades al reflexionar sobre mecanismos y discursos racistas, sexistas, clasistas, etc., y cómo estos se reproducen, a menudo, a espaldas de los actores sociales.

Son estos, sobre todo, estudios en la tradición del post-estructuralismo, con su comprensión de los procedimientos poderosos del “orden del discurso” (Foucault 1999). Al igual que en la tradición frankfurtiana, estos estudios parten de la importancia de la comunicación para la construcción social. Pero, a diferencia de la perspectiva de la emancipación incluida en los enfoques comunicativos de Fráncfort, insisten en el carácter de dominación y del poder casi imperceptible en la construcción del otro. Ejemplos de ello serían la construcción del otro oriental en el estudio clásico de Said (2021), la teoría crítica de la raza (Delgado y Stefancic 2017) y también los enfoques desde los estudios de género (p. ej., Butler 2004).

Los trabajos en esta tradición suelen mostrar el carácter estructural, y reforzado por diversas instituciones sociales, de una construcción discriminatoria del “otro”.

Este último punto, el carácter estructural, no solo es importante para los estudios sobre la discriminación, sino también para la perspectiva del reconocimiento, la identidad o la autorrelación lograda. Desde una perspectiva sociológica, no se habla solamente de reconocimiento o discriminación directa e intencionada, sino también de mecanismos estructurales o institucionalizados que reproducen reconocimiento, garantizando así a los participantes una identidad positiva o, por el contrario, estructuras e instituciones que reproducen discriminación y desprecio.

Ahora bien, hemos comenzado este artículo apuntando al carácter dialógico de las teorías de la identidad. Esto significa que tanto el reconocimiento como la discriminación tienen sus efectos de reflejo para la sociedad dominante o hegemónica, desde la que parten la mayoría de los mecanismos del reconocimiento y de la discriminación. Si el otro es constitutivo de mi propia autonomía, al denigrarlo, no solo le estoy restando a él posibilidades de vida autónoma, sino que también estoy limitando mis propias posibilidades emancipadoras.

Quizás tanto la teoría del reconocimiento como los trabajos sobre discriminación no han reflexionado todavía suficientemente sobre este reflejo del no reconocimiento para la sociedad hegemónica. Este problema viene vinculado con el problema de la mirada hegemónica. Casi siempre, cuando hablamos del otro nos referimos al otro no hegemónico; por ejemplo, a minorías étnicas o sexuales. Como investigadores sociales estamos así, casi siempre, reproduciendo la mirada del poder de la que ya nos avisó Michel Foucault (1977). Convertimos al otro en objeto de conocimiento y, con ello también, a menudo, en objeto de dominación. El hecho de que intentemos comprender al otro en su construcción social dominante, reconociendo procedimientos de discriminación, no cambia en nada esta observación acerca de la reproducción estructural de la mirada dominante, también mediante el trabajo sociológico bienintencionado.

Frente a estos trabajos que enfocan al otro no hegemónico, ya hay toda una serie de literatura prometedora que cambia la perspectiva y muestra la construcción social también de los grupos hegemónicos mismos. Me refiero aquí a enfoques como los estudios críticos de las masculinidades (p. ej., Rodríguez del Pino y Jabbaz Churba 2022) o estudios críticos de la *blanquitud* (p. ej., Lund 2022). En lo que sigue, vamos a ver si podemos aplicar estas perspectivas dialécticas sobre el otro para aprender de los otros sobre deficiencias de las institucionalizaciones del reconocimiento laboral, tal como se realiza en la sociedad dominante.

