

## ¿Teoría del reconocimiento como teoría crítica de la sociedad? Entrevista a Axel Honneth <sup>1</sup>

Nico Bobka, Sina Knoll y Benjamin Köhler<sup>2</sup>

Traducción: Camilo Sembler<sup>3</sup>

*La entrevista con el Prof. Dr. Axel Honneth del Instituto de Investigación Social de Fráncfort del Meno fue realizada por Nico Bobka y Sina Knoll para la Revista Soziologiemagazin el 21 de agosto de 2012 en Fráncfort, Alemania.*

**Soziologiemagazin:** Profesor Honneth, usted pretende reformular la teoría crítica en términos de teoría del reconocimiento. Antes de hablar de la teoría del reconocimiento, ¿nos podría explicar brevemente a qué se refiere con el método de la “reconstrucción normativa” con el que intenta llevar a cabo su proyecto?

189

**Honneth:** Aquí empezamos de inmediato con una cuestión metodológicamente muy difícil. La idea de llamar “reconstrucción normativa” a lo que estoy haciendo no es siquiera de mi propia invención. Ya hay un uso de esta expresión en el libro de Habermas *Facticidad y validez*. Y, en lo fundamental, la idea detrás de este término metodológico tuvo de inmediato sentido para mí, solo que yo quería acercar este razonamiento metodológico más fuertemente hacia Hegel. Para los que conocen a Hegel, siempre es muy difícil entender cómo procede realmente, por ejemplo, en su filosofía del derecho. En última instancia, el procedimiento es, como se diría, una dialéctica especulativa, en el sentido de que intenta —por así decir— trasladar el desarrollo del proceso del espíritu a la realidad social, o explorar a ésta con su ayuda. Este es un procedimiento

<sup>1</sup> Agradecemos a Hendrik Erz por conceder permiso desde la revista Soziologiemagazin para traducir y republicar este texto, en sus partes 1 y 2, originalmente publicadas en *Theorie der Anerkennung als kritische Theorie der Gesellschaft?* – Ein Interview mit Axel Honneth (Teil 1) – soziologieblog (hypotheses.org) y *Theorie der Anerkennung als kritische Theorie der Gesellschaft?* – Ein Interview mit Axel Honneth (Teil 2) – soziologieblog (hypotheses.org).

<sup>2</sup> Primeros integrantes de Soziologiemagazin.

<sup>3</sup> Agradecemos especialmente a Camilo Sembler por traducir texto al español. Camilo es Sociólogo y Magíster en Filosofía Política por la Universidad de Chile. Se doctoró en Filosofía en la Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Alemania) bajo la dirección de Axel Honneth. Sus principales áreas de investigación son: teoría social y sociología política (teoría crítica, estudios sobre democracia, justicia social y desigualdades); familias, vida doméstica y políticas públicas. Actualmente es Académico del Departamento de Sociología de la Universidad Alberto Hurtado. Correo electrónico: csembler@uahurtado.cl



que naturalmente no es recomendable para la teoría social, porque presupone conocer algo así como un concepto absoluto y objetivo del espíritu en su propia lógica de proceso. Por ello, si uno quiere orientarse un poco en Hegel, se necesita un concepto sustitutivo en la teoría social para lo que en su caso es el pensamiento especulativo o la elaboración a lo largo del autodesarrollo del concepto. Y básicamente, el concepto de “reconstrucción normativa” me sirve para aplicar un procedimiento comparable y ciertamente menos idealista. Es decir que, con el criterio o guía de una idea o principio institucionalizado en la realidad social, se puede trazar el despliegue y desarrollo de un campo o esfera de acción correspondiente. Así que no se reconstruye simplemente de modo histórico o empírico, sino que reconstruir normativamente significa reconstruir esta esfera según los principios o la idea que es considerada por los participantes como decisiva para tal esfera social, significa rastrear históricamente su desarrollo. Esa es la idea básica de lo que se denomina “reconstrucción normativa”.

