

VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2010.

Ética y dialéctica en Albrecht Wellmer: una crítica a Habermas.

Rauschenberg, Nicholas D. B.

Cita:

Rauschenberg, Nicholas D. B. (2010). *Ética y dialéctica en Albrecht Wellmer: una crítica a Habermas*. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-027/46>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eORb/chs>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

VI Jornadas de Sociología de la UNLP

“Debates y perspectivas sobre Argentina y América Latina en el marco del
Bicentenario. Reflexiones desde las Ciencias Sociales”

La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010

Mesa 3

Las aventuras de la dialéctica. Teoría Sociológica y marxismo occidental

Coordinadores: Alberto Pérez (CIMECS, CISH, IDICS/UNLP); Andrés Stefoni (IDICS/UNLP);
Nicolás Welschinger (IDICS/UNLP);

Nombre: Nicholas D. B. Rauschenberg (UBA, Doctorado en Ciencias Sociales)

Título: *Ética y dialéctica en Albrecht Wellmer: una crítica a Habermas*

Resumen: Este trabajo se propone a analizar la crítica del filósofo alemán Albrecht Wellmer direccionada sobretudo a Habermas. Alumno de éste y de Adorno en la así llamada Escuela de Frankfurt, Wellmer, en su *Ética del discurso* (1986), se propone a neutralizar los problemas de la ética kantiana, pero sin abandonar el normativismo moral de pretensión universalista. Para Wellmer, “un principio como el imperativo categórico (kantiano) no puede nunca operar en un espacio vacío”. Su foco es el *a priori* de la aplicación prácticas de las normas, ya que estas dependen de nuestra capacidad de captarlas en determinada situación concreta, una vez que su aplicación puede implicar una flagrante inmoralidad. Las críticas de Wellmer se dirigen al consenso normativo tan caro a Habermas: la generalización universalista oculta el olvido de contextos históricos. Así como la racionalidad de los consensos no puede ser caracterizada formalmente, tampoco la racionalidad y la verdad de los consensos tienen que necesariamente coincidir: “así como no podemos inferir de la falsedad de un consenso la falta de racionalidad del mismo, tampoco podemos inferir la verdad de los consensos de su racionalidad”. Racionalidad y verdad sólo coinciden desde la perspectiva interna de los implicados.

Ética y dialéctica en Albrecht Wellmer: una crítica a Habermas

Quiero disculparme con el lector por el aspecto inacabado de éste trabajo. Todavía falta mucho para llegar a cualquier conclusión efectivamente válida. Recién hace un año que investigo en Alemania autores y aspectos de la así llamada Escuela de Frankfurt, especialmente su actualidad. Muchos son los autores, pero muchas son también las corrientes; y por eso hay que tomar cuidado al elegir un autor de la llamada segunda o quizás tercera generación. Después de los “años dorados” de la Teoría Crítica (con Horkheimer, Adorno y Marcuse) estalló el fenómeno habermasiano con su imponente giro lingüístico. Como el mismo Wellmer destacó (1999), algunas corrientes del así llamado giro lingüístico (pragmatismo de Peirce, más tarde Rorty y Robert Brandom, entre otros) en los EEUU transformaron a Habermas en un interlocutor privilegiado para reinterpretar la ya desgastada Teoría Crítica, sobre todo después del “Positivismusstreit” entre Popper y Adorno, en 1962 (ver Adorno Escritos Sociológicos 1). Después de la muerte de Adorno en 1969, Alemania vivió una movilización política intensa: a principio con los movimientos de estudiantes (no sólo en Frankfurt) y después con las acciones de la RAF (Rote Armee Faktion). Wellmer llegó a ser alumno tanto de Adorno como de Habermas y fue, a la vez, espectador y actor de ese contexto, llegando inclusive a participar del movimiento estudiantil, pero poco más tarde reprobó con vehemencia las acciones de la RAF (1979a). Los años 1970 fueron de intensa transformación en la filosofía alemana. Hubo una fuerte apertura a la filosofía pragmatista norteamericana liderada por Habermas y Apel, movimiento que no les agradó a todos. Inclusive hasta hoy. Es en el contexto de este rechazo del lingüisticismo pragmatista trascendental de la ética del discurso de Habermas que quiero investigar a Albrecht Wellmer.

