

## ENTREVISTA

### La herencia de la *Dialéctica de la Ilustración*

Entrevista con Axel Honneth\*

GRUPO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOBRE TEORÍA CRÍTICA\*\*

MAURO BASAURE. Estimado profesor Honneth, como director del *Grupo Internacional de Estudios sobre Teoría Crítica* quiero agradecerle en nombre de todos nosotros la amabilidad que usted ha tenido al concedernos esta entrevista. Con ella queremos cerrar un proceso de varios meses de lectura y discusión conjunta sobre su perspectiva particular en relación a la herencia intelectual del libro de Adorno y Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración*. Nos interesa ahondar sobre todo en el legado de él para la tradición de la Teoría Crítica en la que usted es inscrito y reconocido como el principal representante de la hoy, por muchos así nombrada, tercera generación de la Escuela de Frankfurt.

THORSTEN FATH (Moderación). Profesor Honneth, en sus trabajos usted no sólo ha vuelto reiteradamente a *Dialéctica de la Ilustración*, sino que también es uno de los pocos teóricos que, en el marco de la construcción de su propia teoría, ha profundizado en el conocimiento sobre esta obra clave. En comparación con otros autores, usted ha evitado una lectura conclusiva y una valoración general y monolítica de ella. Muy por el contrario en su trabajo se dejan constatar diferentes interpretaciones, las que al modo de aproximaciones sucesivas apuntan no sólo en una dirección crítica de la obra en cuestión sino que también en la de su revaloración. Es precisamente a estas lecturas diversas de *Dialéctica de la Ilustración* que queremos dirigir nuestro primer bloque de preguntas.

Antes de ello, sin embargo, permítame comenzar a mí mismo con la siguiente pregunta introductoria: como director del *Instituto para la Investigación Social* usted es el sucesor institucional de Max Horkheimer y, como él en su tiempo, también posee la cátedra de filosofía en la Universidad de Frankfurt. ¿Le compromete esto en alguna medida con la persona de Max Horkheimer?

AXEL HONNETH. No. No siento ningún compromiso respecto a la persona Horkheimer. Puesto que nunca lo conocí personalmente, de hecho, me resulta difícil imaginar lo que eso podría significar. Por otro lado, lo que sé de su persona tampoco me induce a tener motivos para ello. Siempre existió una cierta tensión entre Habermas y Horkheimer. Este último observó el desarrollo del primero con un escepticismo explícito, el que probablemente tuvo su origen en el hecho de que ¿cómo alguna vez él mismo lo escribiera en una carta? Horkheimer vio en Habermas un teórico demasiado marxista, en un

tiempo en que el distanciamiento del *Instituto para la Investigación Social* respecto del Marxismo le parecía un imperativo institucional. Horkheimer no sólo previno a Adorno respecto Habermas sino que también rechazó a este último como habilitante aquí en el *Instituto*, razón por la cual Habermas se habilitó finalmente en Marburgo. Al recordar esta historia, encuentro pocas razones para sentirme comprometido con la persona de Horkheimer.

Debo decir que, en realidad, me siento mucho más en deuda con la persona de Habermas, aunque naturalmente como actual Director del *Instituto para la Investigación Social* también siento una deuda, digamos, de manera general, con la tradición creada al interior de esta institución. Digo general, pues no me refiero tanto a las personas singulares, como a la tradición creada gracias a la actividad de ellas. En ese sentido sí puedo hablar de un compromiso de mi parte, cuestión que juega un rol muy importante, sobre todo ahora que soy el director del *Instituto para la Investigación Social*.

De la primera generación de la tradición de la Escuela de Francfort, al único que conocí personalmente fue a Leo Löwenthal, quién sobrevivió a toda su generación. A finales de los ochenta él estuvo ocasionalmente en Francfort; visitó el *Instituto* y mantuvo contacto con Habermas. Por ello, inicialmente conocí a Löwenthal en esta institución, aunque llegué a tratarlo más profundamente en encuentros posteriores que tuvieron lugar en la ciudad de Berlín. Él fue mi única fuente directa de los primeros tiempos de la Teoría Crítica; y esto pese a que nunca le gustó hablar de ella. Mi sospecha al respecto es que ello se debió a que él, habiendo estado siempre a la sombra de los grandes teóricos de su generación, al final de su vida quiso ponerse a sí mismo en una posición de mayor relevancia. No digo esto de manera despectiva. Me parece, además, una postura comprensible el no querer ser usado sólo como fuente de información directa respecto de figuras como Walter Benjamin o Theodor Adorno. Los otros relatos que conozco del pasado del *Instituto*, aunque ya del tiempo de la post-guerra, son los de Ludwig von Friedeburg y de Jürgen Habermas. Los dos empezaron como asistentes en los años cincuenta y, naturalmente, tienen mucho que contar sobre la estructura interna del *Instituto* de aquel entonces.

Son quizá todos estos últimos contactos los que han contribuido en mayor medida a que me sienta en deuda con la tradición de la *Escuela de Francfort*, entendida como un todo. A través de dichos contactos he adquirido una visión muy rica y viva tanto de la historia de esta tradición y de la vida del *Instituto para la Investigación Social* de aquel entonces, como de su relevancia para las ciencias sociales.

M.B. Permítanos comenzar ahora más directamente con cuestiones referidas a *Dialéctica de la Ilustración*. Aunque usted ha señalado que el tema general de esta obra, a saber, la cuestión de la racionalización de las relaciones sociales, sigue siendo tan actual como cuando ella fue escrita, considera, sin embargo, que los medios teóricos en ella utilizados han sido ampliamente superados: El concepto de racionalidad presente en *Dialéctica de la Ilustración* sería extremadamente estrecho y unilateral; su antropología sería especulativa. Pero no sólo esto, usted también dice que los supuestos social-psicológicos y sociológicos, que estarán en la base de este trabajo serían insostenibles, si se considera una 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. En *Crítica del poder* usted opta por una

reconstrucción de los fundamentos teóricos de base de *Dialéctica de la Ilustración* en manera tal que los pasajes singulares son, todos ellos, sometidos a dicha reconstrucción. Ellos pierden con ello toda forma de autonomía respecto a la arquitectura teórica general de la obra. ¿No cree usted que es posible rescatar determinadas partes de este libro en tanto que aforismos, y esto no en el sentido de formas puramente retóricas, estilísticamente provocantes, sino en tanto que argumentos pertinentes y teóricamente relevantes para interpretar la realidad? ¿Estaría usted de acuerdo con alguna forma de separación entre la estructura teórica de base de este texto y sus fragmentos?