**Soziologiemagazin:** La tesis de que las sociedades se reproducen a través de normas (la cual usted defiende en su último libro *El derecho de la libertad*) y el consiguiente foco en la dimensión normativa del contexto social, ¿no implica una abstracción de lo real, es decir, de los procesos material-prácticos de socialización?

190

**Honneth:** No, no lo veo así. Se trata de una antigua disputa dentro de la sociología, si se quiere, la cual probablemente se mostró por primera vez de forma más explícita, o quizás más impresionante, en el debate entre Max Weber y los marxistas de su tiempo. Básicamente, se trata del debate Marx-Weber en el que se discute esto. La otra persona que ha elaborado la historia de la sociología o de la teoría social a lo largo de esta oposición, es decir, a partir de la cuestión de cómo es posible el orden social, es sin duda Talcott Parsons. Pertenezco a una tradición, al menos desde Habermas, en la que se asume que los órdenes sociales o las sociedades se integran a través de la aceptación o aprobación de normas consideradas correctas y que, además, solo podemos comprender adecuadamente los distintos subsistemas teniendo en cuenta las normas y principios que los guían e integran en cada caso. Si se quiere, esta es incluso una idea de sociedad o socialidad que alguien como Niklas Luhmann también comparte. También él entiende la diferenciación funcional de tal manera que se pueden analizar diferentes códigos, que a su vez son responsables de la integración de un subsistema. Lo decisivo ahora es la idea de que la reproducción material también depende en cierta medida y no puede analizarse independientemente de las normas que determinan lo que puede considerarse legítimo, aceptable y aprobable.



**Soziologiemagazin:** Entonces, ¿estaría en desacuerdo con la tesis de que el método de reconstrucción normativa tiene primacía sobre el objeto a conocer?

**Honneth:** Eso es por supuesto una fórmula tramposa. Por supuesto, el objeto como tal nunca está dado para el científico social o el teórico social. Me parece una noción muy extraña que podamos suponer que las relaciones como tales pueden determinarse de manera neutral en cuanto a los valores, con independencia de referencias normativas. Ya la selección de material la abordamos con ciertas decisiones normativas previas. Por ejemplo, nos interesan más las relaciones sociales de trabajo que tal vez otras relaciones, por ejemplo el trato a los animales pequeños, porque consideramos que el trabajo es especialmente relevante para la producción social. Pero a partir de ahí, fluye una cierta representación normativa acerca de nuestra socialidad. En este sentido, por supuesto, el método de reconstrucción normativa no pretende analizar o reproducir la realidad como tal. Es más bien que naturalmente conduce quizás más de manera más fuerte a la idealización que otros métodos, porque afirma que tiene sentido y es correcto, al menos bajo ciertas circunstancias, analizar una esfera social o ciertos sistemas de acción con la ayuda de principios normativos que también son vistos por los participantes como condiciones de aceptación o reconocimiento de tal esfera. En este sentido, hay un excedente normativo, si se quiere, sobre la realidad empírica. Pero la realidad empírica como tal no me parece realmente dada.

191

**Soziologiemagazin:** En su análisis de la sociedad intenta enlazar con un momento de la filosofía social del joven Hegel, el concepto de reconocimiento, en el que basa su investigación. ¿Qué es el reconocimiento y por qué ocupa, en general, una posición central en su teoría?

**Honneth:** Esto tiene una larga historia, por supuesto, no solo en la historia del pensamiento moderno, sino también en mi propio desarrollo. El punto de partida para mí fue en realidad la confrontación con la tradición de la teoría crítica, pasando por Adorno, Horkheimer, hasta Habermas y Foucault, y la constatación de que los distintos enfoques carecen de algo complementario. Diría que Adorno y Horkheimer carecen en sus análisis de una concepción de la conflictividad también en sociedades aparentemente integradas. Foucault carece de una definición del porqué de las luchas sociales. Y Habermas, en su concentración en el entendimiento, carece en parte de una mirada sobre la condición de conflicto del entendimiento. Y para articular estos tres análisis de deficiencias, si se quiere, y desarrollar un conjunto de instrumentos que permita igualmente superarlas, me encontré entonces con la idea original de Hegel de la “lucha por el reconocimiento”. Me pareció adecuada para superar las distintas deficiencias que



