

identidades y, a la vez, con el juego de esas identidades materiales con la identidad formal. Insisto, su identidad no puede dejar de estar desgarrada por esa complejidad.

La identidad no tradicional no es, entonces, un dato, sino una búsqueda. Identidades, no identidad, narrativas construidas a partir de requerimientos opuestos: la especie humana como perteneciendo, a

la vez, a una clase natural e histórica y a una clase normativa. De esta manera, en las sociedades no tradicionales, habrá argumentaciones donde es necesario defender la universidad formal de la identidad de las personas, y otras en las que lo correcto es precisar la diferencia, las no pocas veces sorprendentes materialidades de nuestras variadas historias, tanto individuales como sociales.

¿Una pragmatización de la teoría crítica?

(El doble gesto de Thomas McCarthy)

CARLOS THIEBAUT
Instituto de Filosofía del CSIC

El último libro de Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones*,¹ tiene una estructura doble que denota, quizá, la compleja ubicación intelectual del autor a caballo de tradiciones y culturas intelectuales diversas entre las que, como ya es sabido, transita con fluidez. Como el subtítulo de la obra señala, este conjunto de trabajos abarca tanto la discusión de los momentos de «destrucción» del proyecto moderno en filosofía, como una «reconstrucción» del mismo. En la primera parte del volumen McCarthy ajusta cuentas con diversas críticas neopragmatistas y postestructuralistas (como las de Rorty, Foucault y Derrida) que se han elevado para desconstruir los programas modernos, específicamente kantianos, desde el horizonte teórico que suministra la teoría crítica en su última versión habermasiana. La segunda parte, reconstructiva, del libro se vuelve hacia esa misma teoría crítica e incluye un conjunto de trabajos en los que el autor revisa ese proyecto habermasiano en al-

gunos de sus aspectos centrales, pero sobre todo, en lo que al análisis de la dimensión normativa se refiere. El libro contiene, pues, un doble gesto: reafirma, frente a los críticos, algunos supuestos del programa epistémico y normativo de la modernidad y, en segundo lugar y desde dentro, con una estrategia de «crítica inmanente», se enfrenta a la versión que de ese programa ofrece Habermas.

McCarthy muestra en el libro una concepción de la filosofía práctica y de sus tareas que se apoya sobre un doble supuesto que aparece en los diversos momentos de sus reflexiones: en primer lugar, sobre la defensa de los ideales de una sociedad democrática y, en segundo lugar, sobre su concepción de un vínculo fuerte entre la filosofía y las ciencias sociales. Ambos elementos forman parte del legado de la teoría crítica que emparenta este trabajo con el proyecto interdisciplinar de Horkheimer de los años treinta y que, tras el giro lingüístico, se desarrolla también en la teoría crítica de

Jürgen Habermas, tradición ésta cuyas claves ha analizado McCarthy en trabajos anteriores.² Estos dos elementos son los rasgos centrales de una perspectiva propia y se articulan en la breve introducción a *Ideales e ilusiones* como el esbozo de un programa «débil» para la teoría crítica (p. 3).³ Estas breves líneas quisieran señalar que esa «debilitación» contiene no pocos elementos de la tradición pragmatista americana y que, al hacerlo, se conectan con otros momentos menores de la filosofía contemporánea que, con la tradición recién mencionada, testimonian también un cierto gesto de pragmatización.

Aunque sea de esa manera sólo abocetada, McCarthy es claro en el rechazo del *pathos* metafísico que revisten muchas revisiones y críticas del programa de la modernidad. Con Habermas quiere proceder a una revisión y crítica de ese proyecto, rechazar sus fundamentaciones monológicas y transformar la crítica de la razón (filosófica) en crítica de las prácticas sociales en las que esa razón se encarna. Todo ello comporta, como es sabido, que la(s) teoría(s) de la razón se han de expresar como teorías de las formas sociales de la racionalidad y, en el campo de la ética, que la fundamentación de la validez normativa de un valor o de un principio ha de expresarse en formas social y dialógicamente moduladas de construcción, revisión y construcción de valores y normas.

