

APUNTES PARA UNA MODERNIDAD REVISADA: Habermas y el proyecto de la racionalidad comunicativa

José María Rosales. Universidad de Málaga

Resumen: La historia de la filosofía contemporánea ofrece uno de sus momentos más controvertidos, quizá porque en él se decide una de las claves de su continuidad, en la discusión abierta en torno al sentido de la racionalidad de la acción. Para dar respuesta el pensamiento metafísico dispone de los recursos provistos por la filosofía de la conciencia, que difícilmente llegan, sin embargo, a integrar de un modo coherente la pluralidad de referencias implicadas por la relación entre el discurso teórico y la praxis humana. Desde la perspectiva de una racionalidad no totalizante, generada en la comunicación, Jürgen Habermas presenta una lectura alternativa de los problemas planteados por la filosofía práctica, en un proyecto que revisa los supuestos epistemológicos y morales de la modernidad filosófica.

Summary: The history of contemporary philosophy offers one of its most controversial moments, probably because its continuity is at stake, in the discussion around the sense of the rationality of action. As an answer, the metaphysical thought has the arguments provided by the philosophy of conscience. Nevertheless, the arguments hardly integrate coherently the plurality of references implied by the relation between the theoretical discourse and human praxis. From the perspective of a non-totalizing rationality, generated in the communicative action, Jürgen Habermas presents an alternative reading of the problems of philosophy, advanced in a project that revises the epistemological and moral foundations of the philosophical modernity.

Sobre la trama de mediaciones entre la identidad y la diferencia, el espacio crítico que configura el pensamiento y los referentes cognitivos de la acción, se cifra el sentido universalista e inmanente de la filosofía práctica en el intento, donde convergen filosofía y política, de desentrañar

los argumentos de la racionalidad. Pero la conjunción de universalismo e inmanencia, lejos de producir una articulación inofensiva, pone en jaque los presupuestos programáticos que habían inspirado el paradigma del pensamiento metafísico moderno, y con ello abre la alternativa de una nueva comprensión, en los términos de un pluralismo epistemológico, de las relaciones entre teoría y práctica.

En efecto, uno de los flancos problemáticos advertidos por la crítica filosófica y la argumentación política ha sido el reconocimiento de fisuras en el proyecto moderno de lo que Rorty ha llamado el sueño de la «commensuración universal»,¹ de la búsqueda incondicional de un lenguaje unificado, de una matriz epistemológica universal. En los contenidos de este examen coinciden el diagnóstico postmoderno (ejemplificado en las reacciones de Lyotard o Vattimo) con la lectura desde las claves de una modernidad revisada (en los trabajos de Habermas, Heller, Wellmer o McCarthy), aunque no ocurre así con la terapia propuesta, pues mientras la primera interpretación aboga por una *alternativa absoluta*, definida por la apelación introspectiva, nietzscheana, del fragmento, disgregadora de las formas intersubjetivas de racionalidad, la segunda se enfrenta con el proyecto de ensamblar los términos de un discurso racional desde la experiencia plural y contextualizada de las prácticas comunicativas.

Centrado en el ingente artificio de una fundamentación de la razón más allá de los criterios de la racionalidad del lenguaje, el pensamiento moderno se paraliza ante el desafío de articular coherentemente la aspiración de universalidad y los imperativos de la contextualización que la filosofía práctica presenta. En esta particular encrucijada, que determina la orientación del diálogo filosófico en la actualidad, las diferentes respuestas ensayan una reconstrucción del diálogo racional que integre las dimensiones teórica y práctica de la acción y mantenga abierta la tensión, como posibilidad de argumentación moral, entre el plano contextualizado de la praxis humana y el plano, en modo alguno ideal o desencarnado, de la reflexión.

