

ARTÍCULOS

El reconocimiento de la justicia global — la justicia global del reconocimiento

Recognition of global justice — Global justice of recognition

Benno Herzog

Departamento de Sociología y Antropología Social, Universidad de Valencia

benno.herzog@uv.es

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

César Ortega Esquembre

Departamento de Filosofía, Universidad de Valencia

cesar.ortega@uv.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0990-5837>

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar la potencia analítica que la teoría del reconocimiento elaborada por Axel Honneth puede ofrecer al discurso contemporáneo sobre la justicia global. Para ello, se analiza si la teoría del reconocimiento puede ser comprendida como una teoría de la justicia (I), se sacan a la luz los elementos para una teoría de la justicia global ya presentes en el modelo de Honneth (II) y se exponen algunas razones sistémicas que dificultan la comprensión de su obra en tales términos (III). Por último, se proponen elementos no explorados por el autor que pueden contribuir a una teoría de la justicia global en términos de teoría de la lucha por el reconocimiento (IV).

Palabras clave: Honneth; sufrimiento social; teoría crítica; postcolonialismo; crítica immanente.

Como citar este artículo / Citation: Herzog, Benno y Ortega Esquembre, César. (2024). El reconocimiento de la justicia global — la justicia global del reconocimiento. *Isegoría*, 71: 1470. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1470>

Abstract: The aim of this paper is to analyse the analytical power Axel Honneth's theory of recognition can offer to the contemporary discourse on global justice. With the exception of a few notable contributions, the links between Honneth's theory of recognition and the discourse on global justice are scarce and unsystematic. In order to answer to the objective, the paper introduces the analyses whether the theory of recognition can be understood as a theory of justice (I), presents the elements for a theory of global justice already present in Honneth's model (II), and brings forward some systemic reasons which make it difficult to understand Honneth's work in such terms (III). Finally, some elements not explored by the author are proposed that can contribute to a theory of global justice in terms of a theory of the struggle for recognition (IV).

Keywords: Honneth; social suffering; critical theory; postcolonialism; immanent critique.

Recibido: 07/11/2023. *Aceptado:* 02/07/2024. *Publicado en línea:* 25/04/2025.

1. INTRODUCCIÓN

Desde hace aproximadamente tres décadas, coincidiendo de forma no casual con la publicación del importante y muy discutido libro de John Rawls *The law of peoples*, la pregunta por la posibilidad de una justicia global ha jugado un rol decisivo en las ciencias sociales y la filosofía política. Naturalmente, esta pregunta está presente en la filosofía moderna al menos desde los tiempos de Kant (2013). No obstante, empujados por la constatación de las impresionantes tasas de pobreza extrema, desigualdad material o violación de derechos humanos básicos, los filósofos y teóricos sociales contemporáneos han replanteado diversas vías para elevarse por encima de los hoy ya a todas luces insuficientes límites del Estado nación y lograr una articulación institucional de la justicia a nivel planetario. El texto de Rawls hacía de los pueblos —entendidos como Estados— y no de las personas la unidad última de las consideraciones normativas, desechando en este sentido el establecimiento de una replicación de la teoría doméstica de la justicia en el nivel global. No obstante, con el cambio de milenio ha surgido una importante posición que, enfrentándose inmanentemente a las tesis internacionalistas de Rawls, reivindica con Kant lo que podemos denominar “justicia cosmopolita” (Pogge, 2002; Tan, 2004; Habermas, 2006; Nagel, 2005; Nussbaum, 2020; Cortina, 2021). De acuerdo con esta postura, son las personas mismas, y no los Estados, las que han de ser depositarias de derechos vinculantes en el plano global.

En el nivel doméstico o nacional, las teorías contemporáneas de la justicia, centradas prioritariamente en el principio de igualdad, se han dividido en dos grandes corrientes: los llamados “igualitaristas distributivos” o “igualitaristas de la suerte”, donde ocupa un rol destacado Gerald Cohen, y los “igualitaristas relacionales”, donde destaca sobre todo la figura de Elizabeth Anderson (Mora, 2022).¹ Mientras que los primeros creen que la clave de la teoría de la justicia debe ser la imparcialidad en la distribución de los recursos o bienes materiales, los segundos hacen de las relaciones sociales de reconocimiento el elemento prioritario. Al margen de los debates establecidos entre los partidarios del derecho internacional clásico y los defensores de un nuevo marco jurídico

cosmopolita, el discurso sobre la justicia global está hoy dominado por la primera de estas corrientes, es decir, por la justicia distributiva.

El objetivo de este trabajo es analizar la potencia analítica que la *otra* postura en el debate a propósito de la justicia, a saber, la postura centrada en el reconocimiento social, puede ofrecer al discurso contemporáneo sobre la justicia *global*. Más particularmente, nos interesa analizar si la teoría de la lucha por el reconocimiento elaborada por Axel Honneth, uno de los principales exponentes de la llamada teoría crítica de la sociedad vinculada a la Escuela de Frankfurt, puede ofrecer elementos valiosos para afrontar los problemas que nos plantea hoy la *injusticia* global. A excepción de algunas notables contribuciones (Pilapil, 2020; Van Hooft, 2008; Heins, 2010; Burns y Thompson, 2013), las vinculaciones entre la teoría del reconocimiento de Honneth y el discurso sobre la justicia global resultan escasas y poco sistemáticas. Tal vez ello se deba, en medida no pequeña, a las reservas que el propio Honneth ha manifestado siempre a la hora de aplicar su modelo teórico, explícitamente circunscrito al terreno de las sociedades occidentales altamente desarrolladas, al ámbito global. ¿Sirve, en último término, la teoría de la lucha por el reconocimiento para articular una teoría de la justicia global que vaya más allá del paradigma redistributivo actualmente dominante?

A fin de contestar a esta pregunta, dividiremos nuestro trabajo en cuatro puntos fundamentales. En primer lugar, analizaremos si la teoría de la lucha por el reconocimiento de Honneth puede ser comprendida, en algún sentido razonable, como una teoría de la justicia, tal y como este término viene siendo utilizado en la literatura especializada desde la publicación en 1971 del libro de Rawls *Teoría de la justicia* (Rawls, 2017). En segundo lugar, trataremos de sacar a la luz los elementos para una teoría de la justicia *global* ya presentes en el modelo de Honneth. En tercer lugar, analizaremos algunas razones sistémicas que dificultan la comprensión de la obra de Honneth en tales términos. Por último, propondremos algunos elementos no explorados por el autor que pueden contribuir a una teoría de la justicia global en términos de teoría de la lucha por el reconocimiento.

¹ Es esta también la diferenciación que propone el propio Axel Honneth (en Herzog y Ortega Esquembre 2024).

2. LA TEORÍA DE LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO COMO TEORÍA DE LA JUSTICIA

En este punto trataremos de mostrar en qué sentido la teoría de la lucha por el reconocimiento puede ser entendida como una teoría de la justicia. Nuestra tesis será que, en el marco de esta teoría, la justicia aparece como la garantía de las condiciones sociales que posibilitan el reconocimiento de la identidad de los individuos, y en consecuencia también la consecución de una relación consigo mismos lograda o exitosa, a la que Honneth denomina “autorrealización”.