Pero antes inclusive que una crítica específicamente direccionada a Habermas, y de cierto modo también a Apel, quiero mostrar cómo Wellmer critica a Adorno, al mismo tiempo que lo retoma, para compararlo y distinguirlo de Habermas y Apel. El centro de este trabajo es el libro de Wellmer *Ética y Diálogo*, (1986a). La crítica hacia Habermas depende de la crítica hacia Adorno, siendo que no necesariamente deba existir, según Wellmer, una continuidad entre ambos. El gran mérito de los tempranos trabajos de Wellmer es cristalizar historiográficamente cierta unidad en la así llamada Escuela de Frankfurt, o mejor, como él mismo lo define: Teoría Crítica (Wellmer 1986b).

Lo decisivo en el temprano trabajo de Wellmer es el trayecto filosófico de resignificación y del rechazo al marxismo por los teóricos de la ética del discurso:

especialmente Habermas (1968, 1976 entre otros). Más que el puro rechazo al marxismo, dado que Wellmer no es propiamente un marxista, el trasfondo de su crítica a la ética del discurso está en la forma de esa interpretación que, partiendo de la filosofía moral de Kant, va hacia Marx (un Marx normativista e ideologizado), pasa por los escritos de juventud de Hegel (Habermas: *Trabajo e interacción* [1967] etc.), y en seguida vuelve hacia Kant, pero ahora con inspiración normativista y autodenominada peirciana (Apel 1992, y Apel “Von Kant zu Peirce” etc). Habermas insiere a Marx en la discusión teórica contemporánea de la sociología. No está de ningún modo preocupado en relativizar la importancia del marxismo como fenómeno historiográfico revolucionante y de potencial crítico. ¿Dónde está la científicidad de Marx? Esta es la gran diferencia entre Wellmer y Habermas que, después de diez años, culmina en *Ética y Diálogo* (Wellmer 1986a). Esta diferencia recae en el sentido de normatividad en el contexto de una filosofía moral. Para Wellmer el trayecto que va de Kant a Marx, pasando por Hegel, no vuelve a un Kant “fortalecido”, en el sentido de un *a priori* más allá, como el pragmatismo lingüista peirciano. Por lo contrario. Vuelve a Kant pero con espíritu crítico renovado: el diálogo se impone al consenso. Este consenso en Habermas, dirá Wellmer, es el consenso de aceptar lo dado como natural, dado, sobretodo, la necesidad de supuestas condiciones ideales de comunicación. La sociedad nunca sería lo suficientemente pasteurizada como para eso.

Wellmer retoma a Kant para mostrar cómo Habermas, pese a su aparente aproximación con este, no pudo resolver los problemas kantianos: “la ética discursiva no sólo no resuelve los problemas que Hegel le planteó a Kant, sino que además, lo que son las virtudes del sistema kantiano no son comprendidas por la teoría habermasiana” (Lara 1994: 11). Como después lo retoma en el primer ensayo de *Ética y Diálogo* (1986), Wellmer, sigue de alguna forma la interpretación kantiana de Silber (1974) (“pensar colocándose en el lugar de los demás”), presenta los dos aspectos esenciales que orientan su crítica a la ética del discurso formal de base kantiana: el peculiar carácter formal de un principio consensual ético-discursivo 1) debe ser entendido en el sentido de una interpretación dialógica del principio moral kantiano y 2) debe ser entendido en el trasfondo de una crítica ideológica del derecho natural moderno, cuyas premisas se sostienen todavía en una teoría universalista del derecho de Kant así como también en el “derecho abstracto” de Hegel (Wellmer 1979b: 27). Wellmer explica además que, pese a la similitud entre el principio de la teoría del discurso con las construcciones contractuales del derecho natural, su tesis no debe darse a entender como convergente con la crítica de Hegel a Kant (1979b: 21). La conexión construida a la luz del derecho natural entre libertad, igualdad y propiedad privada le determina a la filosofía del derecho kantiana un

contenido: el modelo de discurso de libertad e igualdad es reducido por un modelo de mercado de la libertad e igualdad a priori a un grado de libertad (Wellmer 1979b: 22).

Hegel tenía una concepción de la sociedad burguesa más realista que su antecesor teórico del derecho natural. Él ya reconocía que la formación e intensificación de una oposición de clases era una necesaria consecuencia social del modo de producción capitalista. Así dudaba Hegel de una armonía entre uso propio y bien común en la esfera de la democracia burguesa fundada en la propiedad privada. El problema es la formación sistemática de una clase de no propietarios (p. 23). O sea, ya no se puede esperar una conciliación entre lo particular y lo general. La limitación de Hegel cayó en su ejemplo de la monarquía constitucional prusiana, argumentando que debería haber una instancia que esté más allá de los intereses particulares, una esfera de verdad inmanente de moral universalista (p. 28).

