

## *Dialéctica de la Ilustración* entre filosofía y literatura Axel Honneth en entrevista

con Mauro Basaure\*

### RESUMEN

Axel Honneth ha sido incluido entre los intelectuales más influyentes de la actualidad. Ha sido reconocido, además, como el principal representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Ese reconocimiento se debe a que Honneth ha desarrollado un programa de investigación que implica, al mismo tiempo, una continuidad y una ruptura con los intelectuales de la primera generación de dicha escuela y, en menor medida, aunque igualmente evidente, con su antecesor directo, Jürgen Habermas. Mediante una rápida reconstrucción, se presentan aquí, en primer lugar, algunos elementos clave de la obra de Axel Honneth. Esa reconstrucción ayuda a inscribir, dentro de una perspectiva más amplia, la entrevista que sigue a continuación. En ella, Honneth discute sobre el legado de la obra más conocida de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer.

### Palabras clave

Reconocimiento • teoría crítica • Escuela de Frankfurt • crítica estético-provocativa  
• reificación

---

\* Sociólogo y magíster en Filosofía Política Universidad de Chile. Doctor (c) en Filosofía Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt, Alemania. Investigador asociado Institut für Sozialforschung, Frankfurt; miembro del Groupe de Sociologie Politique et Morale (GSPM), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París. Desde el año 2005 Basaure es director fundador del International Study Group for Critical Theory del Institut für Sozialforschung de Frankfurt. E-mail: m.basaure@em.uni-frankfurt.de.

## *Dialectic of Enlightenment* between philosophy and literature. An interview with Axel Honneth

### ABSTRACT

Axel Honneth is considered as one of the most influential intellectuals of the present. Furthermore, he has been recognized as the most important representative of the third generation of Frankfurt School. This recognition derives from the fact that he developed a research program which implies, at the same time, a continuity and a rupture with the intellectuals of the first generation of Frankfurt School. And, not to the same extent but equally clearly, with the work of his direct predecessor, Jürgen Habermas. First of all, by means of a short reconstruction, we introduce here some key elements of Axel Honneth's work. This reconstruction helps to locate into a broader perspective the interview that follows. There, Honneth discusses the legacy of the most prominent work of the first generation of Frankfurt School: *Dialectic of Enlightenment* by Theodor Adorno and Max Horkheimer.

### Keywords

Recognition • critical theory • Frankfurt School • desthetic-provocative critique  
• reification

## Axel Honneth, una nueva generación de la Escuela de Frankfurt

### Breve presentación

Una tradición de pensamiento permanece viva en la medida en que las nuevas generaciones, de cara a nuevas circunstancias y nuevos desafíos intelectuales, ponen al día de manera transformada lo elaborado por generaciones anteriores. Nuevas generaciones de intelectuales de una misma tradición se construyen en un juego complejo de continuidad y cambio respecto de ella. Honneth elabora su propio discurso en base a esa dinámica. Sin duda, es producto de esa forma de construcción discursiva que Honneth es hoy reconocido, por muchos de sus pares, como el principal representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt.

Efectivamente, como él mismo lo dirá en la entrevista presentada más abajo, Honneth se esfuerza una y otra vez por situarse “en relación a la tradición de la Escuela de Frankfurt y entenderla adecuadamente para extraer lo mejor que ella pueda rendir para un análisis crítico del presente”. De este modo, un esfuerzo crítico reconstructivo de este orden constituye la cantera de parte importante del discurso que ha elaborado Honneth en las últimas décadas –discurso que, como pocos otros en el presente, traspasa las fronteras de los estudios sobre teoría crítica e influye fuertemente el debate sociológico y filosófico actual.

Un aspecto central de su discurso innovador puede ser referido a dos grandes críticas que Honneth –en acuerdo con Habermas– le realiza a la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Se trata de dos falencias fundamentales íntimamente ligadas entre ellas: una sociológica y otra normativa.

En la medida en que quedase presa de una representación funcionalista de la relación entre las esferas económica cultural y psicológica, la primera teoría crítica no habría desarrollado un concepto satisfactorio de lo social; es decir, un concepto en que las relaciones intersubjetivas no sólo tuviesen una cierta independencia respecto de las estructuras culturales y socioeconómicas, sino que además fuesen concebidas ellas mismas como una fuente normativa y, como tal, estructurante del orden social. De ahí que, lo mismo que Habermas, Honneth diera un vuelco hacia la sociología francesa heredera de la tradición intersubjetivista de Durkheim y hacia el pragmatismo de G.H. Mead. A partir de un paradigma intersubjetivista orientado en términos de una sociología moral atenta a los referentes normativos y estructurantes nacidos de las expectativas recíprocas de acción, tanto Habermas como Honneth conectarían una teoría del orden social con una teoría crítica de ese orden. Evidentemente, no cabe ahondar aquí en esta cuestión. Importante es decir, sin embargo, que producto del mencionado déficit sociológico, la teoría crítica de la primera generación no habría podido reconocer la cuestión fundamental de que los principios normativos –que se requieren para fundar racionalmente la crítica del orden social– se encuentran, ellos mismos, anclados a las formas de vida que se pretende examinar en forma crítica.

La crítica opera inmanentemente en el sentido de que no requiere buscar sus referentes normativos más allá del propio mundo social. Reconociendo sociológicamente la existencia de un orden normativo moral al interior del mundo social, es posible tratarlo de manera reflexiva como sostén normativo de la crítica. Lo contrario ocurre, sin embargo, cuando existe un déficit sociológico. De este modo, el déficit sociológico, diagnosticado en la primera generación de la Escuela de Frankfurt, se traducía en un déficit normativo en lo que respecta al método de fundamentación racional de la crítica de la sociedad. Ahí donde el modo de concepción del mundo social no permitía ser sensibles a formas no estratégico maximizadoras de la acción social, no estructuradas en los meros términos de poder y dominación, ahí tampoco podía anclarse la crítica de la sociedad a la sociedad misma.

