

BENNO HERZOG Y CÉSAR ORTEGA-ESQUEMBRE<sup>1</sup>  
*Universitat de València*

## Reconocimiento y justicia global. Una entrevista con Axel Honneth

**Benno Herzog / César Ortega-Esqueembre:** Estimado profesor Honneth, los debates actuales sobre las teorías globales de la justicia están dominados por un enfoque que se remonta principalmente a Rawls y que podemos denominar “justicia distributiva”. Esta concepción de la justicia se ha visto complementada recientemente por un nuevo enfoque procedente de los estudios postcoloniales que utiliza el término “justicia reparadora” para referirse al tipo de compensación y reparación que Occidente debe a los descendientes de los pueblos que una vez fueron colonizados. ¿Considera usted la teoría del reconocimiento como una tercera teoría alternativa de la justicia global? Y, si es así, ¿cuál sería su aportación específica al debate?

**Axel Honneth:** Esta pregunta es casi demasiado compleja para poder responderla de una sola vez. Por lo tanto, me gustaría empezar tratando de presentar el escenario inicial de una manera diferente. Según mi entender, tenemos dos alternativas fundamentales para pensar las cuestiones de justicia: o bien partimos de la idea de que ciertos bienes, generalmente entendidos como basales, deben distribuirse de acuerdo con principios morales que pueden justificarse bien universalmente (Rawls temprano) o bien sólo dentro del marco de referencia particular de las sociedades democráticas (Rawls tardío); o bien se parte de la idea de que la justicia nos exige organizar las relaciones entre las personas de modo que se eviten todas las dependencias, supremacías y relaciones de poder accidentales e injustificables —la distribución de bienes sólo desempeña aquí un papel secundario en la medida en que cabe preguntarse si las relaciones moralmente deseables entre las personas no exigen ocasionalmente también una redistribución de los bienes pertinentes en este contexto—. Hoy en día, el primer enfoque suele denominarse “justicia distributiva”, mientras que el segundo se denomina “justicia relacional”. La teoría del reconocimiento

<sup>1</sup> Esta entrevista se enmarca dentro del proyecto de investigación “Diálogos Globales de la Teoría Crítica Actual” (CIGE/2022/164), financiado por la Generalitat Valenciana.

representa una versión especial de este segundo enfoque, “relacional”, porque exige que se conceda a cada persona humana el respeto y el aprecio que requiere la relación social respectiva: el amor exige un tipo diferente de consideración y respeto mutuos que las relaciones políticas entre ciudadanas y ciudadanos iguales. En mi opinión, la cuestión ahora es si la exigencia de “justicia reparadora”, es decir, la exigencia moral de reparación de injusticias pasadas, constituye realmente una nueva idea de justicia por derecho propio o si se trata simplemente de una radicalización de una de las dos ideas de justicia existentes; el resultado, por así decirlo, de una proyección de los principios establecidos por estas teorías en un pasado lleno de injusticia, explotación y opresión. De hecho yo soy defensor de esta segunda opinión y, por lo tanto, creo que las exigencias de reparación de injusticias pasadas pueden justificarse o bien en el marco de un principio históricamente profundizado de “justicia distributiva”, o bien en el marco de una “justicia relacional”. Naturalmente, no puedo explicar esto en detalle aquí, sino que sólo puedo insinuar brevemente la moralidad del reconocimiento: si una tal moral nos exige mutuamente que respetemos a todos los ciudadanos y ciudadanas del mundo como nuestros iguales, entonces los miembros de las sociedades occidentales no podremos conseguirlo mientras no hayamos puesto en condición material y simbólicamente a los descendientes de los pueblos colonizados, marcados y desfavorecidos por el colonialismo de entonces hasta nuestros días, para actuar realmente como iguales entre iguales, es decir, para disponer de los medios de autodeterminación, que interpretamos como el epítome de dicha igualdad relacional. Ha sido una frase demasiado larga, que habría que desglosar en sus componentes individuales para justificarla plenamente; en cualquier caso, el núcleo moral es que el respeto mutuo implica concederse mutuamente la posibilidad de autodeterminación, porque de lo contrario la otra parte sigue dependiendo de las propias determinaciones y atribuciones. Espero haber insinuado al menos hasta qué punto pueden justificarse las exigencias de justicia reparadora y de reparaciones retrospectivas en el marco de una moral del reconocimiento.