Como ocurre con el pensamiento de cualquier autor, el de Honneth puede ser ubicado dentro de una tradición más o menos definible en sus rasgos fundamentales. Al margen de sus muchas discusiones con tradiciones filosóficas y sociológicas de muy distinta raigambre, Honneth pertenece a la tradición de la Escuela de Frankfurt. Todos los autores vinculados a esta tradición se han esforzado por ofrecer diagnósticos sociales de la época destinados a esclarecer y contribuir a eliminar las causas estructurales que subyacen a las diversas patologías sociales. En tales diagnósticos se parte siempre de la convicción, absolutamente central en todos los casos, de que el sufrimiento producido por las patologías sociales resulta históricamente superable. A fin de localizar las fuentes contemporáneas de malestar o sufrimiento y su etiología social, Honneth viene sirviéndose, desde finales de los años ochenta, del modelo hegeliano de una lucha por el reconocimiento.

El acercamiento de Honneth a esta importante figura del pensamiento filosófico occidental fue en realidad el resultado de una crítica que el propio autor formuló contra algunos de sus principales predecesores en la teoría crítica, particularmente Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas y Michel Foucault. En su libro de 1985 *Crítica del poder*, Honneth se esfuerza por localizar el hueco exacto que las anteriores teorías críticas no lograron cubrir satisfactoriamente, a fin de procurarse un espacio propio desde el que renovar la teoría crítica. Este espacio, que el autor denomina “el ámbito específico de lo social”, hace referencia a la dinámica *moral* que subyace a cualquier forma de lucha social. Honneth abandona el marco marxista de una lucha de clases cortada a la medida de la desigual distribución de bienes materiales para anticipar, todavía de forma muy fragmentaria, un modelo de lucha

social entendido como lucha social por el reconocimiento (Honneth, 2009b).

Aunque Honneth recurre de forma más o menos explícita a los conceptos hegelianos en sus textos de finales de los años ochenta (Honneth, 2009b; 2009c), lo cierto es que solamente en el libro de 1992 *La lucha por el reconocimiento* logra articular una propuesta sistemática de filosofía social que hace de la noción de reconocimiento el núcleo mismo del análisis. Alejándose ya de forma muy evidente de la alargada sombra proyectada por la teoría de la acción comunicativa de Habermas, Honneth ofrece ahora un modelo de teoría crítica de la sociedad en el que los procesos del cambio social se explican “en referencia a pretensiones normativas estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco” (Honneth, 1997). A este modelo subyace la denominada tesis de la individuación por socialización, defendida antes de Honneth por autores como Hegel, Mead, Habermas o Taylor (Hegel, 1987; Mead, 1968; Habermas, 2010; Taylor, 2013). De acuerdo con esta tesis, la configuración de la identidad subjetiva depende de un proceso de socialización en el que el reconocimiento por parte del resto de sujetos juega un papel determinante.

En la interpretación de Honneth, que él mismo bautiza como una versión “postmetafísica” del modelo del joven Hegel, los procesos de reconocimiento constitutivos de la identidad subjetiva operan en tres esferas diferentes. La primera esfera hace referencia a todas aquellas relaciones primarias en las que, como en la familia, la amistad o las relaciones de pareja, los sujetos nos reconocemos mutuamente como seres necesitados de cuidado y amor. La segunda esfera hace referencia a las relaciones intersubjetivas en las que, mediados por la institución del Estado, nos reconocemos recíprocamente como portadores de derechos iguales. La tercera esfera, por su parte, ya no tiene que ver con el respeto hacia aquello que compartimos todos los seres humanos, sino con una valoración social que nos permite referirnos unos a otros positivamente en función de nuestras contribuciones concretas a la sociedad. Cada una de estas tres esferas de reconocimiento, el amor, el derecho y la valoración social, ofrece al individuo la oportunidad de una autorrealización completa de su propia identidad, autorrealización que Honneth disecciona en los momentos de la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima.

Tras exponer las tres formas de reconocimiento que ponen las condiciones de posibilidad para una autorrealización completa, Honneth sistematiza aquellos tipos de ofensa bajo cuya presión la lucha por el reconocimiento avanza hacia formas cada vez más ampliadas. Las ofensas o humillaciones se refieren precisamente al menosprecio o denegación de cada una de estas formas de reconocimiento. 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 llama “desposesión”, perturba el autorrespeto, en tanto al sujeto se le excluyen determinados derechos a través de los cuales se sabía un miembro de idéntico valor que el resto de miembros de su sociedad. En tercer lugar, el menosprecio que aniquila el valor social del particular recibe el nombre de “deshonra”, y la autorrelación práctica así perdida es la autoestima, es decir, la capacidad de sentirse un sujeto que la comunidad valora precisamente a causa de sus particularidades.

Sustentado en este cuadro tripartito de esferas de reconocimiento, formas de autorrelación práctica y esquemas de menosprecio, Honneth procede a formular la tesis fuerte de su modelo. Según su teoría de la lucha por el reconocimiento, los sentimientos *morales* negativos con que los sujetos humillados reaccionan al menosprecio, por ejemplo, la indignación, la rabia o el asco, constituyen la base afectiva o motivacional sobre la que se funda toda forma de lucha social, que en este sentido ha de ser interpretada como una lucha social por el reconocimiento. Saltando más allá de las teorías de la justicia distributiva, Honneth puede ofrecer un concepto de lucha social que no se funda en “posiciones de intereses”, sino más bien en “sentimientos morales de injusticia” y formas de sufrimiento social. Semejante modelo va también más allá de las concepciones procedimentalistas de la justicia procedentes de Kant, pues no pone el foco en los presupuestos idealizantes de la argumentación (Habermas, 2008; Apel, 1976), sino precisamente en las pretensiones preargumentativas que los sujetos se dirigen recíprocamente en forma de expectativas de reconocimiento consideradas legítimas de forma inmanente.

Como no es difícil de ver, el argumento de Honneth se mueve mucho más cerca de la filosofía social y moral que de la filosofía política, ámbito natural de florecimiento de las modernas teo-

rías de la justicia. ¿Significa esto que la teoría de la lucha por el reconocimiento no puede ser interpretada como una teoría de la justicia? Si por “teoría de la justicia” entendemos exclusivamente la oferta de principios abstractos desde los que estructurar una “sociedad bien ordenada”, como dice Rawls, entonces la respuesta obviamente tiene que ser afirmativa. A Honneth no le interesa “descubrir” o “construir” principios abstractos de justicia, sino “reconstruir” la motivación moral que subyace a las luchas sociales. No obstante, esta reconstrucción puede perfectamente ser interpretada como una nueva versión de la teoría de la justicia, pues en último término su objetivo es definir las condiciones apropiadas para que los individuos puedan acceder a formas de vida justas y autorrealizadas. Tal y como señala José Manuel Romero-Cuevas, es precisamente la existencia de tales condiciones lo que define un contexto particular como justo, dándose en este sentido una concepción de la justicia plural —es decir, de acuerdo a parámetros normativos diversos en función de las esferas— y teleológica —es decir, orientada a la autorrealización— (Romero-Cuevas, 2010: cap. 5). Honneth ofrece así un concepto formal de vida buena o eticidad que actúa como canon para la crítica de las relaciones sociales efectivamente existentes. Al contrario de lo que a veces se ha sugerido (Van Hooff, 2008), este concepto no remite en ningún caso a convicciones valorativas sustanciales asociadas a una forma particular de tradición, sino tan solo al conjunto de condiciones de reconocimiento que actúan como presupuesto necesario para una autorrealización individual completa. Honneth se mueve, en este sentido, más acá del procedimentalismo kantiano y más allá del comunitarismo aristotélico (Honneth, 2000).