Bajo un diagnóstico metateórico tal, Honneth entendió que, en el fondo, su propia tarea intelectual debía consistir en proveer un discurso de teoría social sobre el cual erigir al mismo tiempo un discurso de teoría crítica normativa orientada a echar a andar procesos de reflexividad política. Descripción, normatividad y reflexión sobre las fuerzas políticas –potenciales o existentes en el pasado o en el presente– transformadoras de la realidad existente, debían ser parte constitutiva de un mismo interés de conocimiento. Las sociedades modernas serán descritas de un modo tal que a partir de su descripción sea posible fundar un discurso crítico normativo de las patologías de las sociedades modernas o de sus desarrollos inconclusos.

Como es conocido, a partir de su descripción de la sociedad en dos niveles –sistema y mundo de la vida–, Habermas diagnosticaba patologías del mundo social en los términos de una colonización de las esferas de acción públicas y privadas regladas comunicativamente por parte de aquellas formas de relación social basada en el intercambio y en reglas burocráticas; es decir, en los términos de un desequilibrio entre las tres fuerzas fundamentales que mantienen unidas y reproducen las sociedades modernas: la solidaridad social, de una parte, el dinero y el poder administrativo, por el otro. Ello suponía un concepto antropológicamente fundado de relaciones sociales intactas, pues sólo así Habermas podía fundar su diagnóstico de las patologías de la modernidad en base a un principio universal derivado de aquello que era concebido como necesario a la forma humana de vida: la propia interacción comunicativa. En la medida en que la división del trabajo entre mundo de la vida y sistemas en relación a la reproducción social se mantuviese intacta, la modernización social podía implicar la posibilidad de ampliación de las capacidades de aprendizaje y de reflexividad subjetiva, y de los campos de acción autónomos para la acción individual, y no solamente reificación y disciplinamiento progresivo, como había sido concebido desde Weber, Lukács hasta la primera generación de los teóricos críticos de Frankfurt.

Por un lado, Honneth rechaza la descripción de la sociedad en dos niveles basada en una teoría de la diferenciación social: descrea que burocracia y economía sean esferas de acción completamente desnormativizadas y sistémicamente ajenas al sentido. Honneth opta por una teoría de orden más estrictamente accionalista y pragmatista. No es posible ahondar en este punto. Más importante aquí es que, por otro lado, Honneth asume y continúa la premisa metodológica elemental de que a partir de la propia teoría de la sociedad debe ser posible hacer emanar y justificar racionalmente la crítica social; cuestión en la que Habermas había sido su gran maestro.

Pero Honneth intenta desarrollar un camino propio. Se puede decir, en términos muy generales, que Honneth ha intentado superponer el reconocimiento a la comunicación, es decir –según los términos de esta breve presentación–, dar una respuesta posthabermasiana a la pregunta por el vínculo entre teoría social y fundamentación normativa. Se trata de una teoría crítica basada en la noción de reconocimiento, cuya idea fundamental es que el principio del reconocimiento intersubjetivo constituye el núcleo gramatical de la vida social. De este modo, puesta en paralelo con la teoría de la acción comunicativa de Habermas, la teoría del reconocimiento de Honneth representa un nuevo intento de establecer una conexión entre la descripción teórica del mundo social y la crítica social de ese mundo, a través de la noción hegeliana de izquierda de que los principios normativos sobre los que se funda dicha crítica pueden ser reconstruidos a partir del propio mundo social existente.

Si se quisiese reconstruir, rápidamente y de manera muy general, la tentativa honnethiana, podría hacérselo en tres pasos fundamentales. En primer lugar, en el núcleo de la teoría del reconocimiento de Honneth se encuentra la tesis elemental, de

orden socioantropológico, de que el desarrollo de la identidad de las personas depende fundamentalmente de las experiencias de reconocimiento (o, por el contrario, de desprecio, de irrespeto) que ellas vivan. Esa tesis se basa en la idea básica de que la relación que uno tenga consigo mismo depende directamente del carácter de esas experiencias morales. Esta tesis intersubjetivista del yo había sido ya tratada por Habermas a fines de los años sesenta en torno a una relectura del joven Hegel, de G.H. Mead e incluso de Durkheim.

Dicha tesis representará un punto de partida para Honneth. A partir de ella, en segundo lugar, Honneth reinterpretará sistemáticamente la teoría del reconocimiento de Hegel en términos de una teoría de la diferenciación histórico social del mundo moderno en diferentes ámbitos de construcción de la subjetividad. Honneth distinguirá (e interrelacionará) las esferas esenciales en las que es posible diferenciar los tipos de experiencias de reconocimiento. Esas esferas pueden ser consideradas como constituyentes de las condiciones para la construcción de una relación positiva de la persona consigo misma. Se trata de las esferas de la afectividad emocional o del amor, del respeto de los derechos y de la solidaridad social.

En tercer lugar, con base en esa teoría intersubjetivista y diferenciada de la construcción de la subjetividad, Honneth continúa desarrollando sus reflexiones al menos en tres direcciones: una primera, relativa a cuestiones de moralidad y de ética, otra concerniente al diagnóstico sociológico de las sociedades modernas y, por último, una dirección relativa a la reinterpretación de las bases motivacionales de los conflictos sociales.

Fundamentalmente, en el marco de sus labores como profesor de filosofía moral en la Universidad de Frankfurt, Honneth desarrolla su teoría del reconocimiento en una dirección relativa a cuestiones ético-morales. En la medida en que en su discurso son tratadas las condiciones intersubjetivas necesarias de una relación positiva consigo mismo, se establece con ello un terreno de discusión ético y moral relativo a las condiciones de la vida buena. Honneth explora ese terreno con el cuidado de no listar las exigencias sustantivas para una vida buena, es decir, con el cuidado de soslayar el programa filosófico aristotélico.