Para Marx, la realización de la igualdad de derecho burguesa supone la separación del trabajo de la propiedad. En la concepción de Marx, la lógica de producción capitalista de ningún modo generaría el bien estar de todos a través del “egoísmo” [*Selbstsucht*] de los particulares. La lógica de movimiento del capital no permite el avance hacia una sociedad que sería al mismo tiempo capitalista y justa en el sentido del principio de legitimidad jusnaturalista de una unión de libres e iguales. Por el contrario, ella efectúa el desencadenamiento de una dinámica de concentración de capital, crisis y miserabilización de las masas [*Massenelend*] que sólo se daría con la superación [*Überwindung*] del orden privado burgués bajo el control de los productores asociados: en el sentido de lo que Marx propone como comunismo de una sociedad sin clases. La crítica de la economía política destruye la apariencia de no-violencia [*Gewaltlosigkeit*] que conlleva, al mismo tiempo, el sistema de cambio de equivalentes y con eso el sistema burgués de libertad e igualdad. Wellmer explica sin embargo que la crítica de Marx sólo tiene sentido si se la entiende como una crítica inmanente de la sociedad de clases burguesa (p. 26). La crítica ideológica de Marx del derecho natural encuentra la teoría del derecho de Kant en una posición diferente de la de Hegel; ella pone en duda como punto de salida la construcción hegeliana del derecho y con eso los presupuestos de la crítica hegeliana. Al mismo tiempo ella significa sin embargo una parcial rehabilitación de Kant; pues ella destruye la apariencia de una ya lograda reconciliación de lo particular y lo general y produce así nuevamente un general racional [*vernünftigen Allgemeinen*] hacia un problema histórico (p. 28).

Interesante es la comparación que sugiere Wellmer entre Marx y los teóricos de Frankfurt (Horkheimer, Adorno y Marcuse): “Während für Marx ‘instrumentelle Vernunft’ das Paradigma wirklicher, nicht-pervertierter Vernunft ist, wird für die Frankfurter Schule

instrumentelle Vernunft das Paradigma pervertierter Vernunft; während für Marx die innere Logik des Industrialisierungsprozesses auf gesellschaftliche Emanzipation hindeutet, deutet sie für die Theoretiker der Frankfurter Schule auf eine neue Form von Knechtschaft hin: die Technokratische Barbarei". (1977 p. 481). Con la *Dialéctica de la Ilustración*, "wird 'instrumentelle Vernunft' zu derjenigen Kategorie, durch welche beide Dimensionen des weltgeschichtlichen zivilisationsprozess gleichermaßen gefaßt werden sollen: die Umformung der äußeren Natur (Technologie, Industrie, Naturbeherrschung) ebenso wie die Umformung der inneren Natur (Individuierung, Repression, soziale Herrschaftsformen)" (ibid.).

[Sin embargo,] La Escuela de Frankfurt abrió una posibilidad en términos 'psicológicos' en la Alemania pos-fascista: sie eröffnete die Möglichkeit einer Auseinandersetzung mit dem Faschismus jenseits der hoffnungslosen Perspektive eines ins Negative gekehrten Deutschland-Mythos (Wellmer 1986b: 226). [...] Die Kritische Theorie war die einzige nach dem Krieg in Deutschland vertretene theoretische Position, die einen radikalen Bruch mit dem Faschismus ohne einen ebenso radikalen Bruch mit der deutschen kulturellen Tradition, und das heisst einen radikalen Bruch mit der eigenen kulturellen Identität, denk-möglich machte (226-7). [...] Es war vor allem Adorno, der in seiner überaus reichen Produktion nach dem Kriege den Schutt wegräumte, unter dem die deutsche Kultur verborgen lag, und der sie wieder sichtbar werden ließ. Er tat dies als ein Mann der städtischen Zivilisation, der gegen die Versuchungen des Archaischen gefeit war und doch den romantischen Impuls in sich bewahrte; dem der Universalismus der Moderne selbstverständlich war und der doch die Spuren der Verstümmelung in den existierenden Formen des Humanismus nicht übersah: der seltener Fall eines Philosophen, der zugleich ganz der Moderne angehörte *und* der deutsche Tradition (227). O sea, defender culturas específicas alemanas de su uso reaccionario y fascista, reconociendo así rasgos subversivos y universalistas.