**B.H. / C.O.:** Especialmente desde una perspectiva sociológica, nos parece interesante que la teoría del reconocimiento haga hincapié en las experiencias concretas de desprecio de los afectados. ¿Ve esto como una posibilidad para una reorientación global que aborde la gramática moral del sufrimiento social de los subalternos? ¿Acaso podría entenderse el rechazo del sufrimiento social, también a nivel planetario, como una de las últimas normas universales?

**A.H.:** Por supuesto, la articulación de experiencias de desprecio, ya sea por parte de individuos o, más aún, de grupos enteros, suele proporcionarnos una primera clave para tomar conciencia de las injusticias y desventajas sociales; generalmente nos guiamos por la intuición de que estos individuos

o grupos de personas sufren circunstancias sociales por razones fácilmente comprensibles para los demás implicados porque se basan en principios de justicia públicamente aceptados. Pero aquí es, por supuesto, donde empiezan las dificultades con el recurso moral a las articulaciones visibles del sufrimiento social: una y otra vez nos encontramos con expresiones públicas de malestar o indignación por circunstancias sociales en las que, según nuestros principios de justicia aprobados, no podemos reconocer ninguna injusticia o desventaja social ni siquiera con las intenciones más benévolas; basta pensar en los grupos populistas de derechas que constantemente declaran públicamente que están sufriendo por la afluencia de refugiados o por las medidas para frenar la catástrofe climática. La única manera de avanzar aquí es distinguir entre expresiones legítimas y públicamente justificables de sufrimiento y expresiones ilegítimas, incompatibles con nuestras normas de justicia; y esto a su vez sólo es posible, como Christopher Senf ha demostrado recientemente en una impresionante disertación<sup>2</sup>, si todavía tenemos la confianza para hacer una distinción entre las demandas progresistas que promueven el progreso y las demandas regresivas y retrógradas de reconocimiento social de experiencias de injusticia. Llegados a este punto, nos enfrentamos, por tanto, al peliagudo problema de clasificar las numerosas expresiones de sufrimiento perceptibles públicamente en función de si favorecen la expansión y la profundización de los principios de justicia que consideramos correctos o si quieren anularlos y retroceder de nuevo; una tarea realmente nada fácil en tiempos en los que la idea de progreso moral es muy controvertida e impugnada, entre otras cosas debido a las objeciones y preocupaciones poscoloniales.

**B.H. / C.O.:** A través de su método de la reconstrucción normativa, así nos parece a nosotros, usted debe asumir una cierta “superioridad moral” (tal expresión aparece, por ejemplo, en el debate que usted mantuvo con Nancy Fraser) de las instituciones socio-políticas occidentales que analiza. También nos parece que los conceptos centrales que examina, como Estado, derecho, trabajo y familia, son formas muy específicas y occidentales de institucionalización del reconocimiento. ¿Es posible hablar de progreso moral en una sociedad que ha provocado el colonialismo, el Holocausto y la catástrofe climática, o no deberíamos más bien volver a las ideas de la primera Escuela de Fráncfort y considerar las tendencias catastróficas de nuestra forma social como inseparables de las institucionalizaciones progresistas?

**A.H.:** Mi respuesta a la última pregunta en particular es “sí” y “no”. Aunque los primeros miembros de la Escuela de Fráncfort, es decir, Adorno y Horkheimer en particular, no fueron precisamente sensibles a los efectos duraderos

<sup>2</sup> SENF, C. 2023, *Occupying a Square? A Recognition Theory of Social Movements in the Age of Wealth-Induced Political Inequality*, Tesis doctoral, Universidad de Bergen (Noruega).