En un marco más sociológico —a partir de sus labores como director del Instituto para la Investigación Social—, Honneth se ha comprometido con un diagnóstico crítico de las sociedades modernas. Ese diagnóstico tiene como referencia fundamental el análisis evaluativo de la integridad que las esferas de experiencias del reconocimiento guardan, o no, en el marco de los procesos de modernización. Para ello ha sido clave la noción de paradojas de la modernización capitalista, con la cual no sólo ha pretendido innovar en relación a los diagnósticos de época basados en la noción marxista de contradicción, sino que también en relación a aquellos diagnósticos basados en los conceptos de riesgo y ambivalencia. Ello explica los recientes diálogos entre los investigadores de Frankfurt tanto con aquellos de Munich, que trabajan en torno a la figura y la teoría de la modernización de Ulrich Beck, como con aquellos de París, asociados en torno a Luc

Boltanski y Laurent Thévenot, que innovan en la sociología pragmática y desde ahí en el estudio de las sociedades modernas.

Ahí donde Honneth –en la huella de E.P. Thompson, Barrington Moore– tematiza la necesidad de reinterpretar las luchas sociales en clave de una teoría sobre la gramática moral del reconocimiento, aun es posible diferenciar analíticamente una última dirección investigativa de su trabajo. Dicha gramática estaría en la base motivacional de los conflictos sociales. El sentimiento de injusticia nacido de la experiencia subjetiva de la violación del tejido normativo que sostiene la vida social, encontraría su respuesta más o menos directamente en diversas formas de conflicto social, las que a su vez serían interpretables en términos de reparación de las estructuras intersubjetivas del reconocimiento. Siendo así, las luchas sociales no podrían ser explicadas adecuadamente a partir del paradigma utilitarista basado en la noción de interés y maximización. Contra este paradigma –dominante en la sociología crítica hasta Bourdieu–, Honneth concibe que las luchas sociales encuentran su base motivacional en experiencias morales negativas, es decir, de agravio y desprecio moral. En este marco no sólo se inscribe el mencionado vínculo de Honneth y colegas con la sociología política y moral de Boltanski, sino que además el conocido debate entre Honneth y Nancy Fraser sobre las luchas sociales por la redistribución y/o por el reconocimiento.

Estas breves anotaciones reconstructivas se orientan a introducir y a motivar al lector a profundizar en la obra del principal heredero actual de la tradición de la Escuela de Frankfurt. Sólo unas pocas anotaciones biográfico-institucionales, también muy breves, pueden ahora, por otro lado, hacer palpable la relevancia del sitio que Honneth ocupa en la mencionada tradición.

Desde 1996, Axel Honneth está a cargo de la cátedra de Filosofía Social en la Universidad de Frankfurt que Jürgen Habermas dejase libre al momento de su retiro. A partir del año 2001, Honneth es además el director de la institución que –de la mano de Max Horkheimer y colegas– vio nacer en los años treinta del siglo pasado la teoría crítica de Frankfurt: el renombrado Instituto para la Investigación Social.

Hablando en términos de historia de las ideas, estos dos momentos de la brillante trayectoria académica de Honneth pueden ser traducidos en dos referencias centrales que ayudan a poner en perspectiva la posición institucional de Honneth en relación a la historia de la Escuela de Frankfurt. Por un lado, Honneth tiene una doble posición institucional, comparable a aquella que poseía el padre fundador de dicha escuela: Max Horkheimer. Al igual que este lo fue en los años treinta y después de su retorno del exilio, Honneth es hoy día tanto profesor de filosofía de la Universidad de Frankfurt como director del Instituto para la Investigación Social, asociado a esa universidad. Por otro lado, Honneth es el sucesor de Habermas: el más importante intelectual de la así llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt.

La mera consideración de estas dos referencias histórico-institucionales aporta, sin duda, a la justificación del lugar que muchos de sus colegas le han otorgado a Honneth,

a saber: el lugar del pensador más destacado de aquello que, no sin controversia, ha venido siendo identificado desde la década de los noventa como una ‘tercera generación de la Escuela de Frankfurt’. En el marco de esta breve reseña introductiva, resulta imposible justificar una aseveración de orden general como esta. La entrevista que sigue se refiere a las tentativas de lectura de *Dialéctica de la Ilustración* que Honneth ha ensayado en su carrera intelectual y, de este modo, ella informa indirectamente sobre el modo específico en que él –al igual que en su momento lo hiciera Habermas– va definiendo y redefiniendo, dando por superados, rescatando o transformando elementos clave heredados de las generaciones anteriores de la Escuela de Frankfurt. En la medida en que, en términos de contenido, la entrevista que sigue se concentra fundamentalmente en la relación intelectual de Honneth respecto del texto más conocido de la primera generación de la tradición intelectual de la Escuela de Frankfurt, dicha entrevista puede fungir como un elemento de juicio adicional para que el lector esté en condiciones de afirmar o rechazar la pretensión de validez de dicha aseveración.