A su modo de ver, una teoría de la justicia no puede excluir por principio la pregunta por “lo bueno”, sino que requiere esbozar una imagen general de lo que constituiría el bien humano. Esta idea del bien no refiere, como acabamos de ver, a convicciones valorativas sustanciales, sino que tan solo perfila “el lugar y el para qué de la justicia”. La justicia debe ser entendida, en este sentido, como garantía de condiciones sociales para el reconocimiento mutuo en las tres esferas exploradas: el amor, el reconocimiento jurídico y la valoración social.

En su obra de 2011 *El derecho de la libertad*, Honneth vuelve a hacer explícita esta vinculación entre la filosofía social crítica y la teoría de la jus-

ticia, si bien moviéndose en este caso en el marco de una comprensión de la libertad que denomina “libertad social” (Honneth, 2014; Neuhauser, 2000) en la que la posibilidad de libertad y autonomía de los individuos no se logra en contra de la sociedad sino con ella, en el sentido de un ser-para-sí en el otro. En efecto, Honneth parte de una crítica contra el carácter excesivamente abstracto y principialista de las teorías actuales de la justicia, que se mueven “aisladas de la eticidad de las prácticas y las instituciones dadas”, para adoptar la perspectiva inmanente o reconstructiva propuesta por vez primera por Hegel. Siguiendo esta perspectiva, Honneth se esfuerza por mostrar en qué sentido las instituciones de la modernidad permiten ya la realización de la libertad, garantizando así un marco que perfectamente puede ser comprendido en términos de una renovada teoría inmanente de la justicia. O, dicho de otra forma, en las instituciones de la modernidad se han institucionalizado aquellos principios normativos que constituyen el único sustento posible de aquello que entendemos como “justicia”.

Para que esta “reconstrucción normativa de la eticidad postradicional” tenga éxito, antes es preciso ofrecer una definición de esos valores o principios normativos generales, y la tesis central al respecto es que en la modernidad todos ellos quedan reunidos en torno al principio supremo de la libertad individual. Puesto que la modernidad ha entendido esta idea de tres maneras diferentes, a saber, como libertad negativa, como libertad reflexiva y como libertad social, Honneth tiene que presentar primero históricamente cada una de ellas. La tesis de Honneth es que en ninguno de los dos primeros modelos “se interpretan las condiciones sociales mismas que habrían de posibilitar el ejercicio de la libertad en cada caso *ya como componentes mismos de la libertad*”. En su modelo de la libertad social, el otro o las instituciones sociales resultan fundamentales para la consecución de la libertad propia, en el sentido de un ser-uno-mismo-en-el-otro. El modelo de justicia incluido en esta propuesta sería entonces la institucionalización social de condiciones que permiten a los individuos percibirse como libres en y a través de la comunidad.

3. LOS ELEMENTOS DE UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA GLOBAL EN LA OBRA DE AXEL HONNETH

Una vez presentada la teoría del reconocimiento como teoría de la justicia que va más allá del paradigma redistributivo, podemos preguntarnos ahora por la posibilidad de entender esta propuesta también como una teoría de la justicia *global*. Enmarcados en condiciones sociales de producción global y de consecuentes desigualdades globales, el paradigma de la justicia como redistribución tenía que plantearse cuestiones relacionadas con la distribución global de bienes. De forma similar, la teoría del reconocimiento no puede cerrar los ojos frente a las relaciones sociales morales que se entrelazan con este modo globalizado de reproducción social. Ahora bien, cualquier intento de trasladar la teoría del reconocimiento desde el ámbito doméstico al ámbito global tendría que poder contestar, al menos, a las siguientes preguntas: ¿tendría la teoría global exactamente la misma forma que la teoría doméstica, o más bien existirían dos o más tipos de gramática moral del reconocimiento?; ¿seguirían siendo las personas los objetos últimos de reconocimiento, o lo serían más bien los pueblos o los Estados? (Thompson, 2013).

A pesar de que Honneth afirma en varias ocasiones que su teoría está pensada para reconstruir las gramáticas morales o las culturas de libertad dentro de sociedades occidentales (Honneth, en Fraser y Honneth, 2006; Honneth, 2014), y a pesar de que resulta relativamente fácil destacar una ausencia de la perspectiva global en la construcción misma de su teoría (Ibsen, 2023), se pueden identificar algunos elementos dentro de su obra que apuntan a una perspectiva global. Tratándose de apuntes sueltos, la reconstrucción de estos elementos solo puede tener aquí un carácter fragmentario. En su obra principal, los elementos de una perspectiva global se limitan más bien a breves alusiones al contexto internacional, por ejemplo, de división del trabajo, en el que se enmarcan los órdenes de reconocimiento (p. ej. Honneth, 2014, 2023). No obstante, sobre todo como consecuencia de los múltiples debates y contestaciones en que se ha visto envuelto desde los años noventa (p. ej. Honneth, 1994, 2002, 2010), Honneth se ve obligado a aportar algunos fragmentos de una teoría global de la justicia.

Especialmente tras su debate con Nancy Fraser, Honneth diferencia más claramente entre el núcleo de una antropología débil y las particulari-

dades y contingencias históricas en las que los individuos pueden encontrar una relación positiva consigo mismos (Honneth, 2002; véase también Ibsen, 2023). El núcleo apunta, desde luego, al reconocimiento como una práctica humana *universal*. En todas las sociedades los seres humanos están incluidos en estructuras o instituciones relativamente estables, que podemos entender como relaciones morales que afectan a las posibilidades de la autorrelación; unas relaciones, en última instancia, de reconocimiento. En este sentido, “el objetivo de la justicia global no es simplemente que los pobres tengan acceso igual a recursos, sino que tengan la igual posibilidad de lograr una autorrealización no distorsionada” (Pilapil, 2020, p. 45). Ahora bien, estas institucionalizaciones del reconocimiento son también histórica y culturalmente cambiantes, y por lo tanto ni universales ni universalizables.