creía poder determinar en ese momento muy fuertemente con referencia a los estudios históricos y la sociología. El primer libro de Richard Sennett, que escribió junto con Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, desempeñó un papel importante en aquella época, es decir, la observación de que los conflictos y las luchas en las sociedades giran en gran medida en torno al reconocimiento entre los participantes. El reconocimiento no significa inicialmente más que la aprobación o valoración de los sujetos en diferentes aspectos. Aquellos aspectos, así estaba tempranamente convencido, se determinan por la forma social de producción y el modo de organización. Esa era la idea original. Desde entonces estoy profundamente convencido de que el reconocimiento es una clave adecuada para entender tanto la integración de las sociedades como su —por así decirlo— permanente conflictividad. Todas las sociedades se integran mediante formas de reconocimiento selectivas o simétricas. Pero todas las sociedades conocen también conflictos permanentes sobre la interpretación adecuada de estos principios de reconocimiento. Así fue que encontré entonces la clave.

**Soziologiemagazin:** Usted habla de las esferas de la libertad negativa, es decir, la libertad jurídica y la libertad moral, en las que el reconocimiento sigue encontrando sus límites. En estos ámbitos, el reconocimiento no condiciona aún la realización de una libertad más concreta o social y se convierte en patologías sociales. ¿Puede dar ejemplos de cómo se presentan las patologías sociales en estos ámbitos limitados de libertad?

**Honneth:** Formularía esto con un poco más de cautela. Estas libertades sociales, institucionalizadas en los ámbitos de la libertad jurídica y moral, pueden convertirse en patologías si son interpretadas por los sujetos implicados como la forma exclusiva de libertad en cada caso. Solo entonces, no en sí mismas. Como tal, por supuesto, la libertad jurídica es de increíble importancia para entender nuestra historia social moderna, incluso reciente. Y como tal, la libertad moral también está exenta de culpas, si se quiere, porque nos abre enormes espacios para cuestionar normas, hechos, obligaciones o imposiciones que se creen universalizables. Así que estas dos libertades, con toda su negatividad, ya proporcionan una enorme dinámica a las sociedades modernas. Y no hay más que ver el camino que han tomado las sociedades modernas. A menudo, los desarrollos y progresos que se han logrado en estas sociedades se deben a la movilización de estas libertades. Como he dicho: como tales, no tienen patologías sociales. En mi opinión, conducen a efectos patológicos cuando se toman como lo único de la libertad. Entonces puede suceder muy fácilmente que algo que tiene sentido en la medida que está entretelado en una práctica de vida social, en un mundo de vida, conduzca a malentendidos y a una comprensión unilateral de lo que es realmente la



libertad. Esto es, si me entiendo únicamente como sujeto jurídico, buscaré entonces en todos los contextos sociales y contextos de acción producir vínculos con referencia a mis derechos, y esto solo es posible hasta cierto punto al precio de las formas de comprensión del mundo de la vida. En este sentido, esta unilateralidad conduce fácilmente a efectos patológicos como rigidizaciones, abstracciones, imposibilidades de acción, bloqueos de acción y similares. Intenté hacer verosímil esta evolución con la ayuda de productos literarios o cinematográficos.

**Soziologiemagazin:** Usted entiende la lucha por el reconocimiento como principio de la dinámica social, por lo que, hasta cierto punto, toda la historia hasta la fecha es una historia de luchas por el reconocimiento. A través de estas luchas, también en las esferas de la libertad negativa y moral, ¿se realizaría finalmente un progreso hacia la libertad concreta y social en las instituciones de la eticidad (Sittlichkeit)?