del colonialismo occidental, sí llamaron nuestra atención con gran urgencia sobre los elevados costes del sufrimiento, la devastación y la explotación que conllevaba la aplicación global de los valores de la Ilustración europea para gran parte de la población mundial, y de este modo nos sensibilizaron sobre el reverso bárbaro de un proceso de progreso moral que, en consecuencia, ya no era tan noble. Pero, y esto me lleva al “no” de mi respuesta, en su “Dialéctica de la Ilustración” no nos dieron ninguna indicación de cómo deberíamos replantearnos el desarrollo occidental, tanto categórica como normativamente, si queremos tener en cuenta la devastación, cuyas repercusiones aún persisten, que los Estados europeos causaron en los países del Sur global y de Norteamérica a través de la explotación colonial. No hay que olvidar que este libro sigue utilizando el marco categorial del pensamiento occidental desde Hegel a Marx y desde Max Weber a Freud como algo natural y, además, sigue hablando del objetivo normativo de una “verdadera” Ilustración sin mayores aclaraciones. No, no creo que Adorno y Horkheimer puedan ayudarnos hoy en la difícil tarea de reformular los principios normativos y los medios conceptuales de la tradición occidental de tal manera que ya no nieguen los efectos continuados del colonialismo y, sin embargo, conserven el impulso moral del universalismo en una forma radicalmente alterada. Esto, sin embargo, describe dos tareas diferentes que deben distinguirse hoy en día. Por un lado, debemos emprender la reinterpretación de nuestros conceptos básicos de la teoría social de tal modo que quede claro hasta qué punto las realidades institucionales de Occidente fueron en gran medida producto de la creación de un mundo institucional completamente distinto en los antiguos países colonizados; por citar sólo algunos ejemplos, la contrapartida social, inmanente del trabajo “libre” y contractual es el trabajo forzoso, el Estado interiormente liberal debe considerarse junto con el Estado exteriormente violento, la aparición y el florecimiento de la familia “burguesa” fueron de la mano de la devastación de la cohesión familiar en la población esclavizada y, por lo tanto, no deben considerarse de forma aislada, como W.E.B. Du Bois advirtió de forma temprana en el campo de la sociología. Sin embargo, esta revisión de nuestro vocabulario social “occidental” no es cuestión de unos pocos años; es probable que el proceso de una revisión conceptual de este tipo lleve mucho tiempo, aunque ya exista un importante trabajo preparatorio por parte de ambos bandos. A este respecto, debo admitir en primer lugar que en mi reconstrucción normativa del sistema institucional de la modernidad europea en mi libro *El derecho de la libertad* actué con demasiada miopía en muchos lugares. Aunque me referí repetidamente al otro lado oscuro de las instituciones “modernas” de la familia, el mercado socialmente contenido y el Estado democrático, lo hice sólo en el sentido de excluir a los pueblos considerados no europeos, pero no en el sentido de la creación simultánea de una

serie de instituciones coercitivas complementarias y poderes de represión en el Sur Global provocados por el colonialismo. Tanto el establecimiento de instituciones garantes de la libertad dentro de Europa como la creación de instituciones destructoras y hurtadoras de la libertad en las regiones colonizadas deben entenderse como un proceso unificado, por lo que debería haber adoptado un enfoque “geográfico” mucho más exhaustivo de la reconstrucción normativa.

Esto plantea la segunda cuestión, aún más difícil, de qué idea regulativa o qué perspectiva normativa debe utilizarse para llevar a cabo una reconstrucción tan categóricamente ampliada: ¿debe cambiar también la idea regulativa a partir de la cual se intenta desvelar los contornos del progreso moral en el sistema institucional de las sociedades modernas una vez que uno se ha dado cuenta de que este sistema institucional se estableció al mismo tiempo que la aparición de instituciones violentas y destructoras de la libertad en países extranjeros coloniales? Afortunadamente, llegados a este punto no creo que tenga que hacer grandes cambios en mis reflexiones anteriores. Sólo hay que preguntarse según qué principios normativos los miembros de las sociedades “occidentales” de hoy deberíamos estar llamados o sentirnos obligados a cambiar radicalmente nuestra concepción tradicional de la sociedad y tomar conciencia de las atrocidades del pasado colonial que están profundamente arraigadas en nuestros supuestos logros. La respuesta sólo puede ser que esto se hace en nombre del propio principio de participación y autonomía democráticas que se desarrolló en Occidente de forma abusiva y que, sin sus interpretaciones excluyentes subyacentes, dice que todo el mundo, independientemente de su afiliación étnica, religiosa o sexual, debería tener derecho a la libertad social para ejercer el control sobre sus propias vidas en cooperación sin restricciones con los demás y en virtud de las condiciones institucionales apropiadas. Creo que éste es precisamente el principio normativo en nombre del cual deberíamos sentirnos obligados hoy a expiar los crímenes coloniales de nuestros antepasados y a repararlos; pues harán falta muchas reparaciones simbólicas y materiales para que los descendientes de los pueblos antiguamente colonizados puedan hoy hacer uso efectivo de esa libertad social.

**B.H. / C.O.:** Habermas ya había descrito la modernidad como un “proyecto inacabado”. Y también en su respuesta parece como si usted intentara proteger el contenido normativo de la modernidad cultural de las impugnaciones totales que a menudo se plantean desde enfoques poscoloniales. ¿Qué opina de tales impugnaciones? Y sobre todo: ¿es siquiera posible diferenciar entre críticas legítimas y demandas inapropiadas sin referirse al menos al núcleo ilustrado de la modernidad?