Como se puede ver, en la propia obra de Honneth podemos encontrar un “núcleo absoluto” (Schweiger, 2012, p. 79) en el valor universal de la autorrelación no distorsionada, un núcleo que se basa en la antropología débil de acuerdo con la cual los seres humanos somos seres autoconscientes y sociales (véase también Pereira, 2004). Ello no implica, sin embargo, que la teoría doméstica del reconocimiento pueda trasplantarse sin más al ámbito global, tal y como trataremos de mostrar en la siguiente sección. Si bien se puede pensar que algún tipo de amor o reconocimiento de las necesidades afectivas es universal —aunque su forma concreta es históricamente contingente—, ya la pretensión de igualdad, y sobre todo el reconocimiento de las capacidades y contribuciones que el individuo hace a la sociedad, dependen de marcos institucionales concretos altamente diversos. Incluso el marco de la tripartición de las esferas de reconocimiento representa una forma particular de ordenación social, típica de las sociedades burguesas, que no puede ser considerada universalmente válida.

Pese a todo, con la antropología débil ofrecida por Honneth se puede avanzar en la dirección de una teoría ciertamente global. Dice Honneth en una entrevista:

Estoy realmente convencido de que la pregunta por la justicia solamente se deja responder de modo adecuado si hacemos antes un cuadro del bien humano, aunque sea muy abstracto o quizás muy elemental o frágil. No comparto la posición escéptica de muchos, sobre si un cuadro acerca del bien humano o del bien universal

sea realmente justificable sin que se privilegien determinadas culturas o ideas (Honneth en Cortés, 2005, p. 14).

Con esta perspectiva, Honneth apunta a la justicia no en el sentido de un listado de cosas, bienes, servicios o derechos que cada uno, o especialmente los subalternos y los pobres globales, deben poseer, sino más bien en el sentido de una configuración específica de las relaciones sociales (Schweiger, 2014). La (re-)distribución de bienes, la configuración concreta de derechos o el acceso a servicios serían entonces funciones secundarias de reconocimiento, una *expresión* o forma de manifestación de un reconocimiento primario. Así argumenta también Honneth cuando, en su debate con Fraser (Fraser y Honneth, 2006), entiende la redistribución como una forma particular de reconocimiento. En la medida en que las relaciones sociales de las personas y grupos subalternos incluyen también —en un contexto global de comunicación, poder y producción— el contacto con los grupos dominantes globalmente, también podemos hablar de un contexto global de reconocimiento que requiere formas estables de relaciones sociales que faciliten una autorrelación no distorsionada.

Es más, podemos decir incluso que la re-distribución global puede operar no solo como una forma de reconocimiento, sino también de su contrario, es decir, como una forma de desprecio. La obra caritativa (así también argumenta Honneth en su debate con Sloterdijk, véase Herzog y Hernández, 2009) puede provocar incluso un sentimiento de vergüenza y humillación. Renante Pilapil (2020) describe, desde la perspectiva global, cómo la ayuda al desarrollo presentada como regalo fija relaciones desiguales de poder, manteniendo al receptor en una situación de deuda moral con los países donantes. Enmarcados en una relación de tipo sujeto-objeto, los pobres son tratados en este sentido, como afirma Gustavo Pereira (2004), como meros “objetos de justicia”, y no como agentes de la propia justicia. Por lo demás, este enfoque desatiende sistemáticamente la cuestión decisiva de cómo fue creada originariamente la riqueza de los países ricos, mostrándose ajena a debates hoy decisivos en la filosofía y la teoría social como el colonialismo o la externalización (Lessenich, 2019). Las perspectivas clásicas de la justicia redistributiva, ya sean teorías globales o nacionales, se muestran ciegas frente al potencial de desprecio tanto de la pobreza como de la redis-

tribución (véase también Heins, 2008). Bajo el propio esquema de la teoría del reconocimiento, por el contrario, la desigualdad global no se presenta como una *mera* privación de recursos materiales, sino como un contexto en el que las relaciones de reconocimiento mutuo aparecen distorsionadas. Esto es lo que Pilapil (2020) denomina la “dimensión no económica de la pobreza”. El lenguaje del reconocimiento nos permite en este sentido avanzar en la dirección de una teoría global de la justicia que va más allá del paradigma redistributivo. Esto no significa que el fenómeno de la desigualdad pueda ser interpretado únicamente en términos de falta de reconocimiento simbólico, prescindiendo de aquello que efectivamente le es más constitutivo: la asimetría en el reparto de riqueza material. Esta posición resultaría, por lo demás, ideológica en su sentido más estrictamente marxista.

Para acercarse a la perspectiva global, Honneth (2010) explora en un ensayo tentativo la pregunta de si la teoría del reconocimiento también sirve para entender mejor las relaciones internacionales entre Estados. De forma consecuente, el autor admite que su vocabulario teórico está demasiado vinculado a conceptos psicológicos, tales como los de “fuente motivacional”, “autorrealización” o “sufrimiento”, como para aplicar sin más la teoría a actores estatales. La analogía doméstica no funciona en el caso de las relaciones entre Estados, pues la teoría del reconocimiento está pensada para dar cuenta de la constitución identitaria de los individuos (Buchwalter, 2013). No obstante, Honneth añade que esos actores estatales tienen que tener en cuenta las pretensiones de reconocimiento de su propia población. Colectivos nacionales, así Honneth, pueden tener la pretensión de ver reconocida su aportación cultural frente a la opinión mundial, o tener la exigencia moral de no ser sometidos a formas de humillación internacional. Por su propia legitimación interna, los Estados, o, mejor dicho, sus líderes, que participan en relaciones internacionales, tienen que tener en cuenta estas sensaciones difusas, diversas y a menudo poco articuladas de su propia población. Estas constituyen, para Honneth, las “raíces afectivas de la creación de confianza transnacional” (Buchwalter, 2013, p. 201).

En este y en otros textos exploratorios, Honneth apunta ya hacia algún tipo de estructura, red, institución supraestatal o “sistema denso de alianzas que incluyera tanto Estados como organizaciones sociales” (Honneth, 1994, p. 883) con ca-

pacidad de intervenir en asuntos de derechos humanos, preferentemente mediante “la cooperación con fuerzas internas de la reforma política y social” (Honneth, 1994, p. 882). En otra ocasión, no obstante, Honneth se imagina el sistema de reconocimiento global de derecho según el modelo de una *única* institución supranacional que seguiría básicamente el modelo del Estado de derecho occidental:

Mi idea de entonces y de hoy en día —que se asemeja, creo, a la de Habermas— es que el único camino para imponer la justicia internacional es la expansión paulatina de los derechos humanos por medio de una Organización de Naciones Unidas (ONU) reforzada, equipada con medios de sanción y coerción más fuertes que en la actualidad; y que esta expansión de los derechos humanos obligue a la comunidad internacional a provocar una redistribución (Honneth, en Cortés, 2005, p. 17).