### Sobre la herencia de la *Dialéctica de la Ilustración* Axel Honneth en conversación con Mauro Basaure<sup>1</sup>

*Mauro Basaure:* Permítame comenzar esta entrevista con una pregunta referida al libro clásico de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*. Se trata de un texto clave en la tradición de la Escuela de Frankfurt, en la que usted es reconocido hoy en día como el principal representante de una tercera generación. Aunque usted ha señalado que el tema general de esta obra –a saber, la cuestión de la racionalización reificadora (cosificante) de las relaciones sociales–, sigue siendo tan actual como cuando aquel fue escrito; considera, sin embargo, que los medios teóricos utilizados por sus autores han sido ampliamente superados. El concepto de racionalidad ahí presente sería extremadamente estrecho y unilateral; la antropología de base en esta obra sería especulativa. Pero no sólo esto, usted también dice que los supuestos social-psicológicos y sociológicos que estarían en la base de este trabajo serían insostenibles si se los considera desde la perspectiva teórica contemporánea. Ahora bien, según mi parecer, en este libro hay pasajes o, digámoslo así, intuiciones, que continúan siendo de utilidad interpretativa, es decir, que conservan su actualidad. ¿No cree usted que es posible rescatar determinadas partes de

<sup>1</sup> Esta entrevista es parte de un documento más amplio emanado de una conversación de los integrantes del International Study Group for Critical Theory con Axel Honneth, que tuvo lugar en mayo del año 2005, en el salón Theodor Adorno del Institut für Sozialforschung. Dicha entrevista ha sido publicada en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, N.º 26 (2005), 107-128; traducida al italiano en *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, N.º 1 (abril 2006), 25-58; al francés en *Cités. Philosophie, politique et histoire*, N.º 28 (2006), 125-158; de pronta aparición son las traducciones al alemán y al inglés. La entrevista aquí difundida ha sido preparada especialmente para la presente publicación. Por sus amables gestiones para que ella tuviese lugar, el autor agradece especialmente a Pablo Salvat.

este libro en tanto que aforismos, y esto no en el sentido de formas puramente retóricas, estilísticamente provocadoras, sino en tanto que argumentos pertinentes y teóricamente relevantes para interpretar la realidad actual? ¿Estaría usted de acuerdo con autonomizar ciertos fragmentos de esta obra respecto de su estructura teórica de base?

*Axel Honneth*: En primer lugar, debo decir que tengo dudas respecto de si contribuye a la mejor comprensión de *Dialéctica de la Ilustración* el pensar que en ella no hay un argumento completo sino más bien, como en *Minima Moralia*, una colección de aforismos sólo ligeramente conectados entre sí. Creo que detrás de su pregunta se esconde ya el problema central de cómo clasificar correctamente este libro, es decir, de estipular a qué género pertenece. Tanto el modo de acceso a la obra como la crítica que se le puede realizar dependen en gran medida de esta clasificación. En el transcurso de mis lecturas de esta obra he modificado repetidas veces mi posición respecto a ella y, con esto, también el cómo la he catalogado. Nunca me he decidido por una clasificación definitiva. Creo que mi modo de catalogarla ha dependido en cierta medida del contexto histórico-científico en el que la he leído. Cuando empecé a escribir mi tesis doctoral, que luego llegó a ser el libro *Crítica del poder*, la sensación dominante que tenía era que *Dialéctica de la Ilustración* estaba siendo interpretada como un fragmento de sociología o de teoría de la sociedad. Yo no me doctoré en Frankfurt sino en la Universidad Libre de Berlín y allí, en aquella época, se le rendía un verdadero culto a Theodor Adorno. Efectivamente, en el Berlín de finales de los setenta, en el campo de la filosofía y de las ciencias sociales, Adorno era la fuente para todo tipo de filosofía social. A su lado sólo se le daba cierto valor a Marx y, eventualmente –aunque en un papel más secundario– a Georg Lukács. En cada conversación de pasillo se podía oír alguno que otro fragmento de *Dialéctica de la Ilustración*. Ellos eran estimados, sin lugar a dudas, como moderna teoría social y mucho más valorados que las nuevas teorías de la sociedad que en aquella época germinaban, como por ejemplo la de Habermas o Luhmann. Se puede hablar de que había un culto a Adorno, un dogmatismo adorniano al interior de la teoría de la sociedad. En la teoría de la socialización –teoría que como estudiante de sociología en aquella época yo mismo investigaba–, por ejemplo, todos los elementos de *Dialéctica de la Ilustración* que trataban sobre la idea del disciplinamiento racional de las fuerzas instintivas eran tenidos por sacrosantos y, como tales, se los aceptaba como premisas incontestables. Toda explicación teórica era una dilucidación de los mecanismos capitalistas de dominio social. El que cada palabra de Horkheimer y Adorno fuese considerada verdadera constituyó la atmósfera teórica asfixiante en la que escribí mi tesis doctoral. Mientras más me ocupé de este libro, más lo encontré insuficiente y a menudo incluso falso. Mi posición fue, entonces, no convertir esta obra en fuente sagrada de una teoría social ajustada a la realidad, llena de contenido empírico, sino simplemente hacer uso de ella. Como en aquella época, aún hoy sostengo que los elementos más fundamentales de la teoría de la sociedad de Adorno encuentran su momento de madurez en la teoría de la sociedad de

Habermas. Asimismo, las teorías de Durkheim, Weber o Tönnies me parecían mucho más ricas y fructíferas que los puntos de vista que encontraba en Adorno y Horkheimer, los que no reconocían mayor potencial a la tradición sociológica. Mi libro *Crítica del poder* me permitió apartarme por primera vez del dogmatismo del que hablo; ese libro tuvo, en este sentido, un aspecto liberador.

Más tarde la situación cambió por completo. A finales de los ochenta y de los noventa, *Dialéctica de la Ilustración* dejó de figurar y, con ello, dejó de ser una fuente de rigidez en el desarrollo de la teoría social. Eso permitió plantearse una pregunta absolutamente distinta. Si primero me había preguntado ¿qué es falso e insuficiente en *Dialéctica de la Ilustración* desde el punto de vista teórico-social?, ahora me preguntaba ¿por qué ella continúa siendo un trabajo fascinante, y ello a pesar de su falta de idoneidad teórica y su carácter altamente problemático? Esta segunda pregunta no la pude haber planteado en Berlín; para hacerlo, eran necesarios un lugar y un trasfondo histórico totalmente distintos.

