

DE LA MODERNIDAD INCONCLUSA A LA MODERNIDAD
INCONCLUIBLE

Carlos Gómez Sánchez

ALBRECHT WELLMER,
*Finales de partida: La Modernidad
irreconciliable*, trad. e introd. de M.
Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra,
1996, 341 pp.

1. Como se sabe, Albrecht Wellmer es uno de los principales representantes de la segunda generación de lo que se ha dado en llamar «Escuela de Frankfurt», cuya principal cabeza de fila es Jürgen Habermas, del que retoma temas básicos sin renunciar por ello a hablar por cuenta propia, sino, al contrario, reformulándolos de modo original, para elaborar una de las propuestas más matizadas y reflexivas en torno al destino de la Modernidad. Propuesta en la que quiere hacer también suyos ciertos motivos de Adorno, a propósito del cual ya había aparecido entre nosotros *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno* (Madrid, Visor, 1993; ed. orig. 1985). Si a esta obra se suman algunos artículos (como «Comunicación y emancipación», aparecido en el n.º 1 de *Isegoría*, o «Modelos de libertad en el mundo moderno», incluido en el libro editado por Carlos Thiebaut, *La herencia ética de la Ilustración* [Barcelona, Crítica,

1991], y recogido en el presente volumen) y, sobre todo, la que quizá sea su obra fundamental hasta el momento, *Ética y diálogo* (Barcelona, Anthropos, 1994; ed. orig. 1986), podemos afirmar que también en este caso contamos, en versión castellana, con el principal repertorio de su producción, que no solamente ha sido traducida, sino asimismo críticamente comentada, como, de modo general, ha venido sucediendo en las últimas décadas con el conjunto y la pluralidad de tendencias de la Teoría Crítica. Un índice más, entre tantos otros, de la nada desdeñable situación filosófica de nuestro país, perfectamente homologable a la que se puede encontrar fuera de nuestras fronteras y capaz de incorporarse a ese diálogo y esos debates con voces que suponen acentos originales y fecundos, como lo vinieron a corroborar, en julio de 1994, las discusiones mantenidas en El Escorial a lo largo de la semana en que se estudió «La recepción de Habermas en España» y que, además de con un importante y nutrido grupo de profesores españoles (José Antonio Gimbernat, Cristina Lafont, Javier Muguerza, Ignacio Sotelo, Fernando Vallsespín), contó con la presencia del propio Habermas, así como con la de otros destacados miembros que se sitúan en la es-

tela de la Teoría Crítica, como Albrecht Wellmer o Thomas McCarthy.¹

La obra de Wellmer que comentamos viene constituida por un conjunto de artículos hilados en el común interés de debatir algunos de los problemas básicos que atraviesa la Modernidad en nuestro presente. La primera sección, «Libertad negativa y libertad comunicativa», supone la trasposición al plano político de las consideraciones que realizó sobre filosofía moral en *Ética y diálogo*. La segunda, «Perspectivas postmetafísicas», reelabora diversos motivos de la *Teoría estética* y de la *Dialéctica negativa* de Adorno, para establecer una mutua crítica entre los planteamientos de Rorty, por un lado, y los de Apel y Habermas, por otro, en el intento de alcanzar una comprensión postmetafísica de la verdad. La tercera y última, «Estampas de la época», incluye artículos ocasionales y heterogéneos, pero que no son sino variaciones sobre los temas anteriormente enunciados.

Esa comprensión postmetafísica de la verdad que Wellmer quiere ayudar a alumbrar podría caracterizarse por una doble renuncia, ejercida, no obstante, en la tensión de un doble afán. La renuncia se refiere, por abajo, a la cuestión de los fundamentos y, por arriba, a la de los acuerdos o consensos. El afán supone, sin embargo, mantener en pie tanto la cuestión de la verdad, sin arrojarse en los equívocos brazos del contextualismo radical o del simple relativismo, como el proyecto utópico de perseguir sin fin el contenido político-moral, las tradiciones liberales y democráticas de la Modernidad, con cuyos ideales es difícil jugar impunemente, por cuanto la «recaída en la barbarie es hoy una posibilidad real» (p. 36).

2. Por lo que hace a la cuestión de la fundamentación normativa de la crítica social efectuada por las teorías emancipatorias,

Wellmer se encuentra, al parecer, en ese *sendero sin salida*, por el que ya habían transitado buena parte de las propuestas modernas, de Kant a Habermas, pasando por las diversas variantes de las corrientes liberales o marxistas. El proyecto de brindar una fundamentación fuerte y autónoma de la ética probablemente en pocos lugares se realizó tan denodadamente como en la obra kantiana. Sin embargo, como más de una vez se ha repetido, ese proyecto de fundamentación fracasó en buena medida, pese a instalarse en el marco de una filosofía trascendental, que no todos estarían dispuestos a asumir, y sin que ello suponga que las razones aducidas por Kant sean pura bagatela, o que podamos prescindir cómodamente de ellas, liquidando, por así decir, esa herencia, sin asumir riesgos muy elevados.

De algunos de esos riesgos han dado buena cuenta los avatares de las corrientes democráticas, que se fueron desarrollando a lo largo del mundo moderno. Por lo que se refiere al marxismo, como uno de sus principales articuladores políticos, el déficit se expresa en la tensión, nunca bien compuesta, entre la confianza —de inspiración hegeliana— en las leyes inexorables de la historia y la acentuación —de raigambre kantiana— en la subjetividad revolucionaria; acentuación que llevaba al Marx de la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* a proclamar «el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable». Y cuando al problema de la deficitaria fundamentación de la crítica se agregasen las sombrías realizaciones de muchos momentos del socialismo real —que más que respetar aquel imperativo recordado por Marx, lo conculcaba en nombre de un presunto destino ineluctable de la Humanidad—, así como la progresiva integración,

en los países capitalistas, del proletariado, el marxismo en su versión frankfurtiana se vio abocado a una serie de aporías por las que si se renunciaba a una imagen de la identidad lograda, eso no podía significar, sin embargo, reconciliarse con un presente no cumplido. De ahí la triple inflexión que la *Dialéctica de la Ilustración* supone, al pasar cada vez más de la crítica de la economía política a la crítica de la razón instrumental; al encomendar a la frágil, pero imprescindible, subjetividad la tarea de resistencia ejercida desde una *mínima moralia*; al efectuar, en fin, el giro trágico de apelar a la redención que la obra estética o la religión prometen, pese a la imposibilidad de pensarla.

En nuestros días, en que esas aporías no sólo son planteadas, sino que hemos asistido, después de siglos de inflación de la utopía, a su quebradiza formulación frankfurtiana y, más recientemente, a su desmoronamiento, no es de extrañar que se haya llegado a proclamar el *final de la historia*, en el sentido del triunfo incontestable del liberalcapitalismo. Sin recaer en esa proclama ideológica, el colapso de los grandes relatos modernos ha comportado, no obstante, por lo que a la herencia del proyecto ilustrado se refiere, bien las propuestas contingentistas y contextualistas de la ambigua postmodernidad, bien el retomar aquel proyecto sin restricciones, sólo que tratando de zafarse de las imposibilidades a que se vieron conducidos los frankfurtianos de la primera generación, al insistir en la dimensión pragmática del lenguaje y las virtualidades de la razón comunicativa, como se efectúa en las propuestas discursivas de Apel y Habermas.

Sin dejar de reconocer las mediaciones en que la razón se ejerce, Wellmer no quiere negarle, sin embargo, esa cierta capacidad de trascendencia, que permite a la razón efectuar la crítica de los contextos en que se forja y no ser simplemente es-

clava de los mismos, situación en la que difícilmente podrían postularse valores universalistas. Ahora bien, éstos no tienen por qué ser siempre necesariamente abstractos, como tantas veces se les ha reprochado, sino que pueden ser también conscientes de las mediaciones en las que se fraguan, sin ser prisioneros de ellas, a fin de poder mantener actitudes morales no sólo con los miembros de nuestra comunidad, sino también con los de cualquier cultura y sociedad en tanto que miembros de la comunidad humana. Pues, pese a sus desfiguraciones perversas, esos valores encierran un «elemento políticamente ineludible» (p. 95), que no ha de oponerse necesariamente a una «política de diferencias», pues, al contrario, ésta «no puede practicarse en absoluto sin el trasfondo de [esos] principios» (p. 100). Y así, si en *Ética y diálogo*, ya había mantenido, en lugar de una fundamentación fuerte y unidimensional, una pretensión débil y pluri-dimensional, que permitiera sustraerse «a la falsa alternativa entre el absolutismo y el relativismo» (lo cual, agregaba, no significa que vayamos a alejarnos de la razón, «sino que haremos que ésta se despoje de una falsa concepción de sí misma», ed. cit., 38-41), también ahora sostiene que la racionalidad no puede acabarse en los límites de juegos de lenguaje supuestamente cerrados, por lo que «la contextualidad “etnocéntrica” de toda argumentación es enteramente compatible con ese nuestro entablar pretensiones de validez que trascienden el contexto» (p. 188). Y ello vuelve menos dramática la tesis de Rorty a propósito de la contingencia de una sociedad liberal: mientras el reconocimiento de la contingencia y de la imposibilidad de una fundamentación última tiene consecuencias subversivas para toda tentativa de autofundarse de un modo absoluto, bien sea en términos religiosos —como sucede en los movimientos fun-

damentalistas—, bien sea en torno a determinados visones mitológicas —como en el fanatismo nacionalista—, incluida la mitología «científica» del mundo, ese reconocimiento y esas consecuencias, unidos a la autorreflexividad de los principios liberales —por la que el contenido de los derechos y libertades puede ser renegociado una y otra vez—, se transforman «en argumentos *adicionales* en favor de los principios liberales y democráticos de la modernidad», que «no son etnocéntricos en ningún sentido interesante de la palabra» (p. 191).

Pero, a la vez, la postulación de los valores universalistas de la Modernidad no requiere, para Wellmer, un acuerdo o consenso último. Si, entre nosotros, Javier Muguerza (*Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990, especialmente caps. 4 y 7) ya había señalado con fuerza los límites de las éticas comunicativas y las ambigüedades de Habermas, por cuanto de la necesaria presuposición de llegar a entenderse en la que entran los participantes de un diálogo no habría de derivarse la idea de tener que llegar a un mutuo entendimiento, buscando hacer lugar a la disidencia ética, por muy ideal que fuese la situación de habla, en la que, por lo demás, no habría incluso ya nada que hablar, al tratarse de algo así como la comunión de los santos, de manera similar Wellmer insiste en que «lo que se está pensando como situación de entendimiento ideal revélase como una situación allende la necesidad del entendimiento lingüístico» (p. 237).

No obstante, esa renuncia a los consensos finales no supone el abandono de los esfuerzos utópicos de la Modernidad, si bien replantea el modo de entender la utopía. En un giro semejante al que ya hace tiempo había indicado Kolakowski —giro retomado por Javier Muguerza con la distinción entre utopías horizontales y verticales—, o al mantenido por Ricoeur al ha-

blar de la necesidad de pasar de la utopía-cuadro a la utopía-energía, de la utopía-visión a la utopía-intención, Wellmer señala que el final de la utopía en cuanto idea de una definitiva realización de un Estado ideal, «no significa un final de los impulsos libertarios, del universalismo moral y del revisionismo democrático, que son parte del proyecto de la modernidad [...]. Este final de la utopía no representaría ningún bloqueo de las energías utópicas [...]. Sólo la objetivación de tales horizontes utópicos y la consiguiente conversión de éstos en un estado histórico de reconciliación final, merecen el nombre de “metafísicas”» (pp. 75-76).

3. Y si vemos el problema desde otra perspectiva, algo similar se destaca. Wellmer discute en su primer artículo, «Modelos de libertad en el mundo moderno», la tensión entre libertad negativa (o derechos individuales en los que la razón y el poder público no pueden entrar) y libertad positiva (o contribución al establecimiento de esa normatividad común), a la que Wellmer prefiere referirse como comunal, para diferenciar esa problemática del debate entre liberalismo y comunitarismo, que estudia en el capítulo 2. Tipos de libertad a los que Benjamin Constant denominó libertad de los modernos y de los antiguos, respectivamente, por entender que, en la polis griega, en la que la ética venía a formar parte de la política, era la libertad positiva la que había predominado, mientras que, con la intolerancia de las guerras de religión que desangraron a Europa a partir del Renacimiento, se había hecho preciso asegurar una serie de libertades para el individuo, que serían como un coto vedado para los frecuentes desmanes del poder. Sin que, como el desarrollo de la modernidad ha dejado ver, sea fácil armonizar ambas esferas, de Rousseau a las recientes propuestas de los modelos discursivos. El problema estaba ya

en la diferenciación rousseauiana entre voluntad de todos (*volonté de tous*) y voluntad general (*volonté générale*). Ésta, en efecto, no se dejaría reducir a la mera suma de voluntades individuales, pues, cada individuo por su cuenta y todos en conjunto, podrían actuar movidos sólo por sus intereses particulares, mientras que la voluntad general ha de tener por objeto la búsqueda e institucionalización de una razón pública compartida. Aceptando la diferenciación rousseauiana, se sabe los excesos (empezando por el del terrorismo de la virtud) a que tal concepción puede llevar si no es contrapesado el ámbito de libertad positiva con una esfera de libertad negativa. Quizá Rousseau se hubiera sorprendido de ellos y los hubiera rechazado, pero lo cierto es que se encuentran incubados en algunos pasajes de *El contrato social*, como aquél terrorífico en el que el bueno de Rousseau, preocupado por encontrar un orden social que no se diluyera entre los intereses particularistas de los individuos, indicaba que «quien rehusa obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre». Y es tratando de corregir teóricamente esos excesos por lo que Wellmer echa mano no sólo de Kant, Hegel y Marx, sino asimismo de Tocqueville, para plantear finalmente una crítica a Habermas, que no trata de rechazar el concepto de racionalidad comunicativa, pero que considera que él sólo no basta para «explicar el contenido normativo entero o pleno de un concepto moderno de libertad» (p. 70). Y es que lo que él denomina libertad comunal ha de verse acompañada de «la institucionalización de una igual libertad negativa para todos» (p. 64), pero «el principio universalista de libertad negativa no puede entenderse conceptualmente como parte de un concepto de racionalidad comunicativa». Antes al contrario, las exigencias de racionalidad comunal tendrán un tipo de definición pú-

