

Entre Adorno y Habermas: notas sobre la experiencia intelectual de Albrecht Wellmer

Between Adorno and Habermas: notes about the intellectual experience of Albrecht Wellmer

Nicholas D. B. Rauschenberg

UBA/DAAD/FU-Berlin

nicholasrauschenberg@yahoo.com.br

Resumo

Albrecht Wellmer é um autor pertencente à segunda geração da assim chamada Escola de Frankfurt – ou Teoria Crítica da sociedade. Este artigo tem por objetivo mostrar, em termos gerais, a superação do paradigma da filosofia da consciência, característica da primeira geração, em direção à filosofia da linguagem proposta por Habermas, configurando desse modo o movimento epistemológico na direção da segunda geração. A partir dessa transição de paradigma, tento mostrar que uma das diferenças centrais de Wellmer em relação a Habermas se refere ao modo de interpretar a Teoria Estética de Adorno, ao lhe atribuir o *status* de teoria da comunicação, já que a pretensão estética da obra de arte moderna também configura uma pretensão de verdade, o que serve de apoio à “perspectiva situacionista da verdade” defendida por Wellmer.

Palavras-chave: Albrecht Wellmer. Theodor W. Adorno. Jürgen Habermas. Filosofia da consciência. Filosofia da linguagem.

Abstract

Albrecht Wellmer is an author belonging to the second generation of the so-called Frankfurt School – or Critical Theory of Society. This article aims to show how the paradigm of the philosophy of consciousness, characteristic of the first generation, is overcome by the philosophy of language as proposed by Habermas, configuring in this way the epistemological movement to the second generation. On the basis of this transition of paradigm I try to show that one of the most important differences of Wellmer in relation to Habermas refers to the way in which he interprets Adorno's Aesthetic Theory, by ascribing to it the status of a theory of communication, since the aesthetic claim of the modern work of art also involves a truth claim, which supports the “situationist perspective of truth” advocated by Wellmer.

Key words: Albrecht Wellmer. Theodor W. Adorno. Jürgen Habermas. Philosophy of consciousness. Philosophy of language.

Introducción

Pertenciente a la segunda generación de la así llamada Escuela de Frankfurt – o Teoría Crítica – Wellmer se hizo conocido por su polémica con Habermas en los años 1980 por criticar de modo muy pertinente las idealizaciones de la ética del discurso¹. Sin embargo, las críticas en relación a Habermas no se limitan a la ética del discurso o a la teoría de la verdad desarrollada por Habermas posteriormente. Lo que intento mostrar aquí es cómo Wellmer analiza la superación de la filosofía de la conciencia por la filosofía del lenguaje y cómo, al mismo tiempo, toma cierta distancia de los logros de la experiencia habermasiana. Este cambio de paradigma sin duda alguna fue inicialmente propuesto por Habermas, sobre todo si se piensa en el contexto filosófico alemán de los años 1960. Sin embargo, después de haber trabajado con Habermas en Frankfurt entre fines de los 1960 y comienzo de los 1970, Wellmer asumiría un enfoque filosófico propio, lo que de a poco lo alejaría de Habermas: en 1979 Wellmer da una conferencia en Konstanz, universidad a la que se muda después de casi una década de vivir entre Canadá y Estados Unidos, en la que ataca sistemáticamente la arbitrariedad del abordaje normativista de Habermas referente a la naciente ética del discurso (Wellmer, 1979a). El presente artículo busca mostrar en el marco de la historia de las ideas cómo la superación de la filosofía de la primera generación de la teoría crítica aunque iniciada por Habermas no generó una plena convergencia, ya que a su modo esa nueva elaboración también recaía en una utopía teórico-social. La confrontación llevada a cabo por Wellmer en relación a Habermas abrió la brecha para que autores como Axel Honneth, Nancy Fraser y Seyla Benhabib pudieran proponer cambios y nuevas discusiones en el campo de la Teoría Crítica, consolidando lo que hoy se considera, ya en el paradigma de la Teoría del Reconocimiento, la tercera generación de esa tendencia de pensamiento del marxismo occidental.

Divido este texto en dos partes. La primera se vuelca a las aporías de la primera generación de la Teoría Crítica, cuestionando la “razón objetiva” que, según Habermas y Wellmer, se oculta en la crítica de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer; luego, serán indicadas algunas limitaciones de la interpretación de Habermas en relación a Adorno señaladas por Wellmer, sobre todo si se tiene en cuenta la *Teoría Estética* de Adorno como una teoría de la comunicación. La segunda parte, pretende mostrar el cambio de paradigma propuesto por Habermas ya desde fines de los años 1960, sin dejar de considerar, inclusive, su ruptura epistemológica con el idealismo hermenéutico, y que culmina con su obra más importante, a saber, la *Teoría de la acción comunicativa*² de 1981. Esta segunda parte finaliza discutiendo algunas limitaciones de la teoría habermasiana debido a su idealismo evolucionista basado únicamente en las estructuras de la sociedad. Allí también se muestra en rasgos generales la

1 Ver Wellmer, 1986a, Benhabib, 1986 y Holmes, 2008.

2 En vez de “Habermas, 1981, tomo 1 o 2”, usaré TAC1 o TAC2. Las citas de Habermas se refieren a la edición española de Taurus. Cuando sea necesario también cito la edición alemana [deu]. Esto vale también para otras referencias que tengan el original en alemán.

perspectiva defendida por Wellmer entendida como "situacionista" y que tiene como uno de sus presupuestos teóricos el modo cómo Wellmer retoma a Adorno a la luz de la razón comunicativa de Habermas.

1 Adorno y Horkheimer: razón instrumental y negatividad

Helmut Dubiel (1978) contextualiza el desarrollo de la Escuela de Frankfurt en los años hitleristas de Alemania, lo que incluye, por supuesto, las actividades intelectuales en el exilio en los Estados Unidos (1933-1950, aproximadamente). De ese trabajo podemos aprehender *cuatro* contextos. La argumentación de Dubiel muestra *primero* cómo hubo en el período de entreguerras una incorporación de los liderazgos sindicales en la elite industrial. Haciendo una lectura de Horkheimer, Dubiel resalta que la consecuencia de esa integración entre asociaciones de trabajadores e industriales es una reproducción de las estructuras de dominio capitalistas en las organizaciones masivas anticapitalistas (p. 88). A esto se suma la tesis "del principio del líder [*Führerprinzip*]" en todas las grandes organizaciones sociales. Este concepto es anterior a la consagración hitlerista del término "*Führer*". *Führerprinzip* indicaba una selección por posiciones de dominio en el proceso de producción que no reflejaba los criterios de racionalidad técnicos de la producción. Como observó Adorno en *Minima Moralia* (1944, p. 257): "la pertenencia a la elite le parecía a cualquiera alcanzable". Pero eso, al mismo tiempo, refleja una "igualdad de sentirse amenazado" [*Egalität des Bedrohtseins*] que no permite que nadie, ni siquiera el que está en lo más alto, se pueda sentir seguro (apud Dubiel, 1978, p. 89). El *segundo* contexto trabajado por Dubiel se refiere al stalinismo, más precisamente a la Unión Soviética y el proceso de Moscú de los años 1930. La evolución soviética, explica Habermas, "confirmaba en términos generales el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada, y la práctica stalinista suministraba una sangrienta confirmación de la crítica de Rosa Luxemburg a la teoría de la organización de Lenin y a los fundamentos que ésta tenía en la filosofía objetivista de la historia" (TAC1, p. 466-7). Con todo, ni Horkheimer ni Pollock ni Adorno formularon sistemáticamente tesis sobre el totalitarismo como sí lo hicieron, por ejemplo, Hannah Arendt, Sigmund Neumans entre otros. Más que un análisis político o económico Adorno y Horkheimer privilegiaron un análisis de la "cultura"³.

El *tercer* contexto corresponde al fascismo en Alemania. Dubiel (1978, p. 97) explica que a principio de los años 1940 había dos tendencias de cierto modo opuestas del punto de vista teórico en ese "grupo" de intelectuales en relación al diagnóstico del orden social fascista: la primera tenía como referencia los estudios de Franz Neumann, y contaba con otros nombres del círculo como A. Gurland, Kirschmeier y H. Marcuse. A base de trabajos empíricos, Neumann defendía ya en 1933 la así llamada "tesis de la continuidad" que explica que el sistema fascista, incluso en su forma más desarrollada como capitalismo de guerra, era la forma de organización

³ De Horkheimer ver: *Autoridad y familia* (1936, in: 2003) y *Estado autoritario [Autoritärer Staat]* (in: 1972). De Adorno ver, entre otros: *Antisemitismo y propaganda fascista* (1946, in: 2004, *Escritos sociológicos 1*), *La teoría freudiana y el modelo de la propaganda fascista* (1951, in: 2004), *Estudios sobre la personalidad autoritaria* (1950, in: 2009, *Escritos sociológicos 2*).