Volviendo a su pregunta. Como dije al comienzo, tengo serias dudas de que la clasificación de *Dialéctica de la Ilustración* como un libro de aforismos pueda hacer de él un texto más fructífero y accesible. Creo que su peculiaridad radica en ser un estudio sobre el resultado de un proceso histórico; y, como tal, habría esencialmente dos posibilidades de clasificarlo, que son las que yo mismo he probado: la primera consiste en ver en este libro una filosofía de la historia, teórica y empíricamente orientada a dar cuenta de la realidad presente; la segunda reside en considerarlo como perteneciente a un género de crítica completamente diferente, a saber, lo que he llamado una ‘crítica estético-provocativa’ [*erschließende Kritik*]. Ahora bien, si se trata de un fragmento de teoría social, entonces Adorno y Horkheimer deben competir con otros autores como, por ejemplo, Durkheim, Parsons, Weber o Marx. Si pertenece en cambio al segundo género —es decir, si lo que ella busca es, sobre todo, provocar una reacción al nivel de la conciencia y poner con ello las relaciones sociales sobre una nueva luz a través de medios estilísticos basados en la exageración—, entonces hay que buscar más bien sus antecesores en el Montesquieu de las *Cartas persas* o quizás en el “Segundo discurso” de Rousseau. En su propuesta de homologar *Dialéctica de la Ilustración* a *Mínima Moralia*, es decir, tratar al primero como un conjunto de aforismos, está ya implícita la cuestión central que quiero acentuar: el modo de cómo se clasifica esta obra es determinante para el modo de cómo se la interpreta, valora y/o critica. En la primera posibilidad de clasificación que he nombrado, la pregunta es: ‘¿es correcto lo que ella dice?’; en la segunda, la pregunta es en cambio: ‘¿es atinado lo que ella afirma?’. Esto implica una diferencia enorme.

**Mauro Basaure:** Habermas habla de la ‘colonización del mundo de la vida’; usted mismo se refiere a ‘las paradojas de la modernización capitalista’. ¿No contienen estas expresiones un momento estilístico, metafórico, provocativo, que no es del todo ajeno a los textos literarios? ¿Dónde radica la diferencia entre teoría crítica y literatura?

*Axel Honneth:* Yo vería ahí una clara diferencia. Toda teoría y toda filosofía recurre a medios retóricos. La retórica es un elemento interno de toda forma argumentativa. Es decir, no se puede pensar que la retórica sólo sea efectiva bajo una forma estética de crítica o en textos estéticos. Quentin Skinner, por ejemplo, ha examinado esto muy bien en la obra de Thomas Hobbes; él ha mostrado de manera muy clara a qué medios retóricos recurre Hobbes para apoyar sus argumentos. Del mismo modo, la nueva teoría social recurre también a formas retóricas para expresar sus argumentos. Siendo así, la diferencia entre los tipos de textos que aquí se discuten no puede radicar en ello.

En *Dialéctica de la Ilustración* los medios retóricos no son puestos al servicio de una teoría determinada, sino que se usan primeramente para crear una imagen determinada de la sociedad que vale por sí misma. Se vuelve así a la pregunta inicial: ¿cuál es la diferencia entre un texto compuesto teóricamente que utiliza medios retóricos y un texto redactado en forma literaria? Es claro que no es tan fácil como decir simplemente que una novela como la de Orwell no emplea ningún argumento teórico, mientras que Adorno y Horkheimer sí lo hacen; esto porque, si se trata efectivamente de una crítica estético-provocativa, esos argumentos teóricos deben ser entendidos como puestos primeramente al servicio de la construcción de una imagen exagerada de las relaciones sociales. En fin, creo que la diferencia en cuestión existe, pero por ahora me parece difícil determinarla más exactamente.

*Mauro Basaure:* Si lo he entendido bien, usted dice que, mediante el recurso estético de la exageración, la crítica estético-provocativa aspira a mostrar lo contingente de la comprensión dada o establecida del mundo social y, a través de ello, a un cambio en el modo de percepción de ese mundo. Así planteado, no es claro dónde radicaría la fuerza normativa y crítica de *Dialéctica de la Ilustración*. Un mero cambio de percepción no parece implicar aún necesariamente una crítica con contenido normativo. Siendo así, da la impresión de que una crítica estético-provocativa no puede sostenerse sin una referencia, por lo menos implícita, a una dimensión normativa basada en argumentos racionales. Si esta premisa es correcta, ¿no le parece que una dicotomía entre argumentación y retórica, por así decirlo, resulta algo estrecha?

*Axel Honneth:* Cuando se dice que *Dialéctica de la Ilustración* puede ser entendida como una crítica estético-provocativa, con ello se está concediendo desde ya al menos dos cosas: por un lado, que este libro tiene rasgos de una obra literaria pero, por otro, que él debe ser distinguido necesariamente de una obra de este tipo. La pregunta es difícil. Intentaré replantear el problema de este modo: muchas novelas emprenden *algo así como* una crítica estético-provocativa; en la medida en que ellas presentan las relaciones sociales de un modo determinado, logrando una transformación de nuestra perspectiva sobre esas relaciones, siendo así, se puede decir que ciertas novelas realizan de hecho este tipo de crítica. Pero *Dialéctica de la Ilustración* es algo más que un texto literario de ese tipo.