**A.H.:** Para ser sincero, no sé qué razones tendríamos hoy para revocar este único principio universalista de la Ilustración, cuando me parece que es

precisamente en nombre del cual se justifica hoy la crítica de las consecuencias a largo plazo del colonialismo europeo. ¿Qué significa esta crítica desde el lado poscolonial sino insistir justificadamente en que los europeos estamos obligados a reparar todos los daños y desventajas continuados que han impedido a los descendientes de los pueblos colonizados ejercer su derecho a la autodeterminación democrática hasta el día de hoy? No debemos cometer el error de equiparar este principio normativo con una de las interpretaciones históricas que ha recibido en los países europeos desde la Ilustración; no significa un compromiso con una determinada forma de gobierno o una forma cultural concreta de acción democrática, sino sólo la intención fina y formal de garantizar a cada sujeto individual o colectivo las condiciones institucionales que le den la posibilidad de autodeterminarse y controlar sus propias circunstancias. Sí, si consideramos este principio como el legado normativo de la Ilustración, entonces sí que lo considero un legado que no debemos traicionar ni abandonar, aunque sólo sea porque, como he dicho, sólo a la luz de este principio podemos nosotros y nuestros críticos poscoloniales ponernos de acuerdo sobre las obligaciones de reparar las injusticias del pasado. En este sentido, también puede ser acertado hablar con Habermas de un “proyecto inacabado”, quizá no exactamente de “modernidad”, sino de “Ilustración”.

**B.H. / C.O.:** En una de sus conferencias más recientes, en la que aborda el tema del poscolonialismo y el antropocentrismo, habla usted, refiriéndose a una relación diferente entre el ser humano y la naturaleza de muchos grupos étnicos colonizados, del camino “para entender la relación de reconocimiento entre personas con iguales derechos de tal manera que sus condiciones normativas incluyan también la obligación mutua de tratar a la naturaleza con cuidado”<sup>3</sup>. ¿Podría concretarnos esto un poco?

**A.H.:** También para responder a esta pregunta tengo que remontarme un poco más atrás, volviendo primero a mi respuesta a su primera pregunta. Allí dije que una moral del reconocimiento exige actualmente que pongamos a los descendientes de los pueblos colonizados, marcados y desfavorecidos hasta hoy por el colonialismo de entonces, en condiciones para actuar material y simbólicamente como iguales entre iguales y encontrarse así con nosotros como personas autodeterminadas. En este contexto, la reparación simbólica significa, entre otras cosas, enmendar el hecho de que, en el pasado, Occidente sólo miraba con desprecio epistémico las cosmovisiones más naturales de los pueblos colonizados por considerarlas inadecuadas para el progreso tecnológico y, por tanto, para el crecimiento económico. Hoy, la catástrofe ecológica

<sup>3</sup> HONNETH, A. 2023, “Two Steps Back for One Step Forward? Thoughts on Postcolonialism”. Conferencia internacional “What comes after?”, Universidad de San Galo (Suiza), 11-13 de mayo 2023.

nos ha enseñado mucho y sabemos que no sólo fue una arrogancia moral sino también un error epistémico elevarnos por encima de esas cosmovisiones; por el contrario, debemos dejar que nos inspiren para desarrollar una comprensión diferente y más receptiva de nuestro entorno natural, porque la solución a la crisis ecológica depende, y por cierto no en última instancia, de que la sociedad se integre más firmemente en la relación con la naturaleza, tanto teórica como prácticamente.

Esto requiere una corrección de nuestra visión antropocéntrica del mundo, pero no hasta el punto de que podamos eludir cómodamente nuestra responsabilidad moral en todos los procesos medioambientales; una revisión de nuestra comprensión convencional del mundo tendrá que seguir asignándonos el papel de responsables reflexivos, porque somos los humanos quienes, con nuestras acciones, decidimos qué desarrollo puede o debe tomar el entorno natural. Pero, por supuesto, se plantea la cuestión de qué ocurre con una moral del reconocimiento si se cambia el trasfondo ideológico de tal manera que se intenta dar mayor importancia a la preservación de la naturaleza. Con la formulación a la que ustedes se refieren, he querido hacer un primer avance en tal dirección sugiriendo que, en el respeto mutuo, no sólo nos comprometamos a tratarnos con Kant como un “fin en sí mismo”, sino también a tratar a la naturaleza con cuidado y responsabilidad. Este paso significaría tanto como una ampliación de los deberes que uno asume cuando es reconocido por los demás como persona al reconocerlos a ellos mismos como personas. Pero aún no estoy seguro de que tal ampliación no eleve demasiado las condiciones morales a las que está intrínsecamente ligado el respeto mutuo: ¿qué ocurre si alguien no puede o no quiere cumplir estos deberes resultantes del reconocimiento?, ¿no merece en ese caso nuestro respeto? Debido a estas implicaciones, que aún no tengo claras, sigo dándole vueltas a cómo debería reformularse la moral del reconocimiento para incluir no las exigencias de la naturaleza, sino nuestros deberes para con ella.