Este giro pragmático en la concepción de las tareas de la filosofía, giro que hace de ésta antes que nada «teoría social crítica», afecta, pues, a las maneras en las que se habrá de revisar el legado de categorías, tradiciones y reflexiones que forman lo que denominamos modernidad. McCarthy acude con una frecuencia quizá no usual a las formulaciones kantianas de ese programa filosófico e intenta en todos los casos reinterpretar en clave pragmática y «débil» algunas de las intui-

ciones centrales del proyecto criticista. La primera de ellas es, precisamente, la que da título al libro que comentamos. Las ideas de la razón son para Kant, en primer lugar, «ideales» de la razón, cuyo carácter regulativo no es prescindible si es que hemos de razonar y proyectar racionalmente sistemas de convivencia entre los hombres: constituyen todo el entramado de supuestos normativos y cognitivos sobre los que los hombres construimos nuestra relación con el mundo y armamos nuestra convivencia. Pero, como los sueños desbocados de la razón son monstruosos —o si se prefiere, kantianamente, como un uso no sólo regulativo de la razón conduce, más allá de lo racional y lo razonable, a lo ilusorio— esas ideas de la razón pueden trocarse en vanas «ilusiones», molinos de viento que hacen que nuestra humanidad dé —como no pocas veces ha solido— con sus huesos en tierra. Para que esas ideas de la razón sean verdaderos ideales y no vanas ilusiones, es necesaria una crítica de la razón que la mantenga dentro de los límites de lo real. Esos límites son los que se determinan en la realidad en la que las ideas se ejercen de acuerdo a los fines prácticos para los que son diseñadas y que implican siempre formas de cooperación social y, como diremos, una básica perspectiva democrática. Esa cooperación social requiere, nos dice McCarthy, «la constante realización, en circunstancias siempre cambiantes, de significados estables, de un mundo objetivo que conocemos en común, de un mundo compartido cuyas normas constitutivas pueden reconocerse como legítimas, de identidades individuales que son capaces de encontrar su expresión auténtica» (p. 4). Estas ideas pueden ser sólo ilusiones, y lo son, ciertamente, si se toman como si fueran realidades empíricamente dadas; pero, si se conciben como supuestos idealizados que operan como orientaciones normativas en los procesos

sociales, pierden su carácter ilusorio y adquieren ese rostro regulativo que, más que consagrar lo que existe, hace que la crítica sea posible. En términos filosóficos, la perspectiva crítica debe incorporar una capacidad que la haga ir más allá de lo dado; en ese sentido, señala McCarthy, «el carácter trascendente de las ideas de la razón abriga no sólo un potencial dogmático, sino también subversivo: las pretensiones de validez están permanentemente expuestas a críticas desde todos los lados» (p. 5).

Como podrá verse, es crucial determinar cuándo esas ideas se tornan ideales y cuándo derivan en ilusiones. Es decir, es crucial saber qué tipo de discurso, cuándo y cómo, puede y debe emplear esas ideas; qué tipo de filosofía puede y debe ejercerse. El sentido del trabajo de McCarthy es, creemos, definir ese tipo de discurso que ha de cumplir esos requisitos de expresar el componente regulativo del ejercicio de la racionalidad crítica sin que derive en monstruosos e ilusorios —o monstruosos por ilusorios— sueños de la razón.

Es aquí donde entran en juego los dos elementos antes señalados de la posición teórica de McCarthy: la forma en que puede ejercitarse una concepción no ilusoria de la racionalidad depende, en primer lugar, de la vinculación de esa filosofía a las consideraciones que penden del horizonte político y moral de la democracia como *topos* político en el que se solventen las necesidades y los conflictos de la humanidad y, en segundo lugar, ese ejercicio depende crucialmente de las formas en que la filosofía se desarrolle en cercanía con las ciencias sociales. Ambos elementos conforman un cierto gesto de sobriedad en la definición de los problemas y en la manera como abordarlos que aleja el *pathos* de metafísica negativa que anega muchas críticas postestructuralistas al programa moderno y ese sobrio gesto

filosófico elimina, también, cualquier tentación de fundamentalismo.