Por otro lado, es la Dialektik der Aufklärung el más audacioso contrapunto hacia la modernidad: Faschismus, Stalinismus und kapitalistische Massenkultur erscheinen als nur noch in gradueller Hinsicht verschiedenartige Ausprägungen desselben universellen Verblendungszusammenhangs (Wellmer 1986b: 227). Aquí también es donde Wellmer esboza su crítica a Adorno: Die These vom Verblendungszusammenhang der modernen Welt ist *zwar* in vieler Hinsicht aus den konkreten geschichtlichen Phänomenen herausgelesen, sie ist aber – und darin liegt ihre philosophische Schwäche – bei Adorno zugleich in einer Theorie des Begriffs begründet, durch deren Optik [Optik des trübenden Lichtes] sie als a priori wahr erscheint. A priori deshalb, weil aus der Sicht Adornos das Andere dieses

Verblendungszusammenhang das Andere der discursiven Rationalität sein müßte, und daher das Andere der Geschichte: Natur von einem messianischen Fluchtpunkt her läßt sich die Analyse der *wirklichen* Vernunft noch als Kritik der *falschen* verstehen. Wellmer menciona su punto de rechazo a la filosofía de Adorno: eine Abkehr [renuncia, abandono] von jenen metatheoretischen Prämissen Adornos, durch welche die wirkliche Geschichte *a priori* auf Negativität fixiert wird, eine Abkehr also von dem für Adornos Philosophie konstitutivien Zusammenhang sich speist (p. 228).

En términos generales, lo que Wellmer quiere mostrar en *Ética y Diálogo* es que 1) la racionalidad de los consensos no se puede caracterizar formalmente, 2) que racionalidad y verdad de los conceptos no tienen por qué coincidir, de lo cual se sigue 3) que el consenso racional no puede constituir criterio alguno de verdad y, por último, 4) que aunque una interpretación no criterial de la teoría del consenso no llegaría a despojar a ésta de todo contenido, por lo menos la haría inservible a efectos de cimentar un principio ético discursivo de universalización (Wellmer 1986: 95). O sea, la teoría consensual es insuficiente para proveernos de un principio de universalización para la ética discursiva (Lara p. 20). La tesis de Wellmer es fundamentalmente que “nuestro juicio acerca de la racionalidad de los consensos dependerá de la apreciación que hagamos del acierto de nuestras razones (propias o colectivas)” (Wellmer 1986: 95). En suma, la tesis de Wellmer sería que “las controversias morales se solucionen por regla general cuando se logra llegar a un acuerdo respecto a las distintas dimensiones del discurso moral señalado hasta ahora (interpretaciones generales, autocomprensión de los involucrados, descripciones de la situación, así como la comprensión de aquellos cursos alternativos de acción, con sus correspondientes consecuencias, que sean previsibles en una situación dada)” (p. 152).

Para eso, de modo quizá aleatorio dadas las limitaciones de un paper, quiero dividir en dos cortos apartados la discusión de Wellmer presente en *Ética y diálogo* (1986a): 1) El retorno a Kant contra Kant y 2) la aproximación entre Apel y Adorno.

1) El retorno a Kant contra Kant: la negativa del imperativo categórico

“En la interpretación que hace Wellmer sobre Kant, es posible apreciar la necesidad de articular grados de contextualización y de argumentaciones particulares para una ética con pretensiones universalistas. Por ello, Wellmer argumenta que todo desarrollo kantiano sobre el principio de universalización acusa la necesidad de plantear la facultad del juicio como un

elemento central en la aplicación de las normas morales” (Lara 1986: 15). Wellmer aclara su intención: “como alternativa a la interpretación *teórico-consensual* de una ética universalista del diálogo, en la que resuenan los ecos del ‘reino de los fines’ de Kant, quisiera proponer una interpretación *falibilista* [de ‘falible’, *fallibilistisch*]; y en lugar de una pretensión de fundamentación *fuerte y unidimensional*, me gustaría sugerir una pretensión que fuera *débil y pluridimensional*. Una conciencia moral que haya devenido universalista no necesita realmente echar mano de un estadio de reconciliación (cualquiera que sea la caracterización formal que éste pueda recibir), ni tampoco precisa del asidero de una fundamentación última; antes bien, pienso que mientras que la ética universalista no renuncie a estos dos Absolutos, estará expuesta tanto a las objeciones de Hegel como a las del escéptico. En lo que respecta, pues, a la objeción de que exista una cercanía demasiado grande entre la ética del discurso y Kant, mantendré que *la ética debe sustraerse a la falsa alternativa entre el absolutismo y el relativismo*. [grifos míos] En otras palabras, el destino de la moral y de la razón no está inexorablemente ligado al absolutismo de los acuerdos definitivos o de las fundamentaciones últimas” (Wellmer 1986a: 39).