**Honneth:** Sí, yo también lo describiría con un poco más de cautela al principio. En verdad, diría que esto requeriría, por supuesto, muchas más pruebas y evidencias de las que yo podría aportar por mi cuenta. De hecho, me gustaría sugerir que una de las principales dinámicas del cambio social son las luchas por el reconocimiento. En efecto, en el momento en que vemos a las sociedades integradas sobre principios de reconocimiento mutuamente aceptados, es posible comprender su dinámica a partir del hecho de que existe una disputa sobre la interpretación o la mejor interpretación para la corrección de estos principios de reconocimiento. Esta disputa es, de hecho, una disputa eterna, en cierto sentido no puede detenerse. Que los logros especiales de la modernidad puedan desarrollarse únicamente a partir de estas luchas por el reconocimiento no es algo que yo afirmaré. Por supuesto, otros desarrollos históricos, clásicamente se diría “el desarrollo de las fuerzas productivas”, juegan un papel importante, es decir, ciertamente un avance en las posibilidades de producción social, el desarrollo industrial. No negaría en absoluto todo esto, pero en primer lugar afirmaré que con el paso a las sociedades modernas, surge algo nuevo en el sentido de que los principios de reconocimiento de las esferas esenciales de acción se reinterpretan ahora —por así decirlo— mediante el valor de la libertad. Se podría decir que las esferas esenciales de nuestra sociedad deben su existencia a la aceptación mutua de principios normativos, cada uno de los cuales se refiere a la libertad. En mi opinión, esto aplica a la esfera jurídica, pero también a la esfera moral. Pero también aplica a las esferas que se distinguen tras el concepto de eticidad (Sittlichkeit), esto es, las esferas de las relaciones privadas, también el mercado, que en cierto sentido solo se justifica por el concepto de libertad o la idea de libertad, y por supuesto también a la forma moderna de democracia política. Si se puede afirmar que



todos los principios modernos de las esferas de acción social se refieren a la libertad, yo no iría tan lejos. En el caso de la ciencia, que también era un tema favorito de Luhmann, cabría preguntarse si el valor de la verdad, que aquí se institucionaliza como un código, no contiene indirectamente la idea de la libertad de investigación, es decir, en cierto modo va unida a la idea de libertad. En cualquier caso, la institucionalización de estos distintos principios de libertad en sus ámbitos pone en marcha una dinámica propia y característica de la modernidad, a saber, que en los distintos ámbitos, en referencia a las libertades específicas en cada caso, se lucha por una mejor realización por parte de los distintos involucrados. En la esfera privada, esencialmente a lo largo de los siglos XIX y XX, fueron las mujeres. En el ámbito del mercado social o del mercado económico, principalmente a través del movimiento obrero. Y en el ámbito de la democracia política, básicamente a través de los distintos partidos que pronto comienzan a surgir, ya sea por parte de la clase obrera o de la burguesía. Lo decisivo ahora es que todas estas luchas tienen lugar en referencia a los principios institucionalizados de libertad y su dinámica exige una reinterpretación de estos principios.

### *Segunda parte*

**Soziologiemagazin:** Ya hemos hablado de que las normas y el progreso de la libertad social se deben reconstruir a partir de la reproducción de la sociedad y, sin embargo, estas normas no pocas veces están en contradicción con la realidad social, lo que usted llama “desarrollos fallidos” (Fehlentwicklungen) ¿Cómo se explican estos desarrollos fallidos?

**Honneth:** Creo que eso es bastante difícil en detalle. En primer lugar, la categoría de “desarrollo fallido” debe ser, por supuesto, un instrumento que me permita no ser forzado a hipostasiar el progreso. Por supuesto, es absurdo suponer que las luchas en estos ámbitos tengan siempre resultados progresivos. Enseguida nos damos cuenta de que en diferentes contextos históricos, en diferentes épocas, en diferentes lugares, siempre ha habido retrocesos. Y los retrocesos, en principio, solo significan que las reinterpretaciones de la libertad que ya se habían implementado, y en algunos casos incluso garantizado legalmente, se revirtieron. Se trata, pues, de un desarrollo fallido. Todo lo que conduce a un ajuste en las luchas que se están llevando a cabo o a un retroceso de un arreglo ya institucionalizado, es un desarrollo fallido. La causa de esta evolución indeseable probablemente solo pueda descubrirse si se utilizan ideas como las relaciones de poder, que, sin embargo, también son difíciles de aplicar empíricamente. En determinadas situaciones históricas, debido a circunstancias que se deben analizar, las relaciones de poder pueden cambiar en el sentido de que existen, por así decirlo,