La comprensión de la racionalidad desde una perspectiva no esencialista o fundacionalista permite recuperar el ámbito de la filosofía práctica, una nueva vuelta de tuerca en el pensamiento moderno que nos lleva a retomar los cabos sueltos y las aporías de la argumentación kantiana, pero a través fundamentalmente de una relectura de Hegel, lo cual no implica repetir la crítica de Hegel a Kant. Antes bien, se trata de profundizar en la imagen hegeliana de la interacción, pero enfocada desde la perspectiva de la racionalidad comunicativa, que no rechaza en realidad su comple-

mentación con un tipo de racionalidad monológica o reflexiva. El hilo conductor del trabajo no es otro que la dialogización de la subjetividad, el descubrimiento de la intersubjetividad como instancia de sentido para la reflexión del sujeto, como instancia, por tanto, de creación del discurso racional.

En dicha operación la lectura comunitarista propugna una reconstrucción narrativa de las formas de vida que nos identifican como miembros de una comunidad de cultura, partícipes en concreto de la tradición cultural y política occidental. En las versiones aristotélico-tomista de Mac Intyre, republicana de Sandel, democrático-pluralista de Walzer o hegeliano-ilustrada de Taylor, el análisis de la racionalidad se lleva a cabo desde las coordenadas de una cosmovisión moral. La teoría social crítica, situada también como alternativa frente al monologismo, afronta el problema de la dialogicidad y la heterorreferencia, pero desde el reconocimiento de la contingencia en las cosmovisiones, del sentido constructo o procedimental de la racionalidad, creada en el discurso, en la interacción comunicativa. De este modo, la racionalidad crítica, incompleta, constantemente recreada, opera como práctica emancipadora de los individuos frente a las formas de dominación *racionalizada*. Pero también como confirmación de la quiebra normativa de las imágenes unificantes, del desarrollo del pluralismo sobre las dimensiones de la complejidad. Son las pautas que describen, en suma, la lectura que Jürgen Habermas realiza de la modernidad desde las claves de una racionalidad crítica y dialógica.

En Torno a la Racionalidad Descentrada

En un trabajo de 1974 se preguntaba Habermas si las sociedades complejas podrían desarrollar alguna forma de identidad racional,² dado que en una primera apreciación el análisis ponía en claro la dificultad de equiparar las pautas del desarrollo de la identidad del yo con las observadas en las formas de identidad colectiva. Pero aun así, un cierto paralelismo podía apreciarse en tanto que se trataba de descripciones procesuales y no de estados fijos. Así las cosas, Habermas dirigía su discusión hacia la tesis hegeliana de que la sociedad moderna ha encontrado su identidad racional en el Estado soberano de Derecho, una interpretación enraizada lógicamente en su visión del Estado como la forma de vida racional de la libertad autoconsciente.³

Tras examinar las dificultades contenidas en la lectura de Hegel, que, en resumidas cuentas, no llegaba a preveer los cambios históricos

producidos en la noción de identidad colectiva y que dejaba inoperante su referencia a patrones homogeneizadores, ya sea la existencia de un partido político aglutinante o el efecto integrador de las instituciones en el Estado nacional, Habermas entiende que a pesar de su orientación instrumental, desde dichos parámetros es posible concebir una nueva noción de identidad, siempre que responda a la dimensión de la complejidad institucional en las sociedades modernas y complementa, o al menos no anule, la dimensión universalista implicada en la identidad del yo.

En este empeño, diferenciado de la interpretación sistémico-funcional de Luhmann que negaba la posibilidad de desarrollar algún sentido de identidad en el citado marco, Habermas puntualiza cómo la nueva identidad, que efectivamente ha de perfilarse sobre un determinado territorio o en el marco institucional de alguna organización, no puede definirse ya en términos estrictos de pertenencia, sino bajo la forma *reflexiva* que expresa cómo la identidad racional «se funda en la conciencia de oportunidades generales e iguales de participación en procesos de comunicación en los que tiene lugar la formación de la identidad en un proceso de aprendizaje continuo». ⁴ Una propuesta que pone de manifiesto la estrecha vinculación entre las formas de la identidad colectiva y el pluralismo de instancias interaccionales que configura el espacio social. En este sentido, la identidad plural de la nueva sociedad mundial en proceso de formación no puede concebirse, indica Habermas, sobre imágenes globales del mundo, sino que habrá de tomar como referencia integradora el supuesto de una moral universalista, el contrapunto argumentativo de la identidad racional de las modernas sociedades complejas.