El retorno de Wellmer a Kant se dirige a una reformulación del principio kantiano para que éste pueda ser más aceptable y supere al problema de la validez simultánea de normas contradictorias: Wellmer afirma que cuando realizamos el ‘test’ de universalidad como lo propone Kant, aceptamos no la norma positiva que prescribe una determinada conducta, sino la norma que nos queda después de que nos aclaremos nuestro “no-poder-querer” la generalización de determinada máxima opuesta a la prohibición de cierta conducta inaceptable (Holmes 2009: 181). “La transferencia del carácter obligatorio del imperativo categórico a normas o juicios morales concretos se lleva principalmente a cabo a través de la prohibición de maneras de actuar (y máximas) no generalizables” (Wellmer 1986: 50-51). “Tomemos como ejemplo la máxima según la cual puedo recurrir, en caso de necesidad, a una falsa promesa para salir de apuros. (Al igual que Kant, doy por sentado que *nosotros*, en cuanto seres racionales, no podemos querer que se torne general una praxis semejante.) Pues bien, es evidente que el imperativo categórico me dice que bajo estas condiciones yo *no puedo* (= no me es permitido) actuar (como tampoco pueden hacerlo X o Z) según la máxima ‘caso de necesidad – falsa promesa’. Tomando a *p* como la acción de prometer falsamente, y a *no-p* como la abstención de hacerlo, lo anterior equivale en una situación concreta a: *no puedo* (= no me es permitido) hacer *p*; o bien: *tengo que* (debo) hacer *no-p*. El ‘tener que’ de ‘tengo que (o se tiene que) hacer *p*’ sería, por tanto, resultado de mi *no* poder desear que una máxima determinada se convierta en ley general. El ‘tiene que’ o ‘debe’ de nuestras creencias morales

ordinarias sólo podría ser 'inferido' [*ableiten*] del imperativo categórico *via negationis*, por así decirlo" (ibid, p. 51). Así, por ejemplo, "salvar de la Gestapo a un inocente sería un fin de la acción, fundamentalmente por recurso a otra norma moral, a saber, la de que no se debe negar auxilio a quienes son perseguidos injustamente" (p. 55). "La polémica de Kant contra la posibilidad de hacer excepciones está plenamente justificada, con tal de que se aplique al tipo apropiado de excepciones. [...] Pareciera que Kant confundió dos categorías distintas de 'excepciones'; pero si evitamos este error, no tendremos dificultad en entender cómo las normas morales inferidas [*ableiten*] poseen una estricta validez general y, no obstante, 'están sujetas' a posibles excepciones" (p. 55). "En este sentido, "un principio moral como el imperativo categórico no puede nunca operar en un espacio 'vacío'. De ahí que la observancia del imperativo categórico en las situaciones concretas en las que actúa no pueda garantizar por sí sola la validez intersubjetiva de los correspondientes juicios morales. Y, *sobre todo*, resulta a primera vista absolutamente incomprensible cómo el imperativo categórico habría de permitir asegurar un consenso moral" (p. 65).