oportunidades para que los estratos dominantes reviertan las mejoras que ya se han producido en las distintas esferas. Se podría entender, por ejemplo, la desregulación del mercado financiero como expresión de un cambio de fuerzas en la esfera de la organización social del mercado. Pero no existe una solución mágica para saber cuándo y en qué circunstancias se producen estos desarrollos fallidos.

**Soziologiemagazin:** Adorno o Benjamin no situaron las normas, sino los desarrollos indeseables en el centro de su pensamiento y defendieron la tesis de que el concepto de progreso, a diferencia de lo que todavía suponía Hegel y en algunos lugares Marx, no debía fundarse en la idea de libertad, sino en la idea de catástrofe, y que la libertad, por tanto, solo podía determinarse negativamente ¿Usted busca lo positivo en lo que Adorno llamó un todo falso?

**Honneth:** Yo diría que la reorientación de la teoría crítica comenzó en realidad con Habermas. Es cierto que la teoría crítica más antigua —tampoco es del todo cierto, porque el primer Horkheimer también emprendió construcciones teóricas muy diferentes—, pero digamos que desde el advenimiento del nacionalsocialismo, la teoría crítica se orienta esencialmente de forma más negativa, en el sentido de que se prescinde de la categoría de progreso social y el desarrollo ulterior de la sociedad se entiende más bien como un crecimiento amenazante de la barbarie y la inhumanidad. En cualquier caso, esta es la imagen de la Dialéctica de la Ilustración. Ciertamente, se puede entender así también parte de la obra de Walter Benjamin. Con Habermas se produce un cambio en la medida que se afirma que, en realidad, solo podemos volver a dar a la teoría crítica una especie de función prospectiva si conseguimos identificar normas de desarrollo social que puedan considerarse también puntos de referencia para el progreso social. Y yo tiendo a moverme en esta tradición con mis planteamientos, a la sombra del giro habermasiano de la teoría crítica, si se quiere. Lo que he presentado en *El derecho de la libertad* es un intento, al menos y solo para las sociedades modernas, es decir, para las sociedades de las que se puede afirmar que se encuentran funcionalmente diferenciadas según el punto de vista de los principios diferenciados de la libertad. Para estos principios se puede nombrar un criterio interno de progreso que no se puede generalizar históricamente, sino que solo se puede aplicar para este período de tiempo, y sobre la base de estos criterios, ciertamente se puede intentar medir el progreso, perfilarlo y, por lo tanto, también caracterizar los retrocesos.



**Soziologiemagazin:** ¿Usted contradeciría entonces la afirmación de Horkheimer de que la teoría crítica, en relación con la teoría tradicional, solo se puede entender como un único juicio existencial desplegado?

**Honneth:** Eso requeriría primero una interpretación de esta frase de Horkheimer.

**Soziologiemagazin:** En cierto sentido, que ese progreso bajo determinadas condiciones se convierte necesariamente en una regresión.

