

Más acá de la modernidad crítica: La filosofía moral del comunitarismo

La recuperación de la moralidad clásica de inspiración aristotélica desde las proclamas del comunitarismo constituye una reacción premoderna en el marco del debate actual sobre el legado moral y político de la Ilustración. Su formulación, no obstante, se lleva a cabo en contraste o en respuesta a la lectura revisionista, pero congruentemente moderna, desde los presupuestos de la racionalidad crítica.

El debate sobre el legado emancipador del proyecto moral y político de la Ilustración se ha articulado fundamentalmente desde dos interpretaciones irreductibles que entienden la controversia modernidad-postmodernidad como una época de ruptura ante lo que se considera el fracaso normativo de su contenido programático, o bien como una época de continuidad revisada, un ajuste de cuentas con la tradición cultural europea perfilada en el contexto revolucionario de finales del XVIII. La primera de las líneas se ha traducido en el pesimismo de la reacción postmoderna que rechaza la pretensión ilustrada de conjugar los imperativos de humanidad, racionalidad y universalismo, mientras que la segunda línea de interpretación identifica el sentido de la postmodernidad como el de una reconsideración crítica de los presupuestos que inspiraron el movimiento transformador ilustrado.

LOS PRESUPUESTOS DE LA RACIONALIDAD CRITICA

El hilo conductor de la reflexión ha sido el intento de recuperar el potencial normativo, utópico, cifrado en las demandas de libertad, igualdad y solidaridad que la acción de la racionalidad estratégico-instrumental ha doblegado ante los imperativos *sistémicos* de la sociedad occidental, orientada por la imagen del progreso tecnológico. El diagnóstico de crisis hasta este punto no difiere del elaborado por los representantes de la primera teoría crítica, Horkheimer y Adorno, si bien en esta ocasión el criticismo va a desembocar en el rastreo de alternativas. En este sentido, se trata de recuperar el terreno del *Lebenswelt*, del mundo de las interacciones humanas, la comunicación, la creación, *colonizado* por los efectos homogeneizadores y des-identificadores de la racionalidad instrumental, que venía a sustituir las mediaciones de la comunicación por las estrategias del intercambio sistémico.

En realidad, y a pesar de la tendencia degenerativa, aún no se ha escrito el epitafio de la modernidad. Se encuentra abierta a revisión y, por ende, como proyecto inacabado, en la acertada expresión de Habermas ¹, lo cual no implica, sin embargo, el gesto indulgente de la continuidad. Antes bien, la conciencia del cambio había calado profundamente. «Sin duda, escribe a este respecto Javier Muguerza, incurriríamos en un ingenuo, a la vez que patético, anacronismo si tratáramos hoy de proclamarnos ilustrados. No lo somos ni lo podemos ser, por lo que haremos bien en autotitularnos "postilustrados" ², algo que implica afrontar los problemas de la razón aun en época de incertidumbres.

Pero ser postilustrado significa renunciar al sueño escatológico de la razón, a la promesa de conmensuración universal como dijera Rorty, y reconocer que nos hallamos inmersos, extraviados, en el laberinto de la modernidad. La tenue luz que puede aún guiarnos procede de la esperanza abierta por Kant al intentar dar respuesta al

1 'Die Moderne - ein unvollendetes Projekt' (1980), en Jürgen Habermas, *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, pp. 444 ss.

2 Javier Muguerza, 'Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta', *Arbor*, 503-504 (1987), p. 257.

reto que planteaba la Ilustración: la salida del ser humano de una minoría de edad que lo incapacitaba para dirigirse con criterios autónomos³. Pero no podremos seguir utilizando el método autorreferencial de la filosofía de la conciencia, las pautas cognoscitivas de una razón, en expresión de Habermas, centrada en el sujeto. Será preciso afrontar la heterogeneidad, la heterorreferencia, la interacción, la dialogicidad frente al monologismo, de tal forma que la salida del paradigma fundacionalista nos permita apreciar el carácter contingente, constructo y abierto de la tarea apuntada por Kant de recuperar la responsabilidad moral del sujeto.