2) La aproximación entre Apel y Adorno: más acá del universalismo

Aquí es necesario aclarar antes, aunque de modo superficial, una diferencia entre las teorías consensuales de Habermas y Apel ya, desde luego, ubicadas en la crítica wellmeriana. El argumento crítico a la teoría del consenso remite a las así llamadas *condiciones ideales de habla* que estarían presupuestas en toda argumentación. Para Habermas, sólo es posible determinar la racionalidad de un consenso en términos formales. Es lo que Wellmer llama de *versión débil*: versión débil de la teoría consensual de la verdad "es aquella que convierte al consenso racional infinito en instancia garante de la verdad" (p. 105). Como explica Holmes (2008: 187), la tesis de Wellmer es que la racionalidad de los consensos depende de la apreciación que hacemos de las razones puestas en juego y no del *modo* cómo las hacemos. Sería, para Wellmer, por lo tanto, un truísmo si decimos que "admitimos como verdadera una creencia accedida colectivamente, porque las razones o los argumentos nos parecen evidentes", como parece querer el criterio consensual habermasiano. En realidad, "que yo tenga razones para dar mi consentimiento quiere decir que hay pretensiones de validez que juzgo como verdaderas" [Wellmer 1986a: 96] y la verdad de un enunciado jamás se sigue de la racionalidad del consenso determinado criterialmente, "sino del acierto de las razones que yo pueda ofrecer en favor de la pretensión de validez correspondiente". Esas razones pueden ser vistas posteriormente como insuficientes, lo que no sería equivalente decir que el consenso

anterior no era racional. Así, no sería aceptable decir que el consenso de los físicos del siglo XIX sobre la verdad de la mecánica de Newton no era racional, aunque hoy sabemos que ella no era verdadera [Wellmer 1986a: 96].

“La versión apeliana de la teoría consensual [*versión fuerte*] se diferencia de ésta *versión débil* intentando aclarar la noción de un consenso infinito (fundado) por medio de la noción de una ilimitada *comunidad ideal de comunicación* [*ideale Kommunikationsgemeinschaft*]. La idea de una comunidad ideal de comunicación representa para Apel – como la idea de la situación ideal de habla para Habermas – tanto una suposición necesaria y constitutiva de las situaciones argumentativas como un ideal concebido en un sentido futurista, o sea, *una idea regulativa*” (Wellmer 1986a: 106). En *Von Kant zu Peirce*, “Apel intentaba mostrar que la interpretación de Peirce de la verdad como *ultimate opinion* de una *indefinite community of investigators* es susceptible de ser generalizada y convertida en un principio regulativo ‘de una ilimitada comunidad hermenéutica que a largo plazo se desarrolla a sí misma de manera teórico práctica’” (Apel: *apud* Wellmer p. 109). O sea, ese carácter regulador de la comunidad idealizada por Apel como siendo una verdad definitiva y absoluta donde la humanidad alcanzaría su culminación es concebida como “valores-límites ideales”. Wellmer llama la atención a esta pretensión de trascendentalidad de la teoría consensual de la verdad: nos hacen *olvidar* que en el significado de los términos y en las intuiciones certeras verbalmente articuladas existe, por así decirlo, un núcleo temporal, de cuya existencia podemos cercionarnos por medio de la *reflexión*” (Wellmer 1986a: 107-8). Así, lo que Wellmer le objeta a Apel es “su incapacidad para darse cuenta de la ficción dialéctica que rodea a las presuposiciones idealizantes de la mutua comprensión lingüística. Tal ficción no radica en que estas presuposiciones se manifiesten repentinamente como falaces (cada vez que nuestras emisiones lingüísticas se revelan como incomprensibles, o las situaciones de comunicación demuestran haber estado distorsionadas), sino en que dichas presuposiciones pretenden imponérsenos como ideales de la realidad, con lo cual disfrazan la historicidad y provisionalidad de todo sentido lingüístico” (p. 109).

Cuando comenté a principio que era a partir de una crítica a Adorno que empezaba la crítica a la teoría consensual de la verdad me refería a cómo Habermas y Apel, al adoptar el pragmatismo lingüístico de C. Peirce, crean un manto idealizante de cierta comunidad en vez del “manto negro” de aspectos teológicos, como señala Wellmer en relación a Adorno. La crítica de Wellmer es, sin embargo esencialmente adorniana: basta recordar, por un lado, el bombardeo de Adorno en *La jerga de la autenticidad* direccionado a la ontología de Heidegger, y la *Idea de Historia Natural*, por otro, donde, también en oposición a Heidegger,

Adorno argumenta a favor de una interpretación de la historia como esencialmente enfocada hacia lo transitorio, en oposición a lo ontológico-naturalizante. En este sentido, “un posible ‘consenso infinito’ no puede ser concebido, pues, en el caso de los enunciados filosóficos como una especie de consenso último y ‘estable’. Precisamente porque aquí no tenemos reglas de una lógica de investigación que garanticen la verdad *in the long run*, carece de sentido desplazar el lugar de la verdad hacia el final de la historia” (p. 122).

