

ENTREVISTA

Crítica de la Razón Impura

(Entrevista con Thomas McCarthy [Northwestern University, EE.UU.]

MARÍA HERRERA LIMA

Instituto de Filosofía CSIC (1992-1993)

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Thomas A. McCarthy es catedrático de Filosofía en Northwestern University, en los EE.UU. Ha sido profesor de la Universidad de California, San Diego, y de la Universidad de Boston, así como profesor visitante en numerosas universidades extranjeras. Entre ellas podemos señalar la Universidad de Francfort, en Alemania. Es considerado como uno de los representantes más destacados de la Teoría Crítica en los Estados Unidos. Traductor de Habermas al inglés y especialista en su obra, ha mantenido con él un diálogo crítico muy fecundo durante los últimos quince años. Conocedor asimismo de las discusiones más relevantes en la filosofía política de nuestros días como resulta patente en su obra y en el diálogo con otros filósofos importantes, como Jacques Derrida o Richard Rorty. Entre sus libros, se encuentran traducidos al español: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas* (Madrid, Tecnos, 1987) e *Ideales e ilusiones: Construcción y deconstrucción en la Teoría Crítica contemporánea* (Madrid, Tecnos, 1992). En esta entrevista, además de ofrecer una semblanza de su trayectoria intelectual, habla del

desarrollo de la Teoría Crítica, de sus cambios de temas y problemas, desde su primera época y su disputa con el positivismo, a sus recientes intercambios polémicos con las corrientes postestructuralistas y postmodernas en filosofía. Esta última confrontación ha sido caracterizada por McCarthy como una alternativa entre una transformación de la filosofía —que no excluye una profunda revisión y rectificación de la propia Teoría Crítica— o su abandono, renunciando a la especificidad del discurso filosófico. Apunta también con la brevedad que exige una entrevista, a la reformulación del universalismo ético, que ha surgido de su crítica del programa habermasiano, y que avanza en la dirección de una «nueva crítica de la razón impura». Todo ello, en el contexto de un diálogo con las corrientes de pensamiento más importantes de nuestros días, en particular, en la recuperación del pragmatismo norteamericano, sin abandonar no obstante la tradición ilustrada, y enfatizando la necesidad de formular una concepción más flexible de acuerdos racionales que pueda servir de base a la teoría de la democracia.

M.H.: Queremos preguntarle, para comenzar, sobre su historia intelectual, algunos de los temas y problemas que han contribuido a configurar su proyecto de trabajo a lo largo de los años. ¿Cuáles fueron sus primeros intereses filosóficos y cómo inició su carrera?

T.McC.: Me licencié primero en matemáticas; ya en el doctorado, me concentré en la filosofía de la ciencia y lógica. Entonces, a principios de los años sesenta, el positivismo lógico era aún la corriente dominante en filosofía en los Estados Unidos de manera que uno tenía que empezar por esas áreas. No obstante, ya había comenzado a interesarme lo que después se llamaría «filosofía continental», en particular la Fenomenología, así que escribí mi tesis sobre la teoría de las matemáticas y la lógica en Husserl. Pero cuando concluí mis estudios en 1968, el mundo había cambiado. En mi primer trabajo, en la Universidad de California en San Diego, tuve ocasión de entrar en contacto con los movimientos políticos e intelectuales más avanzados de ese tiempo. En especial, la relación con Herbert Marcuse, uno de mis colegas allí, me hizo tomar conciencia de una tradición del pensamiento teórico en la que la filosofía y la política se encuentran estrechamente entrelazadas. Por uno de esos giros inesperados del destino, llegué a la Universidad de Munich el siguiente año, justo en el momento en el que esa tradición había recuperado su importancia en el contexto del movimiento estudiantil alemán. Su más joven representante era Jürgen Habermas, entonces un joven filósofo y teórico social que había irrumpido en la escena intelectual con una serie de publicaciones importantes en los años sesenta, culminando con *Conocimiento e interés* en 1968. En una de mis primeras publicaciones me propuse esclarecer las diferencias entre el Positivismo Lógico en el que me había educado y la Teoría Crítica de la sociedad de la escuela de Francfort. Cuando regresé a los Estados Unidos en 1972, había decidido ya escribir un libro sobre el trabajo de Habermas. Entre otras razones, porque me parecía una manera prometedora de contrarrestar el Empirismo y el Positivismo Lógico fuertemente establecidos en la teoría angloamericana. Desde entonces, he seguido más o menos el mismo camino, aunque claro está, con giros, desviaciones y rectificaciones.