Sólo desde la racionalidad crítica, que asume el escepticismo pero no el sesgo pesimista de la postmodernidad y mantiene la exigencia normativa de la reflexión ética, podríamos rastrear las huellas que nos acerquen a las premisas originarias del proyecto emancipador, advertidos, sin embargo, de la nada fácil traducción en nuestro tiempo de los arriesgados pero insoslayables imperativos de la autonomía moral y la responsabilidad política.

La línea de trabajo arranca no de Kant, sino de Rousseau, y nos lleva hasta Hegel, si bien hablar de continuidad es sólo una metáfora tras la que se esconde la trama de un intenso debate en torno a los contenidos y el método de la filosofía del sujeto, que en Hegel llega a su momento más crítico con la puesta en cuestión de la aventura en solitario de la subjetividad moderna, y con ella, los presupuestos adjetivos de la libertad moral del individuo, que ya Nietzsche descubriría posteriormente como el desierto de una vana ilusión. Esta historia del olvido del ser, de la *Seinsvergessenheit* heideggeriana significó el atrofiamiento de la racionalidad en manos de la técnica, del que la filosofía de la conciencia no había logrado liberarse. Por lo demás, la filosofía analítica, centrada en el estudio proposicional de los dilemas, había desviado la atención del problema, no menor, de la praxis del lenguaje, donde se cifraba, aunque de un modo fragmentario y constructo, el alegato emancipador de la racionalidad en el proceso de la comunicación humana.

3 Immanuel Kant, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' (1784), *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. VIII, pp. 33-35.

Justo en esta delicada coyuntura desde los años sesenta comienzan a aparecer propuestas que trascienden el marco de lo que Rorty o Putnam denominaran el cientifismo filosófico, la versión actualizada del racionalismo, y que atisban una recuperación del ámbito de la praxis en la reflexión filosófica. Desde diferentes perspectivas se configura el espacio común de la *filosofía* (inicialmente vinculada a la teoría) *práctica*, donde la problemática de la racionalidad es objeto de una revisión que intenta reconducir, fundamentalmente a través de una relectura de Hegel, los cabos sueltos y las aporías de la argumentación kantiana ⁴.

De esta operación artesanal, que implicaba dialogizar el discurso monologista kantiano o, de otro modo, contextualizar la *Moralität* del sujeto en el suelo concreto de la *Sittlichkeit*, de las prácticas e instituciones morales ⁵, surgirían dos interpretaciones tendencialmente contrastadas. La primera de ellas propugnaba una vuelta, o mejor, una readaptación de la cosmovisión moral aristotélica. Tanto en la versión de McIntyre, apegada a la racionalidad de la tradición aristotélico-tomista ⁶, como en la republicana de Sandel ⁷, la democrático-pluralista de Walzer ⁸, o la hegeliano-ilustrada de Taylor ⁹, la tarea de la reflexión apuntaba a reconstruir la historia narrativa de la tra-

4 Puede verse el Prólogo de Manfred Riedel a su edición del conjunto de trabajos que responden al movimiento de *rehabilitación* de la filosofía práctica: Manfred Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. I, Freiburg, Rombach, 1972, pp. 9-12.

5 Lo cual no implicaba repetir la crítica de Hegel a Kant. Al contrario, se trata de profundizar en la apelación hegeliana a la interacción, pero enfocada desde la perspectiva de la racionalidad comunicativa (Habermas), que no rechaza, desde luego, su complementación con un tipo de racionalidad monológica o reflexiva.

6 Alasdair McIntyre, *After virtue* (1.ª ed., 1981), 2.ª ed., London, Duckworth, 1985, pp. 204-255, así como en *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame, In., Notre Dame University Press, 1988, pp. 349-369 y 389-403.

7 Michael Sandel, 'The political theory of the procedural republic', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1988), pp. 57-68.

8 Michael Walzer, *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*, New York, Basic Books, 1983, pp. 291 ss.

9 Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 537-571, así como 'Atomism', en Charles Taylor, *Philosophy and the human sciences. Philosophical papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 187-210.

dición cuyas formas de vida nos habían identificado como miembros de una comunidad de cultura.