La pregunta clave aquí es: ¿en qué consiste la diferencia entre el texto literario que provoca críticamente y una crítica estético-provocativa que además tiene pretensiones teóricas y, por ello, no está libre de las exigencias de demostración empírica como sí lo está una novela? La cuestión es saber si *Dialéctica de la Ilustración* en tanto que crítica estético-provocativa logra ser más que una mera novela, y cómo. No estoy seguro sobre cuáles sean las mejores respuestas que pueden darse a esta pregunta. En este punto sólo puedo responder de manera experimental. Crítica estético-provocativa significa: mediante el recurso de la exageración exponer determinados mecanismos o relaciones sociales de modo tal que se logre hacer comprensible y plausible el que la dinámica de la realidad social conduce tendencialmente en una dirección determinada. Eso que se expone de una forma exagerada ha de ser, sin embargo, factible de ser percibido por el lector como una prolongación efectiva de las relaciones existentes. Dicho de otro modo, el texto no debe excederse en la dimensión literaria hasta el punto de que ya no podamos establecer esta conexión entre él y las relaciones sociales existentes. *1984* de George Orwell es una obra crítica que no se adecua a este patrón porque no podemos ver en absoluto en qué medida las relaciones sociales existentes hoy en día podrían tomar potencialmente la dirección de aquello que es expuesto en la novela orwelliana. La diferencia con *Dialéctica de la Ilustración* radica en que, en esta última, las exageraciones deben ser racionalmente concebibles y consideradas como posibles. Dicho en general: la crítica estético-provocativa debe cumplir determinados criterios que no se les exigen a las novelas. El criterio fundamental es que la exageración con intencionalidad crítico-provocativa no debe separarse ni de nuestra autocomprensión ni tampoco de nuestra comprensión racional del mundo, sino que ella debe ser hecha de tal modo que podamos entenderla y también reconstruirla como desarrollos posibles de nuestra comprensión actual del mundo y de nosotros mismos. Sin embargo, la pregunta es difícil. Considero que este punto es muy importante, aunque escasamente reflexionado. En mi propio trabajo no es clara esta diferencia.

*Mauro Basaure:* En la crítica estético-provocativa parece haber un momento que no se refiere tanto al papel del intelectual y sus intenciones de intervenir en la arena política, sino que más bien remite a la recepción de un discurso en un contexto sociopolítico específico. La crítica estético-provocativa, si se quiere, acentúa el momento pragmático de la recepción, el que en el caso de *Dialéctica de la Ilustración* tuvo lugar, y esto es digno de ser recordado, dos décadas después de su primera publicación, curiosamente en el contexto del movimiento de mayo del 68. Usted mismo ha acentuado que su recepción de *Dialéctica de la Ilustración* estuvo fuertemente marcada por el contexto. La lectura de este libro en tanto que crítica estético-provocativa no hubiese sido posible en su época de estudiante doctoral en Berlín.

*Axel Honneth:* Sí. Con ello volvemos, sin embargo, a la cuestión del carácter del libro mismo. Yo lo plantearía así: *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, *The Structure*

of *Social Action* de Parsons o *La ética protestante* de Weber no son escritos intelectuales con una finalidad política, sino que son contribuciones a los fundamentos de una disciplina. Si no entendemos *Dialéctica de la Ilustración* como una contribución a la teoría social sino que más bien como una crítica estético-provocativa, ese libro resulta ser algo distinto, es decir, de un género diferente. Él busca intervenir directamente en la conciencia social. Aquí, entonces, es necesaria una nueva distinción referida al rol del intelectual. Consideremos el caso de Habermas. Él es tanto un teórico de fundamentos como un intelectual que busca incidir en la opinión pública. Son dos géneros totalmente diferentes. El primero se refiere a la producción teórica; el segundo, a la toma de posición respecto de temas de actualidad, como por ejemplo la disputa con los historiadores o la cuestión de la reunificación alemana. Esta diferenciación no es posible en el caso de *Dialéctica de la Ilustración*. Por un lado, esta obra ha dejado de ser una toma de posición política en relación a los temas de actualidad y, en ese sentido, no es el producto de uno o dos intelectuales que se dirigen a la praxis cotidiana. Por otro lado, en la forma de un estudio, *Dialéctica de la Ilustración* es una crítica estético-provocativa que busca influir en las interpretaciones de los actores y en la formación de la opinión política. Naturalmente, si se compara con el rol del intelectual que se posiciona frente a los temas de actualidad, este modo de crítica puede separarse, en sus efectos, de un modo mucho más radical de los autores que le dieron vida. Sí, creo que es correcto. El libro como tal gana una vida propia y ello no tanto en relación a un contexto teórico determinado, sino en el marco de un contexto político-práctico. Ahora bien, me pregunto si eso es algo específico de *Dialéctica de la Ilustración*. Todo libro supone la historia de su recepción. Lo que parece ser necesario es distinguir entre esas historias. La historia de la recepción de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles es esencialmente teórica; ella se juega fundamentalmente en el desarrollo de las diferentes disciplinas. Otros escritos han tenido una recepción como la que ahora discutimos, es decir, referida a una intervención en el marco de la auto-comprensión práctica de los involucrados. Si se va más lejos y se piensa en el caso de los posicionamientos de intelectuales que se dirigen al presente más actual, es más difícil hablar de una historia de recepción. Estoy seguro, por ejemplo, de que las distintas posturas teóricas respecto de la ‘disputa de los historiadores’, dentro de cincuenta años sólo serán leídas por historiadores que investigan la situación de la Alemania de los años ochenta. En la medida en que el público debe replantearse siempre nuevos temas, en la medida en que siempre se renuevan los contenidos del debate y en que permanentemente se presentan nuevas exigencias, en esa medida se está también siempre abierto a la influencia de estos posicionamientos, hasta que en algún momento dejan de ser en absoluto significativos. La historia de la recepción de ellos es relativamente breve. Los posicionamientos de antiguos profesores de izquierda ya no pueden considerarse válidos, carecen por completo de interés y no sirven tampoco como información. Se puede decir en general que la historia de las diferentes recepciones de un determinado texto depende del género a que ese texto pertenece.