* * *

M.H.: En este último tema, ¿cómo ve el proyecto de una Teoría Crítica en nuestros días?, ¿cuáles le parecen las cuestiones más apremiantes e interesantes de las que tendría que ocuparse?

T.McC.: Bueno, uno de los cambios más importantes que han ocurrido desde mis tiempos de estudiante es el fin de la hegemonía del Positivismo Lógico, al menos en la teoría, si no en la práctica, de la investigación social. Primero surgieron los enfoques interpretativos de los años setenta, como la Fenomenología, la Etnometodología, la Etnografía, la Lingüística, y la Hermenéutica. Más adelante, tuvo lugar un segundo giro importante en los años ochenta debido a la influencia del pensamiento francés, primero el Estructuralismo y luego el Postestructuralismo. Estos desplazamientos invirtieron los frentes en los que se movía la Teoría Crítica. En vez de defenderse del objetivismo de los empiristas, ahora tenía que enfrentar el idealismo interpretativo en sus diferentes versiones. En lugar de oponerse al dominio de la racionalidad instrumental, se encuentra

cada vez con mayor frecuencia ante ataques radicales a la razón, inspirados en Nietzsche o en Heidegger. Como resultado de ello, los estudiosos de la Teoría Crítica se encuentran en la peculiar situación de tener que defender tesis centrales del pensamiento ilustrado, esto es, conceptos fuertes de razón, verdad, autonomía o justicia, frente a las críticas de la teoría de la interpretación o la deconstrucción.

* * *

M.H.: Sin embargo, dentro del marco de los cambios a que acaba de referirse, su trabajo parece reflejar una preocupación constante por preservar, o recuperar de un modo nuevo, alguna concepción de la crítica filosófica capaz de responder a las objeciones esgrimidas contra el universalismo abstracto de las teorías morales de corte ilustrado. Si no me equivoco en esto, ¿podría verse en ese esfuerzo una línea de continuidad con el programa de la Teoría Crítica, y al mismo tiempo, un intercambio productivo con las Ciencias Sociales? Algo que también llama la atención en su trabajo es su interés, no exento de reservas y críticas, respecto de las discusiones recientes en teorías de la interpretación, y también en los ya no tan recientes debates sobre el tema de la racionalidad por parte de antropólogos y filósofos.

T.McC.: Una de las consecuencias de esos cambios a los que me he referido más arriba, es la de que cualquier clase de universalismo resulta ahora sospechoso, pues se le asocia con el racionalismo, el cientificismo, el eurocentrismo, el sexismo, o en otras palabras, con formas diversas de supresión de los «otros» de la razón. No obstante, me parece innegable e inevitable que la crítica postmoderna, al menos en sus versiones más serias, se vea precisada a partir de supuestos universalistas.

Pongamos por caso una de las instancias más obvias: lo que se requiere no es sólo el reconocimiento *de hecho* de la diferencia —los grupos oprimidos han sido siempre agudamente conscientes de sus diferencias— sino que se pretende conseguir alguna forma de reconocimiento *normativo* de la diferencia. Como mínimo, alguna idea de tolerancia, como máximo, respeto igualitario. Además, ese reconocimiento tendría que ir más allá de diferencias de género, raza, etnicidad, clase social, preferencias sexuales y de otros tipos, en breve: tendría que postularse como universal.