En estas consideraciones se hace notar el debate, mencionado en la introducción de este trabajo, entre las posturas internacionalistas y las posturas cosmopolitas. Tal y como señala Volker Heins (2010), la teoría de Honneth parece oscilar entre un modelo cosmopolita de “expansión global de los derechos humanos”, y un modelo más bien cercano al anti-cosmopolitismo que encontramos en el Rawls de *The law of people* (Rawls, 2001). Mientras que en algunos contextos Honneth habla de justicia inter-nacional, siendo en este sentido los Estados o los pueblos las unidades morales últimas, en otra apuesta directamente por una justicia global en sentido cosmopolita. Como es obvio, el primer caso, el referido a la justicia entre Estados, presenta el inconveniente de que no necesariamente tiene que afectar a la situación de las personas dentro de cada nación, que puede seguir pese a todo siendo estructuralmente injusta. A diferencia de ello, en el enfoque cosmopolita, que Honneth hace valer con su postura a favor de intervenciones “humanitarias” para imponer los derechos humanos, la unidad última son todos los seres humanos. Este segundo caso presenta, a su vez, otros problemas importantes. En primer lugar, Honneth infravalora la naturaleza problemática de estos derechos, que de ninguna manera son reconocidos universalmente como un fundamento neutral para la solución de crisis internacionales (Heins, 2010, p. 155). En segundo lugar, la idea de una progresiva institucionalización de derechos humanos “desde fuera” entra en colisión con el

núcleo mismo de la teoría del reconocimiento, para la cual el progreso moral no puede proceder de intervenciones externas, sino que constituye el resultado de una lucha moral *interna* impulsada por las experiencias de menosprecio de los propios afectados. En este sentido, una intervención desde fuera debe tener ante todo como objetivo crear condiciones para que las diversas pugnas sociales dentro de una sociedad puedan expresarse y negociarse.

Resulta importante aquí no confundir una teoría global con una teoría universal. El carácter global apunta a un espacio global de comunicación en el que pretensiones normativas pueden ser renegociadas. No obstante, este no convierte a la propuesta de Honneth en universal. Mediante la reconstrucción normativa Honneth —consciente de su falta de pericia en sociedades no occidentales— solamente interpreta a las instituciones occidentales como avances en términos de libertad social y reconocimiento y tiene que guardar silencio sobre otras institucionalizaciones del reconocimiento, sin que ello signifique necesariamente que duda de la eticidad de las prácticas e instituciones en sociedades del llamado “sur global”. La universalidad de la propuesta de Honneth se tiene que limitar a algunos elementos formales de la necesidad de reconocimiento, pero no incluye la institucionalización concreta de estos.

Como vemos, hasta el momento Honneth no ha desarrollado una teoría sistemática de la justicia global. No obstante, empujado por los múltiples debates que se desarrollan alrededor de su trabajo, se ha visto obligado a reflexionar sobre el potencial global de su teoría. Aunque estas reflexiones son fragmentarias y exploratorias, dejan ver el intento de añadir un enfoque moral, en términos de teoría del reconocimiento, a las perspectivas clásicas y más bien tecnocráticas de redistribución global y de acción instrumental entre Estados. Todas estas reflexiones presentan un intento de *aplicar* la teoría del reconocimiento o de la libertad social a las relaciones globales. En ningún momento, sin embargo, Honneth emprende la tarea de tener en cuenta las relaciones globales ya en *la elaboración* de su teoría. Y esto tiene importantes consecuencias para la teoría misma.

4. LAS RAZONES SISTÉMICAS QUE DIFICULTAN ENTENDER LA OBRA DE HONNETH COMO TEORÍA GLOBAL

Existe una serie de argumentos para pensar que la obra de Honneth no es de gran ayuda a la hora de fundamentar una teoría de la justicia global. El propio Honneth afirmó ya en su debate con Nancy Fraser que su teoría está limitada al tipo de conflictos que aparece en el interior de las sociedades capitalistas altamente desarrolladas (Honneth en Fraser y Honneth, 2006). Con la referencia al “desarrollo” no solamente excluye de su teoría a los países menos “desarrollados”, sino que utiliza un concepto altamente problemático para cualquier intento de universalización.

El primer y principal escollo a la hora de aplicar la teoría del reconocimiento al ámbito global salta a la vista con solo observar el tipo de método “reconstructivista” o “inmanente” utilizado por Honneth en su filosofía social. De acuerdo con este método, que procede naturalmente de Hegel, los estándares de reconocimiento legítimo —o, usando el lenguaje de obras posteriores, los estándares de la libertad social (Honneth, 2014)— están ya institucionalizados, aunque de forma insuficiente, en las sociedades liberal-democráticas con que se confronta críticamente la propia teoría. Tal y como afirman Tony Burns y Simon Thompson (2013), los teóricos del reconocimiento que, como Honneth o Taylor, siguen la estela del institucionalismo hegeliano entienden que “las relaciones de reconocimiento tienen lugar en el contexto del horizonte de un mundo de la vida histórico particular” (Burns y Thompson, 2013, p. 14). Si esto es así, entonces el progreso o la emancipación queda entendido como una liberación, generalización, materialización, igualación o individualización de aquellas formas de reconocimiento cuyos parámetros normativos básicos están ya institucionalizados en principio. Con otras palabras, el método obliga a Honneth a entender el progreso o la emancipación como una prolongación de un proceso histórico situado en un contexto social particular, y por tanto a entender la sociedad actual como resultado de un progreso histórico que ya aconteció.

Esta forma de proceder reconstructivista o inmanente hace muy difícil la extrapolación del esquema honnethiano al ámbito global. Honneth no contempla en ningún momento ni otras institucionalizaciones de sus tres formas de reconocimiento, heredadas del análisis hegeliano de la sociedad burguesa, ni formas de reconocimiento que vayan

más allá de estas tres esferas. Cuando piensa, por ejemplo, en las relaciones de derecho que deben confirmar la responsabilidad moral de los individuos, tiene en mente el Estado occidental con su división de poderes y sus garantías legales. Lo mismo ocurre en la tercera esfera, cuando se confronta con la valoración social que el sujeto obtiene en función de sus contribuciones concretas a la sociedad. De hecho, el reconocimiento de cualidades y capacidades está ligado en su obra tardía (p. ej. en Honneth, 2014; 2023) al mercado laboral de las sociedades liberales. Su último trabajo se basa en la idea, prestada de Durkheim, de que el trabajo remunerado garantiza la integración social, es decir, la inclusión en una sociedad con un horizonte compartido de valores. “Cuando un grupo reconoce lo distintivo de la identidad de otro o estima su contribución a los objetivos sociales”, dicen Burns y Thompson, “tales evaluaciones solo tienen sentido sobre el trasfondo de un conjunto de valores compartidos”. Si asumimos que solo las sociedades particulares, pero no el mundo entendido como sociedad global, disponen de estos valores compartidos, entonces es evidente que la teoría del reconocimiento no puede trasladarse de forma inmediata al contexto global.

Estos supuestos son expresados por el propio Honneth de forma muy explícita ya en su debate con Nancy Fraser:

En la perspectiva general de las relaciones de 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, p. 144).