Hemos mencionado que la teoría crítica de McCarthy ha pasado, con Habermas, por el giro lingüístico y que al pragmatizarse ha remitido el ejercicio filosófico a aquel papel de «lugarteniente» y de «intérprete» de las ciencias con el que Habermas expresaba su concepción del nexo entre la filosofía y las ciencias sociales reconstructivas. Pero, como ya hemos sugerido, tal vez ese giro pragmático sea un giro *pragmatista* en el libro que comentamos, más allá incluso de donde el pensamiento del alemán osaría llegar. Ese giro pragmatista se muestra a lo largo del libro que comentamos en el intento filosófico de descubrir en las prácticas sociales de justificación y en las prácticas sociales de interpretación a ellas ligadas (entre las cuales ocupan un lugar central las ciencias sociales) momentos de tensión y de crítica que desvelen las opacidades con las que a veces se presenta lo real y que muestren el carácter socialmente ubicado del ejercicio de la razón. Cabe sugerir que, para comprender mejor esa querencia pragmatista que creemos vislumbrar en la posición de McCarthy, conviene leer el libro de manera inversa a como se nos presenta: primero la segunda parte reconstructiva y, después, la primera parte desconstruccionista. Con ello no sólo se siguen mejor las grandes líneas del proceso cronológico de escritura del libro (aunque todos sean trabajos de la segunda mitad de los ochenta) sino que, sobre todo, quizá se entienda mejor desde qué teoría crítica se enfrenta McCarthy a esa onda filosófica diversa que abarca desde el neopragmatismo hasta la desconstrucción derridiana y tal vez se pueda evitar así el riesgo de concebir que esa primera parte resume un conjunto de respuestas estándar de la teoría habermasiana a las críticas que se le han formulado desde las diversas posiciones postmodernas. Ese orden

inverso de lectura, que comienza por la segunda parte reconstructiva para proseguir por la primera destructiva (propuesta que sospecha, más bien y contra lo que el autor mismo nos dice, que en realidad la segunda desconstruye lo que a partir de la primera habrá de reconstruirse), será el que seguiremos aquí en una breve glosa de los trabajos de este volumen.

Son tres los capítulos dedicados a la discusión del proyecto habermasiano, a los que se añade un sugerente comentario a la síntesis entre teoría crítica y teología política de Peukert sobre la manera en que los planteamientos dialógicos pueden dar cuenta de dimensiones de la esperanza que, al igual que otros apoyados sobre la idea de solidaridad anamnésica de Walter Benjamin, dan sentido trascendente a la acción política, y que es un tema que —lamentablemente, y por cuestiones de espacio— no comentaremos aquí. En el primero de los trabajos de la segunda parte del libro, «Razón y racionalización: la “superación” de la hermenéutica por parte de Habermas», McCarthy reconoce el carácter básicamente occidental de la matriz de diferenciaciones entre pretensiones de validez (verdad, corrección, autenticidad) y «mundos» (objetivo, social y subjetivo) en relación a la cual Habermas desarrolla su teoría de la acción comunitativa. La discusión afecta, pues, a un núcleo crucial de la aproximación habermasiana a la reconstrucción de una teoría de la racionalidad. Esas categorías clasificatorias de los espacios y las formas de la razón reflejan, argumenta McCarthy con no pocos críticos contemporáneos, «nuestra» concepción del mundo y las estructuras pragmático-universales de la comunicación, en términos habermasianos, habrán de aparecer más bien ligadas a las prácticas sociales y a los procesos de aprendizaje que conforman, digámoslo con un término hegeliano no

impertinente, el *ethos* de nuestra cultura. Estos rasgos histórico-genéticos de las dimensiones de la racionalidad que las hacen, más bien, procesos de racionalización conforman el momento hegeliano de la teoría habermasiana, momento que no es para McCarthy ninguna garantía de progreso o de desarrollo histórico, sino más bien desvelación del carácter social de las prácticas de justificación filosófica. McCarthy es muy sensible a las críticas de etnocentrismo que diversas ciencias sociales (es de destacar una creciente sensibilidad etnológica en los ejemplos de nuestro autor) han formulado al proyecto reconstructivo habermasiano y, en concreto, al programa de Kohlberg sobre el que aquél tanto se apoya, y esa crítica le lleva a suscribir una posición que quizá no esté lejana, como hemos apuntado antes, del núcleo mismo de las propuestas del pragmatismo de Dewey.