**Honneth:** Primero entendería lo que dijo Horkheimer de otra manera. Y puede que no esté de acuerdo con la sentencia tal y como está. Yo lo entendería de tal manera que Horkheimer quiere decir que todos los juicios sobre las sociedades hasta el presente convergen en un juicio existencial negativo y eso significa que esas sociedades no deben ser. Y eso es lo que se entiende por juicio existencial. Y realmente no podría estar de acuerdo con eso, porque veo que las sociedades modernas se caracterizan, en primer lugar, por algunos logros que considero bastante inequívocos. En este sentido, no todo lo del pasado es digno de condena, pero tenemos que darnos cuenta con mucha más fuerza de que encontramos muchas cosas dignas de condena en el presente porque el pasado ya nos ha dado normas, normas institucionalizadas, que nos permiten criticar el presente. Así que, en este sentido, el juicio existencial que hago sería mucho más diferenciado. Con la idea de la libertad, por ejemplo, la libertad en el amor, y también con la idea de la formación democrática de la voluntad, se han establecido poderosas ideas normativas que actualmente están institucionalizadas incluso en la Constitución, por lo que no querría perderlas y representan el horizonte de una crítica de las condiciones actuales.

**Soziologiemagazin:** Con Hegel, los desarrollos indeseables se entienden definitivamente como una necesidad. Por ejemplo, la pobreza en su filosofía del derecho se basa en la dinámica inmanente de la sociedad burguesa, que a su vez conlleva la posibilidad necesaria de la aparición de la “plebe” (pöbel). Frank Ruda ha argumentado en su investigación doctoral *Hegels Pöbel* que usted solo puede pensar de manera inadecuada este problema porque lo atribuye como una aberración únicamente a las patologías sociales, pero no a las patologías de lo social mismo, que encuentran su posibilidad en la mediación de la posición subjetiva y las condiciones objetivas de la socialización. Él afirma que su teoría del reconocimiento no puede pensar en la pobreza, especialmente como algo necesario. ¿Esta objeción es errónea?

**Honneth:** Es muy difícil determinar adecuadamente el objeto de disputa de esta objeción, por así decirlo. Es difícil para mí en cualquier caso. Yo diría: voy a dejar de lado la interpretación de Hegel, por ahora. Al respecto creo que se pueden decir



muchas cosas. En cualquier caso, no creo que esté tan claro si Hegel considera la pobreza como un fenómeno esencial o como un fenómeno accidental. Pero lo dejaré por ahora. Eso quizás también nos aleje del tema actual. Creo que según el criterio de mi propia descripción sería acertada la tesis de que la pobreza es un producto necesario e insuperable de una economía de mercado organizada de forma capitalista. No podría compartir la afirmación de que la pobreza es el producto necesario de una economía de mercado. Es decir, con otras palabras: intentaría desarrollar una diferenciación en cuanto al lugar y el rol del mercado como tal. Me gustaría distinguir entre un mercado capitalista y un mercado socialmente integrado. Ahora, volviendo a Hegel, esto significa que no está del todo claro en qué tipo de mercado piensa Hegel realmente. Si quiere pensar en un mercado socialmente integrado, para lo cual hay algunos indicadores, o si realmente ya piensa en el mercado en las realidades capitalistas. No creo que eso esté del todo claro. Así que en este sentido estaría con Ruda por un lado y no podría estarlo en absoluto por otro. La pobreza me parece inevitable en las condiciones de una economía de mercado que regula la propiedad sobre las fuerzas productivas y las oportunidades de disposición y de mercado asociadas de la forma en que lo hace nuestro mercado. Pero con ello no quiero imposibilitar en absoluto especulaciones que, por el contrario, pueden ser muy fructíferas en lo que respecta a lo que podemos hacer en este momento, especulaciones sobre un mercado integrado y un mercado social. En otras palabras, yo haría una distinción mucho más fuerte entre las formas de organización del mercado dentro de las sociedades de lo que probablemente haría Ruda y muchos marxistas también. La vieja oposición de mercado y planificación me parece que ya no es útil y creo que todas las economías del futuro serán sociedades de mercado de una u otra manera, con mercados restringidos, con mercados regulados, con mercados quizás más diferenciados, con esferas sociales completamente excluidas del mercado y similares. Pero puede que yo tenga una imagen o una comprensión diferente del mercado.

**Soziologiemagazin:** Me gustaría hablar una vez más de su relación con la teoría crítica, a la que usted mismo dice estar vinculado y que, como director del Instituto de Investigación Social, es en cierto modo también su legado y obligación.