Obsérvese cómo Honneth es consciente de la necesidad de suponer una superioridad moral de las instituciones occidentales, frente a sociedades donde tales instituciones o institucionalizaciones no existen, o no existen todavía. Existen, es evidente, buenas razones para poner en duda la vali-

dez de estos supuestos, sobre todo recurriendo a perspectivas de- y poscoloniales (Ibsen, 2023; Allen, 2016). ¿Realmente podemos hablar de progreso moral para el caso de sociedades cuyo éxito está estrechamente vinculado —e incluso basado— en la explotación, la colonización y el genocidio? Parece ser bastante común entender al Holocausto como un accidente histórico, un paréntesis en una historia de desarrollo humano general. Con ello no queremos decir que esta lectura sea adecuada, sino simplemente constatar que se trata de una posición común (sobre este debate desde corrientes críticas véase también Adorno, 1998 o Bauman, 1997). Pero a un autor crítico actual no ha podido pasársele por alto la medida en que el desarrollo de la modernidad occidental históricamente se basó en la expansión, colonización y esclavitud, en la explotación laboral y la explotación de recursos de continentes enteros. Y tampoco resulta difícil ver cómo estas estructuras de explotación global siguen existiendo a pesar de que solo queden unas pocas colonias oficiales (Galeano, 2010; Lessenich, 2019). Con otras palabras: no se puede partir sin más de la idea del progreso moral como hecho histórico. Más bien se tiene que ser sensible al hecho de que la idea de progreso moral ha sido utilizada demasiado habitualmente para justificar una superioridad moral que, a la postre, sirve a los fines de un mantenimiento de las estructuras de dominación (Allen, 2016).

Pero, como hemos visto, para Honneth la perspectiva del posible progreso futuro depende de la comprensión de nuestra sociedad como resultado de un progreso moral todavía no desplegado del todo. Quizás, así podríamos pensar intentando defender su propuesta, solo es posible comprender las sociedades burguesas como progreso “para nosotros”, si bien esto sería una perspectiva muy limitada del proyecto de crítica immanente. Tanto en el caso de Habermas como en el de Honneth la noción de progreso tiene sentido en la medida en que refiere a un proceso de aprendizaje socio-moral que, analizado a posteriori, puede ser entendido efectivamente como tal proceso de aprendizaje sobre la base de parámetros normativos que *nosotros* hemos asumido como válidos. Estos parámetros, por ejemplo, la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, pueden a su vez perfectamente ser asumidos posteriormente por otras sociedades. Sin embargo, en una sociedad global en que el “progreso” de Occidente está inseparablemente vinculado con la situación en otras partes del

mundo, el “nosotros” solo puede ser la expresión de una exclusión deliberada. Algo así como como hablar del progreso de las clases altas sin tener en cuenta la situación de la mayor parte de la sociedad.

Las posibilidades de incluir la dimensión global en la teoría de Honneth exploradas en el apartado anterior presentan un intento de *añadir* esta dimensión a una teoría ya construida, dejando intacto el fundamento de la construcción teórica misma. No obstante, hemos visto que esta construcción depende de suposiciones sobre la modernidad occidental y de un procedimiento metodológico muy particular que imposibilita la universalización de la teoría. Podemos decir, de forma muy general, que si bien el pensamiento crítico occidental ha abrazado comprensiones del pensamiento de- y postcolonial, siempre lo ha hecho como un añadido a teorías ya existentes, es decir, como una complejización de teorías particulares ya establecidas. En raras ocasiones esto se traduce en un cuestionamiento auto-crítico a propósito de los efectos que el colonialismo y la situación actual de la colonialidad tienen sobre el pensamiento propio.

La narrativa de la historia que Honneth utiliza puede correr el riesgo de no dejar espacio alguno para contingencias, arbitrariedades y casualidades. Esta narrativa ha sido históricamente utilizada de forma ideológica, funcionando como un relato con efectos de poder y de legitimación de las injusticias globales. Semejante narrativa, por lo demás, únicamente atiende a una parte de la modernidad, a saber, a aquella que tiene que ver con los progresos que el proceso histórico ha traído para unos pocos, desatendiendo gran parte del sufrimiento a nivel global producido por este mismo progreso. La versión reconstructivista de la crítica inmanente, basándose en la hipótesis del progreso de las instituciones occidentales existentes, dificulta a Honneth criticar las instituciones y las formas de reconocimiento mismo tal y como se dan en las sociedades occidentales (véase también Herzog, 2020b). El reconocimiento puede ser insuficientemente institucionalizado, o presentarse de forma ideológica o patológica, pero no puede ser criticado en sí mismo con las herramientas así proporcionadas.

5. CON HONNETH MÁS ALLÁ DE HONNETH: EL UNIVERSALISMO CONTEXTUALISTA DEL SUFRIMIENTO

Si queremos ir más allá de ese mero añadido de elementos globales a la teoría de la justicia de Honneth, reconociendo la construcción problemática y eurocéntrica de su teoría y su proyecto emancipador, entonces quizá podría resultar fértil acudir al núcleo normativo de la teoría que se encuentra detrás del supuesto “núcleo absoluto” de la autorrelación lograda y no al despliegue de este núcleo en las sociedades occidentales. Incluso Honneth parece tener reparos a la hora de utilizar su teoría del reconocimiento para elaborar propuestas para una sociedad futura. En una entrevista de 2005 aclaró que más bien quiere entender la “gramática moral” de las luchas sociales, tal y como queda por cierto reflejado ya en el subtítulo de su obra principal (Honneth en Cortés, 2005, p. 21). Es decir, quiere entender el significado y contenido moral de estas luchas, que suceden, tal es su tesis, como el resultado de determinadas experiencias de desprecio.

Se ha argumentado que el trabajo de Honneth debe ser leído menos como una teoría del reconocimiento que como una sociología del desprecio, entendido este como el reverso empíricamente constatable del reconocimiento. Muchos de sus trabajos versan alrededor de estas manifestaciones negativas, tales como la invisibilidad (Honneth, 2003), la cosificación o reificación (Honneth, 2007), las patologías (Honneth, 2009a) o el desprecio (Honneth, 2011). Si adoptamos este enfoque, entonces la perspectiva varía desde la *teoría* de la justicia hasta las *vivencias* o *experiencias de las víctimas de las injusticias*. La teoría de Honneth no solo es altamente sensible a las experiencias de las víctimas (Schweiger, 2014), sino que incluso se fundamenta en estas. La posibilidad de una teoría de la justicia depende de investigar, prestar atención y dar voz a los pobres, subalternos o víctimas del desprecio en el esfuerzo por comprender el núcleo moral de sus exigencias. Frente a la justicia distributiva como tecnocracia de re-distribución e incluso frente a la lógica tecnocrática de construir un sistema participativo desde arriba y desde el modelo conocido de los Estados occidentales, el núcleo de la justicia (global) no puede existir sin tener en cuenta la autocomprensión de los subalternos y de las víctimas de la injusticia (Heins, 2008).