Ejemplo: el trabajo en las comunidades gitanas

En *La Lucha por el Reconocimiento*, Axel Honneth (1997) ubica la tercera forma de reconocimiento de “valoración social” en una “comunidad de valor” o también en la “sociedad civil”. Pero ya en el *Derecho a la libertad* (Honneth 2014) se centra en la institucionalización de este tipo de reconocimiento específicamente en el mercado de trabajo, tema que explora también posteriormente en un monográfico sobre el *valor de los mercados*, editado conjuntamente con Lisa Herzog (2014). Con ello, Honneth insiste en la relevancia del mercado de trabajo de sociedades capitalistas modernas y su principio de rendimiento para el reconocimiento, desatendiendo sistemáticamente otras formas de contribuciones sociales, al menos en esta tercera esfera de valoración social. Y en su último libro, *Der arbeitende Souverän (El soberano trabajador)*, Honneth (2023a) ya directamente parte de la idea de que, en nuestras sociedades, la inclusión laboral es la precondition del reconocimiento en cuanto valoración social. Con otras palabras: (en esta sociedad) el trabajo es central para el reconocimiento intersubjetivo del otro y, así, para su autorrealización.

Por otro lado, encontramos también la figura del trabajo como una retórica central en los discursos discriminatorios. Es decir, no tanto el trabajo mismo, sino la representación social de lo que significa trabajar, juega un papel fundamental en aquellos enfoques que analizan fenómenos de discriminación y

desprecio, ya sean las personas Negras, gitanas o inmigrantes, que son percibidos por la sociedad a veces como demasiado vagas para trabajar, o las asiáticas, que solo piensan en trabajar; de nuevo los inmigrantes, que nos quitan los puestos de trabajo (p. ej., Torres 2022), o los judíos, que solamente se dedican al negocio, al comercio y la especulación, actividades entendidas como lo contrario al trabajo honesto (p. ej., Herzog 2023).

Si en una sociedad la valoración social se institucionaliza fundamentalmente mediante el mercado laboral, entonces se puede apostar por la generalización de esta esfera. Las políticas activas que apunten a la contratación de grupos marginados, que insistan en la igualdad de posibilidades o en un salario digno, serían algunas de estas medidas. Es uno de los grandes méritos de Honneth el haber mostrado la relación moral detrás de las luchas por la redistribución (véase su debate con Fraser en Fraser y Honneth 2006, pero también su debate con Sloterdijk en Herzog y Hernández 2009). El salario, al igual que las condiciones materiales del trabajo, son también formas de reconocimiento y fuente de autoestima.

Ahora bien, al mismo tiempo que se lucha por la generalización, ampliación o materialización del reconocimiento en la esfera laboral, se reconoce implícitamente la validez de la institucionalización del reconocimiento mediante el trabajo en el capitalismo. Es decir, se reconoce la institución del *mercado laboral* y del *trabajo asalariado*, y se exige de los grupos marginados que las reconozcan y centren sus luchas por el reconocimiento de sus capacidades y contribuciones siguiendo la institucionalización de estas esferas.

Desde las perspectivas subalternas, podemos desarrollar cierta crítica a este modelo, un modelo que no solo carga contra el “otro” que no trabaja como debería ser (porque trabaja poco, demasiado, o solo comercia), sino que, al mismo tiempo, crea un “nosotros” como grupo de referencia y representante de las virtudes del sistema de trabajo. Así, por ejemplo, a la población gitana se le critica a menudo su falta de voluntad de trabajar. Esto solamente es cierto si nos fijamos en las tasas de inserción laboral, en el sentido de un trabajo remunerado por cuenta ajena, por un lado, y si lo interpretamos como resultado de una falta de voluntad, por el otro.

Pero si ampliamos nuestra comprensión del trabajo a cualquier tarea de reproducción social, por supuesto, la población gitana está inmersa en todo tipo de trabajos reproductivos. Al mismo tiempo, podemos observar en la población gitana una cierta desconfianza en la lógica del trabajo estable por cuenta ajena (véase Filigrana 2020) y a todo el sistema de subordinación diaria que conlleva. En vez de ello, se valoran trabajos en común, no individualizantes, corporativos. Y también se valora la libertad de trabajar por cuenta propia. Desde el trapicheo y el trabajo con la chatarra, pasando por la artesanía y el arte, existe todo un sector de trabajos que presentan una alternativa a la inserción laboral -entiéndase siempre también subordinación- dominante.