A.H. En primer lugar debo decir que tengo dudas sobre 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 él 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 Francfort sino en la Universidad Libre de Berlín y allí, en aquella época, se le rendía un verdadero culto a 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, que en aquella época yo mismo investigaba como estudiante de sociología, por ejemplo, todos los elementos de *Dialéctica de la Ilustración* que trataban 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 verdad 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 ella. Tanto hoy como en aquella época sostengo que en la teoría de la sociedad de Habermas se encuentran mejor y más madurados aquellos que se pueden considerar los elementos fundamentales de la teoría de la sociedad de Adorno. 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, quienes no reconocían mayor potencial a la tradición de la sociología. *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 completamente. A finales de los ochenta y de los noventa *Dialéctica de la Ilustración* dejó de figurar y, con ello, de ser una fuente de rigidez en el desarrollo de la teoría social. Eso permitió plantearse una pregunta completamente 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 me 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 con la clasificación de *Dialéctica de la Ilustración* como un libro de aforismos él pueda resultar más fructífero y accesible. Creo que su peculiaridad radica en ser un estudio sobre el resultado de un transcurso histórico; como tal, habrían 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 y, la segunda residiría en considerarlo como perteneciente a un género de crítica completamente diferente, a saber: lo que he llamado una «crítica evocadora» (*erschließende Kritik*).<sup>1</sup> 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 al segundo género —es decir, si lo que ella busca es, sobre todo, provocar y poner 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 quizá 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 recalcar: el cómo se clasifica este libro es determinante para el modo de cómo se accede a él, se lo valora y critica. En la primera posibilidad de clasificación que he nombrado la pregunta es: «¿es correcto lo que él dice?»; en la segunda ella es: «¿es eso acertado?». Esto involucra una diferencia enorme.

VANESSA VIDAL. ¿Pero se trata necesariamente de una dicotomía excluyente? ¿No es posible hacer un puente entre una lectura como filosofía de la historia y otra como ensayismo estético?

A.H. No creo que algo así sea posible. Quizá la particularidad de este libro radica precisamente en que permite interpretaciones totalmente diferentes, según la perspectiva. Es como en el caso de las ilustraciones de la *Gestalt* en las que, según el punto de vista que adoptemos, es posible ver en ellas cosas completamente diferentes: se puede a veces ver un pato o, a veces, una liebre. Hay pocos libros que posean ese carácter. Sospecho, por ejemplo, como ya he anunciado, que el «Segundo Discurso» de Rousseau, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, es uno de ellos: puede leerse, o bien como propuesta de interpretación de nuestro desarrollo histórico con vistas a comprender la estructura de la modernidad civilizadora actual, o bien

como una obra más bien estética con una determinada intención crítica ejercitada a través de la exageración de los rasgos decisivos del presente.

V.V. En su *Teoría de la acción comunicativa* Jürgen Habermas fundamenta la necesidad de un cambio de paradigma al interior de la Teoría Crítica precisamente en referencia a ciertas aporías de las que, según su opinión, la *Dialéctica de la Ilustración* entendida como filosofía de la historia sería presa. Siendo así, como digo, parece que considerar que *Dialéctica de la Ilustración* es filosofía de la historia, ensayismo estético u otra cosa, tiene una significación enorme para la comprensión crítica o afirmativa tanto de la gestación de la segunda generación de la Escuela de Francfort como del desarrollo de la tercera generación que usted encarna. Volviendo a mi pregunta anterior, considero importante cuestionarse sobre una tercera alternativa: la de una conexión entre ambas interpretaciones. ¿No lo cree usted así?

A.H. Déjeme reconstruir rápidamente su pregunta. Por un lado, usted asume que es importante mantener separadas las dos formas de interpretación; esto para poner en claro el hecho de que si se argumenta en un nivel, posiblemente ni siquiera se ha tocado el otro. En eso estoy plenamente de acuerdo. Pero, por otro lado, usted también insiste en una posible conexión entre ambos niveles: eso lo considero difícil; no veo exactamente dónde pueda encontrarse el vínculo. Volviendo a la metáfora de la imagen: según cómo se mire el libro se ve o una cosa o la otra, pero no ambas a la vez. Naturalmente, eso tiene consigo algo frustrante, pues hace imposible una toma de posición definitiva y concluyente. De ahí que sugerencias concretas sobre cómo se podrían conectar internamente estas perspectivas resultarían de gran relevancia, pero yo no veo esa posibilidad. Mi propuesta de dos formas de interpretación, distintas e inconexas —que es finalmente una forma de dar sentido a mis propias experiencias de lectura de *Dialéctica de la Ilustración*— trae consigo el que se pueda afirmar también críticamente que la idea de que una dicotomía tal exista es falsa; que se pueda decir por ejemplo: el libro es una sola cosa: filosofía de la historia. Esa es, por cierto, la perspectiva de Habermas. Él percibe este libro sólo como una filosofía de la historia con pretensiones de ser una teoría de la sociedad y, sólo como tal, lo critica.

M.B. Si le da crédito a esta dicotomía, cabe explorar un poco más sobre esa segunda posibilidad de lectura que usted percibe: aquella que lee la *Dialéctica de la Ilustración* en tanto crítica evocadora. Si he entendido bien, mediante la exageración esta crítica aspira en primer lugar 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 aún dónde radica la dimensión crítica. Me explico: un cambio de percepción no parece implicar aún necesariamente una crítica con contenido normativo. Siendo así, da la impresión de que una crítica evocadora 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?

A.H. Cuando se dice que *Dialéctica de la Ilustración* puede ser entendida como una crítica evocadora; con ello, ya se están concediendo 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 evocadora. En la medida en que presentan las relaciones sociales de un modo determinado, con medios retóricos y literarios, y logran con ello una transformación de nuestra perspectiva sobre esas relaciones, siendo así, se puede decir que ciertas novelas realizan de hecho este tipo de crítica. Pero la *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 evocadora que además tiene pretensiones teóricas, y por ello no está libre de exigencias de demostración empírica, como si lo está una novela? La cuestión es saber si *Dialéctica de la Ilustración* en tanto que crítica evocadora logra ser más que una mera novela, y cómo. Ahora bien, 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 evocadora significa: exponer de un modo tan exagerado determinados mecanismos o relaciones sociales, que se logre hacer comprensible y plausible el que la tendencia de la realidad social conduce hacia 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 forma de crítica evocadora que no se adecua a este patrón porque no podemos ver en absoluto en qué medida las relaciones sociales existentes hoy en día potencialmente podrían tomar 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 evocadora debe cumplir determinados criterios que no se les exigen a las novelas. El criterio fundamental es, lo recalco: el que la exageración con intencionalidad crítica no debe separarse ni de nuestra auto-comprensión 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.

M.B. Permítame citar dos expresiones y, a partir de ellas elaborar una pregunta: la primera de Habermas: «colonización del mundo de la vida». La segunda recientemente introducida por usted mismo: las paradojas de la modernización capitalista». ¿No contienen estas expresiones un momento estilístico, metafórico, evocante, que no es del todo ajeno a los textos literarios? ¿Dónde radica la diferencia?

A.H. Yo vería ahí una clara diferencia. Toda teoría y toda filosofía recurren a medios retóricos. La retórica es un elemento interno de toda forma argumentativa de texto. 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 de retórica para expresar sus argumentos. Siendo así, la diferencia entre los tipos de textos que aquí se discute no puede radicar en ello.

En *Dialéctica de la Ilustración* los medios retóricos no son puestos al servicio de una teoría determinada, sino principalmente para crear una imagen determinada 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 literariamente? 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; y esto porque —si se trata efectivamente de una crítica evocadora— 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.

AURÉLIEN BERLAN. El objeto de una crítica evocadora es hacer visibles fenómenos problemáticos que no son percibidos por la mayoría de los hombres. Dicho de otro modo, el fin de la crítica es abrir los ojos del lector cuestión que presupone la idea de un «velo», un «contexto de obnubilación» (*Verblendungszusammenhang*).<sup>3</sup> Para esto los padres fundadores de la Teoría Crítica utilizaron el concepto de «ideología», el que sin embargo aparece raras veces en su obra. Dado esto cabe preguntarse ¿cuál es el motivo de ello? ¿Por qué apenas utiliza usted el concepto de ideología? ¿Podría usted entrar en los detalles de los problemas metodológicos que están en conexión sistemática con este concepto? Finalmente, cabe preguntarse si ¿es posible ir más allá de los problemas metodológicos que trae consigo el concepto de ideología tratando, con ello, de volver a hacerlo fructífero?