Pero dicha referencia nos remite, a su vez, al entorno del discurso racional intersubjetivamente validado, esto es, a los procesos de formación discursiva de la voluntad. ⁵ Al apuntar esta vía de estudio Habermas no hace sino poner en cuestión las formas de la racionalidad elaborada sobre imágenes fijas del mundo y de la subjetividad, que determinaban una concepción monolítica de la identidad colectiva. El paradigma del entendimiento intersubjetivo, en cambio, permite distinguir entre un nivel de universalización manifiesto en el desarrollo de una moral universalista que identifica a los individuos sobre una misma consideración moral, y un nivel de diferenciación que refleja la pluralidad de ámbitos interactivos en los que los sujetos toman parte y donde configuran las distintas formas de identidad colectiva.

Llegados a este punto, resulta justificable que Habermas considere agotado el paradigma de la filosofía de la conciencia, establecido sobre

una escisión irreconciliable entre el yo trascendental y el yo empírico, así como entre el ámbito del conocimiento y el ámbito de la acción.⁶ Ahora bien, un paradigma pierde su fuerza no por la mera existencia de crítica externa, sino cuando frente a determinados problemas los intentos fracasados de solución son ya sustituidos por nuevas estrategias. En este sentido, el trabajo de la deconstrucción habría de mostrar, señala Habermas, de qué forma el nuevo tratamiento afronta con éxito el problema, aquí en concreto, de la racionalidad. El paradigma de la autoconciencia, «de la autorreferencia de un sujeto que conoce y actúa aisladamente», es sustituido en el curso de la argumentación por el paradigma del entendimiento, «de la relación intersubjetiva entre individuos que se socializan comunicativamente y se reconocen recíprocamente».⁷

Se trata, en efecto, de una crítica al logocentrismo occidental que diagnostica «no un exceso, sino una carencia de razón» en el intento totalizador y autofundante de la filosofía de la conciencia. Pero frente a la interpretación, deudora de Nietzsche, que sostiene cómo «el sujeto que se pone a sí mismo en el conocimiento depende en realidad de un acontecer (*Geschehen*) previo, anónimo e intersubjetivo»,⁸ la interpretación de Habermas apunta a recuperar la dimensión intersubjetiva como *telos* del proceso de la comunicación. De este modo, al contrastar la razón comunicativa, expresada en una comprensión descentrada del mundo, con el modelo de la razón centrada en el sujeto, puede apreciarse la reducción que el logocentrismo del pensamiento occidental, referente del ideal de una *Razón* omniabarcante, opera sobre el potencial normativo de la praxis comunicativa cotidiana,⁹ presentando la racionalidad en los términos de las representaciones y contenidos proposicionales de un sujeto aislado. El paradigma del entendimiento intersubjetivo, por su parte, remite el significado de la racionalidad a la capacidad que los participantes en interacciones comunicativas tienen de orientarse desde pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas.¹⁰

No obstante, Habermas advierte un riesgo de idealismo en su concepto de acción comunicativa y en la «fuerza trascendente» contenida en las pretensiones universalistas de validez. Pero recuerda que la teoría de la acción comunicativa contempla cómo la reproducción simbólica del mundo de la vida no es una actividad endógena o autorreferencial, sino que se encuentra conectada con su propia reproducción material. Aun así, la objeción de idealismo podría hacer pensar en una nueva versión de la *razón no situada* y en la reactivación, bajo diferente forma, de la dicotomía entre los ámbitos de lo trascendental y de lo empírico, de ahí que de nuevo