*Mauro Basaure:* Usted ha señalado que la Escuela de Frankfurt se inscribe en la tradición de la izquierda hegeliana y que, como tal, responde a una metodología de reconstrucción inmanente en lo que respecta a la fundamentación racional de la crítica. Su orientación universalista, agrega usted, la diferenciaría de una metodología análoga que, no obstante, por su restricción a culturas y sociedades específicas, peca de un relativismo culturalista, como sería el caso de Michael Walzer. Al leer *Dialéctica de la Ilustración*, sin embargo, no parece tan claro que ella pueda ser inscrita en una tradición hegeliana de izquierda, cuyo modo de fundamentación de la crítica sea reconstructivo e inmanente. Si eso es así, resulta la situación paradójica de que el libro más popular de la Escuela de Frankfurt no puede ser inscrito dentro de la tradición teórica de esa escuela, por lo menos según los términos en que usted la ha descrito. Dado este marco, uno se pregunta si la lectura de *Dialéctica de la Ilustración* como crítica estético-provocativa, no representa más bien una forma de reinscribir dentro de dicha tradición un libro que en última instancia le es anómalo.

*Axel Honneth:* La pregunta es tan compleja que lleva consigo la tendencia a ser respondida simplemente con un sí o un no. Trataré de aproximarme a ella de otro modo. Ateniéndome a los hechos, debo decir que *Dialéctica de la Ilustración* no juega ningún papel determinante para mi propia actividad investigadora. Las discusiones que he realizado en torno a esta obra representan el intento de situarme en relación a la tradición de la Escuela de Frankfurt y entenderla adecuadamente para –por decirlo de algún modo– extraer lo mejor que ella pueda rendir para un análisis crítico del presente. En este marco, por ejemplo, se inscribe mi diferencia entre un *círculo interno* y un *círculo externo* de la Escuela de Frankfurt. Se trata de ofrecer las mejores posibilidades para anclarse en esta tradición y proseguirla.

En relación con las dos formas de interpretar *Dialéctica de la Ilustración*, debo decir que para mí es relevante sólo aquella interpretación que ve en este libro un trabajo de teoría social, pues no tengo ni el temperamento ni el talento para escribir un texto de crítica estético-provocativa. No creo de hecho que tenga sentido ponerse modelos de ese tipo e intentar imitarlos. En los últimos setenta años hay pocos trabajos respecto de los cuales puede decirse que consisten en intentos de realizar una crítica estético-provocativa comparables al de *Dialéctica de la Ilustración*. Creo que el libro de Sloterdijk, la *Crítica de la razón cínica* es, de alguna manera, un libro de ese tipo. Tiene forma de crítica estético-provocativa en un sentido verdaderamente fructífero. Ahora bien, no creo que este tipo de libros se presten a la imitación –o, si se los imita, esos intentos tienen un efecto irrisorio, parecen de segunda clase o son inofensivos. *Dialéctica de la Ilustración* como crítica estético-provocativa es un libro único, un golpe maestro; eso y punto, después no hay nada parecido. Un libro así no se puede continuar en absoluto. Respondería a su pregunta de manera parcial diciendo que por su carácter único una crítica estético-provocativa no es de fácil imitación y tampoco de fácil clasificación.

*Dialéctica de la Ilustración* sólo se puede continuar si se la entiende como proyecto teórico-social. Pero entendiéndola así considero que los medios con que ha sido construida y los conceptos que están a su base son extremadamente problemáticos; tanto que yo no la puedo proseguir sin más. Con lo que sí puedo continuar, cuestión que seguramente continuará jugando un papel relevante, es con fragmentos individuales y concretos contenidos en esta obra. Creo, por ejemplo, que el concepto de temor [*Angst*] tratado en ella es significativo para la psicología social en la actualidad. No deja de ser importante recalcar asimismo la significación de la ‘superstición’ en esta obra. Parece ser que la teoría de lo oculto, a saber, esa curiosa tendencia que deja surgir otra vez lo esotérico en condiciones altamente racionalizadas, puede ser rescatada también. Se trata de puntos de vista fructíferos, que quizás hoy necesitarían retomarse, aunque de un modo completamente diferente. Desde un punto de vista teórico-social, algunos aspectos y conexiones internos de *Dialéctica de la Ilustración* nos siguen convenciendo, aunque en su conjunto resulte difícilmente sostenible. Dicho en palabras de Foucault: *Dialéctica de la Ilustración* puede ser utilizada como ‘caja de herramientas’, pues elementos aislados de ella representan un importante reservorio para la teoría social.

*Mauro Basaure:* Permítame pasar ahora a una pregunta sobre su último trabajo relativo a la teoría del reconocimiento y la teoría de la reificación. En su prólogo autocrítico de 1967, Lukács sostiene que un gran error de su libro *Historia y conciencia de clase*, fue el haber puesto en equivalencia dos procesos distintos: la objetificación [*Vergegenständlichung*] y la alienación [*Entfremdung*]. Objetificación, según Lukács, es un modo necesario a la relación de los hombres con el mundo, es decir, es *conditio* humana. Por ello, en la mencionada autocrítica lo entiende como axiológicamente neutral. Para el Lukács de 1967, el problema radica en la alienación y no en la objetificación. Esta revisión conceptual por parte de Lukács parece estar en el centro de su actual reapropiación del concepto de reificación en clave de teoría del reconocimiento. Me explico afirmando lo siguiente: parece ser necesario establecer diferencias entre conceptos como objetivación [*Objektivierung*], alienación [*Entfremdung*], extrañamiento [*Entäußerung*], cosificación [*Verdinglichung*] o reificación [*Versachlichung*] respecto de lo que debería ser identificado como *normal* o criticado como *patológico*. ¿Le parece acertada esta afirmación?