En vez de una lógica individualizante de ingresos individuales, en las comunidades gitanas se han desarrollado prácticas emancipadoras mediante la colaboración en solidaridad. Prácticas mucho más cercanas al lema emancipador “cada uno según sus capacidades y a cada uno según sus necesidades” que las desarrolladas en el trabajo por cuenta ajena de la sociedad dominante. Al mismo tiempo, no se debe olvidar que estas prácticas son, muy a menudo, prácticas precarias, fruto también en gran medida de la discriminación padecida durante siglos.

Además, si analizamos este rechazo no solo desde una posición voluntarista de no querer subordinarse, sino también desde una lógica estructural de creación de valor desigual entre capital y trabajo, entonces vemos también el carácter emancipador de este tipo de organización social, más allá de la voluntad individual. Sabemos que el trabajo por cuenta ajena no solamente es en esta sociedad una fuente de integración, reconocimiento social y dinero. Al mismo tiempo, aumenta el plusvalor que acaba en manos del capital y produce -si no es contrarrestado por medidas de política social- un aumento de desigualdad en detrimento de la mayor parte de la clase trabajadora (véase p. ej., Piketty 2014). En otras palabras, la integración actual mediante el trabajo por cuenta ajena se compra, por así decirlo, por el precio del aumento de la brecha salarial. Y, como hemos visto, esta brecha no solo es una brecha económica,

sino también una brecha de reconocimiento social e integración social. En el actual sistema de trabajo, de la misma forma que un salario elevado es considerado, por las personas trabajadoras y por la sociedad, como una forma de reconocimiento, un salario bajo puede ser identificado como una forma de desprecio relativo. Con otras palabras, la negación a trabajar por cuenta ajena también es -al menos *de facto*- una negación a participar en un sistema que aumenta sistemáticamente el desprecio relativo de las personas trabajadoras.

La negación de integración en el mercado laboral clásico puede ser entendida ahora como la negación de reconocer el mercado laboral como institucionalización válida de reconocimiento. Y el desprecio que recibe la población gitana por su supuesta pereza -que, como hemos visto no es otra cosa que la negación de seguir el modelo de la sociedad dominante- podría ser interpretado como la reivindicación de la validez del sistema de distribución del reconocimiento institucionalizado por la sociedad capitalista burguesa, un sistema que beneficia claramente a unos en detrimento de otros; un sistema en el que el éxito económico se interpreta socialmente a menudo como mérito -y no, p. ej., como herencia de capital económico o cultural- y fuente de reconocimiento social y autoestima.

... y en las teorías antisemitas

Con este último paso de la argumentación, se ha mostrado que no solo se puede aprender directamente de prácticas alternativas, sino que la *interpretación* de las prácticas es parte fundamental en este proceso de aprendizaje. Incluso las propias teorías discriminatorias pueden revelarnos deficiencias en las formas institucionalizadas de reconocimiento y, así, ayudarnos a comprender la práctica discriminatoria misma como lo otro de una práctica de reconocimiento. Sobre todo, si entendemos esta práctica discriminatoria como estructural o sistemáticamente vinculada con nuestro orden social, entonces se nos abre un nuevo horizonte para alumbrar déficits estructurales en nuestra forma de reconocimiento. Por ello, se presenta aquí la figura antisemita del judío que no trabaja en su relación con la organización social y la percepción del capitalismo.

La figura del trabajo no solo es central en el antigitanismo, sino también en el antisemitismo. En el imaginario antisemita, el judío tampoco trabaja. Las tareas de negocio en bancos y bolsas, en la imagen del comerciante, del especulador y usurero, son consideradas lo contrario al trabajo que “ennoblece” (Herzog 2023). Mientras que aquí el trabajo de transformación material directa se eleva a una categoría de reconocimiento, el trabajo que no transforma directamente la materialidad es considerado fuente de desprecio.