A.H. Ésta es una pregunta difícil. No sé si compartiría la premisa de que la crítica evocadora sólo adquiere sentido si se supone la existencia de un contexto de obnubilación o de una ideología. La cuestión central es por qué somos ciegos ante determinados rasgos de nuestra forma de vida. Frente a esta cuestión, no me parece claro que sea sólo porque suframos de una ceguera provocada por la ideología o, dicho de otra forma, porque habitamos inmersos en un contexto de obnubilación; seguramente ésa es una de las razones por la que somos ciegos frente a rasgos específicos de nuestra forma de vida, pero no diría que es la única.

En lo que atañe al concepto de ideología, debo decir que me parece tan problemático como necesario. Las dificultades que él presenta han devenido evidentes: la idea de ideología como falsa conciencia ha fracasado, porque entre tanto sabemos, gracias al desarrollo de las ciencias sociales, que no podemos hacer una separación entre realidad social e interpretación de la realidad social. No se cuenta con un criterio para discernir entre una y otra. Pienso, por ejemplo, en el interaccionismo simbólico que ha establecido que un hecho en el mundo será lo que se tenga por un hecho en el mundo. Si se ha asumido este paso desaparece la distinción entre conciencia y realidad, por lo menos en el sentido que supone el concepto clásico de ideología. De ahí que los intentos de reapropiación conceptual del concepto de ideología hayan buscado caminos distintos. Las ideologías son entendidas en la actualidad más como prácticas que como formas de conciencia. Ahora bien, con ello aparece la pregunta: ¿qué se ha ganado con esto? Frente a ella es necesario señalar que hoy en día el uso más habitual del concepto de

ideología tiene un carácter a-crítico: ella no refiere a contenidos reprochables por su carácter falaz sino a toda forma de discursividad. Althusser ha inaugurado este desarrollo y entretanto me parece que éste es el uso más habitual del concepto «ideología». Lo que desaparece con ello es toda diferencia entre no-ideología e ideología; ella ha devenido sólo otro concepto para lo que Foucault llama «discursos». Se trata, por así decirlo, de formas o prácticas de vida en las que interpretación y práctica están tan estrechamente entrelazadas que constituyen la realidad social. De todo ello resulta un fuerte relativismo a-crítico.

Ahora bien, lo que acabo de decir no responde a su pregunta pues el concepto de ideología así descrito, como digo, no tiene un carácter crítico, mientras que su pregunta, al partir del supuesto de la existencia de un contexto de obnubilación, refiere principalmente a un concepto crítico. Al respecto sigue siendo necesario preguntarse si existen otros modelos alternativos al de ideología para explicar la ceguera frente a rasgos determinados de nuestras formas de vida.

A.B. Pero si no se supone la idea de un velo ideológico o de un contexto de obnubilación el intento de transformar las formas de percepción de la realidad social, cuestión perseguida por la crítica evocadora, corre el riesgo de aparecer como mera manipulación. ¿No es así?

A.H. Cuando se habla de que personas, inmersas en una determinada forma de vida, no están en situación de percibir determinados rasgos de ésta porque viven en un contexto de obnubilación, lo que se está queriendo decir con ello es que ellas tienen convicciones y modos de percibir que pueden ser tachados de falsos. Al plantearlo así, se está pensando críticamente. Lo que acabo de hacer es mostrar por qué el concepto clásico de ideología es tan difícil de utilizar tanto teórica como prácticamente. He dicho, además, que la consecuencia del desarrollo general de este concepto es que él ha dejado de ser utilizado críticamente. Ahora bien, no me parece que se deba estar satisfecho con eso. Es necesario continuar con una tarea de clarificación de este concepto. Aunque estoy convencido de que no se puede renunciar a él, tampoco me es claro exactamente cómo se puede emplear hoy críticamente. En un artículo titulado «Reconocimiento como ideología», yo mismo me he comprometido en dicha tarea de elucidación. En este trabajo intenté clarificarme a mí mismo el cómo se puede hablar de ideología en el marco de la teoría del reconocimiento, que yo he venido desarrollando. Esa tarea específica, debo decir, presenta también grandes dificultades. Hubo un intento de utilizar la teoría del discurso de Habermas para la construcción de un concepto de «ideología». Se lo relacionó con aquellas formas de pensamiento o modelos de interpretación, respecto de los cuales no es posible asumir de manera contra-fáctica que en un marco de acción libre y discursivamente no distorsionado pueden ser aceptadas efectivamente por todos los sujetos implicados. A mí, sin embargo, no me parece que se trate de una alternativa plausible, pues en ella es sobre-valorado el poder del discurso. Se trata más bien de una respuesta que elude el problema.

EMMANUEL RENAULT. En su artículo «Reconocimiento como ideología» usted considera que un contenido «ideológico» puede ser reconocido en aquellas promesas propias a un determinado sistema de acción que por determinantes estructurales no pueden ser



cumplidas. ¿Esta definición es válida sólo en relación a su teoría del reconocimiento o podría utilizarse también como caracterización general de un concepto de «ideología»?

A.H. Precisamente ésa era mi esperanza, pero no estoy seguro de que puede realizarse la generalización mencionada. Es cierto que en dicho artículo planteo la tesis de que contenidos ideológicos podrían entenderse como promesas en cierto modo no cumplidas o no susceptibles de ser cumplidas. Muy diferente a la idea de «interpelación» de Althusser, entiendo por ideología promesas socialmente generalizadas que, producto de las circunstancias socio-estructurales, simplemente no se pueden cumplir. Esto tiene su correlato en Marx, cuando él plantea que la idea del trabajador asalariado libre es una ideología. A causa de las relaciones socio-estructurales mismas, no es posible hacer efectiva la libertad prometida en la idea de trabajador asalariado. Probablemente debería darse un paso más y decir: «ideología» no es la promesa misma sino la *aceptación* de una promesa cuyo cumplimiento no puede realizarse por razones estructurales.

T.F. ¿Corresponde esto a la «promesa de felicidad» de la industria cultural descrita en *Dialéctica de la Ilustración* —Promesa que estimula, tienta y finalmente engaña porque no puede ser cumplida?

A.H. Para poder hablar de ideología, deberían cumplirse tres condiciones fundamentales: poder interpretar una determinada forma discursiva como una promesa, es decir, mostrar que tiene la forma proposicional de una promesa; que aquellos a los que se les ha hecho, la aceptan como tal y que son conscientes de que ella es realizable; y en último término, al mismo tiempo, mostrar que ella no puede cumplirse por razones estructurales. No estoy seguro de que ese sea el caso de la industria cultural. No estoy seguro, como digo, si los sujetos ven efectivamente en la industria cultural una promesa de felicidad. Bien pudiera tratarse de representaciones motivadas por cuestiones de carácter más pragmático o profano, como el mero entretenimiento y el uso del tiempo libre.