Por decirlo no en los términos exactos de McCarthy (p. 144), pero sí en otros similares, si los procesos de justificación de normas (como sucede en el procedimentalismo de la última etapa de desarrollo moral en el esquema de Kohlberg) son las prácticas sociales de justificación, no cabe en el seno de esas prácticas diferenciar tajantemente entre qué y por qué se justifica, entre la razón, el motivo y la forma de justificación y el contenido de la misma. Ciertamente esos serán momentos que podemos desglosar en una consideración analítica (diferenciando qué y cómo se justifica), pero no ya tanto en la práctica social de justificación misma, al igual que el individuo que discurre postconvencionalmente en el último estadio de Kohlberg ejercita, a la vez, los contenidos de una moral post-convencional, es reflexivamente consciente de los procedimientos empleados para justificarla y puede, también, adoptar el doble rol de sujeto del experimento y de filósofo o psicólogo

moral ante sí mismo. Pero lo que me interesa subrayar en el giro que McCarthy suministra a la discusión es que acentúa que esas prácticas sociales de justificación aparecen vinculadas a las prácticas científicas en cuyo seno esas justificaciones se analizan y se da cuenta de ellas. Este acento sobre el papel de las prácticas de interpretación ligadas a las prácticas de justificación es, opino, importante en la estrategia de argumentación de McCarthy. En efecto, de esa manera se evita que la crítica a los supuestos trascendentales que aún anidan en la pragmática universal habermasiana (pragmática cuya dimensión universal ha quedado, con lo dicho, convenientemente contextualizada en un momento histórico y social determinado) se desencamine, en forma de una nueva ilusión, hacia la negativa rortiana ante las teorías sociales racionales o hacia el énfasis metafísico de algunos postestructuralismos. Es decir, para McCarthy la negativa de una razón abstracta, rechazo en el que todas las revisiones contemporáneas de la filosofía moderna coinciden, no conduce a la negación de la razón y de su historia occidental cercana, sino más bien a su desublimación, a su minoración, a su consideración como prácticas que los hombres ejercemos al explicarnos el mundo y al explicarnos a nosotros mismos.

El segundo de los trabajos dedicados a la obra de Habermas, «Complejidad y democracia: la seducción de la teoría de sistemas», da cuenta, precisamente, del tipo de ciencia social que McCarthy cree necesario para una reconstrucción tal de la teoría crítica. Su actitud, como el título desvela, es más bien crítica respecto a lo que considera papel creciente de la teoría de sistemas en el complejo modelo habermasiano. La raíz del argumento de McCarthy puede encontrarse en el argumento según el cual la forma en que la teoría de sistemas analiza la

dimensión normativa no da cuenta, sino que más bien oscurece, las prácticas abiertas de justificación social que operan en una democracia (p. 169 s.) Ello es más claro en lo que al análisis sistémico de la esfera política respecta, esfera que queda, consiguientemente, también oscurecida en los análisis de Habermas en contraste con lo que acontecía en obras anteriores. Ese argumento se perfila aún más en el tercero de los capítulos de la segunda parte del libro, «El discurso práctico: sobre la relación entre moralidad y política». En este trabajo McCarthy quiere mostrar cómo la diferenciación kantiana entre lo fenoménico y lo nouménico, con su carácter de referencia trascendental respecto al contexto y con su remisión a este mismo, opera ahora como tensión entre la contextualidad y la transcontextualidad de los discursos prácticos y cómo, no obstante, el modelo de discurso práctico que Habermas ha mantenido debe flexibilizarse para hacer de aquella tensión un aspecto relevante en la concepción de la esfera pública. En efecto, si se conciben, como hemos dicho, las justificaciones de normas, tales como las que las éticas modernas diseñan en la elaboración de lo que es un punto de vista moral, como prácticas sociales de justificación, no cabe pensar que exista una distancia tajante entre el momento ideal del discurso y el momento empírico y determinado de la acción, entre el momento ideal de la situación discursiva y el momento práctico de los comportamientos y acciones. Toda una gama de actitudes intermedias, de prácticas más o menos reflexivas, se nos ofrecerá a la vista y en ellas se mostrará esa tensión antes señalada entre el carácter trascendente del contexto de los ideales y el carácter contextualmente determinado de los aspectos relevantes en la definición de una cuestión práctica. De esa forma, como ahora diremos,