política adecuada a un capitalismo altamente monopólico; suponía, por tanto, un predominio de la economía sobre la política. La segunda era protagonizada por Pollock y tenía como "seguidores" a Adorno, Horkheimer y Löwenthal. Teniendo como base la teoría del "capitalismo de Estado" [*Staatskapitalismus*], Pollock⁴ defendía la tesis de que "un sistema fascista totalmente desarrollado suprime el primado defendido por Marx de la economía sobre la política" (Dubiel, 1978, p. 97). O sea, hay un fuerte primado de la política sobre la economía. En Alemania los nazis son los que conducen el proceso económico. En curiosa coincidencia con la economía del socialismo real llevada a cabo en la Unión Soviética, el capitalismo de Estado se caracterizaría por tener un instrumento artificial planificador de regulación de la relación entre oferta y demanda. Quien controla ese sistema planificado es una poderosa burocracia que se entremezcla con la burocracia del Estado y con los altos ejecutivos de la industria (p. 98). Adorno y Horkheimer adaptaron esta tesis en la *Dialéctica del Iluminismo*: el dominio en las sociedades industriales altamente desarrolladas ya no se daría, como para el liberalismo, en forma de economía, sino que, como en la época pre-burguesa, se daría directamente en forma política (Dubiel, 1978, p. 100). Apoyándose, entre otras referencias, en el psicoanálisis y en la tesis weberiana del "desencantamiento del mundo", Horkheimer y Adorno cuestionarían profundamente el sentido del individuo en la sociedad, ya que

cuanto más inconmensurables se hacen el poder del capital concentrado y la potencia del individuo, tanto más difícil es para el individuo penetrar el origen humano de su miseria. [...] El fascismo [...] da patadas a lo que de todas formas ya se derrumba, el individuo, enseñándole a temer algo peor que la muerte. La angustia llega más lejos que la unidad de su conciencia. Tiene que renunciar al yo y sobrevivir a sí mismo. [...] La no identidad de casi cualquier individuo consigo mismo, en la que cada cual es, al mismo tiempo, renunciando a toda consistencia, nazi y antinazi, convencido y escéptico, valiente y cobarde, listo y tonto, es el único modo de conducta que verdaderamente rinde cuentas a la realidad (Horkheimer, 1942, p. 114-5).

El *cuarto* contexto, aunque Dubiel apenas lo menciona, se refiere al uso del lenguaje en la consolidación de la industria cultural que para Adorno y Horkheimer no difiere mucho de la propaganda fascista: "La extrema instrumentalización del lenguaje en la propaganda fascista remite *via negationis* a la idea de un 'lenguaje puro'. Por detrás de la idea de un lenguaje puro, es decir, de una palabra no mal usada con fines manipulativos, reside la antigua concepción de verdad como identidad de nombre y cosa [*Sache*], de palabra y cosa [*Ding*], cuyo descifrar es la tarea de la filosofía" (Dubiel, 1978, p. 105). Si para Habermas, en el caso de Estados Unidos, la industria cultural era capaz de integrar a la sociedad "sin necesidad de una represión abierta: la cultura de masas liga la conciencia de anchas capas de la población a los imperativos del *statu quo*" (Habermas, TAC1, p. 467), para Adorno y Horkheimer la industria cultural era una verdadera perversión del sistema de comunicación, por eso la aproximación de esa industria con el fascismo. Las diferencias significantes entre el nacionalsocialismo y las democracias industriales de masa se desdibujan en razón del argumento de que en ambos casos la creciente concentración de capital

⁴ Ver Pollock 1933, 1941a y 1941b.

destruye el libre mercado del liberalismo (Benhabib, 1982, p. 138). El eje de esa crítica es la "lógica de la identidad". Adorno y Horkheimer (1947, p. 137) aproximan el *a priori* de Kant hacia los "engaños" [*Betrug*] de la comunicación de masas:

Durante el tiempo libre, el individuo debe organizarse de acuerdo con la unidad de producción. La tarea que el esquematismo kantiano aún esperaba de los sujetos, a saber, la de referir por anticipación la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, se la quita la industria al sujeto. Ésta establece el esquematismo como primer servicio al cliente. En el alma debía actuar un mecanismo secreto que prepara los datos inmediatos de tal modo que puedan adaptarse al sistema de la razón pura.

Aquí residiría la irracionalidad aporética de la sociedad: ser racional bajo una falsa y cínica racionalidad.

El burgués ve *a priori* el mundo como el material con el que se lo construye. Kant ha anticipado intuitivamente lo que sólo Hollywood ha llevado a cabo conscientemente: las imágenes son censuradas previamente, ya en su misma producción, según los estándares del entendimiento conforme al cual han de ser contempladas después. La percepción mediante la cual el público se ve confirmado estaba ya preparada por éste aun antes que se produjera (p. 96).

En contraposición a Lukács, los primeros teóricos de Frankfurt ya no esperan que el proletariado sea el sujeto de la historia; tampoco creen que la filosofía pueda llevar a una praxis revolucionaria efectiva. La economía y el sistema de producción ya no son los entes politizantes por excelencia. Ni siquiera la política tradicional, por así decirlo, se presenta como un camino para la "liberación". Para Adorno y Horkheimer (1947) la totalidad es lo falso, y no la esperanza revolucionario-objetivista de Lukács. Como afirmaría Adorno en *Mínima Moralía*, "no hay vida cierta en lo falso" [*Es gibt kein richtiges Leben im Falschen*]. Habermas observa que "ya a principios de los años treinta Adorno había visto que la filosofía tenía que aprender a 'renunciar a preguntarse por la totalidad' y a prescindir de la función simbólica en la que hasta ahora, por lo menos en el idealismo, lo particular parecía representar lo universal" (Adorno, 1931, *apud* Habermas, TAC1, p. 490). En la *Dialéctica Negativa* Adorno (1966, p. 17) afirma que el "estado falso" es el "estado de identidad". La "absorción de lo conceptuado en el concepto". Como explica Marcos Nobre, "la dialéctica negativa es la teoría de la ilusión de la identidad socialmente necesaria porque, en realidad, 'todos los conceptos se dirigen hacia lo no conceptual, porque son de su parte, momentos de la realidad que obliga que ellos se formen' – primariamente para fines de dominación de la naturaleza" (Nobre, 1998, p. 163).

Si para Marx el desarrollo del capitalismo produciría los presupuestos tanto objetivos como subjetivos que generarían la "autoliberación del proletariado" (Wellmer, 1977, p. 472), y si para Lukács el progreso técnico se orienta cada vez más hacia las fuerzas productivas que aumenta la cosificación de la totalidad objetiva, para los autores de *La dialéctica del Iluminismo* la racionalidad cosificada se transforma en "razón instrumental" y es orientada hacia la "autoconservación" de los individuos, lo que excluye del ámbito de lo "racional" cualquier

pretensión de validez de la totalidad. Tanto Marx como Adorno y Horkheimer "intentaron analizar las sociedades modernas a la luz de una idea apoyada normativamente en una sociedad emancipada. Pero ambos no establecieron un vínculo inteligible entre sus análisis de la sociedad moderna y el horizonte utópico de sus teorías" (Wellmer, 1983a, p. 95). Si para Marx esa perspectiva emancipadora se articula a través de una afirmación acrítica de la racionalización formal y técnica, para Adorno esa emancipación se da a través de una negación abstracta de las formas de racionalidad existentes históricamente (p. 95).

Adorno y Horkheimer hicieron suya la melancolía del progreso de Max Weber, pero al mismo tiempo "criticaron su noción de racionalidad formal e instrumental" (Wellmer, 1983a, p. 90) ya que con "la disolución de la unidad de la razón y su disociación en momentos abstractos, en principio irreconciliados (aspectos de validez, esferas de valor), quedaba excluida la posibilidad de una reconstrucción teórica en el plano del pensamiento filosófico" (Habermas, TAC1, p. 462). La crítica de Adorno y Horkheimer presupone un *concepto enfático de razón práctica* que se hace valer en el marco de una teoría empírica que comprobaba la tesis del "enceguecimiento del mundo" (Wellmer, 1986b, p. 244). Sin embargo, este concepto enfático de razón práctica "sólo podía defenderse contra la objeción de una mala subjetividad" como si apelara "de antemano a una razón práctica, que servía de elemento rector de su teoría, vinculada también de antemano al teórico con su objeto, es decir, con la sociedad" (Wellmer, 1978, p. 117). Así, únicamente a partir de un "punto de fuga mesiánico puede entenderse todavía el análisis de la razón real como crítica de la razón falsa" (Wellmer, 1986b, p. 244).

"En contra" de Marx se puede afirmar que Adorno y Horkheimer tienden a "estar de acuerdo" con Weber en que la lógica inmanente del proceso de modernización capitalista no apunta hacia la emergencia de una sociedad sin clases sino hacia la emergencia de un sistema cerrado de racionalidad instrumental y administrativa. Como explica Habermas (TAC1, p. 447), "la fórmula 'mundo administrado' que emplea Adorno, es el equivalente de la metáfora weberiana del 'férreo estuche' [*des stahlharten Gehäuses*]"⁵. Así, para los primeros filósofos francfurtianos la noción de racionalidad weberiana expresaba la deformación ideológica de la conciencia y la cosificación de las relaciones sociales emergidas con el desarrollo del capitalismo moderno (Wellmer, 1983a, p. 90). De modo semejante al de Lukács, los autores de la *Dialéctica del Iluminismo* trataron de integrar el pensamiento de Weber en una paradoja de la racionalidad remetida al marxismo, pero de modo impotente: según Wellmer no pudieron avanzar en la cuestión planteada por Max Weber, cuya tesis es que "en un mundo sin religión ni metafísica la 'razón objetiva' no puede tener lugar". Pero para Adorno y Horkheimer la idea de racionalidad weberiana no es insostenible sino que esa racionalidad es falsa: la "razón" no es más que "mera

5 Todavía según Habermas, "Weber subraya el *incremento* de racionalidad que se produce con la diferenciación de una esfera de valor cognoscitiva en sentido estricto y de procesos de aprendizaje organizados científicamente: cadenas más largas de acciones pueden ahora ser valoradas sistemáticamente bajo el aspecto de validez que constituyen la verdad y la eficacia, y ser calculadas y mejoradas en el sentido de la racionalidad formal. Horkheimer, por el contrario, subraya la *pérdida* de racionalidad que se produce a medida que las acciones sólo pueden ser ya juzgadas, planteadas y justificadas bajo aspectos cognoscitivos. Esto es algo que se expresa incluso en la propia elección de los términos. Horkheimer equipara *racionalidad con arreglo a fines y razón instrumental*" (Habermas TAC1, p. 440).

ilusión" (Wellmer, 1983a, p. 92).