Esta misma tensión, o si se quiere, «contradicción autorreferencial», acosa a las críticas radicales de la «verdad» (que, no obstante, asumen una constelación de verdades: sobre el lenguaje, la cultura, la historia, etc.), o de la «razón» (que formulan, sin embargo, argumentaciones racionales), o de la «autonomía» (que rechazan las formas de identidad otorgadas o impuestas a los sujetos y se pronuncian por formas de autoconstrucción de la identidad), y en otros ejemplos que podríamos proponer. De cualquier manera, si este es el caso, el verdadero reto consiste en reformular la crítica de la razón de manera que resulte consistente con nuestra sensibilidad hacia una conciencia cultural e histórica acrecentada. Esto significa que no podemos acudir ya a la metafísica ni a formas de argumentación *a priori*. La crítica de la razón tiene que ser emprendida ahora a través de estudios históricos, sociales y culturales de índole diversa. De un tiempo ahora la antropología cultural ofrece el campo de investigación más interesante a los teóricos preocupados por estas cuestiones. La práctica etnográfica, al enfrentarnos con formas de vida diferentes a la nuestra y ante la necesidad de intentar describirlas,

supone un esfuerzo que incrementa la autoconciencia de nuestro contexto de origen. De manera que el desarrollo de la Etnografía en nuestro siglo ha estado acompañado de una fecunda reflexión sobre esta clase de problemas entre los que destacan problemas de la comunicación transcultural. A diferencia de sus predecesores, los antropólogos postmodernos tienden a rechazar cualquier forma de universalismo, y esto supone un reto para quienes intentan conceptualizar un universalismo pluricultural atento a las diferencias, o si se quiere, una forma de universalismo multicultural.

* * *

M.H.: Para proceder por un cierto orden regresemos a una etapa anterior de su trabajo, cuando el problema se planteaba desde el ángulo de una crítica a la contextualización insuficiente de la filosofía moral y política. En particular, en su crítica a la idea de consenso racional en Habermas. ¿Podría resumir sus objeciones a esta última? Y, también, indicarnos ¿cómo piensa usted que podría ser reformulada?

T.McC.: Esta es una cuestión sumamente complicada. Tendría que comenzar por decir que estoy básicamente de acuerdo con el proyecto de Habermas. Simpatizo también con su esfuerzo encaminado al desarrollo de una teoría de la racionalidad comunicativa, así como en su apoyarse en ésta para reconstruir supuestos básicos de la teoría moral y política. Su reconstrucción recupera de algún modo lo que Kant llamaba «ideas de la razón», y sostiene que éstas —ideas tales como verdad, realidad o responsabilidad— funcionan como «supuestos idealizados» de la interacción comunicativa. Todo ello converge en su concepción idealizada del consenso racional, que es la clave de la justificación en la moral y la política. Uno de los problemas que me han preocupado es el de plantear si estas idealizaciones que trascienden los contextos particulares pueden ser propuestas de tal modo que no resulten inconsistentes con el carácter necesariamente situado y contextual de la comunicación. Para este fin resulta crucial, creo yo, no tratar a estas idealizaciones como estados de cosas realizados o realizables sino más bien, en jerga kantiana, como «ideas regulativas» con respecto de las prácticas en la realidad empírica. De ese modo, la idea de consenso racional tendría que servir como guía y orientación, y si fuera necesario, para revisar y criticar los procesos por medio de los que se alcanzan acuerdos en situaciones concretas... Pero las circunstancias cambian constantemente, así como también los objetivos que pretenden alcanzar los acuerdos, y con ello, las razones pertinentes para convencer a este o aquel grupo en particular. En una palabra, el consenso racional como cualquier otra idealización debe ser visto como un logro a conseguir dentro de situaciones cambiantes y con objetivos prácticos, pero al mismo tiempo, como algo que opera bajo un eje regulativo que impide que se agote o limite exclusivamente a los contextos existentes.