Esta percepción del desprecio de la esfera financiera y de su personificación en forma del judío se basa, en última instancia, en una percepción tergiversada -Marx diría: en una ideología- producida por la organización económica. En la esfera económica, los salarios, el valor, el dinero o los precios representan, en última instancia, relaciones sociales entre productores. No obstante, en el intercambio *aparecen* como relaciones entre cosas, como relaciones objetivas entre un producto y otro, o entre un producto y el dinero (Marx 2000). Es en esta esfera del intercambio, en la circulación, donde a las personas trabajadoras les *aparece* la injusticia, la violencia y el poder impersonal del capitalismo. Es ahí donde la persona trabajadora, con su salario supuestamente objetivo, encuentra los productos de consumo en el mercado con sus precios aparentemente objetivos. Y es ahí -en la esfera de circulación y no en la esfera de producción- donde nos damos cuenta de la brecha entre, por un lado, la exigencia normativa de una buena vida mediante el consumo, una exigencia justificada por el esfuerzo del trabajo y, por otro lado, la imposibilidad de realizar esta buena vida mediante el consumo debido al salario insuficiente.

Una crítica extendida, pero superficial, es la de los altos precios como si estos fueran solo el resultado de la esfera de circulación, de unos mercados, comercios y comerciantes, y no ya lógicamente resultado y condición de la producción de estos bienes bajo condiciones capitalistas. Con otras palabras, la *explotación* misma no aparece sino en la esfera de circulación, si por explotación entendemos en el sentido clásico marxista el plustrabajo no remunerado, es decir, la diferencia entre lo producido por las personas trabajadoras y su salario (Marx, 2012: 383 y ss). Desde la perspectiva crítica de la Escuela de Frankfurt, se ha argumentado que esta misma explotación ya se produce en la esfera de producción,

aunque se realiza, es decir, aparece y se monetariza, en la esfera de circulación, en el intercambio. Según Horkheimer y Adorno (2009b), en el sistema capitalista el dominio directo se esconde bajo la producción. Describen como “apariencia socialmente necesaria”, es decir, como ideología, la responsabilización de la esfera de circulación por la explotación.

El resultado de esta ideología, de esta crítica simplicista del capitalismo, es un desprecio a la esfera de circulación y a las personas involucradas en ella. Bolsas y bancos, así como especuladores y banqueros, se contraponen así al trabajo productivo que crea valor. De ahí que, desde el nacionalsocialismo hasta los movimientos antiglobalización de la actualidad, se haya diferenciado a menudo entre el capital productivo o creativo (*schaffendes Kapital*), y el capital acaparador (*raffendes Kapital*) o parasitario (Stögner 2017). De esta forma, el capitalista industrial forma parte del buen capital productivo, nacional, comprometido con la creación de la riqueza nacional, frente al banquero, especulador de bolsa, personificado históricamente en el imaginario del judío.

Y esta lógica estructural queda intacta incluso sin la personificación en forma del judío. Hablamos aquí del ‘antisemitismo estructural’ en referencia a una crítica simplicista del capitalismo que aísla y personifica la esfera de la circulación y la contrapone a la producción capitalista (Maiso y Zamora 2012). Ahora bien, nuevamente, desde Marx (2012) sabemos que el interés solo es una parte, la parte más visible -la apariencia- de la explotación capitalista. Sabemos que toda empresa funciona con capital y pretende producir superávit. Esto es independiente de si el capital viene del dueño de la empresa, que se lleva el superávit directamente, o si parte del capital son préstamos de terceros que, de esta forma, aspiran a obtener una parte del superávit producido mediante el trabajo.