A diferencia de la lectura comunitarista, la segunda interpretación, orientada desde la referencia de la racionalidad crítica, propugnaba una traducción de los términos de la autonomía moral en el proceso de la interacción humana inscrito en las modernas sociedades complejas. Tras el abandono de la Razón, el problema radicaba en dilucidar si una razón comunicativa nos permitiría afrontar las contradicciones de la razón centrada en el sujeto, pero también sería preciso examinar si los presupuestos de la racionalidad comunicativa o dialógica respondían al proyecto menos ambicioso pero irrenunciable de una razón con minúscula, como la ha llamado Muguerza ¹⁰, o respondían al diseño de un pensamiento *fuerte* que nos pertreche, como ha escrito Adela Cortina, «de un *criterio racional para la crítica* y de una *orientación para la acción*» ¹¹. La primera versión nos pondría en la línea de una mediación entre las posturas de Habermas y Rorty, esbozada desde el neopragmatismo hermenéutico de Richard Bernstein ¹². La segunda nos situaría, en cambio, ante los postulados de la ética comunicativa de Apel y Habermas.

El movimiento de rehabilitación de la filosofía práctica dio pie a la reconsideración de un conjunto de problemas de la filosofía, la moral, la política, el Derecho o la sociología que habían puesto de manifiesto las insuficiencias analíticas del paradigma del pensamiento liberal. En el terreno de la filosofía moral y política se puso en cuestión la marcada tendencia liberal a delimitar las esferas de lo público y lo privado, individuo y sociedad, teoría y acción, un sistemático recurso a los dualismos que terminaba por interpretar la relación entre las esferas en clave de antagonismo.

10 Javier Muguerza, 'La razón con minúscula (o por qué somos postmodernos)', en Manuel Cruz, Miguel Angel Granada y Anna Papiol (eds.), *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 424-430.

11 Adela Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 31 (énfasis de la autora).

12 Richard J. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis*, Oxford, Blackwell, 1983, pp. 150 ss. y 171-231, o también su trabajo 'What is the difference that makes a difference? Gadamer, Habermas, and Rorty', en R. J. Bernstein, *Philosophical profiles: Essays in a pragmatic mode*, Cambridge, Polity, 1986, pp. 58-93.

Sin embargo, la experiencia mostraba la progresiva indiferenciación de los límites, así como una gama mucho más matizada de interacciones. El comunitarismo y la teoría social crítica trataron de poner en claro los términos de la dialéctica real, propósito en el que Sheyla Benhabib ha destacado los puntos de encuentro y divergencia entre ambas interpretaciones¹³: por una parte, su visión de la política en las claves de comunidad y, por otra parte, su crítica al «yo sin ataduras»¹⁴, el *unencumbered self* de que habla Sandel¹⁵, cuestión esta última que nos permite contrastar la orientación moral del comunitarismo sobre los presupuestos aquí esbozados de la racionalidad crítica.

EL COMUNITARISMO O LA RECUPERACION DE LA MORALIDAD CLASICA

Inicial y visceralmente el comunitarismo es una reacción frente al individualismo liberal, que toma como punto de partida epistemológico su reflexión sobre un concepto formalista del sujeto, concebido como libre de gravámenes o descontextualizado¹⁶. El atomismo, comenta Taylor, ha caracterizado, aunque no como su único trazo identificativo, a la tradición contractualista desde el siglo XVII, donde se presentaba a la sociedad constituida fundamentalmente por individuos, al margen de sus interrelaciones, y en la que la noción de derechos juega un papel central para la justificación de la estructuras políticas y de la acción. Más en concreto, desde tales supuestos se ha desarrollado la visión liberal que concede primacía a los derechos hasta el punto de que llegaron a significar la afirmación, digamos que absoluta, del sujeto¹⁷.

13 Sheyla Benhabib, 'Autonomy, modernity, and community: Communitarianism and critical social theory in dialogue', en Axel Honneth *et alii* (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 373-394.

14 Tomo la traducción de Carlos Thiebaut, 'De nuevo, criticando al liberalismo', *Arbor*, 503-504 (1987), p. 153.

15 Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 20 ss.