* * *

M.H.: Si usted acepta, con Habermas, que hay aspectos normativos de la interacción social, o una presencia persuasiva de la razón práctica en las prácticas cotidianas, y consecuentemente, que debemos mantener una noción de razón trascendente a los contextos particulares, ¿cómo puede reconciliar esto con la creencia más enfática en el

arraigo espacial y temporal de las prácticas sociales que parecía sostener usted en su crítica al universalismo abstracto de la teoría moral?

T.McC.: En última instancia, sólo podemos determinar cuál de los argumentos con pretensiones normativas es racionalmente aceptable si observamos a lo largo de algún tiempo cómo se defiende ante otros en el intercambio de una discusión crítica. La manera de reivindicar pretensiones de validez, o de establecer la aceptabilidad racional o los fundamentos de las aseveraciones, no es otra que la de someterlos a un proceso abierto y temporalmente extenso. Dado que la evidencia nunca es completa y las circunstancias no se ajustan nunca a condiciones ideales, resulta desorientador en la práctica hablar del consenso racional como algo más que un proceso. El reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez debe, por tanto, conseguirse por medio de la persuasión racional, convenciendo a nuestros interlocutores en repetidas ocasiones de que tenemos buenas razones para pensar o actuar de ese modo, y de que dichas razones son las mejores que nos ofrecen las alternativas disponibles. Esta construcción procedimental nos permite, creo yo, mantener unidos elementos dependientes de los contextos y sostener, al mismo tiempo, la posibilidad de trascenderlos. Por supuesto la manera en que los agentes esperan, o aún piden, justificación para los argumentos normativos es variable, tanto de una cultura a otra como dentro de los distintos campos o ámbitos en un mismo contexto. No obstante, no es imposible, en principio, que en cualquiera de ellos pudiera someterse a escrutinio racional alguna norma o práctica establecida. Por otra parte, este parece ser el caso en las sociedades contemporáneas, y ello significa que cada vez se acude menos a formas de razonamiento práctico que dependen de normas compartidas incuestionables, para apoyarse, en cambio, en formas de razonamiento práctico más abstracto, por ejemplo, apelando a derechos, o a ideas de justicia, igualdad, dignidad, respeto, autodeterminación y otras semejantes.

* * *

M.H.: En su trabajo sobre el discurso práctico, incluido en su último libro (en español: *Ideales e ilusiones...*) usted discute la distinción entre formas morales y políticas del consenso, tal y como la entiende Habermas, y concluye con la afirmación de que esa manera de proponer al consenso racional como ideal normativo no resulta realista en la esfera pública. ¿De qué manera le parece que podríamos recuperar esa idea de ideal normativo como guía de la conducta práctica? ¿Podría elaborar algo más sobre este punto?

T.McC.: Habermas quiere defender la prioridad de las cuestiones relativas a la justicia distinguiendo entre una forma de razonamiento que llama *moral*, esto es, lo justo o correcto para *todos*, y un razonamiento que designa como *ético*, que tendría que ocuparse de lo bueno o lo que es mejor para un individuo o grupo *particular*. Desde esta perspectiva, las cuestiones ético-políticas tendrían que ver con lo que constituya la vida buena «para nosotros», a partir de la manera en que nos vemos a nosotros mismos y de cómo queremos ser. Como tales, estas cuestiones tienen un arraigo hermenéutico en experiencias compartidas y en situaciones de una forma de vida particular. Como distinción *analítica* me parece útil, ya que pone de relieve *aspectos* diferentes del razona-