también cabe concebir discursos justificados en la esfera pública que no tengan que seguir el modelo de la voluntad general roussoniana tal como ésta ha sido concebida por Habermas, es decir, cabe pensar en formas racionales de comprender y de defender la democracia que no se apoyen sobre los modelos fuertes de consenso racionalmente fundado respecto a lo que haya de ser el bien común y cabe pensar que existan consensos racionales menores que regulen sistemas de valoración diversos que no pueden acordar, tal vez, sino su mutua tolerancia.

Este problema de la reflexión sobre la democracia es, como dijimos, uno de los núcleos centrales de la posición de McCarthy y merece la pena que nos detengamos en él brevemente. Habermas trata de suministrarle un sesgo dialógico al modelo roussoniano de la voluntad general con su proyecto de «formación discursiva de la voluntad». Pero, el modelo de discurso habermasiano que prima un resultado donde todos suscriben consensualmente los mismos principios alcanzados desde unos mismos supuestos valorativos deja también de ser adecuado en la medida en que las normas y valores entran a formar parte de los procesos dialógicos que conforman esa voluntad general, y en la medida en que intereses, valores y normas están ligados a formas de interpretación crecientemente diversas en las sociedades de creciente pluralidad valorativa (p. 188). La alternativa a tal consenso sólo podría ser, para el reductivo modelo de Habermas, un compromiso que, por su carácter estratégico, reduce el carácter de generalidad del interés expresado a mera negociación de fuerzas o a mero dominio. Los mecanismos introducidos por Habermas para hacer dialógico el horizonte de la voluntad general (tales como la necesidad de dar razones para

justificar las propias valoraciones, la asunción ideal de rol y la simetría así alcanzada, el carácter postconvencional que se requiere de los participantes de un contraste discursivo tal, o que en ellos se induce tras el mismo) no eliminan los riesgos y problemas que introduce la irreductibilidad de las culturas morales y políticas que existen legítimamente en una sociedad plural y democrática, pluralidad que alcanza también al hecho de que existe desacuerdo sobre lo que cada uno puede entender que es el bien común. Esas discrepancias, que constituyen el entramado de las diferentes culturas religiosas, morales y políticas que conviven en el seno de una humanidad cada vez más simultánea, fuerzan, por consiguiente, a entender que el modelo discursivo habermasiano debe flexibilizarse para incorporar toda una gama de posiciones que incorporen el compromiso, la conciliación, etc. (p. 196 s.)

Todo ello conduce, como hemos venido sugiriendo, a una sobria y apasionada defensa de una sociedad democrática en la que el ejercicio racional de la cooperación social —con sus elementos de interpretaciones valorativas culturalmente determinadas pero también atravesadas de capacidad crítica hacia lo existente— no haya de entenderse sobre el modelo unificador que tanto han practicado las éticas modernas y sus actualizaciones, sino que se realice en formas ampliamente diversificadas en las que esté incorporada también la idea de que esas formas de cooperación poseen límites internos. Permítaseme una cita del texto con el que concluye el capítulo que acabamos de glosar y que recoge también el aura pragmatista de la reflexión de McCarthy:

He querido sugerir que una esfera pública cuyas instituciones y cuya cultura encarnaran esta diversidad [de tipos de acuerdos

y de expectativas reflejados en diversidad de formas de resolución de conflictos políticos] sería un ideal más realista que cualquier otro que encarnara, aun en forma destrascendentalizada, una noción tan insuficientemente contextualizada como la de voluntad racional de Kant [p. 199].