Es decir, el desprecio que recibe la tarea financiera o comercial y el judío como su personificación es, al mismo tiempo, una exigencia de reconocimiento de un modo de trabajo capitalista elevado a la categoría de útil y productivo; frente al trabajo “parasitario”. El trabajo “judío” parece ser la razón de que las personas trabajadoras se vean defraudadas en una parte de su salario, cuando, en realidad, es la lógica impersonal del capitalismo, que tiene que organizarse de tal forma que produce una plusvalía que no acaba en manos de las personas trabajadoras. Más allá de la esfera del trabajo, ya lo decían Adorno y Horkheimer, el judío representa “dicha sin poder, salario sin trabajo, patria sin frontera, religión sin mito” (Horkheimer, Adorno 2009b: 179). El judío es, en este sentido, el “principio rector negativo de la modernidad” (Salzborn 2010). El antisemitismo como estructura del pensamiento general, más allá del odio concreto hacia las personas judías, refleja, por así decirlo, al mismo tiempo la exigencia normativa y el fracaso estructural de un reconocimiento dentro de la sociedad capitalista, burguesa.

La comprensión del antisemitismo nos puede decir mucho sobre los problemas estructurales de la institucionalización del reconocimiento en forma del sistema de trabajo del capitalismo. Las teorías del antisemitismo, es decir, teorías que comprenden la construcción social de la figura del judío como el otro en la creación de valor, nos pueden explicar por qué en el sistema de producción capitalista existe una tendencia a externalizar cognitivamente las fuentes de desprecio a una esfera de circulación. Cuando a ello se junta la incapacidad de comprender relaciones sociales estructurales y se las personifica, se puede correr el riesgo de crear un “nosotros” bueno (por ser productivo) frente a un “ellos” malo.

Como se decía antes, podríamos hacer paralelismos similares con otras formas racistas de percibir al otro. Por ejemplo, en forma de la imagen de la persona Negra o inmigrante vaga, un desprecio que, de forma inversa, reclama un reconocimiento para un “nosotros” como honestamente productivo y, por ello, virtuoso. Desde *El derecho a la pereza* de Paul Lafargue (1977) hasta el manifiesto contra el trabajo del grupo Krisis (2002), sabemos que hay buenas razones para desconfiar de la bondad del trabajo en el capitalismo. O podríamos mencionar el racismo específicamente antiasiático que, a menudo, pinta a las personas asiáticas como *demasiado* trabajadoras. Estaríamos aquí frente a una imagen que ya apunta a que la dialéctica capital-trabajo es, en realidad, una lógica de capital-vida en la que el capital coloniza cada vez más partes de nuestra vida. En el afán de trabajo asiático se personificaría la futura explotación también de “nosotros”. Podríamos decir, por ello, que la figura de la persona asiática trabajadora nos puede decir mucho sobre las amenazas sistémicas de la colonización del mundo de la vida.

CONCLUSIONES

El objetivo de este artículo no es realizar un análisis exhaustivo sobre cómo las teorías sobre el otro pueden ayudar a criticar y ampliar la lógica institucionalizada del reconocimiento. El enfoque aquí presentado es mucho más limitado. Pretende abrir la mirada, mediante el recurso a las teorías de la otredad, al potencial normativo del otro. Las teorías del otro, la comprensión del racismo, antigitanismo y antisemitismo, etc. nos pueden decir mucho sobre los fallos de las formas de institucionalización del reconocimiento en la sociedad actual.

Sin ir más allá de las formas básicas del reconocimiento -dedicación emocional, atención cognitiva y valoración social-, se mostró que la forma dominante de *institucionalización* del reconocimiento puede fallar sistemáticamente. Tendríamos aquí una crítica inmanente en sentido clásico (véase también Romero Cuevas y Zamora, 2020): se midieron las instituciones de reconocimiento por su propia exigencia normativa, mostrando, mediante el ejemplo de la inclusión en el mercado de trabajo, que las políticas que apuntan a una generalización de la inclusión en esta forma de trabajo tienen una tendencia inmanente a incumplir sus promesas de reconocimiento en esta sociedad.