T.F. ¿Significa eso, entonces, que el consumidor sea consciente de que su consumo no conduce a ningún fin más elevado?

A.H. Significa que el consumidor no está bajo el efecto de ninguna ideología. Me parece que el consumidor de medios televisivos es lo bastante astuto como para ver en su consumo una forma de felicidad humana. Eso quiere decir que si hay una promesa, él no cree en ella.

T.F. ¿No podría tratarse tal vez de una forma más elevada de engaño, tal y como dicen Horkheimer y Adorno. Tratarse del hecho que la industria cultural debe ir un paso más adelante que los consumidores; del hecho que en este fenómeno tienen lugar distintos procesos de desarrollo a nivel de la conciencia?

A.H. Pero si fuese así no habría ninguna relación interna entre el estado de conciencia en que el consumidor disfruta de la mercancía y la promesa original. De esta manera ya estaríamos fuera del concepto de ideología puesto a prueba aquí. Esa pregunta es altamente interesante y revela, además, lo complicado que es utilizar el concepto de ideología.

MICHELE SALONIA: Usted considera que la crítica evocadora posee un potencial de cambio de las precondiciones bajo las que tienen lugar los discursos evaluativos sobre el fin de las acciones colectivas. Partiendo de esta base, parece posible hablar de las consecuencias prácticas o, mejor dicho, políticas, de esta forma de crítica. La crítica evocadora pondría a los sujetos no sólo en situación de percibir claramente su malestar, sino también en condiciones de perfilar una praxis política. Si es posible establecer una relación entre esta forma de crítica y la política, se podrían plantear las siguientes preguntas: ¿qué implicaciones tiene esto para el rol social del teórico crítico? ¿Sería equivalente al que le atribuyó Horkheimer? Me parece que la relación que menciono entre crítica evocadora y política supone además una concepción específica de la política, a saber, una donde ella no se basa sólo en principios morales sino que también en convicciones basadas en valores éticos. Con ello llego a mi pregunta final: ¿puede entenderse la *Lucha por el Reconocimiento* como una teoría de la política que supera la contraposición entre moral y ética?

A.H. Quizá debo comenzar clarificando que las premisas de las que Usted ha partido tienen que ser, creo, diferenciadas. Una crítica evocadora es una precondición para un discurso racional en el ámbito público, no para algo que pueda llamarse política en sentido restringido. Naturalmente eso guarda relación con el concepto de política, pero de una forma que es necesario diferenciar. En continuidad con Hannah Arendt podemos entender, por un lado, que el debate público ciudadano es la encarnación de la política. Por otro lado, sin embargo, se puede decir también que la política consiste en la lucha estratégica por la influencia y el poder. Es en el primer sentido, y no en el segundo, que yo entiendo la relación entre crítica evocadora y política. La crítica evocadora apunta a ofrecer otro punto de vista sobre nuestras relaciones; traducido a la política esto debería significar el que, en el marco de una discusión pública y democrática, pueda alcanzarse un entendimiento sobre si las relaciones así vividas y descritas son las que de hecho queremos. Ahí radica el rol de la crítica evocadora en el ámbito político: se trata de la activación y estimulación de la formación de la opinión pública democrática.

Siguiendo con su pregunta. Esta distinción sobre el concepto de política —a saber, como acción comunicativa y como acción estratégica— juega también un papel importante en relación a la figura del intelectual en el ámbito político. En primer lugar, tenemos el rol del intelectual que, con su toma de posición, contribuye a la revitalización del discurso político democrático. Así pueden ser entendidos los escritos políticos de Habermas, por ejemplo: como propuestas a la opinión pública para puedan ser considerados de manera distinta a como se hace en el presente determinados desarrollos o contenidos políticos. El criterio de validez de estas propuestas es sólo el de su aceptación a través de una opinión pública que se orienta discursivamente. Muy distante de este primer modelo, tenemos en segundo lugar, el rol del intelectual en el marco de un concepto estratégico de la política. Esta segunda perspectiva se corresponde con el rol tradicional del intelectual de izquierdas. Es la visión del intelectual de Lukács en los textos sobre táctica y ética y respecto al partido, en *Historia y conciencia de clase*. La idea de base es que el intelectual crítico es partidista y contribuye a la acción estratégica del partido. Hoy en día, claro, no debe tratarse solo del partido sino que también del movimiento social. Bajo esta visión el destinatario del discurso crítico no es ya la totalidad del público democrático, sino un partido en disputa estratégica. Bajo esta definición, el rol del intelectual resulta más res-

tringido que el de aquel que orienta su acción a la opinión pública democrática. Otra diferencia que me parece importante es que este último rol supone un discurso comprensible para todos; el intelectual debe hablar un lenguaje lo más universal posible e incluir en sus declaraciones sólo las premisas valorativas que sean estrictamente necesarias. Distante de esto, el intelectual de partido puede presuponer premisas que están ya aceptadas en el propio movimiento e incluso que constituyen la propia base de él. Sartre fue un intelectual de izquierdas, Habermas un intelectual democrático.

M.B. En la crítica evocadora parece haber un momento que no afecta 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 el contexto socio-político. La crítica evocadora, 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 del 68. ¿Se debe salvaguardar la independencia de los momentos de la intención intelectual, por una parte, y de la recepción del discurso crítico, por otra, sobre todo cuando se trata de un concepto de crítica como el aquí discutido?

A.H. 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 la entendemos como una contribución a la teoría social sino como crítica evocadora, la *Dialéctica de la Ilustración* resulta ser algo distinto, de un género diferente. Ella busca intervenir directamente en la conciencia social. Aquí entonces es necesaria una nueva distinción referida al rol del intelectual. Pensemos en el aquel que escribe un artículo en el periódico. 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 sobre la reunificación. Esta diferenciación no es posible en el caso de *Dialéctica de la Ilustración*. Por un lado, ella ha dejado de ser una toma de posición política respecto a los temas de actualidad y, en ese sentido, no es el producto de uno o dos intelectuales que se dirige a la praxis cotidiana. Por otro lado, en la forma de un estudio, *Dialéctica de la Ilustración* es una crítica evocadora que busca influir en las interpretaciones de los que actúan y forman su 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.

Si Habermas escribiese un artículo que no llevase su nombre para un debate político actual, la relevancia del artículo disminuiría enormemente. Digámoslo así: si otra persona hubiera puesto su nombre en su artículo sobre Europa, tal vez nadie le hubiera dado importancia. Esto sucede por el peso que la opinión pública le ha dado a Habermas como consejero o intelectual. Pero volviendo a su pregunta. 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.

M.B. 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 evocadora no hubiese sido posible en su tiempo Berlínés.

A.H. 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, que las distintas posturas teóricas respecto a 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 que siempre se convierten en relevantes nuevos contenidos 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 izquierdas ya no pueden considerarse válidos, carecen completamente 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.

ERSIN YELDIZ. ¿Podría entenderse a Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* como intelectuales interesados en interpelar a quienes tienen a su cargo el desarrollo de las ciencias —eso quiere decir, más allá de los dos tipos de intelectuales que usted ha reconstruido— para hacerles ver que la forma de organización social hasta aquí encaminada culmina en la catástrofe y que, sin embargo, ello no ha sido reflejado en el saber científico?