Esta lógica apunta a la idea de un diálogo global que, tal y como ha mostrado Amy Allen

(2016), no debe comprender al otro o a sus exigencias normativas como ya proto-conocidos. Estas exigencias pueden no expresarse ni referirse a las esferas y modos de reconocimiento institucionalizados en las sociedades occidentales. Para una teoría global de la justicia reconocitiva, lo primero que habríamos de reconocer es que el progreso (moral) no es ni universal ni lineal. El reconocimiento siempre es situado, pues el sufrimiento mismo que impulsa la lucha por el reconocimiento siempre es situado y concreto. En un nivel metanormativo, podemos decir que el sufrimiento es aquella instancia frente a la que cualquier práctica social y cualquier teoría de la justicia se tiene que medir. Naturalmente, el sufrimiento ha de ser aquí entendido en el sentido de un sufrimiento *social*, es decir, un sufrimiento creado, modificable o aliviado por el ser humano (véase también Herzog, 2020a, Renault, 2017). Se trata pues de un sufrimiento que no solo provoca lamentos, sino que tiene también la capacidad de producir indignación moral y promover la crítica. Al igual que el reconocimiento, el sufrimiento también es un concepto “denso”, ya que al mismo tiempo que describe una realidad incluye pretensiones de lo que debe y lo que no debe ser (Schweiger, 2014). Esta noción apunta pues a la tarea sociológica de captar y describir el sufrimiento de los demás, y a la tarea teórica de la interpretación y expresión del núcleo normativo de este sufrimiento.

Esta perspectiva, que toma el sufrimiento social situado o contextualizado como núcleo universal, tiene frente a la idea de la autorrelación lograda como “núcleo absoluto” la ventaja de eludir los “pecados” del liberalismo individualista occidental contenido en la idea de autorrelación, una idea que pone a la autonomía del individuo en el centro de sus exigencias normativas. Este cambio de perspectiva desde las instituciones del reconocimiento (en Occidente) hasta las experiencias de sufrimiento (de las víctimas de injusticias a nivel global), nos permite ahora seguir fiel al universalismo contextualista, o a la crítica inmanente (Romero-Cuevas, 2014), sin por ello tener que privilegiar los estándares normativos de Occidente. Sabiendo que la negación, racionalización o minimización del sufrimiento del otro es en sí un mecanismo de dominación con el que los poderosos han banalizado siempre el sufrimiento de los subalternos, podemos entender ahora la norma del no sufrimiento social como ideal rector de una teoría global y universal de la justicia.

Esta teoría sería universal en la medida en que todos los seres humanos son capaces de sufrir por algún tipo de injusticia o desprecio percibido, independientemente del daño moral concreto y de la capacidad de los sujetos de expresar argumentativamente, o incluso comprender conceptualmente, este sufrimiento en todos sus detalles (Casuso, 2021). Y sería contextualista en la medida en que reconoce múltiples contextos sociales y culturales en los que se pueden tener las más diversas experiencias de sufrimiento y en los que, por ende, se pueden desarrollar las más diversas pretensiones de reconocimiento. Por supuesto, esto no significa que haya que estar de acuerdo con todas las formulaciones de pretensiones de reconocimiento. Honneth mismo habla del reconocimiento como ideología (Honneth, 2006), poniendo como ejemplo extremo el tipo de reconocimiento que reciben unos jóvenes neonazis en el grupo de sus pares. Pero existe una diferencia importante entre estar en desacuerdo sobre la interpretación de la realidad social, el sufrimiento vivido y las pretensiones normativas que de ahí surgen, por un lado, y considerar al otro como atrasado o inferior respecto al desarrollo moral, por el otro (véase también Allen, 2016).

Podríamos entender que, a un nivel normativo sustantivo de primer orden, estamos comprometidos con los valores de la libertad, la igualdad y la solidaridad con el sufrimiento de los demás, pero entendiendo que estos compromisos, a un nivel metanormativo, se justifican de forma inmanente y contextual, mediante una apelación a un contexto histórico específico en lugar de a un carácter que supuestamente trasciende el contexto (Allen, 2016, p. 211, véase también Herzog, 2016).

Esta perspectiva radical sobre la pluralidad de las fuentes del desprecio puede ser también un buen antídoto contra la limitación del reconocimiento —ciertamente autoimpuesta— a las tres esferas tipificadas por Hegel hace ahora doscientos años. Los estándares normativos inmanentes que se utilizan para evaluar el sufrimiento y fundamentar las pretensiones normativas de reconocimiento no son invariables. Por ello no pueden ser universales. Pero no solo cambian con el contexto socio-cultural, sino también con el decurso histórico. Una teoría de la justicia basada en el sufrimiento social, por tanto, tiene que contemplar la posibilidad de que incluso los propios estándares normativos varían probablemente con el cambio social (véase p. ej. Jaeggi, 2014; Stahl, 2013).

Entendiendo así la crítica inmanente del sufrimiento social podemos problematizar nuestras propias ideas normativas y entender que nuestra idea de progreso moral está basada en contingencias históricas, en un pasado particular y a la postre contradictorio. Honneth mismo no explora esta línea, y no puede hacerlo como consecuencia de su limitación, ciertamente autoimpuesta, al reconstructivismo normativo hegeliano. Pero una teoría del reconocimiento global puede beneficiarse mucho reconociendo en el sufrimiento social el propio núcleo de la justicia.

6. CONCLUSIONES

En los apartados anteriores hemos tratado de mostrar las virtualidades que la teoría de la lucha por el reconocimiento puede aportar al discurso contemporáneo sobre la justicia global. Aunque, como hemos visto, estas contribuciones se hallan tanto dentro de la propia teoría como en posibles prosecuciones que, sustentadas en ella, intentan ir más allá en la dirección de un universalismo contextualista del sufrimiento, es importante destacar que existen también razones sistémicas que impiden aplicar de forma inmediata la teoría del reconocimiento al ámbito global.

Si nos tomamos en serio la comprensión de que nuestro propio pensamiento —y en consecuencia también la propuesta crítica de Honneth— está atravesado por horizontes no solo occidentales y particulares sino también problemáticos en cuanto eurocéntricos en sus suposiciones básicas, entonces tenemos que preguntarnos qué consecuencia tiene esta reflexión para nuestras prácticas y para nuestra teoría. Propuestas interesantes en este sentido van desde un *un-learning*, un “desaprender” de nuestra posición, hasta un diálogo global verdadero. Sea como fuere, al menos tenemos la obligación de reconocer que nosotros, los investigadores occidentales, nos encontramos en un proceso en que nuestras propias convicciones cambiarán con el tiempo y con el contacto con otros órdenes y pugnas por el reconocimiento. Mantener abierta esta posibilidad de diálogo y cambio, y por tanto evitar el estancamiento o la reificación del proceso de aprendizaje y desarrollo moral, es quizás la respuesta más sincera que se puede ofrecer en estos momentos.

Igualmente sincero resulta reconocer que una importante objeción a los debates —no exclusivamente, pero, sobre todo— occidentales sobre la justicia global procede justamente de Axel Hon-

neth. Su reserva apunta al carácter performativo de los debates teóricos, que en ocasiones puede conducir precisamente a una paralización de la práctica. “Me parece”, dice Honneth en la ya varias veces mencionada entrevista de 2005, “que la inundación de nuestras teorías de justicia actuales con discusiones por los principios equivale, a menudo, a un desplazamiento de las obvias exigencias prácticas y políticas” (Honneth, en Cortés, 2005, p. 24).

AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer a Gianfranco Casuso, Eva Klinkisch y José Manuel Romero Cuevas sus estimulantes sugerencias a partir de la primera versión del texto.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

Los autores de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

El presente trabajo se inserta dentro del proyecto de investigación “DIGLOTEO - Diálogos globales de la teoría crítica actual” (CIGE/2022/164) financiado por la Conselleria de Innovación, Universidades, Ciencia y Sociedad Digital de la Generalitat Valenciana.

Asimismo, se ha contado con el apoyo del proyecto de investigación “Ética cordial y democracia inclusiva en una sociedad tecnologizada” (PID2022-139000OB-C21), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Benno Herzog: conceptualización, redacción – borrador original, redacción – edición y revisión.

César Ortega Esquembre: conceptualización, redacción – borrador original, redacción – edición y revisión.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W. (1998). Educación después de Auschwitz. En *Educación para la emancipación* (pp. 79-92). Morata.

- Allen, Amy (2016). *The end of progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Apel, Karl Otto (1976). Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. En Karl Otto Apel (Ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (pp. 10-103). Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt (1997). *Modernidad y Holo-causto*. Sequitur.
- Buchwalter, Andrew (2013). Honneth, Hegel, and Global Justice. En Tony Burns y Simon Thompson (Eds.), *Global Justice and the Politics of recognition* (pp. 23-47). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137318169_2
- Burns, Tony y Thompson, Simon (Eds.) (2013). *Global Justice and the Politics of recognition*. Palgrave Macmillan.
- Casuso, Gianfranco (2021). The Epistemic Foundations of Injustice: Lessons from the Young Marx. *Humanities and Social Sciences Communications*, 8. <https://doi.org/10.1057/s41599-021-00813-xtr>
- Cortés, Francisco (2005). Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth. *Estudios políticos*, (27), 9-27. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.1346>
- Cortina, Adela (2021). *Ética cosmopolita*. Paidós
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006) *¿Redistribución o reconocimiento?* Morata.
- Galeano, Eduardo (2010). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI.
- Habermas, Jürgen (2006). El proyecto kantiano y el horizonte escindido. En *El Occidente escindido* (pp. 113-188). Trotta.
- Habermas, Jürgen (2008). Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación. En *Conciencia moral y acción comunicativa* (pp. 53-119). Trotta.
- Habermas, Jürgen (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.
- Hegel, Georg W. (1987). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Heins, Volker (2008). Realizing Honneth: redistribution, recognition, and global justice. *Journal of Global Ethics*, 4(2), 141-153. <https://doi.org/10.1080/17449620802194025>
- Heins, Voker (2010). Of persons and peoples: Internationalizing the critical theory of recognition. *Contemporary Political Theory*, 9(2), 149-170. <https://doi.org/10.1057/cpt.2008.48>
- Herzog, Benno (2020a). *Invisibilization of Suffering. The Moral Grammar of Disrespect*. Palgrave Macmillan.
- Herzog, Benno (2020b). La crítica immanente en la obra de A. Honneth. En Juan Antonio Nicolás, Sultana Wahnón, y José Manuel Romero (Eds.), *Crítica y hermenéutica. Perspectivas filosóficas, literarias y sociales* (pp. 205-214). Comares.
- Herzog, Benno y Hernández, Francesc (6 de noviembre de 2009). Duelo sobre el futuro del mundo. *El Levante: El Mercantil Valenciano*, Posdata, Suplemento Cultural.
- Herzog, Benno y Ortega-Esquembre, César (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>
- Honneth, Axel (1994). Universalismus als moralische Falle? Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte. *Merkur*, (546), 867-883. <https://www.merkur-zeitschrift.de/artikel/universalismus-als-moralische-falle-a-mr-48-9-867/>
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- Honneth, Axel (2000). Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung. En *Das Andere der Gerechtigkeit* (pp. 171-192). Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2002). Grounding recognition: A rejoinder to critical questions. *Inquiry*, 45(4), 499-519. <https://doi.org/10.1080/002017402320947577>
- Honneth, Axel (2003). Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ‚Anerkennung‘. En *Unsichtbarkeit Stationen einer Theorie der Inter-subjektivität* (pp. 10-27). Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, (35), 129-150. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2006.i35.33>
- Honneth, Axel (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Katz.
- Honneth, Axel (2009a). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz.
- Honneth, Axel (2009b). *Crítica del poder*. Antonio Machado.
- Honneth, Axel (2009c). Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel. En *Crítica del agravio moral* (pp. 197-224). Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel (2010). Anerkennung zwischen Staaten. Zum moralischen Untergrund zwischenstaatlicher Beziehungen. En: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennuntheorie* (pp. 181-201). Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011). *La sociedad del desprecio* Trotta.
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad*. Katz.
- Honneth, Axel (2023). *Der arbeitende Souverän: Eine normative Theorie der Arbeit*. Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (2008). Teoría tradicional y teoría crítica. En: *Teoría Crítica* (pp. 223-271). Amorrortu.

- Ibsen, Malte F. (2023). *A critical theory of global justice: the Frankfurt School and world society*. University Press.
- Kant, Immanuel (2013). *La paz perpetua*. Tecnos.
- Jaeggi, Rahel (2014). *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp.
- Lessenich, Stephan (2019). *La sociedad de la externalización*. Herder.
- Mead, Georg H. (1968). *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós.
- Mora, Jesús (2022). *¿Igualdad para qué?* Dykinson.
- Nagel, Thomas (2005). The Problem of Global Justice. *Philosophy and Public Affairs*, 33(2), 113-147.
- Neuhouser, Frederick (2000). *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*. University Press.
- Nussbaum, Martha (2020). *La tradición cosmopolita*. Paidós.
- Pereira, Gustavo. (2004). Condiciones de posibilidad para una justicia global. *Isegoría*, (30), 107-126. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2004.i30.477>
- Pilapil, Renante D. (2020). Beyond Redistribution: Honneth, Recognition Theory and Global Justice. *Critical Horizons*, 21(1), 34-48. <https://doi.org/10.1080/14409917.2020.1744281>
- Pogge, Thomas (2002). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Polity.
- Rawls, John (2001). *The law of people*. University Press.
- Rawls, John (2017). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Renault, Emmanuel (2017). *Social Suffering. Sociology, Psychology, Politics*. Rowman & Littlefield.
- Romero-Cuevas, José M. (2010). *Crítica e historicidad*. Herder.
- Romero-Cuevas, José M. (2014). *Immanente Kritik heute*. Transcript.
- Schweiger, Gottfried (2012). Globalizing Recognition: Global Justice and the Dialectics of Recognition. *Public Reason* 4(1-2), 78-91.
- Schweiger, Gottfried (2014). Recognition theory and global poverty. *Journal of Global Ethics*, 10(3), 267-273. <https://doi.org/10.1080/17449626.2014.969439>
- Stahl, Titus (2013). *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Campus.
- Tan, Kok-Chor (2004). *Justice without Borders*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (2013). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, Simon (2013). Recognition Beyond the State. En Tony Burns y Simon Thompson (Eds.), *Global Justice and the Politics of Recognition* (pp. 88-107). Palgrave Macmillan.
- Van Hooft, Stan (2008). Recognition Beyond the State. *The International Journal of the Humanities: Annual Review*, 6(6), 1.