blica «que ha de quedar abierto a la crítica y a los posibles cambios y dejar sitio para el disenso». Vistas las cosas desde esta perspectiva, la libertad negativa será por lo menos la libertad de ser de otra opinión y de actuar como un no conformista» (p. 67), por lo que «el principio de iguales derechos de libertad y el principio de racionalidad comunicativa se remiten el uno al otro, pero no se «implican» mutuamente en ningún sentido transparente» (p. 71).

Es decir, Wellmer parece reivindicar no tanto la libertad negativa entendida al modo que se ha dado en llamar «individualismo posesivo», sino en el sentido de libertad de conciencia o posibilidad de rehusar cualquier consenso que vaya en contra de la propia conciencia moral. Sin que, como se ha hecho notar, esa defensa de los fueros de la privacidad haya de desembocar necesariamente en el despliegue de una «cultura narcisista», pues no ha de ser incompatible con la participación política de los individuos en la esfera pública. Comentando el trabajo de Habermas «Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica»,² Javier Muguerza le reprochaba que quien «ha tenido ocasión de lamentar alguna vez que Isaiah Berlin sustentara una concepción excesivamente “positiva” de la libertad negativa y excesivamente “negativa” de la libertad positiva, bien podría ahora lamentar que en Habermas parezcan haberse invertido los términos del exceso».³ El problema, insiste Wellmer, es que justicia y solidaridad no se armonizarían entonces tan fácilmente como el propio Habermas pretende,⁴ puesto que, aunque la libertad negativa es un presupuesto de la libertad comunal en el mundo moderno, es «a la vez una causa posible de desintegraciones, una fuente de conflictos». A pesar de ello, «el proyecto de la modernidad es, políticamente hablando, el proyecto

de tal reconciliación entre libertad negativa y libertad comunal» (p. 75).

Así pues, bien sea en el ámbito de la fundamentación normativa, en el de la polémica entre contextualismo y universalismo, en el de la concepción de la utopía, o en el de la conjugación entre modelos de libertad, que son a los que aquí me he referido, es ese cúmulo de tensiones no sólo no ya resueltas, sino quizá nunca del todo resolubles, las que Wellmer ha querido nombrar con el lema de la modernidad irreconciliable. Heredero de la crítica de Adorno a la Ilustración y del giro lingüístico que Habermas ha dado a la Teoría Crítica, pretende pasar al pensamiento postmetafísico —un título de Habermas— superando el afán por las fundamentaciones últimas o el señuelo de consensos finales, para pensar más radicalmente como seres finitos que, pese a su contingencia, no se encuentran del todo inermes. Personalmente me encuentro más cerca de las críticas a Habermas que de las críticas que realiza a algunos momentos de Adorno. Pues que la reconciliación absoluta no sea posible como un estadio histórico no quiere decir que no nos veamos obligados a pensarla, aunque no sepamos bien cómo. Y es precisamente en ese insostenible filo trágico en el que Adorno se quiso

sostener. Y por más que las propuestas habermasianas hayan historizado y hecho factible, en cierta medida, el imposible de Adorno, con buena parte de ese imposible hay que seguir contando, si es que, como él mismo advertía, no nos queremos trivializar. Por lo que, aquí al menos, disiento de algunos de los pasajes (p. ej., p. 228) en que Wellmer sitúa su crítica. Pero esto sería añadir un motivo más a los que he tratado de presentar y sólo puede quedar aludido.

NOTAS

1. Las ponencias de ese congreso se encuentran recogidas en J.A. Gimbernat (ed.), *La recepción de Habermas en España* (en prensa).

2. En M. Herrera (coord.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, México, Alianza, 1993, 59-78.

3. J. Muguertza, «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta? (Algunas reflexiones en torno a la teoría de los usos de la razón práctica en Jürgen Habermas)», en J.A. Gimbernat (ed.), *La recepción de Habermas en España* (en prensa).

4. J. Habermas, «Justicia y solidaridad», en K.O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, 175-205. Pero, para Wellmer, «un concepto procedimental de racionalidad tampoco puede ser bastante para fundamentar una idea postconvencional de solidaridad (“fraternidad”)», *La modernidad irreconciliable*, cit., 72.