A.H. No creo que eso sea así. Si se toma en serio la metáfora del correo guardado en una botella echada al mar (*Flaschenpost*) se entenderá que *Dialéctica de la Ilustración* es un mensaje para las generaciones venideras que alguna vez se encuentren en condiciones de entenderlo. No es la comunidad científica en específico la destinataria de este mensaje, sino miembros anónimos de una opinión pública democrática proyectada en el futuro. Después de la experiencia del totalitarismo, y con ayuda de este libro, ese público hubo debido proporcionarse a sí mismo claridad sobre el tiempo de oscuridad del que fue protagonista. Ésa es la diferencia con *Teoría de la acción comunicativa*, libro cuyo destinatario es la comunidad científica.

E.Y. Yo entendí este libro como un ajuste de cuentas, pero no en el sentido de una querrela contra el ciudadano común organizado, ni menos contra los movimientos sociales —como en otros escritos de Horkheimer— sino, como mantengo, contra las ciencias; y esto no sólo como una crítica a determinadas formas de marxismo, sino que a las ciencias sociales en general.

A.H. Aunque este aspecto referido a una crítica de las ciencias se encuentra efectivamente en el libro, y le da una irritante cercanía a Heidegger; aunque eso sea así, no estoy seguro de que se pueda hablar de que el libro consista en un ajuste de cuentas con las ciencias. No estoy seguro tampoco de si este aspecto del libro tiene relevancia si se lo entiende como crítica evocadora; o si se trata de una cuestión que aparece más fuertemente en el contexto de su interpretación en tanto que una contribución a la teoría social. En este último sentido, el punto es que, con el desarrollo de sus premisas e hipótesis fundamentales, los autores quieren demostrar que las ciencias convencionales positivistas son miopes y trastocan la realidad. No puedo dar una respuesta certera a este punto. De cualquier forma, se trata de una cuestión muy interesante.

MING-CHEN LO. Mediante medios estético-retóricos la crítica evocadora transformaría la convicción valorativa del lector de manera tal que se harían, por un lado, visibles determinados aspectos de un modo de vida y, por otro, evidente el carácter patológico de ellos. Una tal provocación e interpelación a nuevos modos de ver se referiría primeramente a la experiencia específica de lectura individual; no pudiendo, por ello, ser recreada y reproducida directamente a través de una explicación o una argumentación. Si esto es cierto, la crítica evocadora produciría efectos transformadores sobre el lector entendido como sujeto individual, pero no le ofrecería de hecho los medios argumentales para la discusión pública. Considerando este posible problema inherente a la crítica evocadora le pregunto: ¿resulta adecuada la tematización de la crítica evocadora en el marco restringido de la mera relación consigo mismo? Dicho de otra forma, ¿cómo se puede diferenciar la función práctico-política de una crítica evocadora de la función que Rorty le concede, a saber, concernir exclusivamente a la esfera privada individual?

A.H. Encuentro correcta la primera parte de la descripción, es decir, que la crítica evocadora, en primer término, se dirige a crear un efecto en los lectores individuales; a establecer una nueva relación consigo mismo. Ella apunta a estructuras sociales y no a algo que se encuentra solamente en el horizonte de la persona particular. De ahí que esa crítica sólo tenga sentido cuando se comunica a los demás. La quintaesencia de la crítica evocadora no es decir «¡Tu vida es falsa!» sino «¡Vuestras instituciones sociales son falsas!». La crítica, para ser tal, no puede quedarse estancada en el nivel del desconcierto individual. La relación consigo mismo, la auto-comprensión individual, es siempre en cierto modo la primera puerta para acceder a esta crítica, pero ella exige además el intercambio y la comunicación. Creo que eso marca la diferencia con la idea del vocabulario privado de Rorty. Él tiene la idea de que determinadas formas de textos literarios y filosóficos deben conducir o provocar esencialmente una revisión de nuestro vocabulario privado, porque se trata de preguntas que afectan a la disposición de la vida entendida de manera individual, a cómo debo conducir mi vida para que ella esté llena de sentido, a cómo me entiendo a mí mismo en mi existencia. Ése no es el objeto de la crítica en *Dialéctica de la Ilustración* en tanto que crítica evocadora. Como tal, ella conduce de forma retórica a la siguiente cuestión: «Miren vuestras instituciones y vean si efectivamente quieren vivir en ellas y ejercer las prácticas que ellas exigen». Se trata finalmente de una cuestión orientada al colectivo.

M.B. Usted ha señalado que la Escuela de Francfort se inscribe en la tradición de la izquierda hegeliana y que, como tal, responde a una metodología inmanente y reconstructiva de 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 relativismo, como sería el caso de Walzer. Al leer la *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 Francfort 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 evocadora, no representa más bien una forma de reinscribir dentro de dicha tradición un libro que en última instancia es anómalo a ella.

A.H. 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 han sido sobre todo intentos de situarme en una tradición y entenderla adecuadamente para —por decirlo de algún modo— conseguir lo mejor que ella le puede entregar al presente de esta tradición. En este marco se inscribe mi diferencia entre un *círculo interno* y un *círculo externo* de la Escuela de Francfort. Se trata de ofrecer las mejores posibilidades para a 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 evocadora. 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 pudiera decirse que consisten en intentos comparables de crítica evocadora 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. Él tiene forma de crítica evocadora 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. Re-instalado en la distinción eje de la conversación hasta aquí diría que *Dialéctica de la Ilustración* como crítica evocadora es un libro único, un golpe maestro; eso y punto, pare de contar, después no hay nada parecido porque algo así no se puede continuar en absoluto. Respondería su pregunta de manera parcial diciendo, entonces, que por su carácter único una crítica evocadora no es de fácil limitación y tampoco de inscripción.

La *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 jugará un papel importante, 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. Me 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 quizá hoy necesitarían retomarse, aunque de un modo completamente diferente. Desde un punto de vista teórico-social algunos aspectos y conexiones internas de *Dialéctica de la Ilustración* nos siguen convenciendo, aunque en su conjunto no resulte difícilmente sostenible. Dicho con palabras de Foucault: *Dialéctica de la Ilustración* puede ser utilizada como «caja de herramientas», pues sus elementos aislados son reservas importantes para la teoría social.

T.F. (Moderación). Usted ha dicho que *Dialéctica de la Ilustración* no juega un rol importante en la construcción de su propio trabajo conceptual y que la continua ocupación de este libro responde más bien a la búsqueda en la tradición de la Escuela de Francfort de aquello que serían los mejores elementos que ella le puede entregar a la Teoría Crítica contemporánea. Conscientes de ello, en una segunda parte de la entrevista, quisiéramos adentrarnos y profundizar a contracorriente, si se puede decir así, precisamente en el ámbito de las relaciones entre *Dialéctica de la Ilustración* y el proceso de formación de su propia teoría, reconocida bajo el título de *Teoría del Reconocimiento*. Para ello queremos aislar tres momentos argumentales que parecen caracterizar los desarrollos más actuales de su trabajo intelectual, a saber: en primer lugar, la cuestión de las «patologías sociales» (*Sozialpathologien*), en segundo lugar, el intento de una re-actualización del concepto de «cosificación» (*Verdinglichung*) desde el punto de vista de una teoría del reconocimiento y, por último, el concepto de las paradojas de la modernización capitalista (*Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung*), concepto directriz de las actuales investigaciones empíricas del *Instituto para la Investigación Social*. Aparentemente, el núcleo sistemático de estos tres ámbitos argumentales es su teoría del reconocimiento; ellos parecen demarcar, además, el terreno de los desarrollos futuros de la teoría crítica de Francfort. A partir de nuestras discusiones de grupo, nos parece relevante saber si, desde su perspectiva, *Dialéctica de la Ilustración* puede, o no, y en qué medida, contribuir a hacer comprensibles las *patologías, paradojas* y los procesos de *alienación* de las sociedades capitalistas actuales.