Habermas advierte que la razón se encuentra originariamente «encarnada» tanto en la acción comunicativa como en las estructuras del mundo de la vida.¹¹ No se da, por tanto, en la acción comunicativa una contraposición entre la pretensión de universalidad y la interacción contextualizada en la praxis, aunque las pretensiones de validez (*Geltungsansprüche*) muestren, en opinión de Habermas, el rostro de Jano: de una parte, incluyen el momento trascendente de la validez universal que mina toda provincialidad, y, de otra, el momento del compromiso de las pretensiones de validez aceptadas en cada situación concreta, que las hace portadoras de una praxis contextualizada.¹² La doble perspectiva obliga en el discurso a mantener una constante tensión entre lo ideal, el supuesto de un habla purificada, y lo real, la aceptación de que en la práctica habremos de conformarnos con un habla afectada por interferencias.¹³

Y es que a pesar de que fácticamente no podamos cumplir los supuestos programáticos, hemos de partir de ellos para iniciar la praxis comunicativa cotidiana.¹⁴ Es justo esta tensión real el presupuesto que Habermas considera irrenunciable al defender el carácter situado de la razón junto a su aspiración universalista, un intento reflejado en el equilibrio que trata de establecer a través de la racionalidad comunicativa y que sintetiza como el problema de «la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces», la vía que estima válida para la salvaguarda de la racionalidad.¹⁵

Pero volviendo al terreno de los paradigmas, resulta significativo recordar que el pensamiento metafísico se había caracterizado, entre otros rasgos, por el pensamiento de la identidad, el idealismo, la concepción de la filosofía primera como filosofía de la conciencia y la defensa de un concepto *fuerte* de teoría (radicalmente separada de las concepciones naturalistas del mundo),¹⁶ visión ésta que con la modernidad había entrado en crisis, cuestionada fundamentalmente por cuatro reacciones que marcan su ruptura con la tradición: el pensamiento postmetafísico, el giro lingüístico, la *situación* de la razón y la superación del logocentrismo (que implicó la inversión de la supremacía de la teoría sobre la praxis).¹⁷ En definitiva, el agotamiento del pensamiento logocentrista nos dispone ante la tarea de reconstruir el espacio de sentido que había tratado de cubrir el paradigma de la filosofía de la conciencia. Pero si bien las corrientes positivista e historicista tratan de conceptualizar una supuesta unidad del mundo histórico a través de una enérgica apelación al contextualismo, la alternativa habermasiana a ambas propuestas llama la atención sobre la ausencia de engaño en una estructura comunicativa simétrica de las diferentes

perspectivas, construida en cada situación de diálogo y que hace posible la intersubjetividad del entendimiento lingüístico, donde mediante el lenguaje puede atisbarse «una débil, transitoria unidad de la razón», pero que no queda a merced del hechizo idealista de una universalidad sobredimensionada.¹⁸

En el marco de la transformación del pensamiento metafísico de la unidad y de la controversia en torno al contextualismo, Habermas trata de presentar una vía alternativa, «un concepto débil, pero no derrotista, de razón lingüísticamente encarnada»,¹⁹ que nos evite el dilema de tener que elegir, como observa atinadamente, entre Kant y Hegel, entre las aspiraciones de universalización y la inmediatez en la contextualización de la praxis. La razón comunicativa, generada en el espacio del mundo de la vida a través de la interrelación comunicativamente establecida de los sujetos expresa, por su propio carácter situado, la apertura e incompletud de todo proceso discursivo o dialógico, y con ello, desvanece la interpretación trascendentalista que mantiene como *telos* de la comunicación el logro de un entendimiento definitivo.²⁰

Apuntes para una Modernidad Revisada

La progresiva reformulación del proyecto de Habermas, elaborado inicialmente en torno a la idea de una pragmática universal del lenguaje y perfilado hacia su teoría de la acción comunicativa, muestra no sólo el esfuerzo por articular en el ámbito complejo de la interacción los imperativos de las racionalidades estratégica y comunicativa, sino, algo que resulta sin duda estimulante, su instructivo proceso de autocrítica en un prolongado diálogo de interpretaciones que lo ha llevado a redefinir no pocos presupuestos de partida.

En primer lugar, su distanciamiento, aunque no del todo concluyente, del cognitivismo vinculado a la pretensión de fundamentación racional de la ética discursiva, moderadamente amortiguado por su apelación a la contextualización de la razón dialógica. Ciertamente, Habermas no renuncia al intento de fundamentar la argumentación moral sobre premisas intersubjetivamente validadas (actitud en sintonía con la reconstrucción dialógica del imperativo categórico kantiano llevada a cabo por Thomas McCarthy),²¹ pero rechaza cualquier veleidad de un fundamentalismo intolerante.²²

En su proyecto de fundamentación, ha escrito Wolfgang Kuhlmann, la ética discursiva considera como «sujeto de razón» no ya al indi-

viduo racionante aislado, sino a la comunidad de comunicación, lo cual implica adoptar como punto de partida para la argumentación moral la dimensión social de la razón.²³ En este sentido, Habermas se propone modificar el argumento de Apel que aspiraba a una *fundamentación última*, y frente a las objeciones del escepticismo ético tratará de defender el fundamento de la ética discursiva mediante la introducción de la argumentación moral en el ámbito de la acción comunicativa.²⁴ Esto es, una fundamentación de carácter pragmático-trascendental que obliga a considerar en la construcción normativa de la argumentación los contenidos afirmados en los discursos reales,²⁵ y de ahí que, frente al sorprendente contagio de las imágenes de la filosofía de la conciencia en la propuesta de Apel, Habermas estime que la ética dialógica, en la encrucijada de las ciencias reconstructivas (y, por tanto, ajena al empeño fundamentalista), tiene que ver ante todo con los fundamentos racionales del conocimiento, el lenguaje y la acción.²⁶

Aun así, advierte Benhabib, como reflexión prudencial, y en este punto coincide con la crítica comunitarista, la tendencia, no pocas veces incuestionada, a considerar la justicia como el centro de la moralidad, que no sólo reduce en la ética discursiva el campo de la teoría moral por su apego a un inveterado deontologismo de raíz kantiana, sino que llega a distorsionar la naturaleza de nuestras experiencias morales. Benhabib aceptaría entender una ética universalista y comunicativa en los términos de una deontología «débil», es decir, aquella en la cual las normas morales válidas hubieran de afrontar la prueba de la justificación discursiva.²⁷ Pero precisamente al reparar en el nivel de la interacción, de lo que Habermas llama la praxis comunicativa cotidiana, Benhabib sugiere la posibilidad de una ampliación del ámbito de la ética dialógica, nucleada en torno al problema de la justicia, hacia las cuestiones relativas a la vida buena. «Es crucial, escribe Benhabib, que veamos nuestras concepciones de la vida buena como materias sobre las que es posible un debate intersubjetivo», pues sólo a través de una argumentación dialógica «podemos trazar una línea entre los temas de la justicia y los de la vida buena de un modo epistemológicamente plausible, al tiempo que hacemos accesibles nuestras concepciones de la vida buena a la reflexión moral y la transformación moral».²⁸