**Honneth:** No sé si es una obligación.

**Soziologiemagazin:** Se podría suponer que sí.

**Honneth:** Sí.

**Soziologiemagazin:** En la década de 1930, Horkheimer, Pollock y Neumann, en particular, trataron de entender el nacionalsocialismo a partir del derrumbe del liberalismo, la democracia y el fracaso de la revolución mundial. Y después de la derrota de la Alemania nacionalsocialista por parte de los aliados, Adorno también se sintió obligado a situar Auschwitz en el centro de su pensamiento, en cierto sentido como la verdad negativa de la socialización capitalista, y sobre todo a comprender la sobrevivencia del nacionalsocialismo en la democracia y el desarrollo social detenido a través de su dinámica. Por otro lado, usted escribe en *El derecho de la libertad* que el nacionalsocialismo es el otro no integrable de las instituciones liberal-democráticas de la libertad. ¿Es esto una capitulación de la necesidad del pensamiento después de Auschwitz?

**Honneth:** No, yo diría que al revés. Esto significa, en primer lugar, que sigue siendo un reto muy difícil de superar para cualquier pensamiento posterior a Auschwitz, entender el nacionalsocialismo junto con el Holocausto de manera causal. Y precisamente porque fue una ruptura, una ruptura de la civilización, creo que la cuestión decisiva es: ¿entendemos el Holocausto, como muchos hacen hoy, como una ruptura con la civilización ya desarrollada, incluido el Estado de Derecho, o lo entendemos más bien como la intensificación de lo que se consiguió en el liberalismo de la época? Me inclino mucho más por la idea de que es una ruptura muy difícil de entender, incluso en su prehistoria y sobre todo en su enorme dinámica. Y eso es lo que significa en primer lugar. En este sentido, por supuesto, esto se aleja de elementos tradicionales de la teoría crítica, en los que el fascismo se ha entendido, por así decirlo, como la intensificación de las lógicas normativas de las sociedades modernas. De hecho, así es como lo entendieron Adorno y Horkheimer, o así es como Zygmunt Bauman entiende ocasionalmente el nacionalsocialismo o el Holocausto. No lo comparto. De hecho, para mí la formación del nacionalsocialismo alemán es en muchos sentidos un enigma para la teoría social y el desafío más difícil para toda la empresa de reconstrucción normativa. Un desafío cuyo peso ya queda claro por el hecho de que alguien como Hegel no podría haberlo imaginado ni en sus sueños más osados. Es decir, ningún teórico del siglo XIX habría considerado concebible este tipo de barbarie dadas las condiciones a las que ya se había llegado, a pesar de que en el siglo XIX hubo una enorme cantidad de exclusión, genocidio, colonialismo y también antisemitismo. Pero este grado de barbarización, por así decirlo, que continúa hasta el asesinato industrial en masa, probablemente no habría sido concebible para todos los teóricos del siglo XIX y probablemente no lo fue para los teóricos de los años veinte. Y eso significa que me uniría a destacar categorías como la ruptura de la civilización, y por tanto realmente lo disruptivo, por así decirlo, de la formación del nacionalsocialismo.



**Soziologiemagazin:** Nos queda una última pregunta. Con la Dialéctica de la Ilustración, Adorno y Horkheimer enviaron un mensaje en una botella hacia el futuro, del que no sabían si llegaría algún día y sería descorchado y, sobre todo, por quién podría ser descorchado. Fueron entonces principalmente los estudiantes quienes, a finales de los años sesenta, intentaron traducir la crítica directamente en la práctica, en parte en contra de las intenciones de los dos filósofos. A principios de año, usted se sentó en el Römerberg como parte del Clúster de Excelencia “Normative Orders” y trató de responder a las preguntas de los ciudadanos de Fráncfort. ¿Cómo entiende el papel del intelectual hoy en día, las posibilidades de intervención de la crítica en la universidad y fuera de ella y, sobre todo, quién es el destinatario?