Si el lector ha seguido la estrategia de lectura aquí sugerida quizá haya comprendido, entonces, que la teoría crítica de Thomas McCarthy más que «débil» es, en realidad, una inusual y revigorizadora síntesis de los elementos de la teoría crítica con la tradición pragmatista en la que, como es sabido, es central el acento teórico y político en una idea de racionalidad transida de interés social. Desde esa perspectiva se podrá entender, quizá, la primera parte del libro evitando el gastado gesto de entenderla como análisis sólo reactivos ante las críticas postmodernas. En efecto, lo que quisiera sugerir es que las discusiones que McCarthy realiza con el neopragmatismo rortiano, con la crítica de Foucault o respecto a la dimensión política de la desconstrucción derridiana se establecen al mismo nivel de revisión del proyecto moderno y desde supuestos destrascendentalizadores similares y que son, por lo tanto, discusiones entre proyectos simétricos, aunque divergentes, en la revisión del proyecto racional y normativo de la modernidad.

El primer capítulo del libro, «Filosofía y práctica social: el "nuevo pragmatismo" de Richard Rorty»,⁴ reitera frente a Rorty que los proyectos destrascendentalizadores de la razón no deben conducir a toda abdicación de la racionalidad en la esfera pública. McCarthy le argumenta a Rorty que las prácticas de justificación social por medio de las que nos enfrentamos al mundo, resolvemos conflictos, etc., conllevan —como hemos dicho— una tensión transcontextualizadora que no es adecuadamente

reconocida en el pragmatismo rortiano para el cual, por el contrario, la esfera pública sólo requiere «menos teoría y más reportajes». Para McCarthy, la perspectiva en actitud de tercera persona que suministran las ciencias es un complemento imprescindible de la actitud internalista, en primera persona, con la que el pragmatismo rortiano caracteriza la comprensión de lo social una vez que ha quebrado la visión absoluta que antaño suministraban los relatos racionales modernos (p. 19). McCarthy se esfuerza en mostrar, creo que acertadamente, que el proyecto rortiano de defender, por una parte, las instituciones liberales y democráticas de las sociedades desarrolladas y de impedir, por otra, cualquier forma de recurso a la racionalidad social en las esferas públicas es un proyecto contradictorio y fracasado y propone que «[n]ecesitamos, más bien, reconstruir nuestra idea de razón de manera tal que, sin pretender adoptar el punto de vista de Dios, retenga algo de su fuerza crítica, trascendente y regulativa» (p. 27). Ya hemos visto cómo realiza McCarthy esa reconstrucción con el giro pragmatista que imbuye al proyecto habermasiano: «reubicando la tensión entre lo real y lo ideal *en el seno mismo* del dominio de la práctica social al mostrar cómo la comunicación se organiza en torno a supuestos idealizadores y trascendentes al contexto» (*ibid.*). El capítulo presenta, pues, el programa de esa reconstrucción del programa crítico de Habermas y lo contrapone a los límites ya señalados en los que cae la versión privatística del pragmatismo de Rorty. Como señala un apéndice a ese capítulo, «Ironista de vocación», esa versión queda por detrás del proyecto crítico de Dewey para quien la crítica social radical era indisociable de la defensa de las instituciones liberales (p. 42).

El análisis que McCarthy realiza de la

obra de Foucault, en el segundo capítulo titulado «La crítica de la razón impura: Foucault y la Escuela de Frankfurt»,⁵ se encamina también a mostrar las diferencias que existen entre las dos tradiciones críticas, la postestructuralista foucaultiana y la teoría crítica, y a sugerir que ambas podrían complementarse integrando los análisis de Foucault de las relaciones entre racionalidad y poder sobre la matriz de la idea teórico-crítica de racionalidad y práctica sociales. Probablemente el punto nodal del argumento de McCarthy se encuentre en el rechazo de la concepción foucaultiana de la interacción social como interacción sólo estratégica que margina aspectos como los de discusión racional y de acuerdo motivado que formarían parte de la idea habermasiana de la comunicación. Para McCarthy, esa «concepción unidimensional de la interacción social como interacción estratégica desplaza la autonomía fuera del tejido social» (p. 73) y hace que todo el planteamiento sea prekantiano (p. 71). La crítica de McCarthy a Foucault quiere, por lo tanto, entender las aportaciones del segundo como complementos no regresivos con respecto al programa de la teoría crítica, pero cabe pensar que para ello McCarthy debería también proceder a alguna modificación ulterior de su mismo proyecto. Es cierto que el modelo puramente estratégico de Foucault puede dejar de lado aspectos cruciales de las formas de argumentación que se entretienen en las prácticas sociales de argumentación. Pero también lo es que el modelo diversificado y pragmático de McCarthy que antes hemos mencionado se encuentra más cercano a las aportaciones de Foucault —y sobre todo del último Foucault— que el modelo habermasiano, más puro. Probablemente también éste practique una oposición absoluta entre comunicación y estrategia desde la que difícilmente