16 Sheyla Benhabib, art. cit., pp. 375 ss.

17 Charles Taylor, 'Atomism', art. cit., pp. 187 ss. Ya McIntyre había destacado cómo el paradigma moral liberal respondía en sus inicios y en su trayectoria a una

Charles Taylor considera refutada esta interpretación por la que denomina *tesis social*, que muestra, en su opinión, cómo la doctrina de la primacía de los derechos no es en realidad independiente (o al menos no tanto como sus defensores declaran) de las consideraciones sobre la naturaleza humana y la condición social humana. En efecto, para Taylor resulta incomprensible el desarrollo de la autonomía moral del sujeto al margen de una cultura política apoyada no sólo en garantías de independencia personal, sino por instituciones de participación política. La afirmación de ciertos derechos, dirá Taylor, implica en nosotros la afirmación de ciertas capacidades, y de ahí que también suponga la aceptación de ciertas referencias por las que una vida pueda ser juzgada como plena o truncada. Ahora bien, dichas referencias no son sino los parámetros que identifican a los individuos como miembros de una determinada cultura y que generan en éstos una «significativa obligación» de pertenencia a su comunidad¹⁸. Así, Sandel sostiene que el yo está constituido por fines que al menos parcialmente no elige, sino que descubre por el hecho de estar en un contexto social compartido¹⁹.

Frente al atomismo social, sin duda la versión más primitiva y puede que más distorsionante del liberalismo, constituye un acierto de la corriente comunitarista su apelación a la contextualización de las acciones y la racionalidad del sujeto en el entramado real de la interacción humana. Pero la dificultad con el comunitarismo no radica en este punto, sino precisamente en la lectura que pueda hacerse de él en un radicalizado contraste con el pensamiento liberal. Al identificar a este último con su tendencia individualista, el comunitarismo, particularmente en las versiones de Sandel, aunque no en la de Walzer²⁰, da un paso más allá de lo que en principio significaba

visión egoísta del sujeto (también señalada por McPherson al tratar del individualismo posesivo) que arranca desde la obra de Hobbes: 'Egoism and altruism', en Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 1 (vols. 1 y 2), New York, McMillan - The Free Press, 1967, p. 466.

18 Charles Taylor, art. cit., pp. 197-199 y 205-206.

19 Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, o. c., pp. 55 ss.

20 Michael Walzer, *Spheres of justice*, o. c., pp. 291-303. Cf. a este respecto el comentario de Amy Gutmann, 'Communitarian critics of liberalism', *Philosophy & Public Affairs*, 14 (1985), pp. 320-322.

el intento de mostrar la contextualización de las acciones del yo en las prácticas comunales, intento cercano al despojo del trascendentalismo presentado por Habermas como *Situierung der Vernunft*²¹.

En efecto, la interpretación comunitarista ha conducido a lo que Amy Gutmann denomina «la tiranía de los dualismos», expresión que hace referencia a la incompatibilidad entre el liberalismo y el comunitarismo, cifrada en la alternativa entre la libertad para elegir nuestros propios planes de vida y la aceptación del modelo ya constituido en la comunidad²². En el primer caso la idea de justicia, contemplada en su vinculación con la teoría de los derechos, adquiere prioridad sobre la idea de bien, mientras que en el segundo éste toma el lugar de la justicia como criterio regulador de la vida buena, de los fines moralmente adecuados. Se trata de una contraposición cuando menos artificiosa²³, expuesta en la crítica de Sandel a Rawls²⁴, que reduce en definitiva, como ha advertido Gutmann, el liberalismo a una suerte de metafísica extrema, y desconecta los valores comunitarios de la existencia de un imprescindible pluralismo social democrático.

Hay especialmente en McIntyre una arraigada predisposición a equiparar el pluralismo de opciones de vida o visiones del bien con la manifiesta identificación de una actitud relativista. Puede que ello haya condicionado de alguna forma su adopción de un programa moral unificante y avalado por la autoridad de los siglos. McIntyre reconoce que la identidad del sujeto se fragua en el marco de sus interrelaciones, y en este sentido el sujeto es coautor de su propia historia, iluminada, de hecho, desde las diferentes perspectivas del resto de las historias que han compartido una experiencia común²⁵. El individuo no es, por tanto, la referencia última en la construcción

21 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 47-52.

