

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

LÍNEAS DE FUGA DE LA MODERNIDAD

Traducción de
PETER STORANDT DILLER

Revisión de la traducción de
GUSTAVO LEYVA

ALBRECHT WELLMER

LÍNEAS DE FUGA DE LA MODERNIDAD

Edición e introducción de
GUSTAVO LEYVA



Primera edición, 2013

Wellmer, Albrecht

Líneas de fuga de la modernidad. - 1a ed. - Buenos Aires :
Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana,
2013.

402 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: Peter Storandt Diller

ISBN 978-950-557-982-2

1. Filosofía. I. Storandt Diller, Peter, trad. II. Título

CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer

Foto de solapa: Anne Wellmer

D.R. © 2013, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.

El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina

fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar

Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

En coedición con la División de Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

ISBN: 978-950-557-982-2

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier
medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada
o modificada, en español o en cualquier otro idioma,
sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA – *PRINTED IN ARGENTINA*

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

<i>Introducción, por Gustavo Leyva</i>	9
<i>Nota del editor</i>	31
I. <i>Hannah Arendt sobre la revolución</i>	33
II. <i>Derechos humanos y democracia</i>	69
III. <i>La disputa por la verdad. Pragmatismo sin ideas regulativas</i>	101
IV. <i>Hans-Georg Gadamer: una hermenéutica en la disyuntiva entre tradicionalismo e Ilustración</i>	133
V. <i>La reflexión hermenéutica a la luz de la deconstrucción</i>	137
VI. <i>Crítica radical de la modernidad versus teoría de la democracia moderna: dos caras de la Teoría Crítica</i>	165
VII. <i>Discurso de agradecimiento: Adorno y las dificultades de una construcción crítica del presente histórico</i>	193
VIII. <i>Sobre negatividad y autonomía del arte. La actualidad de la estética de Adorno y las lagunas de su filosofía de la música</i>	225
IX. <i>La promesa de felicidad, y por qué tiene que permanecer sin ser cumplida</i>	277
X. <i>La muerte de las sirenas y el origen de la obra de arte</i>	301
XI. <i>Lenguaje - (Nueva) música - Comunicación</i>	321
XII. <i>El tiempo, el lenguaje y el arte (con una digresión sobre música y tiempo)</i>	363
<i>Índice de nombres</i>	399

INTRODUCCIÓN

Gustavo Leyva

ESTUDIANTE directo de Theodor W. Adorno y estrecho colaborador de Jürgen Habermas desde la segunda mitad de los años sesenta, Albrecht Wellmer ha realizado una sugerente reflexión en el ámbito de la filosofía moral y política tanto como en el de la estética, que ha tenido una gran relevancia no sólo en el interior de la llamada Teoría Crítica sino, en general, en el debate filosófico alemán de los últimos cuarenta años. En el libro que ahora presentamos al lector en español se ofrece una serie de brillantes reflexiones en torno a diversos temas filosóficos que abarcan tanto la filosofía del lenguaje como la filosofía moral, la estética –especialmente la filosofía de la música–, la hermenéutica, la Teoría Crítica y la deconstrucción. En todos los ensayos, Wellmer realiza lo que él mismo denomina una lectura “estereoscópica” de los textos centrales de la Teoría Crítica que le permite separar y distinguir diversos estratos de sentido que a primera vista aparecen entrelazados para, de ese modo, poder mostrar una imagen multidimensional latente a partir de una imagen bidimensional manifiesta que permita leerlos críticamente e interpretarlos en el horizonte de nuestro presente.¹

Los ensayos que a continuación presentamos parecen girar alrededor de una serie de preocupaciones en torno de lo que Wellmer denomina una “filosofía posmetafísica” tanto en el ámbito de la moral y la política como en el del arte y el lenguaje, en la que las

¹ Todas las traducciones de textos citados por Albrecht Wellmer –ya sean en alemán, en inglés o en francés– han sido realizadas por Peter Storandt y Gustavo Leyva, salvo indicación contraria.

ideas rectoras de verdad, justicia, felicidad, comprensión y significado puedan entenderse como vinculadas no a la idea de un consenso o de una unidad o identidad sin fisuras, ni tampoco a conocimientos incommovibles y certezas indudables sino, más bien, al diálogo y la disputa en el interior del espacio público y a la posibilidad de una crítica inmanente de los discursos, prácticas e instituciones sociales. Todo ello tiene lugar para Wellmer al margen de toda idea de una pretendida reconciliación final en la que se suprimiría en último término no sólo la política, sino la historia y aun el tiempo y la finitud humana.

En el primer ensayo, "Hannah Arendt sobre la revolución", Wellmer se propone localizar el pensamiento de Hannah Arendt en una suerte de cruce entre Aristóteles y Heidegger que busca repensar y criticar la comprensión de la política y de lo político en la modernidad. Esto se expresa en la comprensión arendtiana de la esfera de la acción y en su oposición a la del trabajo, al igual que en su contraposición entre el sistema de Estado de partidos y el sistema de consejos obreros –o bien entre democracia parlamentaria y democracia directa–, y en su concepción de la libertad política en el marco de un contraste con la manera en que ésta ha sido comprendida en el interior de la tradición liberal-democrática. Remitiendo a la imposibilidad de organizar y comprender la democracia en las sociedades modernas partiendo exclusivamente de una democracia directa, Wellmer propone entender el sistema de consejos que defiende Arendt más bien como una metáfora para expresar una densa red de instituciones, organizaciones y asociaciones autónomas entrelazadas horizontal y verticalmente y en cuyo entramado pueda realizarse un autogobierno entre sujetos libres e iguales. Es en este sentido que Wellmer piensa tanto en las instituciones propias de un sistema político federal como en las asociaciones, grupos e instituciones de la sociedad civil. Sólo en el interior de esta red puede ser comprendida y realizada la libertad política que, así entendida, no puede ser reducida a la garantía constitucional de derechos fundamentales y civiles que serían, según Wellmer, una presuposición de la libertad, mas no la libertad

misma. La libertad política, e incluso lo político mismo, aparecen comprendidos de esta manera en el horizonte de la acción y deliberación en común entre personas libres e iguales en el espacio público, en el que la fuerza de convencimiento de las palabras y los argumentos y la facultad de juzgar de los sujetos aparecen en lugar de las habilidades e informaciones técnicas, de las certezas indudables y de los conocimientos incommovibles. Así, esta lectura de Arendt no apunta a contraponer sin más el pensamiento de la autora de *La condición humana* con la tradición democrático-liberal de la modernidad occidental, sino más bien a encontrar la manera de integrarlo dentro de dicha tradición en forma productiva para realizar una reinterpretación y una crítica inmanente de ella que conduzca no a su abandono, sino a la búsqueda y el despliegue de posibilidades latentes dentro de ella. En virtud de ello será posible pensar una mayor democratización de la sociedad en la que puedan enlazarse la ampliación del espacio público y el surgimiento y despliegue de formas de autoorganización de la sociedad, por un lado, con las instituciones políticas formales, por el otro, para así poder repensar y eventualmente a reorganizar el propio marco institucional de la sociedad.

Los problemas planteados por la democracia y los derechos humanos aparecen de nuevo en el segundo trabajo de este libro. En efecto, en "Derechos humanos y democracia", Wellmer se interroga, en primer lugar, sobre la posibilidad de enlazar la comprensión universalista de la moral, expresada en la idea de los derechos humanos que corresponden a todo hombre en tanto que hombre, con la noción de los derechos civiles como derechos reconocidos en el interior de una comunidad jurídica particular. La relación entre unos y otros ha estado caracterizada tanto por una suerte de continuidad como por la tensión. Así, recuerda Wellmer, a lo largo de la historia del Occidente moderno, se ha asistido, por un lado, a procesos de diversos alcances e intensidades en virtud de los cuales los derechos humanos se han convertido a la vez en derechos civiles en distintas comunidades jurídicas posibilitando así el surgimiento de una legitimidad propiamente democrática. Por

otro lado, el particularismo de los derechos civiles reconocidos en el interior de una comunidad jurídica específica ha entrado ocasionalmente en conflicto con el universalismo de los derechos humanos en ámbitos como los de las políticas de inmigración –piénsese sólo en el conflicto con la idea de derechos humanos universales que plantea, por ejemplo, la denegación de derechos civiles a quienes no pertenecen a la comunidad jurídica en cuestión: extranjeros, asilados, inmigrantes por razones económicas, etc.–, la política económica, la política exterior o la política ambiental. La atención de Wellmer se dirige, en segundo lugar, a analizar esa suerte de círculo práctico-hermenéutico en virtud del cual, por un lado, determinadas institucionalizaciones y concreciones de derechos fundamentales aparecen como presuposiciones del discurso democrático y, por otro, la convicción de que aquella que en cada caso sea considerada como la interpretación, concreción e institucionalización correcta de los derechos fundamentales no puede ser resuelta, al mismo tiempo, sino en el interior del propio discurso democrático –sea en la legislación, la jurisdicción o las sentencias de tribunales constitucionales–. “El reconocimiento de derechos fundamentales es, en consecuencia –señala Wellmer–, tanto la *condición previa* como el *resultado* del discurso democrático.” Los problemas planteados por la existencia de este círculo aparecen, por ejemplo, en discusiones como las que sostienen Ronald Dworkin y Stanley Fish en torno a los mecanismos y modos para dirimir las controversias sobre la interpretación de las normas constitucionales en el proceso legislativo y sobre si existiría o no un sentido ya preestablecido de las normas constitucionales mismas y/o de la historia de su interpretación. Siguiendo en este punto una interpretación inspirada en el Derrida de *Fuerza de ley*, Wellmer sostiene la concepción de la existencia de una suerte de excedente moral en el interior del derecho, expresado por la idea de la justicia que se revela como un excedente con respecto a sus diversas concreciones jurídicas. Ello conduce de nuevo a la necesidad de comprender y resolver el problema de la justicia en cada caso singular mediante una (re)interpretación del derecho. De acuerdo

con esto, no es posible pensar la justicia como realizada ya en forma completa y de una vez y para siempre en los Estados de derecho democráticos modernos. Al mismo tiempo, tampoco puede ser comprendida como una suerte de Estado final utópico. La idea de justicia, afirma Wellmer siguiendo a Derrida, trasciende toda decisión jurídica concreta aunque no en el sentido de una idea regulativa a la manera de Kant, como una noción de una posible aproximación infinita a un Estado ideal; tampoco puede ser una suerte de promesa mesiánica más o menos secularizada. Ella debe ser entendida más bien como una exigencia que debe ser atendida y actualizada aquí y ahora pero que, al mismo tiempo, sin embargo, nunca podrá ser cumplida en forma definitiva. Es aquí donde aparece en toda su significación el papel que posee el discurso democrático en el interior del espacio público, pues es sólo dentro de él que se puede decidir tanto en torno a la prórroga, ampliación o modificación de la institucionalización y la interpretación de derechos fundamentales como, volviéndose reflexivamente sobre sí mismo, sobre el mantenimiento, revisión, crítica y ampliación de sus propios fundamentos. Se vuelve así a un problema ya planteado en el trabajo anterior, a saber: el de la relación entre el espacio público y el orden institucional existente en el interior de una comprensión correcta de la democracia. En efecto, el espacio público democrático y las instituciones democráticas tienen que ser vistos como complementarios, pues, por un lado, el espacio público requiere de la institucionalización y la protección jurídica; por el otro, al mismo tiempo, las instituciones precisan del discurso público. Así comprendido, el "círculo práctico" del proceso democrático, lejos de conducir a problemas y aporías irresolubles, lleva más bien a una ampliación, profundización y crítica inmanente de la democracia impulsadas por una idea de justicia siempre venidera que, sin embargo, escapa al mismo tiempo a la tentación de una promesa mesiánica. Con ello se delinea a la vez, en tercer lugar y finalmente, la necesidad de enlazar, para una reflexión sobre la democracia hoy en día, el universalismo de los derechos humanos con una universalización de derechos civiles democráticos en el

marco de una sociedad civil mundial, un desafío ya planteado desde los tiempos de Kant que actualmente no puede ser concebido sin profundas transformaciones en el ámbito de la economía y la política internacionales.

El problema de la justicia, así como la idea de una democracia vinculada a la noción de un consenso –aunque este sea provisorio y susceptible de revisión– establecido a través del discurso en el espacio público, puede ser conectado con una interrogación sobre el modo de comprender adecuadamente no sólo nociones como la de “justicia” misma, sino también otras como la de “verdad”. Es de este problema del que se ocupa Wellmer en el artículo “La disputa por la verdad. Pragmatismo sin ideas regulativas”. Como se sabe, la concepción de la verdad en el sentido de una teoría de la correspondencia delineada por vez primera por Aristóteles ha ejercido un poderoso influjo en la filosofía europea prácticamente desde sus inicios. En particular se trata para Wellmer de analizar de qué modo la noción de verdad está enlazada con la de justificación y si los predicados “es verdadero” y “está justificado” podrían considerarse por ello idénticos o no. Es en este sentido que Putnam, Habermas y Apel, recuerda Wellmer, han intentado especificar qué clase de condiciones adicionales de carácter ideal deben ser satisfechas para que una determinada aserción o convicción esté no sólo justificada sino que, además, sea verdadera –de lo contrario, la reducción de la verdad a una justificación conduciría a una variante de relativismo al remitir la verdad a los estándares y patrones de justificación que posee un grupo o una sociedad histórica y culturalmente determinados–. Así, mientras Putnam buscó definir la verdad como aceptabilidad racional bajo condiciones epistémicamente ideales, Habermas y, en especial, Apel, por su parte, trataron de entender la idealización contenida en el concepto de verdad no bajo el modelo de una idealización cognoscitiva siguiendo el estándar del conocimiento científico, sino atendiendo principalmente a nuestras prácticas sociales de justificación por la vía de la argumentación ante todo en el plano moral. De este modo, la verdad aparece referida a la concepción de

un consenso último de una comunidad ideal de comunicación al modo de una idea regulativa. Sin embargo, al decir de Wellmer, con ello se introduce en nuestras prácticas de justificación la concepción de un orden moralmente perfecto y de una situación de comunicación por completo transparente, es decir, algo análogo al punto de vista de Dios. Una noción semejante es, subraya Wellmer, totalmente metafísica pues con ella se busca escapar de la fragilidad y finitud de las formas concretas de comunicación entre los seres humanos. La comunicación ideal en la que piensa Apel en particular nos obligaría así a aspirar en nuestras prácticas de comunicación y argumentación a la búsqueda de un ideal cuya realización significaría paradójicamente no sólo el fin de toda comunicación y argumentación sino, aún más, el fin de la propia historia humana. La alternativa frente a una comprensión de la verdad como la que ofrecen Putnam o Apel no debería ser buscada en una disociación absoluta entre las nociones de “verdad” y “justificación”, como ha pretendido hacerlo, por ejemplo, Rorty. Con ello la verdad se convertiría en un concepto relevante sólo teóricamente para disciplinas como la semántica formal –por ejemplo, para autores como Davidson–. Wellmer propondrá más bien salvar el concepto de verdad y su conexión con la noción de justificación buscando escapar a la vez al peligro del relativismo y estableciendo, además, que los conceptos de verdad y de justificación se remiten recíprocamente uno al otro. De este modo, siguiendo a Brandom, defenderá la idea de que la verdad no puede ser comprendida como una propiedad de aserciones o convicciones, sino que se encuentra referida a nuestra práctica de justificación en un espacio social de razones; este espacio, a su vez, no puede comprenderse sino esclareciendo cómo determinadas verdades paradigmáticas que se presuponen ciertas sin mayor justificación definen las pautas elementales de cualquier fundamentación de convicciones posible. Así, del mismo modo que la verdad se ve remitida a las prácticas sociales de justificación, el concepto de justificación no puede comprenderse correctamente sin considerar conceptos como los de verdad y de certeza.

Lo que parece finalmente claro para Wellmer –quien en este punto remite a ideas suyas ya delineadas en su libro *Ética y diálogo* (1986)– es que un parámetro más allá de nuestra praxis efectiva de juzgar y fundamentar –como el de la idea regulativa de una “comunidad ideal de comunicación” o una “situación ideal de diálogo”– no nos ayudará a entender mejor ni nuestras prácticas de justificación social ni lo que significa la noción de “verdad”. Ha sido más bien una comprensión semejante la que ha abierto la vía de la crítica al relativismo que no cesa de acompañar a las ficciones metafísicas empeñadas en localizar y exponer una suerte de punto arquimédico desde el cual poder establecer en forma clara y de una vez y para siempre lo que han de significar “verdad” o “justicia”.

Los dos ensayos siguientes, “Hans-Georg Gadamer: una hermenéutica en la disyuntiva entre tradicionalismo e Ilustración” y “La reflexión hermenéutica a la luz de la deconstrucción”, se proponen ofrecer una suerte de balance sobre la hermenéutica, especialmente en la versión que de ella ha ofrecido Hans-Georg Gadamer. En el primero, Wellmer opone a Walter Benjamin y a Gadamer en su comprensión de la tradición y de lo que en cada caso deba significar el rescate de ella. En oposición a una comprensión más bien conservadora de la tradición como la que, según Wellmer, se encontraría en Gadamer, Walter Benjamin se empeñó en todo momento en “reconquistar la tradición al conformismo que está a punto de vencerla”, detectando, exponiendo y criticando las relaciones de poder y los conflictos de intereses que atraviesan la tradición y la historia, cuya continuación productiva se hace posible por ello sólo a través de la crítica, de una *rettende Kritik* [crítica salvadora]. La tarea de una crítica así comprendida es la de localizar, hacer consciente y movilizar los potenciales de emancipación que se encuentran contenidos de forma latente en la propia tradición y en la historia misma para, de esa manera, dicho en palabras de Benjamin, redimir a ambas. En el segundo de estos trabajos, Wellmer coloca la hermenéutica de Gadamer bajo el prisma de la deconstrucción de Derrida y del modo en que en ella se entienden las ideas rectoras de significado, comprensión y verdad. Gadamer y Derrida

coinciden ciertamente en su crítica a la concepción intencionalista y objetivista del significado y la significación lingüísticos. Según esta crítica, la comprensión de expresiones lingüísticas o de textos sería la de un “querer decir” que precede a la propia expresión lingüística o al texto mismo. Tanto para uno como para otro el significado se constituye más bien dentro del propio proceso de interpretación. No obstante, el papel que tienen en la hermenéutica de Gadamer conceptos como los de fusión de horizontes, acontecer de la tradición y aplicación –especialmente en los casos paradigmáticos de la hermenéutica jurídica y la teológica– hacen necesario el despliegue de una crítica deconstructiva. En efecto, el papel fundamental que Gadamer asigna a la hermenéutica teológica y a la jurídica revela en forma clara los problemas que implica su concepción de la tradición, pues en la comprensión y aplicación de los textos jurídicos y teológicos parece suprimirse el “juego de la verdad”, al presuponer más bien la validez incuestionada de unos y otros. Siguiendo a Derrida, Wellmer señala aquí que el sentido de los textos no puede ser establecido de un modo incuestionado de una vez y para siempre, sino que más bien se produce y se despliega en un inacabable proceso de desplazamiento. Por este motivo, el proceso de su interpretación debe ser entendido más bien como un movimiento *hacia* un sentido y no como el descubrimiento de un sentido previo e imposible de ser cuestionado. Ello no ha de conducir, sin embargo, a un abandono sin más de la hermenéutica en favor de la deconstrucción, sino, mejor, a la necesidad de considerar a ambas en un movimiento que las remite una a otra en forma incesante.

Los dos ensayos siguientes, “Crítica radical de la modernidad *versus* teoría de la democracia moderna: dos caras de la Teoría Crítica” y “Discurso de agradecimiento: Adorno y las dificultades de una construcción crítica del presente histórico”, se proponen, en primer lugar, establecer un balance entre dos influyentes versiones de la Teoría Crítica –por un lado, la vinculada con una crítica radical de la modernidad tal como la concibieron Adorno y Horkheimer y, por el otro, la enlazada a una comprensión de la

modernidad como un proyecto inacabado asociada al nombre de Jürgen Habermas y a sus empeños en dirección de una teoría de la democracia moderna—. En segundo lugar, estos ensayos buscan localizar elementos provenientes de la Teoría Crítica de la primera generación —especialmente de Adorno— para realizar una suerte de crítica inmanente y constructiva de la figura que dicha teoría ha asumido en una reflexión como la de Habermas. En efecto, en obras como la *Dialéctica de la Ilustración* el potencial emancipador de la Ilustración aparece analizado en su indisoluble entrelazamiento con la ciega dominación sobre la naturaleza y los hombres que termina por conducir a nuevas formas de barbarie presentes en los regímenes totalitarios. Ello llevó, de acuerdo con Wellmer, a un vínculo entre negativismo y mesianismo que cancelaba prácticamente la posibilidad de una crítica a las sociedades modernas. La propuesta de Habermas se esforzó por ello en reflexionar sobre las alternativas frente a esa suerte de callejón sin retorno al que la Teoría Crítica se había visto conducida en la obra de Adorno y Horkheimer antes mencionada. Como se sabe, Habermas vio la posibilidad en un cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia hacia la filosofía del lenguaje que, por un lado, le permitió repensar las relaciones entre la razón instrumental y, por el otro, poner al descubierto una dimensión de la razón ya presente en la comunicación en el medio del lenguaje. Es en el espacio delineado por esta razón comunicativa que pueden comprenderse en forma adecuada tanto los mecanismos y las formas de legitimación del orden institucional que caracteriza a las sociedades modernas como sus patologías. De este modo, frente a la crítica mesiánica y el negativismo presentes en Adorno y Horkheimer, se ofrece la posibilidad de una crítica social inmanente que puede apelar a estructuras, fuerzas y movimientos en el interior de las propias sociedades modernas —y de ningún modo fuera de ellas— para poder articularse y desplegarse a sí misma como crítica. Así, por ejemplo, recuerda Wellmer, la comprensión y el esclarecimiento de los parámetros normativos de la democracia y el derecho modernos se convierten en una tarea central para una re-

flexión que, como la desarrollada por Habermas, se abre de este modo a un productivo diálogo con las tradiciones liberales y democráticas de la filosofía continental y anglosajona –ya sea en la línea inspirada por Rawls o bien en la vertiente que va de Dewey a Rorty–. No obstante –y aquí Wellmer advierte la necesidad que tiene la nueva versión de la Teoría Crítica presente en Habermas de recuperar el impulso presente en Horkheimer y, sobre todo, en Adorno–, las ideas normativas de democracia, justicia, libertad y derechos humanos deben ser comprendidas como animadas por un impulso radicalmente trascendente que nos conduzca a reinterpretar, a reinventar su significado de manera constante en el interior del que en cada caso sea su respectivo presente –es en este sentido que los esfuerzos de la Teoría Crítica en el presente pueden enlazarse con otros provenientes de empresas como las de Foucault o Derrida–. Acaso sea en este sentido que pueda comprenderse hoy en día el proyecto de Adorno por un rescate de la metafísica –y de las ideas de verdad, belleza, libertad y justicia a ella asociadas– en el momento de su derrumbe. Ninguna de estas ideas podrá ser realizada completamente en la realidad y ofrecerán siempre, en razón de ello, una suerte de horizonte de crítica frente a todo aquello que en cada caso pueda entenderse como su realización histórica respectiva. Tendrán por ello que ser descifradas y concretadas siempre de nuevo en cada constelación histórica distinta y en contra de sus falsas realizaciones y de sus deformaciones ideológicas, ofreciendo así en todo momento una capacidad para orientar a los sujetos en las luchas sociales del presente. Es en este sentido que, en su “Discurso de agradecimiento: Adorno y las dificultades de una construcción crítica del presente histórico”, Wellmer defiende la necesidad de criticar y, a la vez, de transformar y rescatar mediante esa crítica la obra de un pensador como Adorno. Así, el rescate de la metafísica en el momento de su derrumbe que parece animar a la reflexión de Adorno puede, en efecto, ser comprendido en el marco de un materialismo orientado por la idea de una reconciliación pesada desde un punto de fuga mesiánico. No obstante, este rescate puede ser comprendido

también en la forma de una nueva comprensión de las ideas rectoras de la metafísica –verdad, belleza, justicia– al modo de un horizonte trascendente y, al mismo tiempo, inmanente, que posibilite una crítica de su no-realización en el interior del que en cada caso sea el presente histórico. Uno de los problemas que preocupan especialmente a Wellmer con respecto a esto es el relacionado con la necesidad de repensar el ideal democrático en el horizonte de nuestro presente caracterizado por el despliegue del proceso de globalización y, en este sentido, de una reinención de la democracia que pueda enfrentar y contener a la economía globalizada a escala internacional bajo la lógica del capitalismo –algo que ha ocupado también a Habermas en sus reflexiones sobre la constelación posnacional, a Derrida con su exigencia de una “Nueva Internacional” y a Bourdieu en su llamado a un nuevo internacionalismo de movimientos sociales y de intelectuales, preocupaciones que aparecen por lo demás en movimientos sociales actuales como el de los indignados–.

Esta misma tentativa por un rescate crítico del pensamiento de Adorno prosigue en “Sobre negatividad y autonomía del arte. La actualidad de la estética de Adorno y las lagunas de su filosofía de la música”. Aquí se trata de reflexionar sobre cómo podría ser comprendido un rescate semejante en el terreno del arte y de la estética. Una peculiar lectura de la *Teoría estética* adquiere así un lugar central en el análisis de Wellmer. En ella se muestra una conexión interna entre la reflexión estética y los análisis de materiales concretos provenientes sobre todo de la música y la literatura que son considerados por Adorno no como meros ejemplos o aplicaciones de una teoría previamente elaborada sino, mejor, como elementos de la teoría estética misma. La negatividad del arte aparece comprendida en esta obra por parte de Adorno a veces en el marco de una relación antitética entre el arte y la realidad en virtud de la cual la lograda conjugación entre racionalidad y mimesis que aparece en las obras de arte auténticas se opone radicalmente a la forma de racionalidad que impera en la sociedad, delineando así una suerte de “modelo de praxis posible” en

la obra de arte. No obstante, afirma Wellmer, una comprensión como esta, aunque presente ciertamente en Adorno, no hace justicia al modo en que el propio Adorno analizó la autonomía del arte y la lógica de las obras de arte en otros pasajes de la misma *Teoría estética*. Wellmer se refiere en particular a aquellos pasajes en los que Adorno analiza la obra de arte como un objeto atravesado, en primer lugar, por una escisión que muestra, por un lado, su materialidad, su carácter de objeto, y, por el otro, su dimensión de significación (como ya lo había visto Valéry, entre otros); y, en segundo lugar, como inserto en una lógica procesual específica que convierte a dicha obra, como ya habían visto Schlegel y Benjamin, en un “medio infinito de reflexión”. Así, en virtud de su materialidad, las obras de arte muestran una dimensión distante y aun opuesta al sentido. En razón de su carácter procesual, por su parte, el “ser” de las obras de arte se comprende como un devenir que se despliega en los diversos procesos de interpretación, de comentario y, por supuesto, también de crítica, que hacemos de ellas, devenir que afecta a la experiencia que de ellas tenemos. De acuerdo con esto, las obras de arte pueden ser comprendidas como “la negación determinada de la sociedad determinada” sólo en medio del juego de reflexión estético en el que se despliega su carácter procesual. Así, la experiencia estética puede abrir espacios de verdad y de (re)articulación de la experiencia, cuestionar los modos de ver, oír y significar habituales, traer a la luz experiencias y significados reprimidos, reiluminar y, de este modo, cuestionar lo que se había dado simplemente como natural o habitual. Es aquí donde reside el incesante juego de reflexión estético mediante el cual se establecen y se critican, se negocian, articulan y desarticulan constantemente los contenidos, lo que conduce, en ese mismo movimiento, a un cuestionamiento del propio sujeto y de la sociedad en la que vive.

Wellmer parece convencido de que acaso buena parte de los problemas planteados por la estética de Adorno, especialmente por su estética musical, se relacionen con una comprensión unilineal y germanocéntrica del progreso musical que considera ex-

clusivamente la línea de tradición musical de Beethoven-Brahms-Schönberg en lo que se refiere a la organización del tiempo musical, y la vertiente Beethoven-Wagner-Schönberg en lo que respecta a las tendencias a la disolución de la tonalidad, dejando así de lado las tradiciones musicales del norte y del este de Europa en el siglo XIX, por no hablar de la música fuera de Europa –India, Japón, África o, por supuesto, América Latina– de la que, señala Wellmer, ya algunos como Debussy, Messiaen, Boulez, Nono o Ligeti recibieron importantes estímulos para la realización de innovaciones tonales. Esta restringida y altamente problemática comprensión por parte de Adorno se advierte también, según Wellmer, en su incapacidad para analizar la música de entretenimiento y, en general, la música popular y el llamado “arte inferior”, a los que, como se sabe, condenó como expresiones de los procesos de fetichización y regresión manipulada. Wellmer, por el contrario, subrayará el modo en que la música *pop*, por ejemplo, a pesar de su inserción dentro de la llamada “industria de la cultura” y de su carácter afirmativo, ha sido capaz de incorporar materiales y signos que eran considerados como desechos de la sociedad para integrarlos en nuevos horizontes de significado subversivos y críticos de democratización (por ejemplo, en el marco del movimiento de derechos civiles, de afirmación de identidades culturales o bien de expresión de necesidades y autointerpretaciones de género) –en este punto, Wellmer remite al modo en que la perspectiva elitista que caracteriza a la comprensión de la música por parte de Adorno ha sido criticada por los exponentes de los llamados *cultural studies*–. Ello conduce a Adorno a no estar a la altura de sus propios análisis cuando se refiere al “núcleo de tiempo” que caracteriza a la obra de arte y la ancla en el horizonte del presente, en la significación que ella ha de tener en el interior de este. No obstante, subraya al mismo tiempo Wellmer, es en el propio Adorno donde se encuentran elementos que contradicen los rasgos herméticos y elitistas presentes en su estética y en su filosofía de la música. Ello aparece en algunos de sus señalamientos sobre la “música inferior”, la llamada “música ligera”, donde Adorno encuentra una cualidad que

se ha perdido en la música superior, a saber: “La cualidad del momento singular relativamente autónomo y cualitativamente distinto dentro de la totalidad”.

Los problemas anteriormente expuestos reaparecen en “La promesa de felicidad, y por qué tiene que permanecer sin ser cumplida”. Wellmer toma en este ensayo la famosa sentencia que Adorno formula en su *Teoría estética* como punto de partida para mostrar de qué modo en ella se ofrece una interpretación del arte en el marco de la filosofía de la reconciliación en la que se enlazan dos vertientes centrales en la historia de la filosofía occidental: por un lado, la de Hegel, Schopenhauer y Gadamer, donde la apariencia de lo bello se comprende como un traslucir de lo verdadero; por el otro, la de Kant y Schiller, cuyo influjo llega hasta *El más antiguo programa del sistema del Idealismo alemán* y donde lo bello se convierte en el espacio de reconciliación entre la sensibilidad y la razón. En efecto, en Adorno la apariencia de lo bello se comprende como la idea de una realidad en la que se reconcilian el espíritu y la naturaleza, la sensibilidad y la razón, lo universal y lo particular, la unidad y la multiplicidad. Paradójicamente, la formulación de Adorno implica no sólo la existencia del arte como vinculada necesariamente a la realidad de un mundo escindido, sino también, al mismo tiempo, la supresión, el fin del arte, en un mundo reconciliado en el que la felicidad presente ya no requeriría mostrarse a través de la apariencia estética. No obstante, advierte Wellmer, de este modo se integra el arte en un horizonte distinto a él –a saber: el de la filosofía–, sometiéndolo a problemas y tareas que le son impuestos desde fuera, fracturando con ello su autonomía: ya sean los de la revelación de la verdad, los vinculados con una función de apertura del mundo, de la búsqueda de lo absoluto, del acceso a una esencia oculta, de la posibilidad de la vida buena, del conocimiento íntimo de la realidad o incluso del sentido de la historia. Se deja de lado con ello que la experiencia estética, como ya lo viera Nietzsche, se encuentra radicalmente atravesada por un incesante desplazamiento que es el que caracteriza en último análisis a la finitud humana. Se trata entonces –y aquí radica el centro

de gravitación de este ensayo— de ver cómo comprender la estética de Adorno sin ese excedente metafísico o, si se quiere, cómo encontrar en él los elementos de una “filosofía del arte posmetafísica” a través de una suerte de “deconstrucción” de la idea de reconciliación y del arte como una promesa de felicidad que permanece sin ser cumplida. Lo bello se presentaría entonces desde esta perspectiva no como una reconciliación entre sensibilidad y razón, unidad y diversidad o mimesis y construcción, sino más bien como un entrelazamiento y juego lleno de tensiones, conflictos y rupturas entre elementos contrapuestos en el marco de un proceso siempre inacabado. Ello conlleva una reinterpretación del concepto de apariencia en virtud de lo que Nietzsche ha denominado la “depotenciación de la apariencia en apariencia [*Depotenzierung des Scheins zum Schein*]” que convierte a dicha apariencia —esto es, al propio arte— en una apariencia autónoma, que reluce sobre sí misma y hace surgir, siempre de nuevo, el enigma y la incomprendibilidad que la caracterizan constitutivamente. Con ello, la apariencia ya no se remite, como planteara el propio Adorno en algunos pasajes de su *Teoría estética*, a una suerte de presencia absoluta, a una totalidad de sentido transparente, a una unidad reconciliada de lo diverso. La deconstrucción de la apariencia que aquí se delinea conduce más bien a un redescubrimiento de las rupturas, de las tensiones, de la falta de unidad y de un sentido único, de la no-reconciliación en la obra de arte. Esta interpretación de la frase de Adorno que da título a este ensayo conduce a Wellmer directamente a una reinterpretación del episodio de Homero sobre Ulises y las sirenas que presentan Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*. De eso se trata justamente el trabajo “La muerte de las sirenas y el origen de la obra de arte”. En efecto, Adorno y Horkheimer interpretan el famoso pasaje de la *Odisea* en el que Ulises, para poder resistir al canto de las sirenas, se ata al mástil de su embarcación, como una alegoría del entrelazamiento entre mito, dominación, trabajo, renuncia al deseo y constitución de la subjetividad que caracteriza a la propia dialéctica de la Ilustración. Tradicionalmente, esta alegoría ha sido considerada tanto una historia del surgi-

miento del sujeto a partir de la represión de la naturaleza interior y exterior como una narración del surgimiento de un orden patriarcal. Wellmer propone en este ensayo interpretarla más bien como la historia del surgimiento de la belleza artística y del placer estético: la neutralización del canto de las sirenas que permite la emergencia del sujeto a partir de la renuncia al deseo y hace posible, al mismo tiempo, la transformación de ese canto en un objeto de contemplación estética. La contemplación estética de lo bello aparece de este modo como una suerte de correlato del surgimiento del sujeto en el momento en que este renuncia al deseo regresivo de suprimir la diferencia y la distancia. En este proceso, el placer estético no se experimenta como una promesa de satisfacer un deseo de plenitud cabal, una suerte de redención última, sino más bien como algo que provoca placer dentro de los límites de una contemplación estética distanciada y reflexiva, sin la promesa de un posible estado futuro de felicidad plena. En efecto, en esta alegoría, el placer provocado por la experiencia de lo bello sólo puede alcanzarse cuando la fuente de placer ha sido separada del objeto de deseo y el placer se ha convertido por ello en reflexivo: la obra de arte misma –en este caso, el canto de las sirenas, incluso la propia epopeya homérica– deja de ser objeto de deseo para tornarse objeto de una contemplación estética en el que la imaginación y el entendimiento se entrelazan en un libre juego –como ya lo había visto Kant–. De este modo, la obra de arte abre un nuevo espacio de libertad que es ocupado ahora por el discurso sobre el canto de las sirenas y sobre el modo en que Ulises vence su irresistible poder. La sobreposición al canto de las sirenas y la muerte de estas no expresan por ello en último análisis más que el origen mismo de la obra de arte.

Los problemas relacionados con la filosofía de la música que se plantean en los ensayos anteriores aparecen nuevamente tratados en el artículo “Lenguaje - (Nueva) música - Comunicación”. Allí se trata inicialmente de ver el modo en que han operado los procesos de lingüistización y deslingüistización de la música –esto es, de la similitud o bien de la distancia irrebalsable de la música

con el lenguaje–, tomando como eje de referencia tanto la música del siglo XIX –especialmente de la línea que va desde Beethoven hasta la segunda Escuela de Viena– como la música serial y postserial del siglo XX. A Wellmer le interesará en particular el modo en que la música –tanto su producción como su recepción y disfrute– se encuentra inserta en un espacio de interpretación y comunicación lingüísticas.² En efecto, señala Wellmer, la música está hecha por y dirigida a seres dotados de lenguaje y, en razón de ello, las obras musicales se encuentran en un permanente devenir, en un proceso inacabado de interpretación, comentario y crítica que se despliega en el horizonte del lenguaje. Este proceso que se desarrolla en medio del lenguaje reaccúa, por así decirlo, clarificando y a la vez precisando la propia experiencia musical. Wellmer distingue así dos dimensiones en medio del lenguaje en las que nos referimos a la música, a saber: por un lado, cuando se realiza un análisis formal-estructural de la obra musical –mediante categorías como repetición, variación, “puesta” y “continuación”, desarrollo, seriación, contraste, etc.– y, por el otro, cuando se ofrece una interpretación hermenéutica en la que se analiza la obra musical en el marco de un juego de identidad y diferencia donde el sentido se constituye al mismo tiempo que se subvierte. Esta última dimensión es la que interesa a Wellmer, especialmente el modo en que en ella se tematiza la relación de la música con el mundo. Es claro, no obstante, que ambas dimensiones expresan en último análisis diversas posibilidades de hablar sobre la música; ambas tienen su justificación específica y se encuentran íntimamente entrelazadas en la experiencia estética, ya sea complementándose o bien oponiéndose en el marco de un juego inacabable sin conducir jamás a una síntesis entre ambas; es en este sentido que Wellmer hablará de un “juego de reflexión” de la experiencia estético-musical. Esta no se agota, pues, en una única experiencia de la escucha, sino que se articula en un juego incesante de análisis, comentarios e interpreta-

² Véase, a este respecto, Albrecht Wellmer, *Versuch über Musik und Sprache*, Múnich, Hanser, 2009.

ciones que reaccionan sobre la propia experiencia de las sucesivas escuchas de la obra musical. De este modo, puede señalarse entonces que la música –incluso la de la segunda mitad del siglo xx– no ha abandonado jamás el campo de gravitación del lenguaje. Es cierto que estas relaciones, constata Wellmer, han devenido más complejas –baste señalar a este respecto las nuevas constelaciones en las que la música ha entrado en relación con otros medios como la literatura y el teatro, ampliando así su relación con el mundo–. Resulta claro, sin embargo, que, en virtud de su relación con el lenguaje, la música, las obras de arte musicales y la experiencia musical aparecen comprendidas como insertas en un espacio de comunicación pública entre sujetos que pueden discutir entre sí sobre su carácter logrado o fracasado.

Estos problemas reaparecerán en el ensayo con el que se cierra este libro. En “El tiempo, el lenguaje y el arte (con una digresión sobre música y tiempo)” se introduce, sin embargo, además de las relaciones entre el arte –y, más específicamente, la música– y el lenguaje, la relación del arte con el tiempo, tanto con el tiempo “ontológico” como con el tiempo objetivo, mensurable, del mundo, al igual que con el tiempo de la vida (es decir, con el tiempo vivido, el tiempo *ekstático* del *Dasein*, anota Wellmer retomando en este punto a Heidegger y subrayando que este último aspecto del tiempo no remite por supuesto a una conciencia privada, sino a un tiempo intersubjetivamente compartido de un mundo común). La distinción entre estas tres dimensiones del tiempo no debe ser entendida, sin embargo, en el sentido de tres tipos de tiempo diferentes e irreducibles entre sí. Se trata más bien de diversos aspectos de un mismo fenómeno, a saber: el del tiempo.

Para tratar de esclarecer las relaciones entre tiempo vivido y tiempo objetivo, Wellmer analiza, en primer lugar, la temporalidad del sentido lingüístico –una forma de aclarar, a su vez, el vínculo indisoluble entre ser y tiempo que se había esforzado por destacar Martin Heidegger–; sólo que el “ser” se interpreta ahora, siguiendo en ello tanto a Wittgenstein como a Derrida, como un a priori lingüístico comprendido al modo de una estructura itera-

tiva del uso de signos lingüísticos que es constitutiva para la unidad del significado –es justamente a ello a lo que, según Wellmer, se refiere Wittgenstein con el concepto de “regla” en virtud del cual se hace posible la repetibilidad de los signos lingüísticos–.³ De este modo, afirma Wellmer en una sugerente y a la vez provocadora interpretación de Heidegger, el lugar del ser está dado por una estructura iterativa normativo-temporal del significado lingüístico que a su vez no existe más que en la forma de una praxis social de comunicación, interpretación y disputa en torno de la verdad, en la medida en que esta estructura iterativa normativo-temporal de los signos lingüísticos es abierta hacia el futuro, y a ella pertenece en forma constitutiva la posibilidad de su constante reinterpretación. En su lectura de Wittgenstein, Wellmer apunta que la existencia y el seguimiento de las reglas contienen así, al mismo tiempo, la posibilidad de un uso innovador y productivo del lenguaje, por lo que el sentido tanto de expresiones como de textos en general no puede considerarse como algo ya dado de una vez y para siempre, sino más bien como algo a ser alcanzado y redefinido una y otra vez en procesos de (re)interpretación por principio inacabados e inacabables. Es en razón de ello que la intersubjetividad del sentido lingüístico no puede ser comprendida como algo que existiría de una vez y para siempre y sin rupturas, sino que tiene su ser únicamente en procesos de comunicación, de interpretación y de disputa por la verdad en el interior de un proceso de comunicación lingüística que está siempre caracterizado tanto por el acuerdo como por la amenaza de su ruptura y su desintegración. Esto significa que se tiene que mantener y a la vez restablecer constantemente, una y otra vez, la intersubjetividad del sentido lingüístico en procesos de comunicación, de interpretación y de disputa por la verdad. Ello quiere decir, además, que la

³ Para esto y, en general, para las reflexiones de Wellmer en torno a la filosofía del lenguaje, véanse Albrecht Wellmer, *Sprachphilosophie. Eine Vorlesung*, Fráncfort del Meno, Surhkamp, 2004, y *Wie Worte Sinn machen. Aufsätze zur Sprachphilosophie*, Fráncfort del Meno, Surhkamp, 2007.

verdad sólo puede ser asegurada mediante la posibilidad de hablar una y otra vez y, en el caso de textos, de realizar nuevas interpretaciones sobre ellos. Esta disputa por la verdad podría detenerse sólo si la intersubjetividad del sentido lingüístico hubiera alcanzado un punto en el que pudiera mantenerse incólume, sin rupturas, sin permitir ningún cuestionamiento ulterior. No obstante, ello significaría el fin de la verdad y del propio lenguaje. La disputa por la verdad es en realidad también una disputa por el lenguaje, dentro del cual discutimos sobre la verdad, afirma Wellmer. Esta disputa por el lenguaje comienza ya en la apertura del mundo que se realiza en el medio del propio lenguaje y es sólo en el interior de esta disputa que se puede formar una comunidad lingüística y que puede ser planteado el problema de la verdad como una disputa por ella. La idea, por tanto, de una verdad o de una comunidad lingüística definitiva, completa y sin fisuras equivaldría a mantener la existencia de algo así como una perspectiva divina al margen de la iterabilidad abierta de los signos y de la pluralidad de los hablantes.

El tiempo vivido del *Dasein*, anota Wellmer, está vinculado así con una conciencia mediada por el lenguaje. Él no puede ser entendido como una desaparición constante, sino que es, más bien, la condición de posibilidad de todo ser y toda presencia, incluida la presencia de la experiencia estética. De acuerdo con ello, esta no puede ser comprendida como una extinción, supresión o fuga de la temporalidad, como sugieren algunos, sino, más bien, como una reconfiguración de la experiencia del tiempo –tanto del tiempo objetivo como del subjetivo–, ya que ni la organización del material musical ni la propia experiencia musical podrían articularse al margen de una síntesis temporal, de un singular enlace entre pasado, presente y futuro tanto en la producción (composición) como en la recepción (escucha) musicales. La experiencia de la obra de arte musical –y, en general, de cualquier obra de arte– se caracteriza así por una temporalidad constitutiva; por este motivo, la idea de una atemporalidad del arte no hace, en último análisis, más que ocultar su radical temporalidad, su participación en los

diversos aspectos de la temporalidad de los que se habla al inicio de este ensayo. La idea de un arte más allá del tiempo sería entonces algo así como la idea de un arte más allá del arte, de la misma manera que la idea de una vida más allá de la dominación del tiempo no puede sino ser la idea de una vida más allá de la vida misma, de una suerte de nirvana que ha caracterizado a las filosofías de la reconciliación pero que, como lo ha subrayado una y otra vez Wellmer a lo largo de los ensayos que aparecen en este libro, no corresponde en absoluto a la textura de nuestra propia finitud. Esta reflexión sobre la música se localiza de este modo, en último análisis, en el horizonte de los esfuerzos de una concepción posmetafísica no sólo del arte, sino también, como se ha visto, de la verdad, de la justicia y de la felicidad, de la comprensión y del sentido, al igual que del tiempo mismo.