podemos pensar adecuadamente las sociedades complejas, como el mismo McCarthy argumentaba. O, por decirlo de otra manera, si los sistemas de acuerdo que se ejercen en sociedades democráticas pluralistas implican límites culturales sobre el ejercicio de lo racional y lo razonable en esas sociedades, no estaríamos lejanos de muchos análisis de Foucault donde esos límites se conciben como estrategias de la verdad, del poder o de la subjetivación. Que no es tanta la lejanía entre ambas posiciones lo testimonia, quizá, la frase final del capítulo, frase que probablemente nunca Habermas suscribiría en idénticos términos:

He querido sugerir que los puntos fuertes de la genealogía se comprenderían mejor como complemento de aquellos otros de la teoría crítica clásica. No se trata, pues, de escoger entre ambas tradiciones, sino de combinarlas para construir historias del presente que estén teóricamente informadas y que sean prácticamente interesadas [p. 75].

Tal vez esas historias del presente sean un nombre foucaultiano a las prácticas sociales de justificación del pragmatismo, prácticas en las que una sociedad se interpreta a sí misma y nombra su identidad.

El tercero de los momentos de la primera parte del libro que comentaremos está dedicado a la discusión del proyecto de Jacques Derrida y lleva por título «La política de lo inefable: el desconstruccionismo de Derrida».⁶ (Mencionemos, aunque sea entre paréntesis, que antes de ese tratamiento McCarthy incorpora otro capítulo —que no podremos comentar por razones de brevedad— sobre el primer encuentro entre la Escuela de Frankfurt y Heidegger que se produce en la obra del primer Marcuse.) La estrategia de la discusión que McCarthy

realiza con Derrida tiene puntos en común con la de otros capítulos ya mencionados: se trata de mostrar cómo operan las nociones de justificación y de razón en el seno de las sociedades democráticas y, en concreto, en la reflexión sobre las formas de organización de la esfera pública. A pesar del giro pragmático que Derrida pudiera dar a su idea de lenguaje, McCarthy opina que cae en el mismo *pathos* metafísico que quisiera combatir, alejando cualquier cercanía con sus propios planteamientos:

[Nuestra] gran separación, opino, adviene con el sesgo negativo que él da a su reconocimiento de las presuposiciones pragmáticas del significado: todo lo que ha sido construido puede ser desconstruido, desestabilizado, recontextualizado, etc. Ciertamente, pero por la misma razón, también puede ser reconstruido, reformado, renovado, etc. [...] La fijación [de Derrida] en la metafísica y la urgente necesidad que siente de combatir siempre sus esencias ideales distraen su atención y sus energías de las tareas reales de un pensamiento postmetafísico [pp. 109 s.].

Esas tareas, como hemos dicho, se determinan en el horizonte de los problemas de justificación que surgen desde una perspectiva teórica y prácticamente interesada en la democracia, y McCarthy argumenta contra Derrida que ello implica el reconocimiento de estructuras racionales, de ejercicios racionales de argumentación y de acuerdo, ante los que no cabe una distanciada postura escéptica, pues, como es obvio, «ser un escéptico en cuestiones ético-políticas es ya adoptar una actitud ético-política [que en el caso de Derrida] parece ser el mismo diagnóstico pesimista del mundo moderno que podemos encontrar en Heidegger» (p. 111) y contra el que la primera teoría crítica, de la mano de Marcuse, se había ya enfrentado. La limitación derridiana a los márgenes de

«la política de la amistad» se mostraría ante los requerimientos de una sociedad compleja como las nuestras, y a las que antes nos referimos, y McCarthy argumenta la superioridad de los modelos postkantianos para los cuales...