Para Adorno y Horkheimer la cosificación y la razón instrumental fundamentan lo que llaman "pensamiento conceptual". A ese pensamiento conceptual se le atribuyen dos características: la "lei de no contradicción" y la "identificación", lo que configura un completo sistema de dominación y, así, liquida al sujeto autónomo. En la *Dialéctica del Iluminismo* se discute el mecanismo dialéctico a través del cual el control sobre la naturaleza interna, en el caso de Odiseo, reconfigura el sentido mismo de un control sobre la naturaleza externa. Como explica Habermas (1971a, p. 151), "el astuto Ulises escapa a los encantos animistas y a los poderes míticos, y se libera de los sacrificios que exige el ritual sometiéndose en apariencia a ellos. [...] La autoconciencia triunfante de la Ilustración insiste en esta relación de autonomía del yo y dominación de la naturaleza. Y lo que Adorno pone en cuestión es la certeza adialéctica que esa Ilustración tiene de sí misma". El sentido del autocontrol que piensa tener el individuo moderno no es nada más que la represión ejercida también sobre los otros individuos, o sea: la ilusión racionalista que comporta esa represión es esencialmente social, ya que dominarse a sí mismo significa no sólo dominar la naturaleza externa, sino al mismo tiempo el dominio sobre otros individuos. De este modo, esa socialización [*Vergesellschaftung*] de la naturaleza interna, observa Axel Honneth (1982, p. 95), se desfigura de modo creciente a sí misma en un dominio sobre la naturaleza. La desocialización [*Desozialisierung*] de la naturaleza provoca la desocialización de la sociedad. La totalización [*Totalisierung*] del dominio [*Herrschaft*] social produce al mismo tiempo la imposibilidad de percibir el dominio como tal (Benhabib, 1982, p. 140).

Sin embargo, ahora "en contra" de Weber, Adorno y Horkheimer se vieron obligados a repensar los presupuestos marxistas de una "dialéctica histórica del progreso y de la revolución" que implicaba un desarrollo tal que se generaría una sociedad liberada y racionalmente organizada (Wellmer, 1983a, p. 90). La consecuencia de esa revisión del progreso dialéctico fue la elaboración de "una dialéctica negativa que apuntaba antes a la destrucción de la razón que a su realización" (p. 90), lo que resultó en una "nueva forma de utopismo" que tiene como base una "radical abstracción negativa" (p. 91). Si para Marx "razón instrumental es el paradigma de la razón realista y no pervertida, la razón instrumental se convierte para la Escuela de Frankfurt en el paradigma de la razón pervertida; mientras que para Marx la lógica interna del proceso de industrialización significa la emancipación social, para la Escuela de Frankfurt significa una nueva forma de servidumbre: la barbarie tecnocrática [*die technokratische Barbarei*]" (1977, p. 481). Si, por un lado, Marx quiso "eliminar las contingencias en la transición hacia una sociedad liberada, y, con ello, suprimir la discontinuidad entre sociedad capitalista y la sociedad sin clases", por otro lado, para los representantes de la Teoría Crítica "la emancipación se presenta revestida de contingencia pura; la discontinuidad entre la libertad y su prehistoria se convierte en absoluta" (Wellmer, 1979c, p. 196). De este modo, el reino de la libertad termina apareciendo como algo situado "más allá" de la historia, y la historia, a su vez, como un lugar abandonado definitivamente por Dios, "un montón de escombros que 'se elevan al cielo' [referencia a las *Tesis sobre el concepto de historia*, de Benjamin]" (Wellmer, 1979c, p. 196). En este sentido, cree

Wellmer, los teóricos frankfurtianos son más radicales que Marx: pues "la 'cosificación de la conciencia' – que es el precio de la sumisión a la naturaleza externa – amenaza con destruir al final la subjetividad de los sujetos que habían logrado su propia emancipación en la sumisión de la naturaleza" (Wellmer, 1977, p. 481). Y, finalmente, si es posible afirmar que para la teoría marxista hay "una tendencia de disimular la continuidad histórica entre una sociedad liberada y el universo de la razón instrumental" (p. 482), para la Teoría crítica la emancipación sería, como negación radical de la razón instrumental, tanto la "resurrección" de la naturaleza externa e interna así como "el comienzo de una nueva historia de la humanidad" (p. 482): "La libertad se convierte en una categoría escatológica" (p. 482).

Por lo tanto, la aporía central, si es que se puede decir así, atribuida al pensamiento de la así llamada primera generación de la Teoría Crítica se refiere a una *trascendencia negativa* que presupone, ella misma, una utopía⁶. Este argumento iniciado con Habermas (1968a) fue adoptado por Wellmer, pero de modo ambiguo. Por un lado, Wellmer está de acuerdo con Habermas cuando éste afirma que la aporía de la crítica de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer se da debido a que éstos autores someten "la razón subjetiva a una crítica implacable, y ello desde la perspectiva, irónicamente asumida, de una razón objetiva que consideraban irrevocablemente destruida" (Habermas, TAC1, p. 480). Esa razón objetiva se refiere a la idea hegeliana de totalidad, idea esencialmente reconciliadora, con la cual Adorno se expresaría plenamente en desacuerdo en la Dialéctica Negativa: el sentido de la dialéctica no debería ser el de una síntesis, sino el de una negación. Sin embargo, al criticar la falsa conciencia a través de un implícito imperativo moral, la Teoría Crítica procede "a la vez en términos trascendentales mientras los criterios de su crítica no se tornen socialmente reales, es decir, mientras no sean reconocidos por los individuos como la verdad de su falsa conciencia" (Wellmer, 1978, p. 120esp).

Por otro lado, Wellmer considera la obra estética de Adorno de un modo radicalmente diferente del de Habermas. Aunque Wellmer no la evalúe como siendo libre de aporía, le atribuye el *status* de una teoría del lenguaje. En Adorno, el fondo somático, material y materialista que la mimesis artística elabora y transfigura está íntimamente relacionado a su filosofía moral: impulso mimético e impulso moral son categorías inseparables. El concepto de impulso "remite a una esfera pre-discursiva y pre-racional no tanto para criticar los ensayos de comprensión racional del comportamiento humano, sino que para cuestionar los intentos de fundamentación y de justificación racionales de normas éticas" (Gagnebin, 2008, p. 149). Es en este sentido que la teoría adorniana de la mimesis en "la obra de arte" viene a ser "el último residuo de razón en un mundo racionalizado" (Wellmer, 1983a, p. 93), funcionando como alternativa de síntesis frente al proceso de cosificación de la razón (Honneth, 1982, p. 95). Es en la percepción estética que el monopolio del conocimiento conceptual de la razón identificante (instrumental) pierde su fuerza, ya que "el potencial emancipador de la racionalidad moderna sólo puede residir en la avanzada

⁶ Ver: Frank Böckelmann (1972): *Über Marx und Adorno: Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie*; y Carl Braun (1983): *Kritische Theorie versus Kritizismus: Adornos Kant Kritik*.

obra de arte en tanto que ésta se resista en ser asimilada en relación a las funciones ideológicas que la esfera del arte como un todo han asumido en las sociedades racionalizadas” (Wellmer, 1983a, p. 95). Hay dos aspectos funcionales de la obra de arte destacados por Wellmer en el pensamiento adorniano: el primero es que “la síntesis estética contenida en la obra de arte es diferente de aquella del pensamiento conceptual en el sentido de no ejercer violencia a lo particular, lo suprimido, lo no-idéntico” (p. 93). El segundo aspecto se debe a que “la obra de arte se convierte en un medio de cognición no-cosificado [*non reified*] y al mismo tiempo en el paradigma para una integración de elementos no represiva en un todo [*whole*] (p. 93). De este modo, es a través de estas dos funciones que “la obra de arte revela el carácter irracional y falso de la realidad existente y, al mismo tiempo, a través del modo de síntesis estética se prefigura un orden de reconciliación”⁷ (p. 93).