La negación por parte del otro o la imposibilidad de incluirle en el sistema institucionalizado de reconocimiento mediante el trabajo muestran el efecto emancipador que puede tener el otro para nuestras sociedades. Pero no lo tiene sin más. Si no se *interpreta* su exclusión como una imposibilidad estructural de inclusión en el sistema de reconocimiento, sino de forma racista como fallo del otro, entonces el otro se convierte en objeto de desprecio, racismo, antisemitismo y antigitanismo. Son las *teorías* del otro las que pueden rescatar el potencial emancipador inmanente.

El otro puede hablar, puede reconocer y renegociar el reconocimiento, pero hay que ser capaz de entender el lenguaje de la pugna por el reconocimiento. Hay que ser capaz de descifrar el sufrimiento por el desprecio como una forma de lucha por un reconocimiento más allá de la institucionalización del reconocimiento existente. Siguiendo el postulado comunicativo de la teoría del reconocimiento, también la posibilidad de emancipación del resto de la sociedad depende de la capacidad de escuchar *y entender*, interpretando la voz de los otros.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido diseñado dentro del proyecto de investigación “Diálogos globales de la teoría crítica actual” (CIGE/2022/164), financiada por la Conselleria Valenciana d’Innovació, Universitats, Ciència i Societat Digital, y se ha desarrollado gracias a una ayuda Fullbright en la Columbia University, New York.

Una versión previa ha sido presentada en el V Simposio Iberoamericano de Teoría Crítica en noviembre de 2023 en Valencia. El autor agradece a todos los participantes sus valiosos comentarios.

También agradece a Sabine Heiss, Arturo Lance, José Lorente Marco, César Ortega y a los tres revisores anónimos sus observaciones sobre el borrador del texto.