[...] la preocupación por el bien común se refleja en el requisito de una adopción generalizada de las perspectivas recíprocas y en que al buscar acuerdos comunes todos se esfuerzan por superar el punto de vista egocéntrico, tomando en consideración la situación de los otros y dándole a esta situación el mismo peso que a la propia [p. 122].

Pero —habría que complementar según ya sabemos— esa adopción generalizada de las perspectivas recíprocas se habrá de realizar teniendo también en cuenta la particularidad del otro y los límites que el reconocimiento de la misma comportan para nuestra definición de lo que sea el bien común. El otro concreto —por emplear un giro de Seyla Benhabib— nos requiere no al aislamiento, sino a una compleja integración de diferencias.

De esta forma, la reconstrucción y la desconstrucción de la teoría crítica que McCarthy realiza en el libro que comentamos deja abierto el índice de un trabajo en curso —que una nota anuncia para dentro de poco— y en el que, opinamos, debiera precisarse constructivamente ese doble eje sobre el que McCarthy ha armado el diálogo cruzado al que hemos asistido. Por una parte, un interés práctico por una ordenación social pluralista y democrática que es consciente, no obstante, de su carácter histórico y culturalmente determinado; por otra, un interés teórico que reconoce que el papel crítico de la teoría no puede desarrollarse al margen de las discusiones de las ciencias sociales al considerar las prácticas de justificación

en virtud de las cuales nos explicamos el mundo, nos relacionamos entre nosotros y construimos nuestra identidad.

Creo que es significativo que este programa se realice en paralelo con otros intentos de reubicación de la herencia normativa de la modernidad desde la revisión de algunos de sus supuestos epistémicos, tal como la que está teniendo lugar en múltiples lugares de la filosofía contemporánea. Que las reubicaciones americanas cuenten con los acentos peculiares de sus propias tradi-

ciones intelectuales es lógico y comprensible. Pero quizá esos acentos apunten a algo más que a un rasgo idiosincrático —que fue como, con torpeza, reaccionaron sectores de la filosofía europea ante el pragmatismo de comienzos de siglo— y nos indiquen que percibir la herencia ética de la modernidad puede implicar adoptar lenguajes menos trascendentales, aunque no menos racionales, de lo que nos tienen acostumbrados las tradiciones académicas de acá.

NOTAS

1. *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1991. (Existe versión castellana de Ángel Rivero, *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992.) Citaremos, en el texto, la página del original inglés.

2. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987 (original de 1978).

3. McCarthy ha sistematizado la visión global de su propuesta —que, según señala en una nota a pie de página, desarrollará en un próximo libro— en la síntesis ofrecida en el artículo de igual título del

libro que comentamos, «Ideales e Ilusiones», *La Balsa de la Medusa*, 21 (1992).

4. Una versión anterior de este capítulo apareció, bajo el título «Ironía privada y decencia pública: el nuevo pragmatismo de Richard Rorty», *La Balsa de la Medusa*, 8 (1988).

5. Una versión anterior de este capítulo apareció bajo el título «Teoría Crítica en Estados Unidos: Foucault y la Escuela de Frankfurt», *Isegoría*, 1 (1990).

6. Una versión anterior del mismo apareció en castellano, con idéntico título, *La Balsa de la Medusa*, 12 (1989).

Fundamento y Ética

TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA DE LA TORRE

Universidad de Salamanca

1. *El fundamento*

Nos hallamos del otro lado, en el forro de las cosas, en la penumbra hilvanada con la embrolladora fosforescencia. ¡Qué circulación, qué dinamismo, qué multitud! ¡Qué impaciente magma de pueblos y generaciones. Biblias e *Ilíadas* mil veces repetidas! ¡Qué emigraciones y barullos, marañas y rumores de la historia! El camino se detie-

ne aquí. Nos hallamos en el mismo fondo, en los sombríos fundamentos... [B. Schulz: *Sanatorio bajo la clepsidra*, Barcelona, Montesinos, 1986, p. 79].

El uso del término «fundamento» colabora para que nos representemos las disciplinas a las cuales se aplica como estructura organizada. El fundamento confiere estabilidad a los elementos,