La segunda autocrítica de Habermas le lleva a reconocer la «conciencia falibilista» que advierte cómo una teoría de la racionalidad sólo puede abordarse desde la «coherencia de los diversos fragmentos teóricos»,²⁹ que contribuiría a iluminar las vías de entendimiento mutuo entre

los individuos. Ya Albrecht Wellmer había apuntado la necesidad de reemplazar la interpretación teórico-consensual de una ética universalista del diálogo, que conservaba las reminiscencias trascendentalistas de la idea kantiana del «reino de los fines», por una interpretación falibilista; pero además, Wellmer considera preciso sustituir la aspiración *fuerte y unidimensional* de fundamentación por otra *débil y pluridimensional*, que permitiría, frente a una escorada dialogización de la filosofía moral kantiana en los escritos de Apel y Habermas, una mediación entre las éticas kantiana y dialógica en el momento del juicio moral, articulador de ambas racionalidades³⁰. En efecto, como señala Wellmer, el formulismo y el rigorismo de la ética kantiana se debían en buena medida a su «intento de fundar la ética *sub specie aeternitatis*, es decir, bajo el punto de vista de un reino de los fines».³¹ Pero, de igual modo, la ética discursiva había adoptado esta forma de universalismo estricto. En opinión de Wellmer, en cambio, es preciso recuperar el punto de partida de la reflexión moral, situado precisamente en el problema de la mediación entre la particularización y la generalización. Desde ahí aparecería como una propuesta realista la tarea de un racionalismo *razonable*, corregido mediante un moderado escepticismo (que evite los extremos de un racionalismo *racionalista* o escéptico), de tratar de eliminar el sinsentido más que aspirar a conseguir la imagen de un sentido ya acabado o perfecto de la reflexión moral.³²

La adopción del falibilismo acerca la postura de Habermas a la evolución experimentada por Rawls. Es, de hecho, una salida congruente con la defensa del carácter intersubjetivo de la argumentación moral y, por ende, del carácter situado de la razón en las praxis humana, que nos exige dar respuesta, como ha recordado Rubio Carracedo, a las cuestiones que perfilarían el programa de una *ética mínima* justificable racionalmente.³³ En primer lugar, los principios de la metanorma moral, de la *moralidad*, habrían de traducirse a normas en el ámbito de las instituciones morales concretas o *eticidad*. Pero la contextualización, que idealmente podría llevarse a cabo mediante la reflexión monológica, habrá de hacerse a través de la deliberación práctica en clave constructivo-dialógica, lo cual permite *encarnar* la comunidad ideal de comunicación (concebida como instancia normativa) en el marco histórico concreto del *Lebenswelt*. La traducción muestra, por lo demás, la inoperante división, ya advertida por Benhabib, entre las cuestiones de la justicia y las cuestiones referentes a la vida buena. En segundo lugar, la traducción de la metanorma «se impone» como la única vía para superar la escisión entre una ética de las convicciones y una ética de la responsabilidad, al tiempo que permite distinguir el

relativismo, desmentido por la fundamentación de la metanorma en la pragmática trascendental, de un pluralismo ético, reconciliado con la doble opción del consenso y el disenso prácticos.³⁴ Por último, el desarrollo de este programa provisional de justificación racional de la ética nos remitiría a la insoslayable cuestión de la elección personal del sujeto, que expresa su autonomía moral de este modo, bien distinto de un decisionismo ajeno al compromiso intersubjetivo de la argumentación.³⁵

Al desprenderse de la certeza que proporcionaba el modelo de la razón trascendental, Habermas reconoce la inseguridad y la necesidad consiguiente de acometer el proyecto de una teoría de la racionalidad, desarrollada en virtud del entendimiento intersubjetivo y comprometida con la reconstrucción, la búsqueda de la coherencia, de los fragmentos de la reflexión teórica. Ciertamente que «las reservas contra el fragmento», ha escrito José Jiménez, «nacen de la sospecha de que en él pudiera latir la nostalgia de la totalidad», pero es precisamente la reivindicación del fragmento «como *singularidad de una puesta en común no totalizante*» la que aún nos permitiría, como reserva de la memoria de nuestro tiempo, orientarnos en el laberinto de la modernidad.³⁶