DECLARACIÓN DE CONFLICTOS DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Benno Herzog: Conceptualización, investigación, redacción; borrador original, redacción; revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. 1975. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Butler, Judith. 2004. *Lenguaje, Poder e Identidad*. Madrid: Síntesis.
- Delgado, Richard y Jean Stefancic. 2017. *Critical Race Theory: an Introduction*. New York: University Press.
- Filigrana García, Pastora. 2020. *El pueblo gitano contra el sistema-mundo. Reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. 1977. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1999. *El Orden del Discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth. 2006. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- Goffman, Erving. 1993. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving. 2003. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heins, Volker. 2010. "Of persons and peoples: Internationalizing the critical theory of recognition". *Contemporary Political Theory* 9(2): 149-170.
- Herzog, Benno. 2015. "El reconocimiento de las sociedades multiculturales. Relaciones intergrupales y reconocimiento de segundo orden". *Revista Internacional De Sociología* 73(2). <https://doi.org/10.3989/ris.2013.07.21>: 1-12.
- Herzog, Benno. 2019. *Invisibilization of Suffering. The Moral Grammar of Disrespect*. Londres: Palgrave.
- Herzog, Benno. 2020. "Invisibilización del sufrimiento: sobre el (des)aparecer de las fuentes de la crítica". Pp. 129-148 en *Crítica inmanente de la sociedad*, editado por J. M Romero Cuevas, y J. A. Zamora. Barcelona: Anthropos.
- Herzog, Benno. 2023. "Antisemitismo y Modernidad: Cambios y Constancias de un Prejuicio Milenario". Pp. 27-45 en *La lucha contra el antisemitismo, la islamofobia y el antigitanismo: una tarea inacabada en el marco de la Unión Europea*, editado por A. Bar Cendon y T. Shuali Trachtenberg. Madrid: Aranzadi.
- Herzog, Benno y Francesc Hernández. 2009. "Duelo sobre el futuro del mundo". *Posdata*, suplemento cultural del Levante-EMV, 6 de noviembre de 2009.
- Herzog, Benno y César Ortega-Esquembre. 2024. "Reconocimiento y justicia global. Una entrevista con Axel Honneth". *Quaderns De Filosofia* 11(1), 139-147. <https://doi.org/10.7203/qfia.11.2.28769>.
- Herzog, Lisa y Axel Honneth. 2014. *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs. vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 1997. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Honneth, Axel. 2014. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz.
- Honneth, Axel. 2023a. *Der arbeitende Souverän*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2023b. "Der lange Schatten des Kolonialismus. Ein Literaturessay über Colonialism and Modern Social Theory". *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 20, 1; 165-180.
- Honneth, Axel. 2023c. "Two Steps Back for One Step Forward? Thoughts on Postcolonialism". Conferencia internacional *What Comes after?* 11-13 de mayo 2023. Universidad de San Galo (Suiza).
- Horkheimer, Max. 2002. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, Max y Theodor W Adorno. 2009a. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, Max y Theodor W Adorno. 2009b. "Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración". Pp. 213-250 en *Dialéctica de la Ilustración (ibid.)*. Madrid: Trotta.
- Ikäheimo, Heikki. 2002. "On the genus and species of recognition". *Inquiry* 45(4): 447-462. <https://doi.org/10.1080/002017402320947540>.
- Jaeggi, Rahel. 2023. *Fortschritt und Regression*. Berlin: Suhrkamp.
- Krisis. 2002. *Manifiesto contra el trabajo*. Madrid: Virus.
- Lafargue, Paul. 1977. *El Derecho a la Pereza*. Madrid: Fundamentos.
- Lessenich, Stephan. 2019. *La Sociedad de la externalización*. Barcelona: Herder.
- Lund, Martin. 2022. *Whiteness*. Cambridge: MIT Press.
- Maiso, Jordi y José Antonio Zamora. 2012. "Teoría crítica del antisemitismo". *Constelaciones* 4: 133-177.
- Marx, Karl. 2000. *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. I Madrid: Akal.
- Marx, Karl. 2012. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Vol. 3. Berlin: Dietz.
- Pereira, Gustavo. 2014. "Condiciones de posibilidad para una justicia global". *Isegoría* 30: 107-126.
- Piketty, Thomas. 2014. *El capital en el siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Rodríguez-del-Pino, Juan A. y Marcela Jabbaz Churba. 2022. "Deconstruyendo machos, construyendo personas. Relatos de alejamiento de la masculinidad hegemónica en España". *Revista De Estudios Sociales* (79): 108-124. doi: <https://doi.org/10.7440/res79.2022.07> .
- Romero Cuevas, J. M. 2016. *El lugar de la crítica: teoría crítica, hermenéutica y el problema de la transcendencia intrahistórica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Romero Cuevas, José M. y José A Zamora (eds.). 2020. *Crítica inmanente de la sociedad*. Barcelona: Anthropos.
- Romero Cuevas, José M. 2020. "El socialismo como crítica inmanente del capitalismo: Una discusión con Axel Honneth". Pp. 85-106 en: *Crítica inmanente de la sociedad*, editado por J. M. Romero Cuevas y J. A. Zamora. Barcelona: Anthropos.
- Said, Edward. W. 2021. *Orientalismo*. Barcelona: Penguin Random House.
- Salzborn, Samuel. 2010. *Antisemitismus als negatives Leitbild der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*. Francfort/Meno: Campus.
- Stögner, Karin. 2017. "Intersektionalität von Ideologien. Antisemitismus, Sexismus und das Verhältnis von Gesellschaft und Natur". *Psychologie & Gesellschaftskritik* 41(2): 25-45.
- Torres, Francisco. 2022. "Desmontando mitos y prejuicios que dificultan la convivencia". Pp. 32-56 en *Migraciones y Discursos. Propuestas para el Debate Público*, editado por B. Herzog. Madrid: Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia.