



ALBRECHT WELLMER: ESBOZO DE UNA TEORÍA DE LA RAZÓN

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2026.221.07>

Francisco Manuel Abril

Doutor em Filosofia – Faculdade de Ciências Sociais, Universidad Nacional de Córdoba (UNC).

franciscoabril_2@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7780-0899>

RESUMO:

El concepto de razón ocupa un lugar importante en la Teoría Crítica de Frankfurt. Sus autores más representativos hicieron aportes nada desdeñables al respecto. Sin embargo, en los últimos años, el concepto de “reconocimiento” ganó centralidad de la mano de los trabajos de Axel Honneth. Si bien este autor no deja de lado la problemática de la razón, en mucho de sus textos parece relegarla a un segundo plano. En este contexto, es importante recuperar las reflexiones de Albrecht Wellmer, considerado uno de los principales representantes de la “segunda generación” de teóricos críticos. Nuestra tesis es que en ciertos textos de Wellmer puede encontrarse el “esbozo” de una teoría de la razón discursiva. Estos textos son: *Ética y diálogo*, “Sobre la dialéctica de la modernidad y la posmodernidad”, “Hannah Arendt y el juicio: la doctrina oculta de la razón” e “Intersubjetividad y razón”, entre otros. A partir de una metodología de revisión bibliográfica, en el presente artículo desarrollaremos cinco coordenadas de la teoría propuesta por Wellmer: las interpretaciones sobre la facultad de juzgar (1) y la mentalidad amplia (2), el particular modo en que el autor analiza lo discursivo y lo argumentativo (3), la interrelación de las esferas de validez racional (4) y la potencia crítica que detenta la razón (5). Sobre el final, quisiéramos resaltar el carácter no sistemático de la teoría de Wellmer y hacer una breve recapitulación de las coordenadas aquí desglosadas.

PALAVRAS-CHAVE:

Wellmer; Teoría Crítica, Razón, Facultad de juzgar

ALBRECHT WELLMER: OUTLINE OF A THEORY OF REASON

ABSTRACT:

The concept of reason occupies an important place in Frankfurt Critical Theory. Its most representative authors made significant contributions in this regard. However, in recent years, the concept of “recognition” has gained centrality thanks to the work of Axel Honneth. Although this author does not ignore the problem of reason, in many of his texts he seems to relegate it to the background. In this context, it is important to revisit the reflections of Albrecht Wellmer, considered one of the leading representatives of the “second generation” of critical theorists. Our thesis is that in certain texts by Wellmer, one can find the “outline” of a theory of discursive reason. These texts are: *Ethics and Dialogue*, “On the Dialectic of Modernity and Postmodernity,” “Hannah Arendt and Judgment: The Hidden Doctrine of Reason,” and “Intersubjectivity and Reason,” among others. Using a literature review methodology, in this article we will develop five coordinates of the theory proposed by Wellmer: interpretations of the faculty of judgment (1) and broad-mindedness (2), the particular way in which the author analyzes the discursive and the argumentative (3), the interrelation of the spheres of rational validity (4), and the critical power of reason (5). Finally, we would like to emphasize the non-systematic nature of Wellmer’s theory and provide a brief summary of the key points outlined here.

KEYWORDS:

Wellmer; Critical Theory; Reason; Faculty of judgment

Introducción

El concepto de razón ocupa un lugar importante en la Teoría Crítica de Frankfurt. Sus autores más representativos – desde Horkheimer, Adorno, hasta Habermas y Honneth – hicieron aportes nada desdeñables al respecto. Sin embargo, los modos de abordaje fueron marcadamente diferentes entre sí¹. Algunos elaboraron análisis más suspicaces respecto al tema; otros, más afirmativos. Basta con nombrar dos libros claves del legado frankfurtiano: *Dialéctica de la Ilustración* (2001), escrito por Adorno y Horkheimer en los años ‘40, arroja una diagnóstico sombrío y paradójico sobre el futuro de la razón y la modernidad; cuatro décadas más tarde, Jürgen Habermas publica su *Teoría de la acción comunicativa* (1999), que es quizá una de las obras que mejor expone el potencial emancipatorio de la razón.

En los últimos años, el concepto de “reconocimiento” ganó centralidad de la mano de los trabajos de Axel Honneth. Si bien este autor – director del *Institut für Sozialforschung* hasta el 2018 – no deja de lado la problemática de la razón, en mucho de sus textos parece relegarla a un segundo plano: el reconocimiento – más precisamente: la *falta* de reconocimiento – deviene ahora el parámetro normativo de la crítica (HONNETH, 2009b, pp. 262-264). Ni la razón ni el lenguaje ni el discurso son el eje central de su propuesta (PAOLICCHI, 2021, pp. 51-55), sino más bien aquellas situaciones en las que grupos o individuos son socialmente invisibilizados, menospreciados, agraviados; situaciones que sirven tanto de

¹ Para una exposición exhaustiva de los cambios en la concepción de razón en la Teoría Crítica, véase Martin Jay (2016); y para una reconstrucción histórico-conceptual de sus diferentes fases reflexivas, véase Axel Honneth (1990) y (2009c).

criterio para la tarea crítica como también de “impulso motivacional” (HONNETH, 1997, p. 168) para la lucha social.

En este contexto de repliegue del concepto de razón, es que consideramos relevante recuperar las reflexiones de Albrecht Wellmer. En los años sesenta, Wellmer estudió con Adorno; luego, fue colaborador de Habermas. Esto último hizo que, en parte, cuando se habla de la “segunda generación” de teóricos críticos, sus contribuciones queden a la sombra del proyecto habermasiano. Su propuesta teórica ha sido poco estudiada tanto a nivel global como regional, aunque ciertamente hay notorias excepciones, que toman nota de su potencia y alcance, como ser: Robles (2017), Holmes (2008), Rauschenberg (2011), entre otros.