Este sentido de “reconciliación” fue mal interpretado por Habermas al creer que la filosofía adorniana sería una reconciliación de la civilización con la naturaleza, ya que el precio de esa búsqueda utópica por tal reconciliación sería la abdicación de cualquier pretensión de conocimiento teórico: para Habermas, con la teoría de la mimesis “el pensamiento filosófico entra deliberadamente en regresión para convertirse en gesto” (Habermas, TAC1, p. 491). El sentido de la aporía en la estética adorniana apuntado por Wellmer tiene un sentido diferente del de Habermas. En contraposición a la idea de “carácter represivo del pensamiento identificante”, y ya pensando la estética adorniana como una filosofía del lenguaje (Wellmer, 1986b), la racionalidad estética de la obra de arte se convierte “en el único posible modelo para una forma alternativa de racionalidad”. De este modo, “la organización de la obra de arte vendría a ser el único modelo posible para la organización y para la racionalidad de una sociedad emancipada. Esta es la única razón por la cual la síntesis estética puede prefigurar una síntesis social no-represiva” (Wellmer, 1983a, p. 94). Pensando en un modelo integrador de sociedad, se puede entender “la síntesis estética de la obra de arte como un modelo de relación dialógica entre individuos que se reconocen mutuamente tanto como iguales como absolutamente otros” (p. 94). Sin embargo, “si la belleza es una promesa de felicidad y de reconciliación con nuestra naturaleza interna y externa, la obra de arte sería el *medium* de esa experiencia trascendente” (p. 94). O sea, la síntesis moral que genera una relación de diálogo sólo puede ser mediada pero no hecha apariencia por la síntesis estética. Es en el sentido social de la libertad comunicativa que reside la aporía: “Si el sujeto que se expresa en la obra de arte es un ‘nosotros’ (y no un artista individual), este sujeto colectivo habla con una voz; esto quiere decir que las reglas de ‘síntesis’ de este discurso trans-subjetivo no pueden prefigurar las reglas abiertas de un diálogo con

⁷ En este sentido, Tiburi aclara que en Adorno se puede decir que la diferencia entre el arte y la teoría consiste en “que el primero carga el dolor y la promesa de reconciliación; la teoría, en sentido tradicional, carga el dolor sin desear su consciencia, mientras se presenta, desde siempre, como reconciliación enmascarante del dolor, como santificada en su pureza conceptual” (Tiburi, 2005, p. 196). El arte, como “puente entre la naturaleza y el concepto, trae a la presencia la naturaleza y es, al mismo tiempo, abordable hasta cierto punto por el aparato conceptual. La teoría estética explicita el concepto como segunda naturaleza, en la vía de la reconciliación con la naturaleza primera, a través de la idea de mimesis. Es a través del arte como intervalo entre naturaleza y concepto que este tendrá la oportunidad de su redención, ya que, aunque Adorno afirme que sólo el concepto puede venir a conocer el concepto, el arte parece ser la instancia capaz de despertarlo para su condición misma” (Tiburi, 2005, p. 198).

muchas voces" (p. 94). Por lo tanto: "la síntesis estética no es un modelo posible de sociedad libre de represión" (p. 94).

2 La noción de acción comunicativa y la transición de paradigma

Vale observar primeramente que el cambio de paradigma propuesto por Habermas no se refiere solamente a acusar a Adorno de cometer aporías en su pretensión metafísica de verdad. Habermas propone una revisión que, partiendo del agotamiento de las nociones de ideología y cosificación, empieza desde el idealismo alemán, pasa por los orígenes de la Teoría crítica y se establece mediante una conciliación con el pragmatismo norteamericano. En este sentido, partiendo de esta reconfiguración de la historia de la filosofía – sobre todo alemana – según la experiencia habermasiana, quiero comentar dos momentos: (1) el año de 1976 cuyos desarrollos teóricos culminan con *La reconstrucción del materialismo histórico*; (2) la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa* en el año 1981. En el primer período se destaca el par conceptual *racionalidad con relación a fines/racionalidad comunicativa* y, en el segundo período, el par *mundo de la vida/sistema*. Considerando el posterior desarrollo del trabajo de Habermas se podrían considerar evidentemente otros momentos y ejes, como por ejemplo la *ética del discurso* y el retomo a la esfera pública en *Derecho y Validez* (1991) pero, como ya lo he señalado, me quiero restringir a la experiencia interpretativa de Albrecht Wellmer y su inminente conflictividad con el abordaje de Habermas. Aquí se evidencia que Wellmer sigue a Habermas en relación al cambio de paradigma, pero es justamente ese nuevo paradigma el que le permite a Wellmer redescubrir la filosofía adorniana en el marco de una teoría del lenguaje.

El eje central de la "transformación de la filosofía" sugerida por Habermas se da a través de la idea de *racionalidad comunicativa*. Aquí la *ley de no contradicción* es proyectada de un espacio lógico unidimensional hacia un espacio bidimensional de relaciones dialógicas entre diferentes hablantes. Eso quiere decir que la racionalidad comunicativa también significa específicamente una actitud racional que los individuos toman hacia los otros y a sí mismos, así como una relación específica de mutuo reconocimiento entre diferentes individuos (Wellmer, 1983, p. 97). El giro hacia el pragmatismo norteamericano ya se hacía notar en su interpretación de Hegel en los años 1960. Habermas recurre a los trabajos tempranos del Hegel de la época de Jena para resaltar las categorías de *trabajo* e *interacción*⁸. En este texto se propone rastrear la génesis histórico-filosófica del sujeto aprehendido como síntesis no sólo como producto del trabajo sino también como efecto de la interacción social (Maar, 2000, p. 71). Si por un lado, la interpretación de Adorno en relación a Hegel dirige su contundencia a partir de una crítica ideológica que puede pensar el concepto de racionalidad desarrollado histórica y filosóficamente

⁸ Ver Habermas (1968a). Ver también Maar (2000, p. 70-71): lo que Habermas hace en este texto es intentar legitimar el "contexto de aplicación", esto es, basarse en la presuposición de una legitimidad extra-teórica dado el contexto de origen de una determinada obra. Se trata de utilizar la "legitimidad de la tradición filosófica que se extiende de Kant hasta el joven Hegel como argumento a favor de un contexto de aplicación del materialismo histórico". Aquí se trata de recrear una tradición del idealismo alemán que se opone a aquella hegeliano-marxista iniciada con Lukács.

desde la teoría, tanto con Hegel como críticamente contra Hegel, por otro lado, Habermas, a su vez, se opone a esa perspectiva adorniana para favorecer a una crítica teórica que valida la idea de una inter-subjetividad originaria en contra de una concepción volcada hacia un modelo de autoconciencia "solitaria" [aislada, *einsam*] proveniente de la filosofía de la conciencia (Honneth, 1982, p. 93). Al contrario de Adorno, para quien la reconciliación entre civilización y naturaleza, a través de la racionalidad estética, sugiere una inter-subjetividad intacta, ilesa, intocada, "no menoscabada" [*unversehrt*] "que sólo se establece y mantiene en la reciprocidad de un entendimiento [*Verständigung*] que descansa sobre el reconocimiento libre"; Habermas sigue a George H. Mead, para quien la interacción simbólica se da cuando el "ego hace suyas las expectativas de comportamiento que alter propone" (Habermas, 1981, p. 498); "ambos participantes tienen que poder adquirir una perspectiva de observador, tanto para sí como frente al otro, perspectiva desde la que observan el sistema de sus expectativas y acciones desde el exterior; de otro modo, no pueden unificar condicionalmente sus expectativas recíprocas y utilizarlas como un sistema para fundamentar sus propias acciones" (Habermas, 1976, p. 138esp, 151deu).

La idea de Marx de una libre asociación de productores es reinterpretada por Habermas como siendo una racionalización plena del mundo de la vida, lo que sugiere un ideal de sociedad emancipada (Wellmer, 1983a, p. 100). Esto es lo que, según Wellmer, permite entender el problema marxiano de la emancipación como el problema histórico y político de una nueva institucionalización de la libertad en el mundo moderno, al mismo tiempo en que hace inteligible la perspectiva utópica inherente a ese proyecto histórico. Habermas también intentó reconciliar dos matrices diferentes del pensamiento alemán, pero de modo diferente, como se vio más arriba, del de Adorno y Horkheimer: por un lado, la perspectiva weberiana de un proceso de racionalización moderno y, por otro, la noción de progreso histórico de Marx; o sea, entre la dinámica negativa del progreso y el proyecto histórico emancipador (p. 101). Habermas argumenta en contra de Marx que las formas burguesas de ley y moralidad universalista no pueden ser entendidas como siendo nuevos reflejos ideológicos del modo de producción capitalista, sino que "ellas pueden ser genéticamente relacionadas hacia la emergencia del capitalismo, y deben ser también vistas como siendo expresivas de un proceso irreversible de aprendizaje colectivo en la dimensión de la ciencia y la ideología" (p. 96). En este sentido Habermas se posiciona también en contra de Weber al mostrar que esta emergencia de una moralidad universalista así como de concepciones universalistas legales que "conducen hacia una concepción específicamente moderna de democracia y derechos humanos, representa un tipo de proceso de racionalización que tiene que ser categorialmente distinguido de aquella racionalización en el sentido formal y burocrático" (p. 96).

(1) Esa "integración" entre Marx y Weber se empieza a evidenciar en *Ciencia y Técnica como Ideología* (Habermas, 1968a). Como vimos en la sección anterior, el marxismo de la primera generación de la Teoría Crítica tenía una relación ambivalente en relación a Weber. Habermas intenta corregir esa ambivalencia reinterpretando no sólo las tesis weberianas, sino

también intentando reubicar el marxismo como teoría de la historia, pero con un nuevo sentido teórico: la idea de razón comunicativa. Por eso Habermas (1968a) está preocupado en desenredarse de las implicaciones inmediatamente trascendentales propuestas por Marcuse, según las cuales la idea de "técnica", tal como propuesta por Max Weber, sería parte de un "proyecto histórico". Habermas parte del presupuesto de que las realizaciones de la técnica son irrenunciables y que, además, "no podrían ser sustituidas por una naturaleza que despertara como sujeto", como entendía Marcuse (Habermas, 1968a, p. 63)⁹. Lo que quiere evitar Habermas es el *a priori* histórico y politizado de la asociación entre técnica e ideología presente en el argumento de Marcuse. Así, aunque busque enfrentarse la irracionalidad del capitalismo, donde "la razón se da en la forma del desarrollo frenético de la producción, del saqueo de la naturaleza" (Marcuse, 1969, p. 14), Marcuse está pensando, según interpreta Habermas, en "una actitud alternativa frente a la naturaleza", de donde "no cabe deducir la idea de una nueva técnica" (Habermas, 1968a, p. 62). De este modo, en Marcuse "lo nuevo sería la dirección de ese progreso, pero el criterio mismo de racionalidad no sufriría cambios" (Habermas, 1968a, p. 64). Frente a esa teoría de la historia Habermas ofrece un modelo de interpretación que distingue entre, por un lado, un progreso técnico y exclusivo de la producción y, por otro, el desarrollo reflexivo y moral, que se da en el nivel del "uso socializado del lenguaje", ya que las nuevas fases de la reflexión a lo largo del tiempo desmontan la condición dogmática de ideologías y de formas superadas de dominación sublimando así la presión en relación al marco institucional (Habermas, 1968b, p. 66). Esta estructura argumentativa binaria sería entonces la respuesta a Marcuse y la base de la teoría de la acción comunicativa: por un lado, la *racionalidad* en el sentido de una *acción relativa a fines*, restringida a la técnica y el desarrollo de las fuerzas productivas y, por otro, la *racionalidad comunicativa*, que abarcaría el plano moral-emancipador del desarrollo de la sociedad.

Sin embargo, más que hacer una ontología evolucionista que en el límite es una filosofía de la historia, Habermas (1976) se propuso a radicalizar el enfoque mismo de la filosofía de la historia que hasta entonces tenía hegemonía (Gripp, 1984, p. 63). Siguiendo su propia interpretación de Marx, Habermas afirma que el materialismo histórico podía ser entendido "como una teoría global de la evolución social [o historia del género humano, o *Gattungsgeschichte*], considerando la teoría del capitalismo como uno de sus segmentos parciales" (Habermas, 1976, p. 131esp, 144deu). La noción de evolución que intenta reconstruir Habermas a partir de Marx incorpora referencias teóricas más actuales lo que permite deducir un componente no sólo económico y político, sino también moral, que viene a ser la base de diferenciación para el criterio de "evolución". De este modo, Habermas se opone a aquella filosofía de la historia que piensa la sociedad que se transforma como un "macro-sujeto" o "sujeto genérico" [*Gattungssubjekt*], y que

⁹ Como explica Benhabib (1982, p. 149) en toda la primera generación de la Teoría Crítica "la racionalización de la sociedad produce una ilusión epistémica: cuanto más eficiente, planeado y científico se torna el dominio [*Herrschaft*], menos se lo puede entender como tal. Habermas argumentaría al revés: la expansión y desarrollo del control instrumental y administrativo no significan necesariamente un encubrimiento del dominio, sino que, al contrario, permitiría conducir hacia su desmitificación. El dominio no se torna anónimo, sino que sus estructuras se hacen reconocibles".

además tiene que someter su lógica de desarrollo a categorías históricas predeterminadas que indican un único sentido posible (p. 141esp, 154deu). Habermas condiciona el criterio válido para señalar la evolución de una sociedad a través de una teoría social basada en la inter-subjetividad; en este sentido considera que esa evolución se da simultáneamente en dos niveles: por un lado, "el desarrollo de las fuerzas productivas depende de la aplicación de un conocimiento técnicamente valorable" (conocimiento empírico); y por otro, "las instituciones básicas de una sociedad incorporan un conocimiento práctico-moral" (la verdad de las proposiciones y las justicias de las normas) (p. 144esp/156deu). En otras palabras: el progreso social efectivo se da con "la expansión de las fuerzas productivas en unión con la madurez de la integración social" (p. 180esp, 194deu). La integración social desarrollada por medio del desenlace de crisis y reconfiguraciones en el ámbito de lo práctico-moral genera el desarrollo de las estructuras normativas. La evolución ocurre en el plano de los modos de racionalización presentes en lo social, que se manifiestan con la ampliación del actuar consensual [*konsensuelles Handeln*]. Esta ampliación se hace notar en "los niveles [*Stufen*] de derecho y moral, de la delimitación del Yo y de las imágenes del mundo, de las formaciones de identidad de los individuos y de lo colectivo" (Habermas, 1976, p. 34). Sus progresos [*Fortschritte*] no pueden ser evaluados [*bemessen*] con la solución de tareas técnicas o con la elección de las estrategias correctas, sino que "pueden ser medidos a través de los logros del entendimiento [*Verständigung*] inter-subjetivo libre de violencia [*gewaltlos*]" (p. 34)¹⁰. Por tanto, del materialismo histórico proyectado hacia una teoría de la evolución social sobresalen dos categorías analíticas centrales: la primera es la *acción instrumental [o racional] en relación a fines [zweckrationale Handlung]*, que es la racionalidad que se refiere al saber empírico técnicamente utilizable¹¹; la segunda categoría es la *acción comunicativa [kommunikatives Handeln]*, la cual se orienta en el sentido del respeto de normas válidas inter-subjetivamente¹².

Según Wellmer (1977, p. 484), esa distinción categorial entre acción o razón instrumental y razón comunicativa "debe validar dentro del materialismo histórico la diferencia entre razón

¹⁰ Así, para Habermas, "racionalizar significa el cancelamiento de las relaciones de coacción [*Gewaltverhältnisse*] que, penetrando imperceptiblemente en las estructuras comunicativas, impiden – a través de bloqueos intrapsíquicos o intrapersonales de la comunicación – que los conflictos sean afirmados conscientemente y reglamentados de modo consensual. Racionalizar significa la superación [*Überwindung*] de tales comunicaciones sistemáticamente distorsionadas en las que el consenso relativo a las pretensiones de validez recíprocamente colocadas que sostienen sobretodo el consenso portador de la acción sobre la veritatividad de las exteriorizaciones intencionales y sobre la corrección [*justicia, Richtigkeit*] de las normas fundamentales (Habermas, 1976, p. 34deu).

¹¹ Para Habermas, "la racionalidad de las decisiones exige la explicitación y la consistencia interna de los sistemas de valores y de las máximas decisorias, así como la correcta deducción de las opciones. [...] La racionalidad de los medios y de su elección significa un aumento de las fuerzas productivas, o sea, una implementación de un saber pleno de consecuencias sociales, con cuya ayuda podemos mejorar la dotación técnica, el empleo organizacional y la cualificación de las fuerzas de trabajo disponibles" (Habermas, 1976, p. 32deu).

¹² En la acción comunicativa "se presupone la base de validez del discurso. Las pretensiones universales de validez (verdad, corrección, veritatividad – *Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit*) que los participantes por lo menos levantan y recíprocamente reconocen posibilitan el consenso que sirve de base al actuar [*Handeln*] común. [...] La acción comunicativa no puede ser racionalizada ni bajo el aspecto técnico de los medios elegidos ni bajo el aspecto estratégico de la elección de los medios, sino sólo bajo el aspecto práctico-moral de la capacidad de entender [*Zurechnungsfähigkeit*] y de coordinar del sujeto de la acción, así como de la posibilidad de justificación en lo que se refiere a la norma de acción" (Habermas, 1976, p. 33deu).

técnica y razón práctica, entre saber productivo y saber reflexivo y finalmente entre racionalización y emancipación". La reconstrucción del materialismo dialéctico desarrollada por Habermas "presupone un desarrollo de una adecuada teoría del lenguaje". Para Wellmer, la relectura de Habermas en relación al materialismo implica, por un lado, una crítica al positivismo marxista con pretensión cientificista y, por otro, esa reformulación contiene también una crítica al idealismo. Esta crítica al idealismo, entendido éste en amplio sentido, se da en dos pasos: *primero*, cuando se traduce la problemática de la filosofía de la conciencia en una filosofía del lenguaje; esta traducción, sin embargo, no es necesariamente un progreso del materialismo histórico, sino de la filosofía del siglo XX. Aquí Wellmer se refiere a una revisión de lo que llama "crítica de la razón histórica"; el *segundo* paso se da en el marco mismo de la filosofía del lenguaje: como crítica a las diversas formas de un idealismo lingüístico y hermenéutico. De este modo Wellmer quiere explicar el marco relacional [*Bezugsrahmen*] de la reconstrucción habermasiana: la tradición de una crítica de la razón histórica post-hegeliana, justamente aquella que empieza con Dilthey y los neokantianos del sur de Alemania. Éstos suponían un dualismo: aquél entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu que tendrían diferentes fundamentos teórico-metodológicos. Es justamente esa diferenciación que toma Habermas en su teoría para la reconstrucción del materialismo a partir de la idea de "actividad sensible" [*sinnliche Tätigkeit*]. Pero la interpretación de Habermas va más allá de esa construcción dualística. La contribución de Habermas a partir de la diferenciación entre acción instrumental y acción comunicativa se refiere a dos esferas casi-trascendentales. Mientras que la acción instrumental se limita al saber teórico, la acción comunicativa representa el interés cognitivo de entendimiento [*Verständigung*] recíproco en la manutención de una inter-subjetividad amenazada. Mientras que la acción instrumental corresponde a la polaridad "sujeto-objeto", la acción comunicativa le corresponde la reciprocidad entre "ego" y "alter-ego" (p. 485-486).

En relación a la *crítica de la razón histórica*, Wellmer explica que Dilthey, en sus escritos tardíos, fue el más importante filósofo que propuso un paso de una teoría psicológica hacia una teoría hermenéutica de las ciencias del espíritu. El objeto de la ciencia histórica no puede ser pensado del mismo modo que Kant lo había tomado como objeto para las ciencias naturales, a saber, a partir de un constituido sujeto trascendental, pues "es en la historia, como ya Hegel sabía, que está confrontado el sujeto a su propia génesis" (Wellmer, 1977, p. 486). Por lo tanto, una "crítica de la razón histórica" ya no podía ser fundamentada en el marco de la diferenciación kantiana entre "trascendental" y "empírico" porque en la dimensión de los hechos históricos "lo empírico mismo supone un significado trascendental y lo trascendental supone un significado empírico: el sujeto trascendental es un *momento* y no el último fundamento de la inter-subjetividad empírica" (p. 487). A partir de una filosofía del lenguaje habría que pensar entonces lo *a priori* del lenguaje cotidiano, por ejemplo, con Wittgenstein. La acción instrumental y la acción comunicativa designan dos diferentes dimensiones en el proceso de autoproducción de la especie humana [*Menschengattung*]. La constitución de la sociedad y la naturaleza como objeto del conocimiento es al mismo tiempo la producción de un mundo de la realidad histórica. Esto

significa, "en contra de Kant", que la constitución, entendida teóricamente, de un mundo de la experiencia es, ella misma, un momento del proceso histórico; y eso significa, "en contra de los empiristas", que la constitución de un mundo de experiencia no sólo es un aspecto empírico, sino que es un elemento estructural esencial de todas las sociedades humanas: "pertenece a la estructura de la sociedad como un vínculo de interacción intermediado simbólicamente y una representación de mundo, de sí mismo y de la propia praxis" (p. 489).

La segunda crítica al idealismo es, en realidad, una crítica al idealismo hermenéutico y analítico-lingüístico. Según Wellmer, para esa forma de idealismo no hay ninguna teoría posible que permita cuestionar en el ámbito de las ciencias sociales el auto-entendimiento de grupos e individuos en el sentido de una conciencia falsa (1977, p. 489). Aunque Habermas (1971b) en sus objeciones a la filosofía hermenéutica, sobre todo a Gadamer, esté más preocupado en aclarar las cuestiones terminológico-conceptuales de los fundamentos de su teoría de la comunicación, Wellmer no abandona el énfasis a la crítica de la ideología [*Ideologiekritik*], lo que de cierta forma caracteriza su mirada ya desde el comienzo del desarrollo habermasiano de la teoría de la acción comunicativa. Basta recordar su reproche a la hermenéutica de Gadamer en *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*: "La Ilustración [*Aufklärung*] sabía qué se olvida la hermenéutica: que el 'habla' [*Gespräch*] que, según Gadamer, somos, también es una relación de violencia [*Gewaltzusammenhang*] y exactamente por eso ningún habla" (Wellmer, 1969, p. 48). "La idea de libertad, en tanto que se convierte en el modelo [*Leitfaden*] de una crítica emancipadora, es un 'prejuicio' [*Vorurteil*] problemático" (p. 51).

Wellmer sintetiza la crítica al idealismo hermenéutico en tres objeciones que sobresaltan la fragilidad de abordar cuestiones sociales. La *primera* objeción se refiere a la idealización en relación a la consistencia e inteligibilidad de la comunicación del lenguaje cotidiano. Esta objeción se debe a que la relación interpretativa entre expresión verbal, no verbal y las acciones, siendo algunos de los elementos de la acción comunicativa, no serían consistentes en todos los ámbitos de la interacción social. Debe considerarse también la posibilidad de que "inconsistencias y contradicciones reales en el sistema de la comunicación cotidiana también muestren fisuras en el continuo de una comprensible relación de interacción" (p. 491). Como observa Habermas (1971, p. 122), "el sistema de un lenguaje natural no está cerrado, sino que permite *ad hoc* el establecimiento, el comentario o la transformación de las reglas de aplicación para cualquier expresión". La *segunda* objeción está relacionada con la idealización en relación al "lugar de juego" [*Spielraum*] de la comunicación cotidiana. Habermas (1971, p. 122) observa que "gracias a la estructura reflexiva de los lenguajes naturales, el hablante nativo gana una especial movilidad meta-comunicativa dentro de un espacio de juego". Y además, "gracias a la creatividad de los lenguajes naturales el hablante nativo gana un especial poder sobre la conciencia práctica" (Habermas, 1971, p. 124). La objeción aquí resalta las restricciones del entendimiento que son intermediadas por relaciones de interacción. Están sujetas a esas restricciones "la articulación lingüística de motivos, intereses y necesidades así como el tratamiento de temas críticos" (Wellmer, 1977, p. 491). Debido a esas restricciones hay ciertos significados que son

sistemáticamente excluidos de la comunicación pública [*öffentlich*]. Finalmente, la *tercera* objeción afirma que “esa restricción de la comunicación es nuevamente un indicio de un apenas aparente consenso con respeto a aquellas convicciones [*Überzeugung*] y normas que valen como verdaderas y justas en la sociedad” (p. 491). Nada nos permite afirmar y reconocer que “en una sociedad las convicciones generales tienen que ser un resultado de un decorrido proceso de aprendizaje no forzado [*zwanglos*] y por eso expresión de un consenso natural [*ungezwungen*]” (p. 492). Debemos todavía suponer que bajo condiciones de “comunicación sistemáticamente distorsionadas las normas fundamentales tienen por lo menos la función de encubrir [*verschleiern*] y legitimar las restricciones de la comunicación” (p. 492). Esas tres idealizaciones hermenéuticas serían adecuadas solamente si “los contextos que son analizados por una ciencia social comprensiva siempre correspondieran a un entendimiento [*Verständigung*] intersubjetivo libre de violencia [*gewaltfrei*].

La objetivación científica de la realidad social puede suponer un sentido hermenéutico si se considera la necesidad de cuestionar la autointerpretación del individuo “objetivado” y así descifrar el sentido oculto y la “gramática profunda” [*Tiefengrammatik*] de las relaciones sociales (Wellmer, 1977, p. 494). El análisis de esa gramática profunda “hace más transparentes las distorsiones en la comunicación que quedan ocultas como expresión de relaciones de violencia [*Gewaltverhältnisse*] institucionalizadas o interiorizadas en la ‘gramática superficial’ del lenguaje” (p. 494). A través de esta “desnaturalización” de la historia, la objetivación de la realidad social proporciona un interés emancipador [*emanzipatorisch*]. Este interés conduce a una comunicación libre de dominación [*herrschaftsfrei*]. Tal ciencia social crítica puede sólo tornarse práctico-moral mientras provoque procesos de auto-reflexión cuyo primer paso sería en dirección a una emancipación “práctica”. “Ella produce no un saber ‘útil’ sino un saber *práctico*” (p. 495) que viene a ser un “proceso de aprendizaje en el ámbito de las instituciones así como de las conciencias moral y religiosa” (p. 496). De este modo, la revisión de los fundamentos de conocimiento teórico del materialismo histórico conducen a un nuevo entendimiento del significado del materialismo histórico: “si la crítica idealista del conocimiento [*Erkenntnis*] debe ser superada [*aufgehoben*] en una teoría materialista de la historia, entonces, en el marco de esa teoría, la destrucción crítico-ideológica de la conciencia falsa tiene que poder ser combinada [*verbinden*] con la reconstrucción lógico-genética de cada estructura cognitiva y gramática que anuncian el punto de relación [*Bezugspunkt*] normativo de los análisis crítico-ideológicos así como de las interpretaciones teórico-evolutivas: la teoría de la historia misma se convierte en teoría del conocimiento” (Wellmer, 1977, p. 496). Esta teoría evolucionista sería, de cierta manera, “una fenomenología del espíritu” porque acopla la evolución a un “avance en la conciencia de libertad” (p. 497). Esa revisión del materialismo histórico propuesto por Habermas vendría por lo tanto a ser “la expresión teórica de la ‘tarea’ histórica de hacer de la comunicación libre de dominio el principio de la organización social” (p. 498).

(2) El materialismo histórico como marco de un evolucionismo emancipador se hace aun más evidente con la publicación de *La teoría de la acción comunicativa* (1981). El evolucionismo,

amparado en un concepto de racionalidad comunicativa basada, a su vez, en una dialéctica reconciliadora entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, se transforma en una teoría de la modernidad, o mejor, en una teoría de la racionalidad moderna. Pero la noción de racionalidad, tal como se consagró en la obra de Weber, tenía que tener su naturaleza modificada: es a través de G. H. Mead que Habermas reconfigura el sentido de la razón en la modernidad: la razón comunicativa como razón integradora simbólica y moralmente. Si, por un lado, Mead propone una idea de inter-subjetividad que por sí sola presupone una comunidad ideal de comunicación, esta idealización, por otro, carga consigo un sentido evolucionista de la sociedad. La sumisión del individuo a una supuesta identidad social que determinaría las expectativas de suceso de sus acciones no sirve para pensar la sociedad moderna. En vez de eso el individuo gana una autonomía que sin embargo está circunscripta a través del lenguaje que, a su vez, es el principio de socialización. El individuo que actúa se refiere, a través de sus máximas morales, a una idea de comunidad ideal proyectada, o sea, a la pretensión de validez de esas máximas que apenas pueden tener eficacia si son confrontadas de modo dialógico¹³. Como observa Habermas, "Mead se apropia con intención metodológica [de la relación aristotélica existente entre educación moral y capacidad de juicio moral] para sustituir el imperativo categórico por un procedimiento de formación discursiva de la voluntad colectiva" (Habermas, TAC2, p. 136). "La idea teórica fundamental de una ética de la comunicación es la de discurso universal, el ideal formal de un entendimiento lingüístico. [...] No se trata de una simple exigencia de la razón práctica, sino de algo ya inserto en la reproducción de la vida social" (p. 138). De este modo se puede afirmar que la comunidad ideal de comunicación, como algo proyectable e imaginable, sólo se da de forma dialógica, pero también en el contexto del Estado moderno, cuyos principios jurídicos deben tener una pretensión universalista.

Al considerar algunas críticas¹⁴ de ese modelo asumidamente idealista, Habermas, así como Weber y Adorno, también recae aunque a su manera en una *paradoja de la racionalidad moderna*. Habermas llega incluso a referirse a la paradoja de la modernidad ya aludida por Durkheim en la *División del trabajo social*, donde el creciente estado de anomia aparece como cierta pérdida de unidad moral de los individuos atomizados a través de los "efectos desintegradores de la división del trabajo" (Habermas, TAC2, p. 166). No obstante, la paradoja de la racionalización aparece en una nueva luz: Habermas la reformula en términos de su distinción entre *sistema* y *mundo de la vida* [*Lebenswelt*]. El *mundo de la vida* funciona como un "acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente" sirviendo

¹³ Pese a la ya previsible relación reflexiva que un agente [Ego] puede tener con su interlocutor [alter], pudiendo incluso anticiparse en asuntos morales de forma correcta, no siempre será correcto: "Ego puede incluso imaginarse cómo discurrirá la argumentación moral del círculo de los afectados; pero lo que no puede es prever con seguridad el resultado de esta argumentación. De ahí que la proyección de una comunidad ideal de comunicación sirva de hilo conductor para la erección de discursos que han de realizarse efectivamente y que no pueden ser sustituidos por pseudo-diálogos monologuizados" (Habermas, TAC2, p. 137).

¹⁴ Entre ellas la de Wellmer. Al contrario de lo que Habermas mismo escribiría años después, en 1983 y 1991, las críticas de Wellmer (1979a) no se asemejarían a aquellas de Hegel dirigidas a Kant, sino que buscan confrontar un realismo presente en las protestas sociales y reivindicaciones de diferencias colectivas en el contexto de las efectivas institucionalizaciones democráticas.

inclusive como eje de referencia normativa y moral (Habermas, TAC2, p. 176). El mundo de la vida tiene tres componentes estructurales, a saber, la cultura, la sociedad y la personalidad¹⁵, los cuales se combinan entre sí y sus respectivas funciones: reproducción cultural, integración social y socialización. Más que encontrar un modelo esencialmente estático Habermas está interesado antes en encontrar un esquema interpretativo que le permita abarcar los fenómenos de crisis¹⁶; éstos fenómenos corresponden a sus referencias teóricas: con Weber la "pérdida de sentido y de libertad" (cultura), con Durkheim la "anomia" (sociedad) y con Mead las psicopatologías (desvíos del individuo socializado) (Habermas, TAC2, p. 158). Por eso, según Habermas, el sentido evolutivo de la sociedad sólo se puede acceder si este modelo de mundo de la vida, que no deja de ser un modelo que incorpora la conflictividad social¹⁷, se confronta con el *sistema*. Habermas concibe la sociedad como siendo al mismo tiempo *mundo de la vida* y *sistema*¹⁸. Éste, a su vez, se caracteriza por las acciones racionales con relación a fines que son mediadas de modo no-lingüístico [*entsprachlich*] por el poder administrativo y la economía (Habermas, TAC2, p. 258esp [272deu]). Si por un lado la "separación de cultura, sociedad y personalidad constituye un indicador del estado evolutivo de un mundo de la vida cuya estructura es una estructura simbólica, la evolución sistémica se mide por el aumento de la capacidad de control [*Steuerungskapazität*] de una sociedad" (p. 215). "Cada nuevo nivel de diferenciación sistémica precisa de una transformación de la base institucional, y esta transformación es la evolución del derecho y de la moral" (p. 219); o sea, mientras que el derecho se formaliza transformándose en "poder externo", por otro lado, la moral se transforma de mera expectativa en normas y principios, lo que Habermas llama "control interno" (p. 246). "La evolución hacia el universalismo en el derecho y la moral, a la vez que expresa una racionalización del mundo de la vida, también posibilita nuevos niveles de integración" (p. 253).

Si la racionalización del mundo de la vida puede ser concebida como una "progresiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno", la acción

15 Para Habermas *cultura* viene a ser el "acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo". *Sociedad* se le llama "a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad". Por *personalidad* entiende Habermas "las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad" (Habermas, TAC2, p. 196).

16 Para Habermas la noción de crisis se vincula a "la idea de un poder objetivo que priva a un sujeto de una parte de la autonomía de la que normalmente dispone." La crisis tiene, por tanto, un sentido normativo, ya que su "solución trae consigo la liberación del sujeto que en ella se encontraba sumido" (Habermas, 1976, p. 274).

17 Habermas habla de un "mundo de la vida racionalizado" [*rationalisierte Lebenswelt*] que no se reproduce exento de conflictos, "pero los conflictos se presentarían bajo su verdadero nombre, ya no quedarían tapados por convicciones que no son capaces de resistir la prueba del discurso" (Habermas, TAC2, p. 206).

18 Habermas intenta desatarse de una caracterización del mundo de la vida exclusivamente arraigada en el idealismo hermenéutico. A través de la noción de sistema el autor logra retornar el marxismo pero con la ventaja de un modelo dualístico que le permite ir más allá de Parsons y Luhmann. La mayor contribución de Habermas es desarrollar un modelo teórico-interpretativo que incorpora una determinada idea de crisis (ver Habermas 1973 y 1976). Por eso la dualidad: por un lado, con el idealismo hermenéutico el análisis se limitaría a la "perspectiva interna de los miembros de los grupos sociales"; aquí "la reproducción de la sociedad aparece como mantenimiento de las estructuras simbólicas de un mundo de la vida" (TAC2, p. 213). Por otro lado, si se entiende "la integración de la sociedad exclusivamente como integración sistémica estamos optando por una estrategia conceptual que presenta a la sociedad según el modelo de un sistema autorregulado" (p. 214).

orientada al entendimiento adquiere una autonomía cada vez mayor frente a los contextos normativos, pero simultáneamente, el mecanismo del entendimiento, cada vez más sobrecargado y finalmente desbordado, es sustituido por "medios de comunicación deslingüistizados" (p. 219). Habermas apunta hacia una caracterización de la tendencia evolutiva como siendo resultado de un desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida. Según Habermas eso torna "manifiesto la incontenible ironía del proceso histórico universal de la Ilustración: la racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto en que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos" (p. 219). Aquí Habermas menciona que es en esa realidad cuasi-natural de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines que "la sociedad se coagula y convierte en *segunda naturaleza*" (p. 218), retomando un concepto de Lukács. Esa objetivación [*Versachlichung*] del mundo de la vida se da debido a que "el sistema social rompe definitivamente el horizonte del mundo de la vida, se sustrae a la precomprensión de la práctica comunicativa cotidiana y sólo resulta ya accesible al saber contra-intuitivo de las ciencias sociales que empiezan a emerger desde el siglo XIX" (p. 244).

Según Wellmer (1983a, p. 99), la paradoja habermasiana de la racionalidad moderna sería que "la racionalización del mundo de la vida" vendría a ser la precondition y el punto de partida para un proceso de racionalización y diferenciación sistemáticas que se han tornado cada vez más autónomas frente a las restricciones normativas incorporadas en el mundo de la vida hasta que en el final "los imperativos sistémicos empiezan a instrumentalizar el mundo de la vida y amenazan con destruirlo". La crítica de Wellmer destaca que en la historia actual del capitalismo las fuerzas sistemáticas de racionalización y diferenciación demostraron ser superiores a aquellas de la racionalidad comunicativa. Es a través del crecimiento de la importancia de los nuevos movimientos sociales que se empieza a defender cada vez más "la integridad del mundo de la vida como tal en contra de la lógica de un proceso de racionalización sistémica que amenaza arrastrar los individuos al margen de sistemas cosificados completamente" (p. 99). Como explica Benhabib (1982, p. 155), en la medida en que "las condiciones teóricas de una completud [*Vollendung*] de la modernidad son desarrolladas en la forma de una teoría de la evolución de la racionalidad comunicativa, la perspectiva de realización de una sociedad emancipada se desplaza hacia lo lejano". Por lo tanto, para Benhabib, la estructura de esa racionalidad es un ideal emancipador que sin embargo no puede conducir a una práctica emancipadora, ya que "no resulta de una historia vivida [*Lebensgeschichte*] de sujetos sociales concretos, sino de un potencial emancipador del género humano en general" (p. 155). El problema de Habermas, según Wellmer, sigue siendo el de la institucionalización efectiva de la libertad a través de la racionalidad, ya que "a medida que la legitimidad de las instituciones es incumbida, no puede haber límite ideal; lo que hay es, antes, un elemento irreducible de 'voluntas' como contra 'ratio', o, para decirlo con términos de Hannah Arendt, el poder legítimo sólo puede basarse en *opinión*" (Wellmer, 1983a, p. 102). Por eso Wellmer va a insistir que 1) "no hay conexión interna entre las

ideas de racionalidad y democracia radical”, y 2) “que las idealizaciones normativas como aquella de un ‘mundo de la vida idealizado’ son sin sentido” (p. 102).

La alternativa que sugiere Wellmer frente a la dialéctica socio-evolucionista de Habermas entre mundo de la vida y sistema recae en una “razón situada”. “El acuerdo discursivo sólo existe en tanto que razón ‘situada’, y esto forma parte tanto de su fuerza unificadora y reconciliadora, como de su fuerza disociadora y subversiva” (Wellmer, 1985, p. 336). El argumento de Habermas de la comunidad ideal de habla como proyección abstracta de pretensiones de validez del ámbito moral “sólo puede ser criterio de verdad si se supone suficientemente desarrollada la facultad de juicio de todos los participantes” (p. 335). Esto se debe a que los argumentos “siempre operan en contextos que no están organizados de forma lineal, sino en términos holísticos” (p. 334). La capacidad de convencimiento de un argumento estará siempre sujeta a las “presuposiciones contextuales que pueden ellas mismas resultar cuestionadas mientras se desarrolla el argumento” (p. 334). De este modo, además de excluir que el discurso racional de ningún modo se basa en premisas últimas e incuestionables, Wellmer hace especial hincapié en que “no hay criterios universales y *a priori* de lo que puede contar como un buen argumento en contextos específicos” (p. 334). En la perspectiva de Wellmer el discurso moral se produce “como un discurso acerca de ‘hechos’ en el sentido más amplio de este término” (p. 339). Por lo tanto, la razón discursiva defendida por Wellmer sólo puede ser entendida y practicada “desde dentro”, o sea, “desde allí donde nos acontezca estar, con los estándares, criterios y argumentos que nos son accesibles a *nosotros*, mientras sabemos que estos criterios, estándares y argumentos pueden ser cuestionados – aun cuando nosotros no tengamos razones para ponerlos en cuestión – con el paso del tiempo” (p. 336).

El retorno a la teoría estética de Adorno sugerido por Wellmer trata de ampliar el alcance de la razón comunicativa habermasiana. “El arte vuelve incandescente el mundo finito del sentido comunicativo, lo hace relucir en todos sus colores; y al transformar en sentido estético lo finito, lo quebradizo, lo abismal del sentido y de sus sujetos lingüísticos, reobra a la vez sobre el mundo del sentido lingüístico, clarificándolo” (Wellmer, 1991, p. 216). La racionalidad mimética y el rechazo a la supresión de lo no-idéntico hace posible la “victoria sobre el enmudecimiento, la cristalización sensible de un sentido esparcido por todo el campo de experiencia” (Wellmer, 1983b, p. 49). “Lo bárbaro es lo literal [*Das Barbarische ist das Buchstäbliche*]”, afirma Adorno en la Teoría Estética (p. 97). Si es apenas pura legalidad, “la obra de arte es objetivada como mero hecho, con lo cual queda eliminada como arte” (Adorno, 1970, p. 97). Por eso el potencial de verdad de las obras de arte se refiere a una pretensión de verdad inseparable de una pretensión de validez estética (Wellmer, 1983b, p. 40). Como afirma Wellmer (1986b, p. 250), “Habermas tendría, ciertamente, razón contra Adorno cuando interpreta la coerción de la identidad, que Adorno critica, no como expresión de racionalidad discursiva, sino como falta de racionalidad discursiva; pero Adorno tendría razón contra Habermas cuando en lo que, confiando en Habermas, queremos llamar ‘racionalidad discursiva’, trata de señalar un momento no aprehensible en términos de teoría de la comunicación”: “la razón precisa del arte para quedar

iluminada; sin la experiencia estética y sus potencialidades subversivas nuestros discursos morales tendrían que volverse necesariamente ciegos, y vacías nuestras interpretaciones de mundo” (Wellmer, 1983b, p. 49).

Referências

- ADORNO, T. W. 1931. *La actualidad de la filosofía*. Barcelona, Ed. Paidós y Ed. Altaya, 1994.
- ADORNO, T. W. 1946. Antisemitismo y propaganda fascista. *In: Escritos sociológicos 1*. Madrid, Editorial Akal, 2004.
- ADORNO, T. W. 1950. Estudios sobre la personalidad autoritaria. *In: Escritos sociológicos 2*. Madrid, 2009.
- ADORNO, T. W. 1951a. *Minima moralia*. Madrid, Ed. Akal, 2006. (Obras completas, v. 4).
- ADORNO, T. W. 1951b. La teoría freudiana y el modelo de la propaganda fascista. *In: Escritos sociológicos 1*. Madrid, Editorial Akal, 2004.
- ADORNO, T. W. 1964. *Dialéctica negativa*. Madrid, Ed. Akal, 2005. (Obras completas, v. 6).
- ADORNO, T. W. 1970. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.
- ADORNO, Th.; HORKHEIMER, Max. 1947. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. (En español: *Dialéctica de la Ilustración* [DI]. Madrid, Ed. Akal, 2007. [Obras completas, v. 3]).
- BENHABIB, Seyla. 1982. Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie. *In: A. HONNETH; W. BONSS (ed.), Sozialforschung als Kritik: Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BENHABIB, Seyla. 1986. *Kritik, Norm und Utopie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.
- BÖCKELMENN, Frank. 1972. *Über Marx und Adorno: Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie*.
- BRAUN, Carl. 1983. *Kritische Theorie versus Kritizismus: Adornos Kant Kritik*.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. 2008. Uma filosofia moral negativa? *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, 117:143-152, jun.
- HABERMAS, Jürgen. 1968a. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. [En español: *Ciencia y técnica como 'ideología'*. Madrid, Editorial Tecnos, 2002].
- HABERMAS, Jürgen. 1968b. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. 1971a. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Ed. Taurus, 1975.
- HABERMAS, Jürgen. 1971b. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. *In: Hermeneutik und Ideologiekritik: Theorie-Diskussion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen. 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- HABERMAS, Jürgen. 1976. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. [En español: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Ed. Taurus, 1981].
- HABERMAS, Jürgen. 1983 [1993]. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. [Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso].
- HABERMAS, Jürgen. 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. [Aclaraciones a la ética del discurso. Madrid, Ed. Taurus, 2000].
- HOLMES, Pablo. 2008. As objeções de Albrecht Wellmer à ética do discurso e a filosofia moral fundamentada em uma teoria do reconhecimento social. *Rev. Trans/Form/Ação*, **31**(1):177-196.
- HONNETH, Axel. 1982. Von Adorno zu Habermas: Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie. In: A. HONNETH; W. BONSS, W. (ed.). *Sozialforschung als Kritik: Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HORKHEIMER, Max. 1932. Observaciones sobre ciencia y crisis. In: *Id. Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- HORKHEIMER, Max. 1936. Autoridad y familia. In: *Id. Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- HORKHEIMER, Max. 1972. Estado autoritario [Autoritärer Staat]. In: Werener BREDE (ed.). *Gesellschaft im Übergang*. Frankfurt am Main. [Citado en Dubiel 1978].
- HORKHEIMER, Max. 1940. La función social de la filosofía. In: *Id. Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- HORKHEIMER, Max. 1942. Razón y autoconservación. In: *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona, Paidós.
- MAAR, W. L. 2000. O 'primeiro' Habermas: 'trabalho e interação' na evolução emancipatória da humanidade. *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, 23:69-95.
- MARCUSE, Herbert. 1969 [1965]. Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers. In: *Kultur und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main. [En español: Marcuse: Industrialización y capitalismo en Max Weber (in: *La sociedad industrial y el marxismo*. Buenos Aires, Editorial Quintana, 1969)].
- NOBRE, M. 1998. *A dialética negativa de Adorno*. São Paulo, FAPESP.
- TIBURI, Marcia. 2005. *Metamorfose do conceito: ética e dialética negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.
- WELLMER, Albrecht. 1969. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt am Main, Edition Suhrkamp.
- WELLMER, Albrecht. 1977. Kommunikation und Emanzipation: Überlegungen zur "sprachanalytischen Wende" der kritischen Theorie. In: JEAGGI; HONNETH. *Theorien des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main, Edition Suhrkamp.
- WELLMER, Albrecht. 1978. Naturrecht und praktische Vernunft: Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx. In: *Endspiele: die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main, Edition Suhrkamp, 1993.
- WELLMER, Albrecht. 1979a. *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*. Kontanz,

Universitätsverlag Konstanz.

- WELLMER, Albrecht. 1979c. Sobre razón, emancipación y utopía: cerca de la fundamentación teórico-comunicacional de una teoría crítica de la sociedad. In: *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y la ética del discurso*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1994.
- WELLMER, Albrecht. 1983a. Reason, utopia, and the dialectic of the Enlightenment. *Praxis International*, **3**(2), July 1983.
- WELLMER, Albrecht. 1983b. Verdad, apariencia y reconciliación: la salvación estética de la modernidad según Adorno. In: *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Visor Distribuciones, 1993.
- WELLMER, Albrecht. 1985. Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón. In: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.
- WELLMER, Albrecht. 1986a. *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y la ética del discurso*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1994.
- WELLMER, Albrecht. 1986b. El significado de la Escuela de Frankfurt hoy: cinco tesis. In: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.
- WELLMER, Albrecht. 1991. Adorno, la modernidad y lo sublime. In: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.