*Axel Honneth:* Sí, y ahí radica precisamente lo difícil en el diagnóstico de patologías sociales. Su pregunta se refiere al centro mismo de mi reflexión sobre las patologías. Esta cuestión, sin embargo, no es para nada sencilla. Si queremos decir que determinadas relaciones o prácticas sociales son patológicas, hemos de remitirnos a formas sanas de praxis social. Pero naturalmente resulta muy difícil realizar la fundamentación de aquello que nos permita hablar de formas correctas o intactas de praxis. Por un lado, se puede utilizar un vocabulario ético, pero con ello no se hablará de prácticas correctas sino que de prácticas deseables. Se dice: ‘Esas son prácticas deseables para los fines de nuestra

vida', en el sentido en que lo hacen determinados aristotélicos. Por otro lado, y esto es más complicado, se puede trabajar en el marco de una ontología social, es decir, se puede intentar afirmar que algunas prácticas corresponden necesariamente a nuestra forma de vida humana. Esa es la idea originaria de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, cuando dice que la acción comunicativa o la acción orientada al consenso pertenece y es un elemento constitutivo de nuestra forma de vida. Dicho así, a paso seguido se puede afirmar que si la acción comunicativa es mermada en su integridad, estamos ante un horizonte patológico. De un modo similar entiendo yo ahora el uso del concepto de reificación. En la medida en que el reconocimiento es constitutivo para nuestra forma de vida, pero en el marco de ciertas prácticas, dicho reconocimiento es olvidado, las prácticas correspondientes a esa forma de vida pasan a convertirse en patológicas.

*Mauro Basaure:* Dicho de modo muy general, *Dialéctica de la Ilustración* se puede entender como una crítica a la unilateralidad de la razón: se trata, por un lado, de un olvido de la razón entendida como intuición o facultad de reflexión y ello, por otro, en beneficio de una concepción de la razón en tanto que mera operación e instrumentalidad. Si lo he comprendido correctamente, su intento consiste ahora en renovar el concepto de reificación mediante la idea de que, con la ayuda de ese concepto, es posible criticar aquellas formas dominantes de percepción del *Otro* y de vinculación con *él* en las que se ha perdido la huella de un reconocimiento; reconocimiento que, sin embargo, les sería constitutivo u originario a la percepción y la socialidad humanas. Si esta rápida reconstrucción es correcta, se trataría entonces —como en *Dialéctica de la Ilustración*— de una crítica realizada con ayuda de la idea de un olvido, de una unilateralidad, de una deformación de la razón en un sentido de mera razón cognoscitiva. ¿Ve en ese punto la posibilidad de construir un puente entre la idea de reificación y ese aspecto nodal de *Dialéctica de la Ilustración*? Me parece que existe una afinidad en el hecho de que en ambas se muestra una forma de crítica de la modernidad entendida como forma de represión de elementos constitutivos e irrenunciables.

*Axel Honneth:* Claro. En el texto mismo sobre el concepto de cosificación me resultó evidente que de hecho puedo extraer más motivos de la obra de Adorno, de los que en un principio yo mismo creía. De algún modo, por ejemplo, eso está en relación con el concepto de racionalidad mimética de Adorno. En el propio texto aquí discutido hago la propuesta de releer este concepto en clave de una teoría del reconocimiento. A partir de este trabajo han cobrado mucha relevancia algunas partes bien específicas de *Dialéctica negativa* y sobre todo de *Minima Moralia*, libro, este último, que entiendo hoy en día como una obra muy interesante, cuestión que no hacía hace diez o veinte años. Este texto es interesante no sólo como una colección de aforismos orientados a hacer un diagnóstico de época, sino también como muestra de determinados supuestos teórico-racionales de Adorno. Para mi propia sorpresa, debo decir que la influencia actual de Adorno

sobre mí es más fuerte de lo que había pensado –ahora bien, en contra de su intuición, esto no se extiende a *Dialéctica de la Ilustración*, y ello se debe sobre todo al concepto de razón instrumental y al modo en que ese concepto es utilizado allí.

*Mauro Basaure:* Quisiera concluir con una pregunta relativa a la cuestión de las paradojas de modernización capitalista, concepto clave de su trabajo sociológico en el Instituto para la Investigación Social de Frankfurt. Lo quiero hacer a través de la siguiente tesis reconstructiva: por un lado, usted realiza una reconstrucción de ciertos contenidos normativos fundamentales que estarían, históricamente hablando, a la base de la así llamada ‘era de la socialdemocracia’ [*sozialdemokratische Ära*]. Con la reconstrucción de estos contenidos normativos, a paso seguido, es explorado el cómo –en el marco de la modernización capitalista de los últimos decenios– esos contenidos han sufrido desplazamientos paradójicos en el sentido de que su significado actual resulta contrario al original. Lo que era autonomía es ahora obligación de ser flexible y empresario de sí mismo, por decirlo de manera gráfica. Suponiendo que esta interpretación es correcta, ¿resulta posible construir un paralelismo entre, por un lado, el programa sociológico del Instituto para la Investigación Social en relación a las paradojas de la modernización capitalista y, por otro, su descripción social-filosófica de la crítica reconstructiva inmanente ayudada de un análisis genealógico, forma de crítica que usted entiende como aquello que caracteriza a la Escuela de Frankfurt? Si la construcción de este paralelismo le parece plausible, me pregunto si, con ello, no estaríamos frente a un esfuerzo renovado de conectar filosofía e investigación social empírica; es decir, si no estaríamos frente a una variante contemporánea del esfuerzo fundador de la Escuela de Frankfurt tal y como se lo plantease Max Horkheimer en los años treinta.

*Axel Honneth:* Me parece muy interesante lo que usted dice, aunque hasta ahora yo no lo había visto así. Hasta ahora he pensado que el concepto de paradoja juega un papel esencial en la ciencia social, en la sociología y aquí, en el instituto, en la articulación de la investigación interdisciplinar. Efectivamente, podría ser que el concepto de paradoja tenga una importancia sistemática o metódica en relación a una forma tal de crítica porque, claro, de alguna manera, en esa crítica se denuncia la degradación de contenidos normativos y la inversión paradójica de ellos en sus contrarios. Tanto en Nietzsche como en *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer se trata de eso. Siendo así, existe quizás una conexión posible que yo mismo no he visto. Es muy posible.

*Mauro Basaure:* Estimado Axel Honneth, le doy cordialmente las gracias por esta conversación.

*Axel Honneth:* Gracias a usted.