**B.H. / C.O.:** En la misma conferencia, usted también aboga por una “relectura postcolonial” de nuestros clásicos. ¿Significa esto que ahora podemos esperar de usted una relectura postcolonial de la teoría del reconocimiento o de la teoría de la libertad social?

**A.H.:** Es relativamente fácil demostrar la negación o ignorancia del colonialismo en nuestros clásicos, desde Hobbes a Kant y Max Weber, porque se comprometieron con pretensiones universalistas de carácter moral o empírico; y cuando admitían el colonialismo, como ocasionalmente en el caso de Weber, no dieron cuenta de las increíbles ventajas de desarrollo que las potencias coloniales occidentales obtenían de la explotación y opresión de sus colonias. Resulta más difícil cuanto más nos acercamos al presente, porque

desde hace décadas las teorías sociales que operan normativamente ya no son tan ingenuas y suelen reducir desde el principio su pretensión explicativa a su propio ámbito cultural; así aclaro al principio de mi libro sobre la historia de la idea de reconocimiento<sup>4</sup>, donde afirmo que sólo puedo reconstruir el proceso de desarrollo intelectual que tuvo lugar en Europa Occidental, porque no dispongo de los conocimientos históricos y lingüísticos necesarios para juzgar si en otras regiones culturales existían ideas comparables sobre el significado y la función del reconocimiento social. Así pues, si tuviera que emprender una relectura poscolonial con referencia a estas consideraciones histórico-intelectuales, probablemente sólo podría consistir en localizar los surcos intelectuales y los puntos ciegos en los que la nueva creación del vocabulario de la teoría del reconocimiento en Occidente se benefició de la explotación colonial de los países conquistados violentamente. Por ejemplo, si se pudiera demostrar que toda la idea de un círculo de ciudadanos que se reconocen mutuamente se basaba en la prosperidad material producto del proceso colonial, que no se tematizó más. No sé si esto puede demostrarse en detalle, pero sin duda sería una tarea necesaria examinar la formulación de la idea de reconocimiento con respecto a tales condiciones previas innominadas; y lo mismo se aplica sin duda a la idea de libertad social, que también puede deber su existencia al trasfondo innominado de la prosperidad material asegurada por la explotación colonial.

**B.H./C.O.:** En nuestra conversación sobre justicia global entre tres hombres Blancos europeos existe una vez más el peligro de que estemos reproduciendo prácticas en las que Occidente no sólo tiene la soberanía política sino también filosófica sobre las cuestiones de justicia. ¿Qué debemos cambiar en nuestra *práctica* académica para acercarnos a la justicia global?

**A.H.:** La forma más fácil es, por supuesto, cambiar nuestras prácticas académicas para que estos debates sean mucho más inclusivos, es decir, prestar más atención a garantizar que los y las representantes de otras culturas y países no occidentales también participen en pie de igualdad. Pero en realidad esto ya está en marcha, no hay debate público sin un representante del Sur global y una u otra mujer, salvo que esta práctica ahora popular es a menudo meramente simbólica; casi puedo verlo ahora delante de mis ojos, las redacciones de televisión y periódicos, las direcciones de las universidades y las oficinas de prensa buscando desesperadamente intelectuales o políticos no Blancos, preferiblemente del género femenino, sólo para dar a los debates que organizan la apariencia de diversidad. Todo esto seguirá siendo política puramente simbólica mientras no cambien el vocabulario y las perspectivas que determinan el tono y los temas de tales debates; sólo cuando hayamos aprendido a corregir nuestra imagen de la sociedad a largo plazo, empezando a entender el exterior

<sup>4</sup> HONNETH, A. 2019, *Reconocimiento: una historia de las ideas europea*, Madrid: Akal.



como parte inmanente de nuestra propia historia colonial, estaremos en condiciones de mantener los debates necesarios en pie de igualdad con los representantes de estos colectivos antes y todavía hoy desfavorecidos. Queda mucho por hacer, desde revisar nuestros programas escolares hasta cambiar nuestra visión de nuestra propia tradición, y no hemos hecho más que empezar.

**B.H./C.O.:** Muchas gracias por esta conversación.