miento práctico. No obstante, mi crítica a Habermas, en el ensayo al que usted se refiere, está dirigida a la tendencia que tienen él a tratar esta distinción entre aspectos de la razón práctica como *tipos separados e independientes*. En especial, me interesa sostener que las cuestiones que se refieren a la justicia política, implicadas como lo están en las maneras en que las normas afectan la satisfacción de nuestras necesidades e intereses, la distribución de oportunidades y temas semejantes, no pueden ser separados finalmente de concepciones de lo bueno. Por otra parte, querría también sostener que en las sociedades democráticas y pluralistas, las cuestiones relativas a lo que es bueno para tal o cual grupo no pueden desvincularse tampoco de nuestras ideas de lo que es justo para todos. Lo que quiero mantener así, es la idea de una interdependencia dialéctica entre estos aspectos más que una jerarquización de los mismos en *ninguna* dirección. La consecuencia de esta interdependencia es que los debates acerca de lo moralmente correcto tendrán que depender en parte de discusiones sobre lo bueno, y teniendo en cuenta que en sociedades pluralistas estas ideas sobre lo bueno tienden a ser diferentes entre sus miembros, resulta difícil e infrecuente, aunque no imposible, llegar a un consenso aun entre ciudadanos razonables y bien informados. Esto significa también, que formas de negociación y compromiso, o desacuerdos razonables, tendrían que desempeñar un papel más importante en nuestra concepción de la política democrática que el que les concede Habermas. Modelos normativos de negociación, acomodo o compromiso y semejantes, podrían funcionar como ideales para la conducta política *junto con* ideas de consenso racional.

* * *

M.H.: Tal vez sea ahora el momento de plantear otros problemas que tienen que ver con el desarrollo de su trabajo más reciente. En especial, sobre las líneas generales de su crítica a la deconstrucción. Como usted mismo observaba antes, los ataques al programa de la teoría social crítica ya no provienen, como solía ser el caso, del positivismo, sino que ahora se derivan de posiciones postheideggerianas y postwittgensteinianas. El problema se ha desplazado de la vieja preocupación por el relativismo a problemas de la «crisis de la representación». En este campo, ¿cuál sería su objeción o crítica más importante?, ¿habría alguna forma de reconciliar los dos polos de su crítica? Es decir, por un lado, a la contextualización insuficiente de la teoría, y por otro, a su incapacidad para trascender ámbitos de validez meramente locales.

T.McC.: Me resulta difícil contestar a esas preguntas en el espacio reducido de una entrevista. Espero, al menos, contar con una cierta indulgencia por parte de los lectores. Para empezar, permítame indicar brevemente algunas de las limitaciones de la teoría de la interpretación. Me parece que su idea de «texto» tiene validez y utilidad restringida en la teoría social ya que no toma en cuenta las maneras en que las sociedades *no* son como textos. Aunque captura bien el carácter lingüísticamente mediado de los fenómenos sociales, y en esa medida, nos protege contra algunas de las conocidas reducciones objetivistas. En cambio, no es capaz de tematizar problemas tales como las condiciones y consecuencias de prácticas de representación, socialmente establecidas, o transformaciones estructurales en gran escala, o formas de interdependencia sistémica entre patrones establecidos de comportamiento. Además, los deconstruccionistas se adhieren

con frecuencia a meros «gestos» escépticos, mientras que en la práctica, al desentrañar sus posiciones con más cuidado, puede advertirse que de hecho asumen nociones bastante fuertes de razón, o de sujeto racional. De manera que como indicaba antes, estoy convencido de que la contextualidad y la trascendencia del contexto deben ser considerados conjuntamente para evitar la trampa de la oposición irreconciliable entre el «logocentrismo» y el «deconstruccionismo». En otras palabras, tenemos que pragmatizar, temporalizar y contextualizar las idealizaciones que nos resultan imprescindibles. Se trata de destrascendentalizar y reconstruir la analítica de la crítica de la razón pura de Kant así como su crítica a las ilusiones dialécticas. Sin embargo, la teoría social crítica no agota el programa de una crítica de la razón transformada en teoría de la racionalidad comunicativa. Esto es en realidad sólo el comienzo, ya que tendría que emprenderse una crítica del mundo social e histórico de modo más general, incluyendo aquellos aspectos «macro» o a gran escala, que las teorías de la interpretación y la deconstrucción dejan fuera. Pero esto significa un trabajo enorme, algo así como la crítica de la economía política de Marx, o la crítica de la razón funcionalista de Habermas en el segundo volumen de la *Teoría de la acción comunicativa*. No puedo sino enunciar aquí mis comentarios, remito al lector al capítulo sexto de mi libro ya citado (*Ideales e ilusiones*) para una discusión más amplia de estas cuestiones.