**Honneth:** Las numerosas actividades a las que se ve abocado uno de cada dos profesores universitarios que trabajan en humanidades o ciencias sociales, día tras día en la esfera pública, no tienen, por supuesto, nada que ver con la idea de intelectual que en su momento fue decisiva en el sentido de intelectual crítico. En mi opinión, el papel del intelectual se ha vuelto, podríamos decir, más habitual o normalizado, es decir, debido a un mayor uso de la ciencia, también para las preocupaciones públicas, la mayoría de los que trabajan en las universidades son también pequeños intelectuales en el día a día. Y el intelectual ya no es en absoluto un fenómeno excepcional. Todo redactor de un diario que escribe en la sección de reportajes asume el papel de interventor intelectual. En este sentido, creo que deberíamos desplazar radicalmente todo este debate sobre los intelectuales y, en cierta medida, empezar de nuevo. Empezar de nuevo significa simplemente ser consciente, en primer lugar, de la normalización del papel del intelectual, tanto para bien como para mal. Todos los debates que se han mantenido una y otra vez en el pasado sobre la diferencia del papel de los intelectuales en Francia y en Alemania me parecen completamente obsoletos. Hace tiempo que existen también nuestros intelectuales mediáticos, hay artículos intelectuales que se leen todos los días en cada sección de reportajes de un diario decente, en la radio suena dos veces al día un profesor o profesora universitaria. Hablamos sin cesar. Y habría que distinguir, creo, de esta cotidianización del papel del intelectual, aquello que quizá antes solía asociarse más literalmente con el intelectual, a saber, la tarea y el esfuerzo de la interrupción, la interrupción de esta conversación intelectual a menudo vacía que tiene lugar bajo condiciones previas ampliamente aceptadas y presupuestas. Así que habría que crear, si se quiere, una nueva categoría para reemplazar la categoría del intelectual.



fuertemente al crítico de los intelectuales. En la República de Weimar también se discutió, por ejemplo, la normalización de las opiniones intelectuales y los correspondientes intentos de distinguir al crítico de ellas, por así decir. Así que lo que hice en el Römerberg tiene, creo, inicialmente muy poco que ver con la crítica social. Es la inclusión del científico en la esfera pública. Los políticos y todo tipo de partidos políticos se esfuerzan cada vez más por incluir a la ciencia, incluida la presentación pública de la misma. En cierto modo, uno depende de hacer una exposición pública de sí mismo. Todo esto me parece que no tiene nada que ver con la crítica. Y lo que digo en la radio o en los periódicos no es necesariamente crítica. La crítica sería de alguna manera un nuevo comienzo. Quizás la mejor encarnación de la figura que se podría tener en mente hoy en día es Foucault. En otras palabras, alguien que comenzó en sus lecciones —mucho antes de hacer declaraciones públicas y ser convertido en un intelectual— a cuestionar las presuposiciones sobre el pensamiento, es decir, las presuposiciones generalmente aceptadas. En este sentido, por supuesto, también el marxista de hoy ya no es simplemente un crítico, porque muy a menudo apela a algo que es generalmente compartido. El mercado es injusto, conduce a malos resultados, produce pobreza: todos estos son valores guía que probablemente han sido aceptados durante mucho tiempo, hasta por el Deutsche Bank, y que nadie cuestiona. En este sentido: la labor del crítico es diferente a la articulación intelectual de opiniones que son públicamente aceptables. La tarea del crítico consistiría en volver a interrogar las condiciones de pensamiento de ese mismo público con respecto a sus supuestos previos hasta ahora no pensados. Me parece que esto es lo que hizo Foucault. Ese ha sido también su logro, quizás único en su tipo. No creo que todo lo que hizo en este marco fuese correcto, me parece que algunas cosas son muy problemáticas, pero al menos partió de cero, es decir, partió de un lugar diferente y ese me parece que es el papel del crítico, a diferencia del intelectual. Así que deberíamos dar menos importancia a los intelectuales y prestar más atención a la crítica real.