A.H. Yo mismo no siempre veo la conexión interna de todo lo que escribo, de manera que la reconstrucción de ustedes tiende a parecerme demasiado estructurada. No tenemos siempre la claridad para saber por qué, al escribir, seguimos determinados senderos y no otros. Pese a ello, trataré de aproximarme a una respuesta de la siguiente manera.

Soy de la idea que la filosofía práctica debería de nuevo dividirse en, por un lado, teoría de la justicia o filosofía política y, por otro, filosofía social o crítica de las patologías sociales. Para mí esta es una diferenciación constitutiva y decisiva. Pienso que el desarrollo de Habermas después de *Teoría de la acción comunicativa* ha tendido en demasía hacia una teoría de la justicia, perdiendo de vista, con ello, la cuestión central referida a las patologías sociales. Efectivamente, él se ha adentrado demasiado en el terreno de la filosofía política, dejando de lado la filosofía social referida a las patologías, cuestión ésta última, que tiene un carácter nuclear dentro del contexto de la tradición de la Teoría Crítica. La teoría de la justicia y los principios de la justicia tienen una gran significación en el presente, cuestión que ha contribuido a que se pierda de vista el

aspecto de las patologías. Mis esfuerzos y escritos referidos a ella pueden ser interpretados como una forma de reestablecer un equilibrio entre filosofía política y esta forma específica de diagnóstico crítica.

Ahora bien, el noventa y nueve por ciento de los miembros activos en las ciencias humanas y sociales son probablemente de la opinión de que carece de sentido analizar algo así como las patologías sociales. Esto, sobre todo, porque consideran muy controvertido el que podamos poseer criterios objetivos o universales para diagnosticar dichas patologías. De esta manera, el camino conducente a reestablecer la cuestión filosófico-social de las patologías resulta muy complejo y abrupto. Un primer paso es siquiera instalar el tema, para que él pueda encontrar cierta aceptación; para que pueda siquiera considerarse la idea de que es posible criticar a través del diagnóstico de patologías sociales.

En el marco de esta tarea larga y compleja se inscribe el intento de poner nuevamente en juego el concepto de cosificación (*Verdinglichung*). Se trata de rescatar este concepto, tal vez junto al de alienación (*Entfremdung*), en tanto que conceptos referidos a patologías sociales. En el siglo XIX y bajo la influencia de Marx ambos conceptos adquirieron un contenido que apunta en esa dirección. De ahí mi intento de posibilitar conceptualmente las condiciones para que estos conceptos vuelvan a entrar en juego. Se trata, sin embargo, de una contribución indirecta, conceptual y, en ningún caso, de un diagnóstico directo de patologías concretas. De hecho no me es claro aún, si se puede establecer el diagnóstico concreto de ellas y, de ser posible, cómo se podría hacer. Se trata de una cuestión nada fácil de desarrollar.

En lo que respecta al concepto de paradojas, creo finalmente que él se ubica en otro nivel. Él constituye una propuesta conceptual para encuadrar de manera más general los diferentes análisis sociológicos concretos desarrollados actualmente en el *Instituto para la Investigación Social*, los que sin ello corrían el riesgo de realizarse de manera aislada e inconexa.

Esta propuesta se funda sobre la convicción de que sólo es posible trabajar mancomunadamente y de manera interdisciplinaria si uno se orienta teniendo como referencia este tipo de formas generales de interpretación histórica. Usado en este contexto, el concepto de crisis quizá no sea más el medio adecuado —tampoco lo es el concepto de contradicción— sino que muchas de las experiencias del presente que tenemos socialmente pueden ser comprendidas de manera más apropiada mediante el concepto de paradoja, se trata de transformaciones paradójicas. Aquello que en primera instancia parecía liberación social se revela más tarde como una nueva forma de disciplinamiento. Lo que parece un progreso moral tiene como consecuencia efectiva el representar una nueva forma de dominio. Eso que aparece como progreso en el ámbito de derecho se manifiesta como una nueva forma de control etc. Si estamos efectivamente frente a una tendencia dominante con estas características hacemos bien en coordinar el trabajo interdisciplinario del *Instituto para la Investigación Social* por medio de la construcción de un modelo programático de este tipo; de un planteamiento general como el que describe el concepto de *Paradojas de la Modernización Capitalista*. Si se quisiera resumir, habría que decir que mi ocupación con el concepto de cosificación pertenece al intento de reforzar conceptualmente la filosofía social en tanto que diagnóstico de patologías. Mi artículo sobre las «Patologías de lo social» fue la piedra fundacional en esta tarea; algunas cosas en las que trabajo hoy están también en conexión con la profundización



de este intento. La tesis doctoral de mi colaboradora Rahel Jaeggi sobre el concepto de «alienación» tiene también su lugar aquí. Ella intenta re-actualizar el concepto de patología preguntándose cuáles son las condiciones categoriales bajo las que podemos hablar de alienación. Una cosa bien diferente es el trabajo teórico-social aquí en el *Instituto para la Investigación Social*, centrado en el concepto de paradoja. Entre el concepto de paradoja y el de patología no veo ninguna conexión directa. No creo, por ejemplo, que las paradojas de las que hablamos sean una forma de patologías sociales.

E.Y. Me gustaría insistir en relación a la diferencia entre filosofía política y filosofía social. Tengo la impresión de que, según su perspectiva, la cultura democrática es una dimensión importante para la auto-reflexión crítica de la sociedad y como tal debería ser fortalecida. La teoría de la justicia de Habermas, por ejemplo, apuntaría fuertemente a la idea de la introducción de mejoras en el marco de los procedimientos institucionales de la sociedad. Esta idea de introducción de mejoras dista mucho, y quiero recalcar eso, de la idea de cambios revolucionarios. Teniendo estos antecedentes a mano, me pregunto si su posición no podría ser interpretada de tal manera que ella suponga tanto una ética como una praxis política más determinada que la de Habermas.