Wellmer es ante todo un lector y sus escritos son, en el fondo, lecturas productivas de Kant, de Arendt, de Adorno, de Habermas. La tesis que vamos a proponer aquí es que estas lecturas conforman una teoría crítica por derecho propio. Es más: en ciertos textos de su autoría encontramos las coordenadas de una teoría de la razón que, aun siendo fragmentarias y estando dispersas, podemos recuperar y vincular entre sí; de hecho, esta será nuestra principal contribución en el presente trabajo. Los textos en cuestión fueron publicados en los años ochenta y son los siguientes: el libro *Ética y diálogo* (1986)² y los artículos “Sobre la dialéctica de la modernidad y la posmodernidad” (1984), “Hannah Arendt y el juicio: la doctrina oculta de la razón” (1985) e “Intersubjetividad y razón” (1988), entre otros que aparecerán citados.

En lo que sigue, desarrollaremos cinco coordenadas de la teoría de la razón propuesta por Wellmer: sus interpretaciones sobre la facultad de juzgar (1) y la mentalidad amplia (2), el particular modo en que el autor analiza lo discursivo y lo argumentativo (3), la interrelación de las esferas de validez racional (4) y la potencia crítica que detenta la razón (5). Sobre el final, quisiéramos resaltar el carácter no sistemático – o, como lo denomina Axel Honneth, “disonante” (2009a, p. 179) – de la teoría de Wellmer y hacer una breve recapitulación de las coordenadas aquí desglosadas.

1 Repensar la facultad de juzgar

En su texto del año ‘85, Wellmer recupera la lectura que Hannah Arendt (2003) hizo de la *Crítica de la facultad de juzgar*. La autora buscaba llevar el concepto de facultad de juzgar más allá del ámbito de lo estético, al que Kant lo circunscribía. Buscaba, así, subrayar la importancia que esta facultad tiene en lo que a la moral y a la política respecta.

² Las fechas entre corchetes corresponden a la publicación en su idioma original.

Hay, sin embargo, varios puntos en los que Wellmer prefiere mantener distancia tanto de Kant como de Arendt. Para estos dos autores, el juicio reflexionante³ es el juicio de un mero espectador, de alguien que reflexiona en torno a un objeto artístico o en torno a un acontecimiento político, sobre los cuales no tiene injerencia directa. Esta reflexión no se traduce en una acción política o prudencial específica. Existe, por ende, un hiato entre la facultad de juzgar y la acción política – de la que Arendt, debido a su diagnóstico pesimista de la modernidad y a los acontecimientos históricos que le tocó vivir, era escéptica – que, según Wellmer, constituye una oportunidad teórica perdida.

Hay, además, otro punto problemático. Si bien Arendt hace una lectura productiva de Kant – es decir, una lectura que en última instancia termina modificándolo – queda atada a sus presupuestos epistemológicos. A esto Wellmer (1996) lo denomina “su kantismo latentemente ortodoxo” (p. 326), que se expresa en un concepto monológico y formal de razón y en la separación entre juicio y conocimiento argumentativo. En Kant y en Arendt, el sujeto cognoscente es el resultado del desarrollo de una capacidad inmanente a ese mismo sujeto, que se enfrenta al mundo para conocerlo. Ya en el verbo “enfrenta” está implícita la idea de cierta inmediatez: de que la realidad externa deja sus impresiones en las representaciones internas del sujeto. Lo que se prioriza, sobre todo, es el carácter “formal” y “universal” de estas representaciones – lo que para Kant ingresa dentro de las “categorías del entendimiento puro” –, dejando en un segundo plano “tanto como sea posible, lo que en el estado de nuestra actividad representativa es materia, es decir, sensación” (WELLMER, 1996, p. 332).

Esta concepción es, luego de los aportes de la filosofía del lenguaje contemporánea, difícil de sostener. El sujeto cognoscente no se desarrolla de manera solipsista, sino a partir de interacciones lingüísticas e intersubjetivas. Es decir, se desarrolla en la comunicación con otros y en el aprendizaje de un lenguaje – y de juegos de lenguaje – que mediatiza la realidad y nos “abre” un mundo en común. Entonces, el problema que tienen las premisas filosóficas compartidas por Kant y Arendt es que “ignoran el hecho de que incluso nuestros sentidos y nuestro cerebro está simbólicamente estructurado y de que, por tanto, son parte de un mundo intersubjetivo que nos viene abierto por el lenguaje” (WELLMER, 1996, p. 330).

Este “kantismo latentemente ortodoxo”, al no tener una concepción lingüísticamente mediada de la razón, tiene otra dificultad: lleva a Arendt a excluir el juicio reflexionante del ámbito del conocimiento argumentativo. Ni el juicio ni el pensar pueden considerarse, en sentido estricto, conocimiento. Tienen un carácter destructivo de los clichés y los lugares comunes, que no comparte con la ciencia y la

³ Una explicación muy detallada del concepto de “facultad de juzgar reflexionante”, puede encontrarse en la introducción de Pablo Oyarzún a la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1992, pp. 7-17).

argumentación. El juicio y el pensar arrasan con nuestras preconcepciones; mientras que el conocimiento es productivo en tanto y en cuanto produce argumentaciones científicamente comprobables. Para Arendt, la facultad de juzgar se conecta con la dimensión del “significado” (*meaning*), aun cuando sea no argumentativa; el conocimiento y la ciencia en general remiten a la “verdad” (*truth*). Con lo cual la autora – según Wellmer (1996) – incurre en un grave reduccionismo: supone, por un lado, una verdad “sin lenguaje” a la que apunta la ciencia en general y, por el otro, un juicio “allende la verdad” (p. 333) que se suscita en las controversias políticas, éticas y estéticas.

Pese a estos reparos, la apuesta de llevar la facultad de juzgar al ámbito de la política y la moral sigue siendo, para el teórico crítico, muy potente. Y podría incluso potenciarse más si se siguiera el rastro de una racionalidad ampliada, que puede encontrarse en ciertos escritos de Kant que Arendt no ignoraba, pero de los que no supo extraer todas sus consecuencias: el parágrafo 40 de la *Crítica de la facultad de juzgar* y las cartas de Kant a Markus Herz que citaremos más adelante. Ya en la sola idea de una “forma ampliada de pensar” – es decir, en nuestra capacidad para “pensar desde el punto de vista de cualquier otro” –, la facultad de juzgar apunta a una racionalidad intersubjetiva, siempre y cuando ese “cualquier otro” se entienda en el sentido de *interlocutores y objeciones reales*, en lugar de posibles o imaginarios. En otras palabras, apunta a un juicio personal que se nutre, complejiza, modifica a partir del diálogo y la diferencia con otros.

La facultad de juzgar debe entenderse a partir de las coordenadas conceptuales de esta racionalidad ampliada, discursiva y argumentativa. Coordenadas que rechazan la diferenciación entre “significado” y “verdad” y entre “juicio” y “acción política”. Según el teórico crítico, la facultad de juzgar de un interlocutor se calibra siempre al calor del momento histórico que en el que le toque vivir y actuar, y de las controversias normativas que caracterizan a ese momento. No hay otro criterio que aquello que cuenta como un buen argumento en esa situación particular. O, mejor, como una comprensión lúcida de dicha situación y de sus posibles cursos de acción. Sobre este punto insiste una y otra vez en sus escritos de la década del ochenta. En especial, en su libro *Ética y diálogo* al sostener que un aspecto central de las argumentaciones morales remite a la descripción de lo que llama “entramados situacionales”. En sus palabras:

Hay que reconocer que las argumentaciones morales se ocupan casi exclusivamente de la interpretación de entramados situacionales de acción y necesidades, así como de la comprensión que agentes y pacientes tienen acerca de sí mismos; no es extraño, pues, que las controversias morales suelen desaparecer una vez que nos hemos puesto de acuerdo respecto a la interpretación de la situación respectiva y a la comprensión de nosotros mismos. (WELLMER, 1994, p. 145).

De modo que la facultad de juzgar es siempre una facultad “situada” y “situacional”. Situada en términos socio-históricos; y “situacional” en el sentido de que remite a situaciones específicas en las que nos encontramos, en las que obramos, discutimos, deliberamos unos con otros. Compromete no sólo la lucidez que podamos tener para “acertar a la verdad en situaciones donde no es fácil conseguirlo”, sino también nuestra “experiencia, carácter, imaginación y coraje” (WELLMER, 1996, p. 336). Y, algo no menor, un dominio preciso y a la vez creativo del lenguaje que nos permita llegar a acuerdos intersubjetivos. Aquí, por ende, resulta clave poder responder a la pregunta respecto a quiénes tienen “buen juicio”. Se trata de personas que “[...] a menudo han analizado situaciones complejas de la forma correcta, que a menudo han visto de un golpe lo que nadie más pudo ver, o que a menudo han logrado desarrollar el argumento correcto en el momento correcto” (WELLMER, 1996, p. 337).

Es una capacidad que, en horas críticas, puede ser decisiva para nuestra vida en común. Por ello es que, puesta en las coordenadas de una racionalidad intersubjetiva y argumentativa y de unas instituciones políticas que la favorezcan, es tan importante su conservación teórica y su ejercitación política, ética y estética.

2 Mentalidad ampliada e intersubjetiva

Uno de los intereses centrales de Wellmer en sus textos del ochenta es visitar el legado de Kant. Revisitarlo implica tanto actualizarlo como revisarlo críticamente, con las herramientas conceptuales provistas por la filosofía del lenguaje del siglo XX, pero conservando lo que está contenido *in nuce* en ese legado, a saber, “una concepción normativa de razón” (WELLMER, 1988, p. 225).

Es esa concepción la que puede encontrarse en las máximas del entendimiento formuladas por Kant. Wellmer vuelve subrayar la relevancia de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. No sólo porque considera necesario recuperar -como ya vimos- el concepto de facultad de juzgar, sino porque en el párrafo 40 de dicha obra se exponen las tres máximas: 1) pensar por uno mismo, 2) pensar poniéndonos en el lugar de todos los demás y 3) pensar estando siempre de acuerdo con uno mismo. Según el teórico crítico, aquí está sumariado lo que significa “ser razonable” y no podemos saltarnos ninguna de estas máximas sin correr el riesgo de dejar de serlo.

En su artículo “Intersubjetividad y razón”, Wellmer centra especialmente la atención en la segunda máxima: la de la “mentalidad ampliada” o “forma de pensar ampliada”. En ella se abre la oportunidad – desconocida por el mismo Kant – de tematizar de manera intersubjetiva el concepto de razón. Se trata de la exigencia de comunicar públicamente nuestras ideas y de exponerlas a las objeciones que puedan hacernos nuestros interlocutores. Wellmer (1988) cita a Kant:

hay que entender la idea de un sentido *público*, *i.e.*, una facultad crítica que en su acto reflexivo toma en cuenta (*a priori*) el modo de representación de cualquier otro para, *por así decirlo*, sopesar su juicio con la razón humana total (...) Esto sucede cuando sopesa su juicio, no tanto con el juicio real de los otros, cuanto más bien el juicio meramente posible. (p. 227).

En esta cita están expresados los puntos fuertes y los puntos cuestionables de la máxima kantiana. Está la idea de comunicabilidad pública⁴, que es menester conservar. Pero está presente, también, cierta limitación epistemológica que viene señalizada con expresiones tales como “*a priori*” y “juicio meramente *posible*”. Expresiones que indican que Kant no está pensando en interlocutores y en objeciones *reales*. Por el contrario, está pensando en el trabajo que se suscita en el interior de un sujeto reflexionante que formula una idea y que imagina qué podrían confirmar u objetar otras personas respecto a esa idea, como si la fuese puliendo y calibrando en la soledad de su fuero interno y en última instancia pudiese prescindir del encuentro real con esas personas. Esta limitación epistemológica remite a lo que Wellmer (1988) denomina “el solipsismo trascendental en Kant” (p. 227) o, dicho de otra manera, a la preeminencia de un sujeto solitario que es condición de posibilidad del conocimiento. El sujeto trascendental kantiano es una suerte de Robinson Crusoe, un hablante solitario que “no es, y nunca ha sido, miembro de una comunidad lingüística” (WELLMER, 1988, p. 228).

El blanco al que apunta la crítica wellmeriana es precisamente este solipsismo. Y son los aportes de la filosofía del lenguaje – en particular, los del segundo Wittgenstein⁵ – los que ponen en evidencia sus límites. A partir de la refutación del argumento del lenguaje privado y de las explicaciones en torno a lo que implica seguir reglas, el teórico crítico defiende un “punto de vista comunitario del lenguaje” (WELLMER, 1988, p. 231). Aprender a hablar y aprender a pensar entraña la pertenencia a una comunidad lingüística. Entraña, también, el dominio de una lengua común que nos brinda criterios compartidos respecto al uso correcto o incorrecto de las palabras. Según el autor (1988), “hablar un lenguaje quiere decir dominar una técnica y entender una forma de vida” (p. 240). Es decir, dominar los “juegos del lenguaje” en los que hemos sido socializados. Desde este punto de vista, no hay parangón posible entre el sujeto de conocimiento y la idea robinsoniana de un hablante solitario. Tampoco hay lugar para filosofías que postulan una suerte de precedencia del pensamiento respecto al significado y al lenguaje. No hay pensamiento ni conocimiento del mundo allende la articulación simbólica que posibilita el lenguaje.

⁴ Andrea Kern (2019) tematiza de una manera muy completa la potencialidad que aún detenta la idea kantiana de comunicabilidad pública y de *sensus communis*. En tensión con esta lectura, recomendamos el trabajo de Ruth Sonderegger (2019).

⁵ Para una excelente reconstrucción de la lectura que hace Wellmer de Wittgenstein, véase Gustavo Robles (2017).

Es en el marco de estas coordenadas conceptuales que Wellmer reformula la segunda máxima del entendimiento. Nuestros juicios, desde el vamos, no pueden dissociarse de nuestra pertenencia a una comunidad lingüística. Pueden formularse en nuestro fuero interno porque, antes, aprendemos una lengua en común y comprendemos la trama de prácticas sociales de la que formamos parte. Esta es, por así decir, la plataforma que hace posible tanto los acuerdos como los desacuerdos que podamos tener con nuestros interlocutores. De hecho, si hay desacuerdos es porque primero hay un acuerdo *en* el lenguaje, que hace inteligible las diferencias; diferencias que solo devienen ininteligibles en momentos críticos en los que “ha empezado a desintegrarse la intersubjetividad del lenguaje” (WELLMER, 1988, p. 252).

La mentalidad amplia supone un doble imperativo: el de comunicabilidad pública de nuestros juicios y el de tener en cuenta a nuestros interlocutores *reales* y a sus objeciones *reales*. Los acuerdos intersubjetivos están siempre situados en un aquí y ahora, lo que lejos de facilitarlos, los dificulta. Lo que constatamos es una insistente “inconmensurabilidad parcial de nuestros aparatos conceptuales” (WELLMER, 1988, p. 248). Aun compartiendo una lengua, hay problemáticas – por ejemplo, el aborto – que suscitan puntos de vista contrapuestos. Aquí los interlocutores parecieran en realidad estar hablando idiomas diferentes y sus creencias y concepciones de vida, resultar antitéticas. Sin embargo, nuestro desafío -aquello que pone a prueba nuestra razón y nuestra convivencia- es volvernos, siempre que se pueda, bilingües. Escribe Wellmer (1988):

Ser razonables tiene que ver con ser conscientes de los límites de nuestro propio sistema conceptual, y estar dispuesto a rebasar esos límites, haciendo justicia a las diferentes perspectivas de los otros y tratar de salvar las brechas de inconmensurabilidad. (p. 257).

Una forma de pensar ampliada representa, en última instancia, un intento de “salvar las brechas de inconmensurabilidad”. O, dicho de otra manera, un ejercicio de “conmensuración racional” (WELLMER, 1988, p. 258). Nuestros argumentos más interesantes son, como veremos a continuación, una forma de tender puentes entre puntos de vista contrapuestos.

3 Argumentos interesantes

La razón que teoriza Wellmer es una razón discursiva y argumentativa. En sus trabajos brinda múltiples precisiones respecto a estos términos, tratando de evitar toda comprensión lineal o esquemática de los mismos. Los argumentos más relevantes e interesantes no son, necesariamente, los que se desprenden de las construcciones de la lógica formal. No son argumentos que responden de modo tajante a cierta linealidad deductiva o inductiva, que parte de proposiciones generales para remitirse a casos

particulares o viceversa. No deben limitarse, señala Wellmer (1984), a “ir y venir del concepto a la cosa” (p. 99) ni tampoco a contar con significaciones fijas o cerradas de sus proposiciones o conceptos.

En todo caso, un argumento o discurso interesante lo que busca es “ir y venir de uno a otro concepto de una cosa” (WELLMER, 1984, p. 99). Es decir, busca tener en cuenta una pluralidad de conceptos y, por ende, una pluralidad de sujetos en diálogo y en discusión; sujetos que no se quedan con las significaciones rígidas de sus palabras, sino que pueden tensionarlas y abrirlas, haciendo así que “la vida del sentido lingüístico alcance una forma reflexiva” (WELLMER, 1984, p. 99). Cuando escuchamos o leemos un argumento potente, rara vez nos encontramos con algo lineal o abroquelado en una posición rígida. Quien argumenta muchas veces va tanteando. Avanza y retrocede, se mueve en distintas direcciones y sopesa diferentes posibilidades – algunas de las cuales pueden, incluso, ir en contra de lo que él mismo piensa. Hay algo disruptivo, algo incómodo, algo innovador en un buen argumento.

Estas tentativas no se dan aisladas unas de otras, sino que se van entrelazando e hilvanando para formar una suerte de constelación. Este es, según Wellmer (1996), su momento “holístico” (p. 187). Entonces, quien argumenta construye el “contexto explicativo” (WELLMER, 1988, p. 257) de su propio argumento y este contexto es, quizá, lo más valioso y persuasivo que tiene. Construye su contexto y, a su vez, está siempre situado en un contexto de experiencia, de práctica y de reflexión. Si bien la exposición de del autor puede resultar algo abstracta y afirmativa, no es infrecuente que en las controversias más serias que puedan darse en política, en ciencia, en ética y estética, se susciten este tipo de argumentos. No siempre son los argumentos que prevalecen, pero el sólo hecho de ser expresados tiene fuerza performativa.

Recuperando lo dicho en los apartados anteriores, se trata de los juicios reflexionantes de quienes ejercen su facultad de juzgar. Los buenos argumentos suelen corresponderse a la “forma ampliada de pensar” que tematiza Kant en su segunda máxima del entendimiento, en tanto y en cuanto se arriesgan a sopesar incluso aquellas ideas u objeciones razonables que más pueden comprometer los propios puntos de vista del argumentador. En las controversias más productivas nos familiarizamos con un vocabulario que no dominábamos y terminamos, en el mejor de los casos, construyendo uno nuevo. Algo de esto advertimos en la carta de Kant a Markus Herz:

Las objeciones razonables no las miro tan solo desde el punto de vista de cómo podría refutarlas, sino que, como usted sabe, pensándolas y repensándolas las inserto en mis juicios dándoles el derecho a que acaben tirando por tierra todas las opiniones preconcebidas, por grande que sea la estima en que yo pueda tenerlas. Espero siempre que, considerando así imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros, resulte algo tercero que sea mejor que lo que yo tenía antes. (citada por WELLMER, 1996, p. 329).

El teórico crítico (1988) refuerza la idea afirmando que:

Frecuentemente, un buen argumento nos hace ver una situación, o un problema, o a nosotros mismos, de diferente manera, *estableciendo*, más que meramente *operando desde dentro de*, una perspectiva coherente e intersubjetivamente compartida. La argumentación es más afín a moverse de un lado a otro entre perspectivas diferentes, y a veces inconmensurables, haciéndolas conmensurables, que a operar desde un sistema de significados cerrado [...]. (p. 257-258).

Haciendo visible el hilo que conecta la facultad de juzgar, la mentalidad amplia y el trabajo argumentativo, puede llegarse a la siguiente afirmación: las discusiones más fructíferas son aquellas que, lejos de suponer un lenguaje común predefinido – con el cual, por cierto, contamos –, tienen como meta la posibilidad de construir uno nuevo, más complejo y permeable a las diferencias que el anterior. Es en este sentido que puede hablarse, a fin de cuentas, de un acuerdo intersubjetivo.

4 Interrelación de las esferas de validez

Otro punto importante de la teoría de la razón esbozada por Wellmer, es el de las esferas de validez racional de nuestros argumentos y proposiciones. Hablar de esferas, dimensiones o pretensiones de validez racional equivale a hablar de una razón escindida, múltiple, fragmentada en sus diversas expresiones o discursos, pero no por ello privada de una posible unidad. En un mismo movimiento argumentativo – que es prácticamente la marca distintiva de su lectura “filosóficamente productiva” (WELLMER, 2013, p. 318) –, el teórico crítico recupera y revisa la propuesta habermasiana en torno a este punto. Habermas explica la escisión entre las esferas de validez sirviéndose, por un lado, de las investigaciones sociológicas de Max Weber sobre la racionalidad y la racionalización social y, por el otro, de la teoría de los actos de habla.

Esta teoría aborda las esferas de validez de nuestros argumentos y proposiciones según la siguiente tipología: (1) verdad proposicional, (2) rectitud normativa y (3) veracidad expresiva. En un segundo paso, remite esta tipología a la ya clásica distinción entre los discursos teórico – centrado en la verdad –, práctico – centrado en la rectitud de las acciones – y estético – centrado en la expresividad/autenticidad de las obras de arte. Wellmer rechaza la tipología propuesta por la teoría de los actos de habla e invierte el orden de la explicación de Habermas: es preferible partir de los discursos teórico, práctico y estético, para dentro de cada uno de ellos distinguir diversos órdenes de pretensiones de validez y diversas formas argumentativas. Y aquí el verbo “distinguir” no implica una separación taxativa, sino más bien una limitación que no excluye una interrelación.

Dicho esquemáticamente, el discurso teórico gira en torno a preguntas de tipo veritativo; el práctico, en torno a preguntas normativas; y el estético, en torno al sentido y la feliz plasmación de los objetos estéticos. Pero estas preguntas no tienen por qué ser independientes unas de otras. Hay una *conexión* entre lo veritativo, lo normativo y expresivo, sin que ello desdibuje la diferencia entre tipos de discursos. Según Wellmer (1986), Habermas prioriza el discurso teórico-argumentativo, incurriendo en cierto cientificismo: la teoría consensual de la verdad es, a fin de cuentas, el trasfondo de su ética discursiva⁶. No obstante, se le escapa que este discurso no se restringe a la “verdad proposicional” y tiene, asimismo, tipos muy variados de argumentación, de criterios de validez y de procedimientos verifcatorios. En una palabra, no es monolítico: no hay una sino múltiples formas de hacer ciencia. Estas múltiples formas de lo veritativo habilitan el ingreso de dimensiones morales y estéticas. Y lo mismo aplica respecto al discurso práctico y al estético.

Hay entonces una “interrelación” entre las esferas de validez. Martin Seel (1991), de quien Wellmer toma mucha de sus ideas, habla de un “juicio inter-racional” (p. 46)⁷. Los buenos argumentos parten de un tipo específico de discurso, pero abren asimismo un haz de vinculaciones posibles con otras discursividades: una idea científica puede ponderarse por sus implicancias éticas, y por su belleza y simplicidad. En este marco, “ser razonables” entraña -además de una forma de pensar amplia- una “práctica multidimensional orientada hacia la validez” (SEEL, 1991, p. 46). Es decir, una capacidad para vincular entre sí las dimensiones de validez y para cambiar de perspectivas si el contexto argumentativo así lo requiere. No hay límites rígidos entre estas dimensiones, sino que están “entreveradas”, unidas por una “trabazón intrínseca” (WELLMER, 1986, p. 188).

A esta capacidad Wellmer (1986) la denomina, también, “facultad de juzgar” o, más precisamente, “facultad interrelacional de juzgar” (p. 187). Y no es otra cosa que “la capacidad para relacionar entre sí de manera adecuada y relativizar mutuamente las múltiples dimensiones racionales de la acción – como la racionalidad técnica, económica, moral o estética –” (p. 187). Ser “irracional”, entonces, implica cortar estas conexiones o centrarse exclusivamente en una dimensión en detrimento de otras. Piénsese, por ejemplo, en la frecuente implementación de políticas económicas que se dicen meramente *técnicas*, so pretexto de dejar de lado las consecuencias sociales y morales que traen aparejadas.

⁶ Pablo Holmes (2008) desglosa con precisión la crítica de Wellmer a Habermas; también puede consultarse el texto de Rauschenberg (2010).

⁷ Seel retoma estas consideraciones en su artículo “El potencial del lenguaje. Adorno – Habermas – Brandom” (2016, pp. 280-284). Asimismo, desarrolló más exhaustivamente su lectura de la “facultad de juzgar”, en el marco de una teoría de la racionalidad estética que recupera y a la vez tensiona la propuesta habermasiana, en su libro *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität* (1985).

A partir de esta “facultad interrelacional de juzgar” y de sus objeciones a la teoría habermasiana de los actos de habla y a su ética discursiva en general, Wellmer (1986) vuelve al tema de la unidad de la razón, entendida como “una compleja red de líneas de contacto y de transición entre planteamientos y argumentaciones de tipo teórico, técnico, moral y estético” (p. 189). Una unidad que no puede fundamentarse apelando a recursos contrafácticos como la “situación ideal de habla” o la “comunidad ideal de comunicación”. Sólo contamos con nuestra facultad de juzgar y argumentar, apelando a los múltiples registros y perspectivas que disponemos aquí y ahora, en el lugar y en el tiempo que nos toca vivir. Vale decir, a la existencia de una – precaria y frágil – “cultura de la razón”.

5 La potencia crítica de la razón

Un último aspecto que quisiera resaltar de la teoría de Wellmer sobre la razón es su potencia crítica. Nuestra facultad de juzgar es la que nos permite, en parte, revisar ciertas concepciones discriminatorias socialmente vigentes, como así también los “falsos usos del lenguaje” que se desprenden de dichas concepciones y que adoptan la forma de clichés, prejuicios, sinsentidos. Wellmer denomina a las concepciones socialmente vigentes “matrices colectivas de interpretación” (WELLMER 1994, p. 146). Estas matrices son el resultado de ciertos acuerdos sociales tácticos y refieren a prejuicios arraigados en el sentido común respecto a temas tan diversos como el rol de la mujer, el aborto y la homosexualidad -entre otros-; son, asimismo, el trasfondo sustantivo de las controversias morales y, por ende, los argumentos que se esgrimen en tales controversias nunca se suscitan en un espacio normativamente vacío.

La razón que reivindica Wellmer se mide y calibra al calor de la problematización de las matrices colectivas de interpretación, siempre indisolublemente acompañada de luchas por el reconocimiento. Estas luchas son tan importantes como las nuevas experiencias – y los nuevos lenguajes que traen consigo – o los argumentos esgrimidos para problematizar las ideas y las actitudes discriminatorias, ya que en última instancia lo que se persigue es la modificación de tales ideas y actitudes en dirección a un tratamiento simétrico de las comprensiones de sí de las personas o grupos que han resultado vulnerados o menospreciados. “Mirados así”, escribe Wellmer (1994), “los procesos colectivos de aprendizaje moral consisten en una ampliación de las relaciones de reconocimiento mutuo causado por el deterioro crítico de matrices de interpretación” (p. 147).

La facultad de juzgar tiene, entonces, una tarea crítica definida: revisar argumentativamente las matrices interpretativas. Está claro que esta revisión no resulta por sí sola suficiente. Se requiere del reconocimiento – que, en principio, refiere a la necesidad de que se tengan en cuenta las comprensiones de sí de las personas y los grupos minoritarios, socialmente vulnerados y/o invisibilizados – y los

conflictos en torno a él. En su tarea crítica, la razón práctica persigue la eliminación del sinsentido y, con ello, una inclusión cada vez más amplia de los sujetos.

Muchas veces, este sinsentido se expresa en lo que el autor (1993) llama “falsos usos” o “usos cosificantes” (p. 96) del lenguaje. Es decir, usos del lenguaje que bloquean o fijan significaciones que, al menos en principio, tienen un “carácter abierto” (WELLMER, 1993, p. 89). Clichés, generalizaciones lingüísticas, uso de expresiones técnicas para “etiquetar y desentenderse” son algunos de los “usos cosificantes” que menciona el autor. También habla de “bloqueos, patologías o perversiones específicas de la comunicación lingüística o de la práctica social” (WELLMER, 1993, p. 92) que, en la sociedad moderna, terminan por aparecer en la forma de “instituciones” (WELLMER, 1993, p. 96). Al respecto, el teórico crítico brinda un ejemplo significativo. Se trata de un fragmento de la novela de Thomas Bernhard *El sobrino de Wittgenstein*. Citamos en extenso el fragmento, ya que en él puede verse el modo “identificador” con que los médicos usaban el lenguaje psiquiátrico para diagnosticar al sobrino de Wittgenstein:

Los así llamados médicos psiquiatras denominaban la enfermedad de mi amigo una vez de esta manera, otra vez de aquella, sin tener el valor de admitir que ni para *ésta* ni para ninguna otra enfermedad existe una denominación correcta, sino que siempre son falsas y sólo falsas, siempre engañosas y nada más que engañosas, porque en último término ellos, como todos los demás médicos, así por lo menos se hacen la vida más fácil, y al final, de una comodidad asesina, gracias a denominaciones de enfermedades que siempre vuelven a ser falsas, y sólo falsas. Decían a cada momento la palabra maníaco, a cada momento la palabra depresivo, y en todo momento era falso, y siempre falso. A cada momento huían a otro término científico (¡como todos los demás médicos!) para estar más seguros y protegerse a sí mismos (pero no a los pacientes). (BERNHARD citado por WELLMER, 1993, p. 94).

Este ejemplo nos permite pensar la “interrelación” entre las dimensiones de la razón, desarrollada en el apartado anterior. En la cita se pone de manifiesto cómo, al usar de manera acrítica expresiones como “maníaco” o “depresivo”, los psiquiatras estaban *vulnerando* la integridad de su paciente. En otros términos, incurrían en una suerte de agravio, menosprecio, no reconocimiento del otro. Un fallo de la razón equivale aquí a un fallo moral.

Por supuesto, el ejemplo puede llevarse más allá de la psiquiatría y aplicarse a otras “instituciones” sociales. Instituciones en las que el lenguaje y la comunicación son claves – por mencionar una: la educación – y sus bloqueos y perturbaciones comportan, por lo general, situaciones de agravio. También puede extenderse a las múltiples problemáticas tematizadas en nuestras matrices colectivas de interpretación. La vulneración y la falsedad están entremezcladas o, como dijimos al hablar de las esferas de validez, “entrelazadas”. De esta manera, Wellmer (1993) plantea la posibilidad de que

“un uso falso de conceptos generales [...] pueda manifestarse en el plano de las declaraciones lingüísticas como *falsedad* y en el plano de las acciones [...] como *vulneración* de lo ‘no idéntico’” (p. 97).

La falta de racionalidad puede entenderse, en lo que a las prácticas sociales refiere, como falta de reconocimiento o vulneración⁸. Allí donde el lenguaje – sea o no científico – se use con fines instrumentales e identificadores para referirse a una otredad y para poder, por así decir, etiquetarla y domeñarla, el riesgo de menospreciarla también es alto. Es una forma de cortar las líneas de contacto y transición – entre las dimensiones teóricas, morales o estéticas – que hacen a la unidad de la razón.

Ahora bien, ni el “uso falso de conceptos”, ni el “uso de falsos conceptos” agota las potencialidades del lenguaje y de la razón. Que los psiquiatras empleen términos como “maníaco” o “depresivo” de manera acrítica, no quiere decir que no puedan, asimismo, emplearlos de modos más reflexivos. No como “el final de un intento de clasificación”, escribe el autor (1993), “sino como el principio de una aplicación terapéutica” (p. 95). Dicho de otra forma: que, en virtud de su facultad de juzgar, puedan revisar críticamente sus conceptos y sus prácticas a los fines de mejorarlas y complejizarlas.

Consideraciones finales

Las cinco coordenadas que expusimos hasta ahora apuntan – esta es la tesis central de nuestro trabajo – a una teoría de la razón. Una teoría de la razón cuyo esbozo puede reconstruirse a partir de muchos de los textos que Albrecht Wellmer escribió en la década del ochenta. Lo que intentamos aquí fue una primera aproximación a esta teoría que, por cierto, buscaremos profundizar en futuras pesquisas.

La propuesta de Wellmer surge de sus múltiples y ricas lecturas. Su propuesta es, ante todo, una apropiación de los autores a los que vuelve una y otra vez: Kant, Arendt, Adorno, Wittgenstein, Habermas, entre otros. Para Wellmer (1986), el pensamiento de estos autores “contiene la verdad sólo en forma codificada” (p. 121) y, por ende, debemos traducirla y repensarla en virtud de nuestras inquietudes y de nuestro tiempo presente. De modo que sus ideas sobre la razón se desprenden de estas lecturas

⁸ Este es, por cierto, uno de los posibles puntos de conexión entre los aportes de Wellmer y la teoría del reconocimiento de Honneth. Quien ha reconstruido con precisión la importancia que tiene el concepto de reconocimiento en la filosofía de Wellmer es Pablo Holmes (2008). Asimismo, hemos abordado más en detalle la posibilidad de complementar la noción de reconocimiento y de razón, en un artículo de nuestra autoría (AUTOR, 2020), por este motivo aquí sólo nos limitamos a mencionar sucintamente el tema. Cabe destacar, no obstante, que en dicho artículo hacemos hincapié en el hecho de que tanto la segunda máxima del entendimiento, como así también la idea de facultad de juzgar implican prácticas de reconocimiento y vienen acompañadas, la mayoría de las veces, de luchas sociales. Esta complementación, así lo entendemos, podría servir para contrarrestar algunas de las dificultades que afronta la teoría de Honneth, como ser: la inestabilidad normativa del concepto de reconocimiento (HONNETH, 2009b, pp. 271-272; IKÄHEIMO-LEPOLD-STAHN, 2021; PRESTIFILIPPO-CAIRES CORREIA, 2019) y sus déficits gnoseológicos (FASCIOLI, 2021, p. 301).

filosóficamente productivas. Lo que realiza el autor no es sólo un comentario o una explicación de los textos. Es otra cosa. Es un trabajo concentrado de interpretación que termina modificando sus materiales. Y es a partir de estas modificaciones que podemos encontrar elementos, fragmentos, coordenadas de una teoría de la razón.

Es importante subrayar que estos fragmentos no constituyen una concepción sistemática, como, por ejemplo, la formulada por Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*. Wellmer no tiene esta intención de sistematicidad, aun cuando la obra de Habermas haya influido de manera decisiva en su pensamiento. Su modo de exposición es más cercano al de Adorno y busca, en algunos casos, un registro más ensayístico. Es por ello que, en nuestro artículo, hablamos de “esbozo”. No sólo porque lo que desarrollamos aquí es una primera aproximación, es decir, una investigación aún en curso, sino también porque la misma reflexión de Wellmer tiene ese carácter inacabado, abierto, disperso. Su teoría, aun teniendo una larga historia tras de sí que puede remontarse a Aristóteles y a Kant, está inconclusa y es, por eso mismo, una invitación a continuarla.

Manuel Jiménez Redondo (1996), en su estudio introductorio a *Finales de partida*, usa un verbo afín a “esbozar”: habla de “bosquejar” (p. 25) el concepto de razón que está cifrado en ese libro. Axel Honneth (2009a), por su parte, usa un término complementario: el de “disonancias” (p. 179), para mostrar cómo el pensamiento de Wellmer fue incorporando, a lo largo de su trayectoria intelectual, tensiones y notas disonantes. Por todos estos motivos no es posible – ni deseable, quizá – articular sistemáticamente las cinco coordenadas desglosadas en nuestro artículo. Sí es posible hacer una breve recapitulación de cada una de ellas, señalando una palabra clave que nos permita sintetizarlas:

- La primera coordenada apunta al carácter “situado y situacional” de la razón, en tanto y en cuanto la facultad de juzgar está siempre ligada a un contexto socio-histórico y a las situaciones concretas en las que se hayan involucradas las personas y/o grupos sociales.
- La segunda remite al carácter “ampliado” de la razón, que se desprende de la interpretación que Wellmer propone de la segunda máxima del entendimiento: la de pensar poniéndonos en el lugar de los otros; sólo que aquí -a diferencia de Kant- los “otros” deben ser siempre *interlocutores reales*.
- La tercera puede resumirse en la palabra “discursividad”: la razón se expresa tanto en la calidad de nuestros argumentos y en la disposición a incorporar el punto de vista de quienes piensan distinto a nosotros, como así también en la capacidad para construir el contexto explicativo en el que dichos argumentos se esgrimen.

- La cuarta puede conceptualizarse con la palabra clave: “relacionalidad”, ya que nuestros argumentos más interesantes suelen propiciar el entrecruzamiento de diferentes dimensiones de validez, como ser: la veritativa, la normativa y la estética.
- La quinta y última coordenada subraya la “tarea crítica” de la razón, en la medida en que problematiza las “matrices colectivas de interpretación”, el “uso de falsos conceptos” y los “falsos usos” del lenguaje basados en el no reconocimiento de la integridad de personas y/o grupos sociales excluidos.

Entendemos que estas coordenadas no deberían quedar relegadas a un segundo plano, priorizando -como propone Honneth- el concepto de reconocimiento, con el cual sin embargo pueden complementarse y complejizarse. Por el contrario, en un momento histórico como el presente, donde el agravio, la reticencia a argumentar y a tener en cuenta a nuestros interlocutores está a la orden del día, dichas coordenadas demuestran aún toda su fuerza crítica y su actualidad.

Referencias

- ABRIL, F. Reconocimiento y racionalidad en Ética y Diálogo, de Albrecht Wellmer. *Reflexiones*, Costa Rica, V. 99, n. 2, 2020.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2001.
- ARENDT, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- FASCIOLI, A. *Honneth y Habermas: la renovación de la teoría crítica en discusión*. Uruguay: Universidad de la República, 2021.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1999.
- KANT, I. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Avila, 1992.
- JAY, M. *Reason after its eclipse. On later Critical Theory*. The University of Wisconsin Press: USA, 2016.
- HOLMES, P. As objeções de Albrecht Wellmer à ética do discurso e a filosofia moral fundamentada em uma teoria do reconhecimento social. *Trans/Form/Ação* 31(1): pp- 177-196, 2008.
- HONNETH, A. Teoría Crítica. In: Giddens, Anthony y Turner, Jonathan (comps.) *La teoría social, hoy*. Madrid: Alianza, p. 445-488, 1990.
- _____. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997
- _____. *Patologías de la razón*. Buenos Aires: Katz, 2009a.

_____. *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires: FCE, 2009b.

_____. *Crítica del poder*. Madrid. Mínimo tránsito, 2009c.

IKÄHEIMO, H.; LEPOLD, K.; STAHL, T. (Ed.). *Recognition and Ambivalence*. Columbia University Press: New York, 2021.

KERN, A. Autoconciencia estética y *sensus communis*. Sobre la significación del lenguaje ordinario en la “Analítico de lo bello” de Kant, *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte*, N°8, p. 188-217, 2019.

PAOLICCHI, L. Teoría Crítica y discurso. Formas del lenguaje en la Escuela de Frankfurt, *Controvérsia*, Sao Leopoldo, V. 17, n.1, p. 48-68, jan.-abr., 2021.

PRESTIFILIPPO, A.; CAIRES CORREIA, F. La liberación del reconocimiento, *Veritas*, Vol. 65, 1-9, 2019.

ROBLES, M. G. Juegos de lenguaje y teoría crítica. Sobre la recepción de Wittgenstein en el pensamiento de Albrecht Wellmer. *Tópicos. Revista de filosofía* (34), p. 75-94, 2017.

RAUSCHENBERG, N. Entre Adorno y Habermas: notas sobre la experiencia intelectual de Albrecht Wellmer. *Controvérsia*, V. 7, n° 1: 38-60, jan-mai., 2011.

SEEL, M. The Two Meanings of 'Communicative' Rationality: Remarks on Habermas's Critique of a Plural Concept of Reason. En Axel Honneth y Hans Joas (Edits.) *Communicative Action Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* Gran Bretaña: MIT Press, 1991.

_____. *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. Das Potential der Sprache. Adorno – Habermas – Brandom. In: Hogg, Philip & Deines, Stefan (Ed.). *Sprache und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main / New York: Campus, p. 275-296. 2016.

SONDEREGGER, R. ¿Emancipación, normalización, o violencia? Educación estética de Kant a Spivak, *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte*, N°8, p. 250-277, 2019.

WELLMER, A. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: Visor, 1993.

_____. *Ética y diálogo*. Barcelona: Anthropos, 1994.

_____. *Finales de partida*. Valencia: Frónesis, 1996.

_____. Intersubjetividad y razón, In: Olive, León (comp.), *Racionalidad*. México: Siglo XXI, pp. 225-266, 1988.

_____. *Líneas de fuga de la modernidad*. México: FCE, 2013.

Recebido em: 16/12/2026

Aceito em: 05/03/2026