22 Amy Gutmann, 'Communitarian critics of liberalism', art. cit., pp. 316-318.

23 Algo que ha puesto de relieve Will Kymlicka al destacar cómo al menos la tradición liberal-social, representada en la actualidad por Rawls o Dworkin, no rechaza, sino que comparte la «tesis social»: *Contemporary political philosophy*, Oxford, Clarendon, 1990, pp. 216 ss.

24 Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, o. c., pp. 15 ss.

25 Alasdair McIntyre, *After virtue*, o. c., pp. 211-213.

de su identidad narrativa, sino las prácticas o las historias de las que se ha encontrado formando parte. La identidad narrativa, escribe McIntyre, tiene que ver con «ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable», pero además, en tanto que parte de las narrativas de otras vidas, puede interpelar a los demás sujetos que las describen²⁶. Semejante proceso de interconexión de historias delimita el perfil de las identidades que se reconocen como integrantes de una misma comunidad.

Pero la identidad de un sujeto no es un estado, sino un proceso de autorrealización y autointegración. Depende tanto de la modelación comunitaria como de la *búsqueda narrativa* del sujeto, que configura el sentido unitario de su vida en un movimiento de autoexploración orientado hacia la práctica de las virtudes que generan la vida buena. «Lo que soy, por tanto, escribe McIntyre, es en una parte fundamental lo que heredo, un pasado específico que es presente en cierto grado en mi presente»²⁷. El individuo, continúa el autor, *se encuentra* a sí mismo (es, de hecho, una situación ya dada, prefigurada) como parte de una historia, inmerso en el curso de una tradición. Historicidad y contextualización confluyen en este punto donde McIntyre rastrea el hilo conductor de lo que considera *la* tradición de las virtudes²⁸, aquella que proporciona una concepción unitaria de la vida humana y que McIntyre identifica con la tradición aristotélico-tomista de la vida buena.

El individualismo de la modernidad había impedido, en su opinión, trazar las referencias de una cosmovisión moral unitaria²⁹, que aglutinara en torno a los fines compartidos de la vida buena las historias narrativas de los distintos individuos. La tarea de McIntyre ha consistido en recuperar los elementos disgregados de un *continuum* moral que nos lleva a la visión comunitaria clásica, pre-moderna, de la unidad de fines de la vida, como proyecto de recomponer los trazos de la identidad colectiva y las bases del entendimiento común entre los hombres. Reconoce, no obstante, la diversidad del panorama

26 Ibid., pp. 217-218.

27 Ibid., p. 221.

28 Ibid., p. 255.

29 Ibid., p. 222.

ma de tradiciones morales, pero piensa que el sentido de la pertenencia de cada individuo a su tradición es aún un criterio válido de reconocimiento.

Asumir el fracaso moral de la modernidad implica apelar a la instancia de ese criterio *iluminador* que McIntyre considera «la virtud de tener un adecuado sentido de las tradiciones a las que uno pertenece o con las que se enfrenta»³⁰, una virtud que nos permite discernir la temporalidad de una tradición, la especial continuidad entre la herencia del pasado y los proyectos de futuro. «Las tradiciones vivas, comenta, precisamente porque continúan una narrativa aún-no-completada, afrontan un futuro cuyo carácter determinado y determinable, en la medida en que posea alguno, deriva del pasado»³¹.

McIntyre perfila su argumentación con la ilusión de haber recuperado el ciclo de la moralidad clásica, desfigurado en el «caótico» marco de la reflexión moral en la modernidad. Tal es el resultado del ejercicio de su crítica, no tanto una superación, como una aniquilación de la fragmentaria racionalidad moderna. No obstante su vuelta a la imagen clásica, puede que en su versión más fundamentalista, de la comunidad construida sobre una visión unitaria del bien moral y los fines de la vida buena, McIntyre parece haber subsumido la racionalidad de las tradiciones en la racionalidad monolítica de la tradición clásica³², cuando precisamente la articulación de la crítica a la modernidad, desde cualquier instancia o tradición, parece mostrarnos la necesidad de repensar sus presupuestos al tiempo que nos descubre la conciencia de haber llegado a un punto de no retorno, desde el que es preciso continuar las pistas de la reflexión moral en el marco inestable de una pluralidad de formas de vida y de nociones del bien.