* * *

M.H.: De manera más puntual, en su intercambio con uno de los representantes de esas posiciones postmodernas en los Estados Unidos, Richard Rorty, ¿podría apuntar sus diferencias con él en sus concepciones respectivas del Pragmatismo? También, ¿cuáles son las fuentes —autores, problemas— de su orientación pragmatista?

T.McC.: Rorty es un maestro de la táctica. Yo creo que se dio cuenta de que apelando a figuras destacadas de una tradición específicamente norteamericana del pensamiento filosófico —la más importante— podía persuadir a un público más amplio, y por tanto reticente frente a las corrientes francesas y alemanas recientes. Por otro lado, se podía intentar recuperar a las filas de la social democracia liberal a los teóricos que se habían dejado seducir por esas corrientes alemanas o francesas al ofrecerles la posibilidad de reconocerse en las ideas políticas de pensadores americanos originales. Pienso además que no se equivocó en esto, creo que puede atribuírsele algo del mérito en el resurgir del interés por el Pragmatismo americano que hemos presenciado en los últimos tiempos. Pero las imágenes que nos ha ofrecido Rorty, tanto del Pragmatismo en general como de algunos autores como Dewey en particular, son invenciones que le vienen bien a sus propósitos pero que distorsionan aspectos importantes de ese pensamiento. El verdadero Dewey está mucho más cerca de los hegelianos de izquierda que de los postmodernistas con los que quiere alinearlos Rorty. Lo que se pierde en la versión que nos ofrece Rorty son precisamente aquellos elementos que nos podrían servir como apoyos para emprender una transformación dialéctica de esa tradición en la dirección no de la deconstrucción, sino de la reconstrucción del proyecto de la modernidad.

El Pragmatismo que me interesa a mí, en cambio, es el de Pierce, que leyó a Kant todos los días durante muchos años, e intentó reformular sus ideas en el marco pragma-

tista; o el de Dewey, con una formación filosófica hegeliana y que, después de Marx, es posiblemente uno de los más grandes hegelianos de izquierda. También de un Mead, que realizó una crítica incisiva al Idealismo alemán y ofreció una reconstrucción empírico-teórica brillante de la teoría hegeliana de la intersubjetividad, que se convirtió en piedra angular de su pensamiento. Esta versión del Pragmatismo fue, en cierta manera, una transformación sociológica del Idealismo alemán clásico. En este sentido, creo que el trabajo de Habermas está más cerca del espíritu del Pragmatismo que el de Rorty.

* * *

M.H.: Usted ha dicho también que está preparado para defender aun la idea de una «gran narrativa», ¿podría decirnos en qué consistiría ésta? y ¿en qué campos?

T.McC.: Las narrativas comprensivas o las grandes imágenes son necesarias como orientación al pensamiento. Prueba de ello es que hasta sus críticos más feroces acaban suscribiendo alguna de ellas, casi siempre de modo implícito aunque en algunos casos también explícitamente, en la forma de historias de decadencia o declive más que de progreso, o de imágenes de sistemas de poder omnipresentes y no como representaciones de un orden político justo. Lo problemático en la mayoría de los casos, digamos a la manera de la gran narrativa hegeliana o la de Marx, no es tanto que sean grandes narrativas, sino que pretendan acceder a formas de certeza científica, o aun peor, de saber absoluto. Aquí también, la solución consiste en tratar a estas construcciones como falibles, en un espíritu pragmático, esto es, como formulaciones exitosas para objetivos prácticos que deben ser continuamente criticadas y revisadas confrontándolas con alternativas. La idea de que debemos abolirlas del todo es solamente otra instancia de ese «o todo o nada» que está ahora a la orden del día.