Desengañados de las grandes narrativas del progreso o la decadencia moral, así como de la «autocomplacencia» del discurso moral estandarizado en las democracias liberales, Agnes Heller, una eficaz interlocutora de Habermas en estas lides, propugna, retomando el hilo de la argumentación, el cultivo de un cierto escepticismo, una cierta distancia que nos desentumezca la capacidad de juzgar y nos permita apelar a una recuperación de la contingencia (no equiparable desde luego al relativismo moral), del individuo contingente como protagonista de la dramatización moral, pero desde una actitud que no nos haga renunciar al «gesto universalista», la participación en el proyecto de un *humanismo* moderno avanzado por la ética comunicativa, que supone, como se ha visto, una apuesta por la mediación entre el pluralismo y la universalidad, entre la diversidad de visiones del mundo y la creación de un *ethos* común definido por la aspiración moral universalista.³⁷ Bien puede que esta actitud nos haga desistir del empeño de un racionalismo ambicioso y nos lleve a aceptar, como indicara Javier Muguerza, un concepto de razón en el que depositemos nuestra esperanza, pero también sobre el que mantengamos la distancia de la auto-crítica.³⁸ Desprovistos de más seguridades, «la razón sigue siendo», escribe Muguerza, «nuestro único asidero, pero hoy somos conscientes de su fragilidad y de sus límites, que es en lo que consiste la adhesión a la racionalidad con minúscula».³⁹

Subyace en la propuesta de Habermas desde sus primeros trabajos, al igual que en las filosofías de Arendt o Gadamer, una apelación a la idea de comunidad, como ha señalado Richard Bernstein. Dicha apelación acompaña al tratamiento del diálogo y de la comunicación no distorsionada como las vías para generar el espacio de la intersubjetividad, construido, de hecho, sobre el entendimiento y el conflicto, y desde el que los individuos, los ciudadanos, generan el sentido de la comunidad.⁴⁰ Pero la identidad política moderna no es identificable en términos unívocos, responde a un proceso de imbricaciones de formas de vida, de referencias integradoras fragmentarias. Sobre ellas, no sobre fundamentos trascendentes, se generan las formas de la identidad racional.

NOTAS

1. Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 368.
2. Jürgen Habermas, «Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?», en *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, pp. 92-126.
3. *Ibidem*, pp. 106-111. A propósito de la forma política de integración de las sociedades avanzadas Axel Honneth recuerda cómo los trabajos de Franz Neumann y Otto Kirchheimer en la primera etapa de la teoría crítica, frente a los de Max Horkheimer y Friedrich Pollock, destacaron el papel del Derecho, de las formas constitucionales, como mecanismo integrador de la estructura social: «Critical theory», en Anthony Giddens y Jonathan H. Turner (eds.), *Social theory today*, Cambridge, Polity, 1987, pp. 362-365.
4. Jürgen Habermas, art. cit., p. 116.
5. *Ibidem*, pp. 117-118.
6. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 346.
7. *Ibidem*, p. 361.
8. *Ibidem*, p. 362.
9. *Ibidem*.
10. *Ibidem*, p. 366.
11. *Ibidem*, p. 374.
12. *Ibidem*, p. 375.
13. *Ibidem*, p. 376.
14. *Ibidem*, p. 378.

15. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 153-155.
16. *Ibidem*, pp. 36-42.
17. *Ibidem*, p. 14.
18. *Ibidem*, p. 155.
19. *Ibidem*, p. 182. Puede consultarse el comentario de David M. Rasmussen, que localiza el proyecto de Habermas en el contexto de problemas planteados en el debate de la modernidad: *Reading Habermas*, Cambridge, Mass.-Oxford, Blackwell, 1990, pp. 1-17.
20. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, pp. 182-186.
21. Thomas McCarthy, *The critical theory of Jürgen Habermas*, (1ª ed., 1978), nueva ed., Cambridge, Polity, 1984, pp. 325 ss.
22. Adela Cortina ha recordado recientemente la citada distinción: «El fundamentalismo sería específico de aquel tipo de doctrinas que mantiene un conjunto de principios como racionalmente intocables, a partir de los cuales se deriva el resto de la doctrina. Mientras que «fundamentar» significa únicamente intentar «dar razón» hasta el final» (*Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 32.) En este sentido, aunque no identificado plenamente con las premisas de Apel, José Rubio Carracedo ha recordado, en la línea de Habermas o McCarthy, cómo es aún plausible mantener una justificación racional de la ética, pero no su fundamentación última (*Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 37-43.)
23. Wolfgang Kuhlmann, «Acerca de la fundamentación de la ética del discurso», tr. Ricardo Maliandi, en K.O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 121.
24. Jürgen Habermas, «Diskursethik -- Notizen zu einem Begründungsprogramm», en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 88.
25. *Ibidem*, p. 104.
26. *Ibidem*, p. 107.
27. Sheyla Benhabib, «Autonomy, modernity, and community: Communitarianism and critical social theory in dialogue», en Axel Honneth *et alii* (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 381 ss.
28. *Ibidem*, pp. 382-383.
29. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, (1ª ed., 1981), 4ª ed. revisada, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, vol. 2, p. 588. Puede verse el comentario crítico de Johann P. Arnason a este significativo cierre de la *Teoría de la acción comunicativa* en su trabajo «Die Moderne als Projekt und Spannungsfeld», en Axel Honneth y Hans Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 278-326.

30. Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 10-12.
31. *Ibidem*, p. 123.
32. *Ibidem*, pp. 124 ss.
33. José Rubio Carracedo, *Ética constructiva y autonomía personal*, pp. 46 y ss.
34. Frente a la «teoría del consenso» apeliana Javier Muguerza ha tratado de destacar el valor del disenso en la argumentación moral como reivindicación de la autonomía moral del sujeto: «La alternativa del disenso», en Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, edición preparada por Gregorio Peces-Barba, Madrid, Debate, 1989, pp. 34 ss. y 50-56.
35. José Rubio Carracedo, *op. cit.*, pp. 53-57.
36. José Jiménez, *La vida como azar. Complejidad de lo moderno*, Madrid, Mondadori, 1989, pp. 21-22 (énfasis del autor). En un sentido diferente, cercano a MacIntyre, Alejandro Llano ha llamado la atención sobre lo que entiende por *nueva sensibilidad*, «esa capacidad de percepción para lo inmediato, lo cualitativo y lo plural», la inteligencia «que se abre, a través de los sentidos externos, de la memoria y la imaginación, a la unitaria pluralidad de lo real» (*La nueva sensibilidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, pp. 12-13).
- Las coordenadas sobre las que Llano considera la nueva sensibilidad son la técnica y la cultura, y desde ese ángulo se ha propuesto una recuperación de la cultura de la solidaridad, ofuscada en nuestro mundo por la dinámica tecnocrática. Para ello apela a un «volver al origen», una búsqueda de la radicalidad expresada en el humanismo y desde el que, en su opinión, al recuperar el *ethos* humanista del trabajo profesional podría lograrse una nueva síntesis entre técnica y cultura (pp. 237-242). Con todo, la búsqueda de la coherencia de los fragmentos en Habermas, o en José Jiménez, se hace desde la referencia contingente, a pesar de ser insustituible, de una racionalidad encarnada en el pluralismo de opciones en la sociedad, mientras que en Llano se lleva a cabo desde un propósito unificante. La diferencia nos plantea la alternativa de elegir entre mantener el pluralismo, aun al precio de no desterrar la incertidumbre, o aspirar a una nueva forma de comprensión unitaria.
37. Agnes Heller, «La situación moral en la modernidad», en Agnes Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, tr. Monserrat Gurguí, Barcelona, Península, 1989, pp. 24-51.
38. Javier Muguerza, «La razón con minúscula (o por qué somos postmodernos)», en Manuel Cruz, Miguel A. Granada y Anna Papiol (eds.), *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 424-430.
39. *Ibidem*, p. 426.
40. Richard J. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis*, Oxford, Blackwell, 1983, pp. 223-231.