A.H. Me parece que su pregunta llama la atención sobre el efecto no deseable que produce una separación analítica demasiado marcada entre filosofía social y política. Deben hacerse a la idea de que cuando escribí el artículo sobre las «Patologías de lo social» me puse en la posición de quien debe explicar lo que en realidad es la filosofía social. En el trabajo de Horkheimer esto no es claro. Él pronunció su conferencia inaugural con este título. Pero si simplemente vemos la situación de las diversas disciplinas dentro de la filosofía, resulta en extremo oscuro e intrincado saber si hay una diferencia entre la filosofía social y la filosofía política. En ese entonces no me parecía el hecho de que no se pueda establecer esta distinción. En primer lugar porque mi propia cátedra tiene el nombre «Filosofía Social». Siendo así debo saber de algún modo qué significa eso. En segundo lugar, porque la filosofía social ha quedado relegada progresivamente a un segundo plano en medio de la preponderancia de la filosofía política. Ya nadie habla de filosofía social; todo el mundo habla de filosofía política. Tengo la impresión que éste es un efecto de la enorme significación de John Rawls en el pensamiento contemporáneo. Antes de Rawls, la filosofía política era relativamente marginal y a ella pertenecían, esencialmente, figuras conservadoras que se orientaban sobre todo por el concepto aristotélico de «política». Después que Rawls afirmara que la filosofía política es teoría de la justicia todos hacen filosofía política como teoría de la justicia. Contra esta tendencia pensé que se debía poner en juego nuevamente un concepto de filosofía social que tuviera un significado independiente y que pudiera continuar con la tradición de la Escuela de Frankfurt. Mi propia concepción de este campo es que, dicho a grandes rasgos, la filosofía práctica se puede descomponer en filosofía moral, filosofía política, filosofía social y filosofía del derecho. Se trata de cuatro subdisciplinas, cada una de ellas con su propio ámbito de objetos. El problema es que, cuando se dice que cada una tiene un ámbito objetivo propio, se pierde el punto de vista de que frecuentemente las preguntas que ellas se plantean en concreto se superponen. Al plantearme su pregunta, creo que usted tiene en mente esa superposición. Consideremos el caso de Hannah Arendt. Ella es considerada como una teórica política. Pero cuando ella hace sus análi-

sis, al mismo tiempo está siempre interesada en patologías: las patologías de un ámbito público impregnado por lo social. Es decir, ella practica también filosofía social y sería muy errado decir —como algunos puristas de las distinciones entre disciplinas— que ella hace filosofía política y que deberíamos olvidar todo lo demás. Quizá lo más interesante es, de hecho, prestar atención a cómo los análisis se remiten internamente unos a otros y cómo se entrecruzan entre ellos. Pienso, por ejemplo, que la expresión «ética política» nombra un punto de conexión entre la filosofía política y la filosofía social. Cuando hacemos filosofía política orientada hacia el fortalecimiento de la democracia, no podemos perder de vista sus precondiciones desde un punto de vista filosófico social, las que se dejan describir de un modo adecuado solo si se ofrecen puntos de vista éticos o referidos a relaciones basadas en la eticidad. Probablemente la mejor manera de posicionarse frente a esta cuestión es aquella que permite ver los entrecruzamientos y las conexiones entre filosofía política y social, pues muchas veces ambas se confunden. Yo me preocupé por la pureza de una distinción entre ellas sólo con la finalidad de aclarar qué es la filosofía social propiamente tal. Pero, cuanto más tiempo se utiliza esa distinción, tanto más claro se vuelve el hecho de que es necesario volver a disolverla, y ello en todos los distintos puntos limítrofes con otras disciplinas. Por ejemplo, en el marco de una teoría de la justicia no deja de ser importante cuestionarse, qué necesidades entran en juego en general cuando uno se pregunta por los principios de justicia. Ahí aparece el punto de vista del diagnóstico de las patologías, pues esas necesidades pueden estar deformadas patológicamente. Siendo así la cuestión distributiva o de justicia no basta, pues las necesidades a satisfacer son simplemente falsas o están deformadas, etc. Los sobreposicionamientos disciplinares se dejan ver en diferentes momentos de modo que al final una pregunta central es dónde está la conexión entre justicia y patología o entre injusticias y patologías. Creo que es difícil pero al mismo tiempo correcto insistir en que una separación radical entre filosofía política y social es inadecuada.

JAEHO KANG. Me gustaría que retomásemos el punto sobre la relación entre patologías y cosificación. Usted ha enfatizado la importancia metodológica que tiene el debate en torno al concepto de cosificación. Recientemente ha profundizado esto en las *Tanner Lectures*. Por otra parte usted ha señalado la relevancia del análisis de la cultura capitalista. Mientras en el ámbito de la crítica cultural, los conceptos de cosificación y fetichismo de la mercancía siguen teniendo un papel relevante para el análisis de dicha cultura, ellos han ido disminuyendo en importancia en la filosofía social, quedando al final relegados a los márgenes. Me gustaría preguntarle por la contribución teórica que usted percibe en concepto de cosificación en relación a su Teoría del Reconocimiento. Además me gustaría pedirle que expusiera en qué medida puede ser utilizada esta teoría para un análisis de la industria cultural en el presente.

A.H. Se trata de una cuestión compleja, aunque creo que puedo aproximarme a una respuesta de un modo relativamente claro. Pienso que la Teoría del Reconocimiento debe implicar distintas cosas: involucra evidentemente, una profundización o un desplazamiento de matices en el concepto de acción comunicativa. En un principio, ése fue el punto de conexión con Habermas. También envuelve el hecho de poner en el centro la cuestión de la conflictualidad y del antagonismo de nuestra praxis social. Para poder ser desarrollada, mi teoría del reconocimiento debe contar con distintos elementos y partes

irrenunciables —un trasfondo antropológico y un aspecto de psicología del desarrollo. En este marco, dicha teoría debía implicar también elementos referidos a la justicia. Desde muy temprano, incluso antes de pensar en una teoría del reconocimiento como tal, tuve la intuición de que el modo más adecuado de describir la justicia es aquél en que es considerada la cuestión del reconocimiento, del menosprecio; el hecho de que los sujetos no deben avergonzarse de sí mismos sino que se sientan internamente capacitados de actuar en el mundo público. La justicia debía tener que ver, era mi intuición, con una relación consigo mismo tal que potenciara al sujeto en tanto que miembro activo de su colectividad. La elaboración de una teoría del reconocimiento que considera esos tres aspectos me ha ayudado a abrir un camino, tal vez aún insuficiente, en la dirección de una teoría de la justicia más compleja que las tradicionales. Para ello leí a Hegel y con su ayuda se me hizo claro que se debía definir la justicia en forma más compleja de la que lo había hecho habitualmente el liberalismo y que la justicia tenía que considerar más aspectos que el mero reconocimiento legal. Eso fue un desarrollo que ha caracterizado mi trabajo los últimos diez a quince años; trabajo que ha encontrado eco en la discusión científica dominante sobre teoría de la justicia, pues la forma de influir en ella ha dicho relación precisamente con las formas más adecuadas de conceptualizar los principios de justicia.

Lo que, sin embargo, nunca he acabado de ver con claridad es una respuesta a la pregunta sobre la relación entre la Teoría del Reconocimiento y el diagnóstico de patologías sociales. Es decir, por un lado me ha resultado claro uso de esta teoría con vistas a una teoría de la justicia pero, por otro, no veo un camino equivalente respecto de relación interna entre la teoría del reconocimiento y los criterios para las patologías sociales. Naturalmente esto me ha dejado siempre un poco insatisfecho. En este marco he intentado reactualizar del concepto de cosificación, es decir, de establecer una forma específica de relación entre él y la Teoría del Reconocimiento; cuestión que al final se resume en el intento de hacer de dicha teoría una cuestión fructífera para la filosofía social.

Eso, sin embargo, ha resultado más complejo de lo que pensé. Resulta claro que no reconocerle algo a una persona, por lo cual ella ha merecido reconocimiento es una injusticia, pero no una patología. Dicho de otra forma: las distintas formas de menosprecio son injusticias pero no patologías sociales. La pregunta es entonces: ¿podemos diagnosticar patologías sociales con la ayuda del concepto de reconocimiento? Con el texto sobre cosificación que he presentado en las *Tanner Lectures* he conseguido como rendimiento teórico el clarificarme a mí mismo el concepto de cosificación como una forma de olvido-del-reconocimiento (*Anerkennungs-Vergessenheit*). Enunciado en dos palabras, el argumento señala que existen prácticas sociales en las cuales las formas de reconocimiento del otro, formas que considero constitutivas de nuestra sociabilidad, son dejadas de lado u olvidadas. Formas de relación basadas en este olvido son ahí identificadas como prácticas sociales patológicas.