* * *

M.H.: ¿Encuentra usted alguna manera de relacionar los viejos problemas de los enfoques objetivantes en las ciencias sociales con problemas de la teoría de la acción, o problemas de la filosofía moral, como por ejemplo: la idea de agencia o reflexividad? ¿ha encontrado en sus exploraciones en la literatura de las ciencias sociales algunas sugerencias interesantes para estos temas?

T.McC.: En la sociología de la vida cotidiana, en particular en la Etnometodología, pueden encontrarse descripciones sumamente ricas sobre las maneras en que la agencia, la reflexividad y la responsabilidad, figuran aún en las formas más ordinarias de interacción social. Esto es importante porque pone a nuestra disposición un contraargumento muy eficaz no sólo ante los extremos objetivistas de una sociedad sin sujetos, sino también frente a las imágenes postmodernistas de redes de poder sin fisuras. En dichas imágenes, el individuo queda sumergido en alguna clase de sistema o red totalizadora, cuyo curso en la historia es dirigido por fuerzas suprapersonales inaccesibles a la razón. En estas condiciones, resulta por supuesto sin sentido intentar construir teorías empíricas de la sociedad desde alguna posición de compromiso práctico (moral-político) a la manera de la Teoría Crítica de la sociedad. Por ello, me parece crucial marcar las diferen-

cias desde el principio proponiendo una descripción suficientemente compleja de la estructura de la acción social.

* * *

M.H.: Finalmente, ¿en qué está trabajando en estos días?, y ¿cuáles serían en su opinión algunos de los problemas más interesantes para la reflexión en la filosofía política contemporánea?

T.McC.: Mi investigación ahora está centrada en la teoría de la acción social por las razones que acabo de mencionar. Me gustaría poder desarrollar un tipo de teoría pragmática, temporalizada y contextualizada, de las ideas de razón que operan en las interacciones sociales a la manera en que he sugerido antes. Espero poder usarla, más adelante, en una reconstrucción «socio-lógica» de conceptos filosóficos clave, para emprender una nueva crítica de la razón. Desde la perspectiva de mis intereses filosóficos me gustaría ver que se trabajara más en esa dirección, hasta lograr abandonar la oposición irreconciliable entre metafísica y contextualismo que ha dominado a los debates contemporáneos, y proceder desde posiciones pragmáticas intermedias. En ellas, no aspiraríamos a construir totalidades, ni a buscar certezas o formas necesarias; sin embargo, no renunciaríamos a todas las formas de fundamentación ni a orientarnos por ideales normativos. Hablando como un teórico social (más o menos) creo que el problema de cómo combinar microdescripciones a nivel de la acción con macrodescripciones estructurales y sistémicas, es crucial en todas las áreas de las ciencias sociales, tanto en la historia como en el análisis cultural. No obstante, la decisión acerca de la mejor manera para conseguirlo puede depender de factores diversos en cada campo o situación particular.

Podría mencionar algunos otros temas y problemas interesantes en la teoría de la interpretación, a pesar de las limitaciones ya señaladas, por ejemplo: si podemos aún plantearnos la aspiración de lograr la interpretación «correcta» (o la mejor) en la investigación empírica social e histórica. O cómo podríamos integrar un paradigma estético con nuestras ideas de racionalidad en vez de mostrarlo siempre como supuesto, como el otro de la razón. En mi opinión nadie ha ofrecido hasta ahora respuestas satisfactorias a esto. Tal vez el más cercano a una solución satisfactoria fue Dewey, en todo caso, más que los teóricos sociales contemporáneos.

Habría, en fin, otros problemas teóricos y prácticos importantes, que surgen por ejemplo, de la globalización de la economía y formas de vida modernas, o del multiculturalismo, en especial una vez que podemos ir más allá de las versiones simplistas del contextualismo. En nuestros días todo está en estado de flujo y movimiento, nuevas preguntas surgen por doquier. Lo importante es rehusar las soluciones fáciles.