Para Wellmer, la “comparación de la filosofía de una comunidad ideal de habla, de Apel, con la filosofía de la reconciliación, de Adorno, tiene una finalidad. Lo coincidente de ambas posiciones consiste en la idea de que la verdad sólo puede ser preservada si es pensada desde el punto de referencia de una humanidad reconciliada (de una ‘comunidad ideal de comunicación’). Tanto en uno como otro caso, la idea de lo absoluto representa la condición de posibilidad de la verdad. Para Apel, ello implica que la noción de un progreso ilimitado hacia una comunidad ideal de comunicación (como depositaria de una ‘verdad absoluta’) brinda la única alternativa viable a una disolución relativista e historicista del concepto de verdad” (1986a, p. 120). En contrapartida a Apel, lo que sostiene Wellmer es no caer en la trampa que invariablemente remita hacia la oposición universalismo Vs relativismo. “Una consolidación ‘última’ de las intuiciones filosóficas es tan ilusoria como una fundamentación ‘última’ de las verdades filosóficas. (...) El problema del relativismo se plantea sólo en el ángulo de mira desde el cual la filosofía de lo absoluto percibe las dificultades de la validez veritativa” (p. 123). El problema del relativismo tan temido por Apel “no es más que la sombra perenne de un absolutismo que pretende fijar la verdad en un punto arquimédico situado por fuera de nuestros discursos reales. El relativismo sería la advertencia de que tal punto arquimédico no puede existir” (p. 123).

Volviendo a esa quizá inesperada – pero no libre de conflictos – aproximación entre Apel y Adorno, Wellmer explica que “a medida que Apel intenta aprehender lo absoluto como valor-límite de un progreso infinito y posible de la razón teórica, tanto práctica como hermenéutica, dicho absoluto se transforma en la imagen de una razón que se habría emancipado de las condiciones de su verbalidad. Adorno era todavía lo suficientemente teólogo como para saber que un absoluto semejante – que también para él encarnaba una condición de posibilidad de la verdad – sólo podía ser concebido como horizonte de la historia de la razón con la condición de que al mismo tiempo se le asociara con una *ruptura* radical de la continuidad histórica; la reconciliación sería lo totalmente otro de la razón actual. Apel, en cambio, tras señalar atinadamente – contra Adorno – la razonabilidad [*Vernünftigkeit*] (parcial) de la razón existente y la posibilidad de un progreso moral, se deja seducir por este

primer paso a dar otro más, que en realidad lo retrotrae a fases anteriores a las ya alcanzadas por Adorno (y por Benjamin); Apel intenta reincorporar lo absoluto (que en Adorno está ‘oculto tras un manto negro’) – es decir, lo que teológicamente pudiéramos llamar el reino de Dios – en el fuir de la historia” (p. 118).

Bibliografía

HABERMAS, Jürgen (1968). *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

HABERMAS, Jürgen (1976). *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

HOLMES, Pablo (2008). As objeções de Albrecht Wellmer à ética do discurso e a filosofia moral fundamentada em uma teoria do reconhecimento social. *In: Rev. Trans/Form/Ação* 31(1): 177-196.

LARA, María Pia (1994). Prólogo. *In: WELLMER, Albrecht. Ética y diálogo: Elementos del juicio moral en Kant y la ética del discurso*. Ed. Antropos, Barcelona.

SILBER, John R. (1974). Procedural formalism in Kant’s Ethics. *In: Review of Metaphysics*, vol. XXVIII, n°2.

WELLMER, Albrecht (1977). Kommunikation und Emanzipation: Überlegungen zur “sprachanalytischen Wende” der kritischen Theorie. *In: JEAGGI & HONNETH (1977). Theorien des Historischen Materialismus*. Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main.

WELLMER, Albrecht (1979a). Terrorismus und Gesellschaftskritik. *In: Endspiele: die unversöhnliche Moderne*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

WELLMER, Albrecht (1979b). *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*. Universitätsverlag Konstanz.

WELLMER, Albrecht (1986a). *Ética y diálogo: Elementos del juicio moral en Kant y la ética del discurso*. Ed. Antropos, Barcelona, 1994.

WELLMER, Albrecht (1986b). Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute. Fünf Thesen. *In: Endspiele: die unversöhnliche Moderne*. Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993.

WELLMER, Albrecht (1999). Die Wahrheit über die Wahrheit? Zu Jürgen Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. *In: Wie Worte Sinn machen*. Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.