M.B. En su prólogo autocrítico a *Historia y conciencia de clase*, de 1967, dice Lukács que un gran error de su libro fue el haber hecho equivalentes dos procesos distintos: objetificación (*Vergegenständlichung*) y alienación (*Entfremdung*). Objetificación, según Lukács, es un modo insuperable de relacionamiento de los hombres con el mundo, es decir, «conditio humana». Por ello lo entiende en su auto-crítica 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 reapropiación del concepto de cosificación. Me explico afirmando lo siguiente: parece ser necesario establecer diferencias entre conceptos como objetivación (*Objektivierung*), alienación (*Entfremdung*), extrañamiento (*Entäußerung*), cosificación (*Verdinglichung*) o reificación (*Versachlichung*) en relación a lo que debería ser identificado como normal o como patológico. ¿Le parece acertada esta afirmación?

A.H. Sí. Y ahí radica precisamente lo difícil en el diagnóstico de las patologías. Ésta es la cuestión que está en el centro de mi reflexión sobre las patologías, cuestión sin embargo para nada sencilla. Si queremos decir que determinadas relaciones o prácticas sociales son patológicas, hemos de remitirnos a formas intactas de praxis social. Pero naturalmente resulta muy difícil realizar la fundamentación de aquello que nos permita hablar de formas correctas de praxis. Por un lado, se puede utilizar un vocabulario ético, pero con ello no se habla de prácticas correctas sino deseables. Se dice: «Ésas 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. Ésa es la idea originaria de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, cuando dice, que la acción comunicativa o la acción orientada al consenso pertenecen y son un elemento constitutivo de nuestra forma de vida. Dicho así se puede afirmar a paso seguido 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 cosificación. En la medida en que el reconocimiento es constitutivo para nuestra forma de vida, pero en el marco de ciertas prácticas él es olvidado, las prácticas correspondientes a esa forma de vida pasan a convertirse en patologías.

M.B. Dicho de modo muy general *Dialéctica de la Ilustración* se puede entender como una crítica a la unilateralidad de la razón; como una pérdida u olvido de la razón entendida como intuición o facultad de reflexión en beneficio de una concepción de la misma como operación e instrumentalidad. Si lo he comprendido correctamente, su intento consiste en renovar el concepto de cosificación mediante la idea de que, con ayuda de él, es posible criticar aquellas formas dominantes de percepción y relacionamiento con el Otro en las que se ha perdido la huella de un reconocimiento que, sin embargo, les sería constitutivo u originario. Si esta rápida reconstrucción es correcta, se trataría entonces —como en *Dialéctica de la Ilustración*— de una crítica con ayuda de la idea de un olvido, de una unilateralidad de la razón cognoscitiva. ¿Ve en ese punto la posibilidad de construir un puente entre la idea de cosificación 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.

A.H. 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 la *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. Él es interesante no sólo como una colección de aforismos orientados a hacer un diagnóstico de época, sino también como muestra de determinados supuestos teórico-rationales 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 el modo en que él es utilizado allí.

M.B. Quisiera pasar a la cuestión de las paradojas de modernización capitalista 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— ellos han sufrido desplazamientos paradójicos en el sentido de que su significado actual resulta contrario al original. Suponiendo que esta interpretación es correcta ¿Resulta posible construir un paralelismo entre, por un lado, el programa sociológico del *Instituto para la Investigación Social* sobre las paradojas de la modernización capitalista y, por otro, su descripción social-filosófica de la crítica reconstructiva inmanente bajo la reserva de una análisis genealógico, forma de crítica que usted entiende como aquello que caracteriza a la escuela de Francfort? 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 frente a una variante contemporánea del esfuerzo fundador de la Escuela de Francfort tal y como se lo plantease Max Horkheimer.

A.H. 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, esa crítica argumenta con la idea de la degradación de contenidos normativos y de la inversión paradójica de ellos en sus contrarios. Tanto en Nietzsche, como en la *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.

M.B. Profesor Honneth, en nombre del grupo le doy cordialmente las gracias por esta conversación.

A.H. Gracias a ustedes.

Francfort del Meno, abril, 2005

## NOTAS

\* Versión española preparada por Vanessa Vidal, Mauro Basaure y Thorsten Fath. Traducción del alemán de Vanessa Vidal, revisada por Mauro Basaure.

\*\* Grupo de Estudios asociado al Instituto para la Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*) de la Johann Wolfgang Goethe-Universität. [www.ifs.uni-frankfurt.de/english/intstudy.htm](http://www.ifs.uni-frankfurt.de/english/intstudy.htm) Esta entrevista tuvo lugar el día viernes 29 de Abril del 2005 en el Salón Theodor Adorno del mencionado Instituto. Los miembros del grupo que participaron de la entrevista son, por orden alfabético: Mauro Basaure (M.B.) de Chile, Aurélien Berlan (A.B.) de Francia, Thorsten Fath (T.F.) de Alemania, Jaeho Kang (J.K.) de Corea del Sur, Ming-Chen Lo (M.-C.L.) de Taiwán, Valerie Moser (V.M.) de Austria, Asako Nagasawa (A.N.) y Shuichi Nyuya (S.N.) de Japón, Emmanuel Renault (E.R.) de Francia, Michele Salonia (M.S.) de Italia, Vanessa Vidal (V.V.) de España y Ersin Yildiz (E.Y.) de Turquía y Alemania.

1. La mayoría de las traducciones de este concepto conducen o a la metáfora del «velo» (*develar*, *revelar*, *descubrir*) o a la idea, relacionada con la anterior, de divulgación, de hacer público. La metáfora del «velo», demasiado emparentada con el concepto clásico de crítica de las ideologías no se ajusta al sentido de la crítica aquí en cuestión. La noción de divulgación, por su parte, la reduce a una cuestión puramente informativa. A falta de un concepto más adecuado se ha optado por el término «crítica evocadora». El vocablo «evocar» no es entendido aquí como «rememorar» algo olvidado, sino en el sentido más amplio de «traer algo a conciencia». *Evocar* deriva además de *vocare* (apelar, llamar). Entendida así, es decir, como un acto comunicativo, la evocación y sus efectos dependen en gran medida de aquel que es evocado o apelado. Aunque la intensidad de la evocación la mide finalmente el evocado y el valor que le asigna es siempre proporcional a la respuesta a la apelación, dicha intensidad depende también de *la forma* del llamado, cuestión que abre espacio a una dimensión estético-retórica que está en el centro del significado alemán aquí traducido. [*N. de la T.*]

2. El concepto *Verblendungszusammenhang* pertenece a toda la metáfora óptica de la escuela de Frankfurt (*Verblendung*, *Prism*, *Licht*, *Sichtbarkeit*, etc.) y es de muy difícil traducción. Podría ser definido como un universo de significación obnubilante del carácter efectivo de las relaciones sociales. Por economía conceptual se ha traducido aquí solo como «contexto de obnubilación». [*N. de la T.*]