«Ejercemos la modernidad, ha escrito Carlos Thiebaut, al rechazar sus consecuencias porque pensamos todavía, y quizá ya siempre, desde la constitución crítica del sujeto moral moderno que supone, de entrada, la no reconciliación con un presente que, ciertamente, es

30 Ibid., p. 223.

31 Ibid.

32 Alasdair McIntyre, *Whose justice? Which rationality?*, o. c., pp. 402-403.

digno y merecedor de todo desafecto»³³. En cualquier caso, la apelación comunitaria nos pone en la vía de una renovada lectura de la filosofía moral aristotélica y de sus diferentes recensiones históricas. Desde ahí podemos optar entre retomar la conversación sobre los mismos presupuestos de la imagen de una comunidad de cultura o aceptar que hemos de vivir con una pluralidad de referencias del bien, como ha señalado Benhabib, en un mundo desencantado en el que se ha perdido (y no habría que escandalizarse) la idea de certeza en la teoría moral, y concebir la facultad de la razón ya no como «la imagen de una esfera de cristal transparente» en la que introducimos nuestras formulaciones cognitivas y de valor, sino más bien como «trozos y piezas de cristales dispersos cuyos contornos brillan de entre los escombros»³⁴.

La formulación de la alternativa señala el punto de confluencia de la crítica de comunitarismo y teoría social crítica a las aporías del pensamiento liberal, construido en torno a una imagen radicalizada de la subjetividad. Pero, a su vez, constituye el punto de divergencia entre ambas interpretaciones, que lleva en el comunitarismo a trabajar sobre un concepto de racionalidad que permitiría abordar las imágenes de la razón, las racionalidades de las distintas tradiciones, de un modo que sin pretender disolver las diferencias mostrase el espacio común, las intersecciones de sentido sobre las que pueda fundarse la comprensión de una racionalidad unitaria de las tradiciones³⁵.

En el trasfondo del proyecto de McIntyre la referencia-guía no es sino el modelo de racionalidad construido sobre las pautas comunales del entendimiento mutuo, el reconocimiento y la pertenencia a una tradición determinada. El sentido de la comunicación se desarrolla como práctica intracultural que genera, en definitiva, el encuentro de distintas racionalidades³⁶. Se trata de una bella imagen de la comunicación que McIntyre construye desde la idea de una pluralidad de identidades comunales y tradiciones suficientemente

33 Carlos Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988, p. 55.

34 Sheyla Benhabib, 'Autonomy, modernity, and community: Communitarianism and critical social theory in dialogue', art. cit., p. 383.

35 Alasdair McIntyre, *Whose justice? Which rationality?*, o. c., pp. 1-11.

36 *Ibid.*, pp. 349 ss.

delimitadas por el origen y la historia que las han determinado y los fines que las orientan.

No obstante el intento de reordenar el panorama cultural de la modernidad, el modelo de McIntyre, y la visión moral del comunitarismo en definitiva, no llega a abordar de pleno el problema de la diferenciación social, quizá uno de los rasgos centrales del proceso de la modernidad. De ampliarse y en cierto sentido transformarse el concepto de identidad, fijado en los parámetros de la interacción comunal, el análisis permitiría apreciar cómo el fenómeno de la complejidad social ha desdibujado los límites de las identidades colectivas tradicionales. Frente al reto de proporcionar una explicación que consiguiera localizar los puntos de referencias de dicha transformación social, la teoría social crítica, especialmente desde los trabajos de Habermas, pero también con las aportaciones de Wellmer, Benhabib, Dubiel, Honneth o McCarthy, ha tratado de dar respuesta a las interrogantes que la complejidad y el progreso plantean sobre las formas tradicionales de comprensión de la estructura social. Su análisis constituye el objeto de otro comentario.

JOSÉ MARÍA ROSALES
Universidad de Málaga