

LA IMPUREZA DE LA RAZÓN CRÍTICA

Carlos Thiebaut

Ahora que lo impuro y lo embarrado vuelve a reclamar atención, se nos ha ido de la mente que la Teoría Crítica siempre tuvo que ver con ello, aquejados como andamos de las telarañas de la pereza intelectual o del olvido apresurado. Más que otras filosofías del siglo pasado, esa tenue antorcha de Ilustración y de racionalidad fue la que tal vez atendió con más detalle a lo impuro de la pobreza, de la destrucción de las identidades y de los mundos de vida de las personas, de la expropiación de los frutos de sus esfuerzos y trabajos, de las formas grandes y pequeñas de la dominación política y de sus destrucciones de la libertad. A pesar de sus vaivenes y de sus recaídas teológicas, siempre tuvo que ver con el daño y encontró en su rechazo su motivo ético. También se pensó siempre a sí misma como una forma impura de ejercicio crítico. Desde su raíz marxista, pensó la crítica —y ése es el nombre grande de la filosofía moderna— en la forma del análisis de los procesos sociales, materialmente concretos, que realizaban aquellos daños y empleó los saberes y las ciencias que suministran los instrumentos y los conceptos para ello. A pesar de la complejidad y de la dispersión disciplinarias de los últimos cien años, lo que de ella queda se sigue afanando por integrar en una visión normativa —lo que he llamado el rechazo del daño— los datos y los métodos de las ciencias sociales, de la economía, de la sociología, la ciencia política, el derecho o de la psicología. Sostenía ya antes que la filosofía sólo podía seguir siendo crítica en la medida en que tratara de lo impuro y desde su propia impureza metodológica. Desde la mayoría de las corrientes de la filosofía académica —que lamentablemente tiende a haber usurpado todo lo que se entiende por filosofía— este programa de impurezas es despreciado como irrelevante, como si la filosofía hubiera de ser más que eso o, al menos, otra cosa sublimemente distinta, con sus propias cadencias y su propio lenguaje (aunque se disfrace de habla

Carlos Thiebaut, Universidad Carlos III, Madrid

cotidiana). Pero desde la conciencia de muchos ciudadanos, quiero decir de muchas personas que perciben los daños presentes con desazón y que quisieran pensar y hacer lo público un lugar para su rechazo, ese sistema de impurezas es una de las pocas maneras que permiten tomar en serio todo lo que dizque de sublime tuvo siempre la filosofía.

Thomas McCarthy ha sido quien, en la teoría crítica usamericana, más ha insistido en ese programa de impurezas. Desde su adelantada formulación de la ética discursiva (en *La teoría crítica de Jürgen Habermas* a final de los setenta), o en la discusión de la postmodernidad en *Ideales e Ilusiones*, su paciente y artesanal mirada filosófica advertía sobre los riesgos de la seducción de la pura teoría y se afanaba en reconstruir los nexos entre los problemas de la vida social, las teorías de la sociedad y las líneas de fuerza del pensamiento ilustrado. No podemos pensar –ni, por ende actuar racionalmente– en lo que sucede en nuestras sociedades sin, también, atender a los materiales que nos suministran los saberes específicos de las ciencias que se han ocupado de desentrañar las opacidades de la complejidad social. Una acción, como una acción política y su sustento ético, requiere, también, el máximo de información y de reflexión para poderse pensar como racional. (Y aún así...) La advertencia ante los riesgos de una reflexión no mediada por los saberes de lo concreto y la tarea de reconstrucción de los vínculos entre esos saberes y la filosofía implican un trabajo en dos frentes.

En primer lugar, suponen un trabajo interno a la ilustración misma y requieren reajustar la autocomprensión que esa tradición, y en concreto su versión kantiana, ha venido teniendo de sí misma (los regresos a Kant han sido quizá de lo que más ha modelado las filosofías normativas, políticas y éticas, del último medio siglo); con frecuencia, sus diversas versiones han parecido sucumbir a las ilusiones de pensar la ética como si fuera otro mundo –el mundo de lo justo, el mundo de lo transparente– que se oponía y enfrentaba o, en cualquier caso, contrastaba con el sucio y embrollado mundo de lo contingente en el que vivimos las personas y parecían entonces implicar que pensar en este mundo opaco puede ser dejado para otro momento. Por ejemplo, a la aplicación de principios éticos, una adaptación a las situaciones concretas (el territorio de las llamadas éticas aplicadas) que con frecuencia opera como si esos supuestos principios puros fueran instrumentos de usar y tirar, o de usar según cómo, cuándo y quién. También, la perspectiva de la impura teoría crítica tiene que oponerse a la apresurada y simétrica conclusión de que dado que así de borroso es nuestro mundo, entonces nuestras intuiciones morales, las que nacen de nombrar el daño y oponernos a él, son sencillamente espejismos o ilusiones de las que no cabe rendir mucha cuenta, y que habrá que dejárselas a la literatura (tal se decía hace unas décadas), o, por el contrario, y dado que son muy importantes pero no justificables racionalmente son terreno propio de las religiones (como se está repitiendo mucho últimamente). Repudiar un mundo impuro y repudiar la teoría en la que demos cuenta, por improbable que sea, de nuestras éticas son dos caras de la misma moneda, la cara y

La balsa de la Medusa, Segunda época, 1, 2010

la cruz de una ilustración todavía incompleta. Es ejemplo de lo segundo la discusión de McCarthy con Richard Rorty en *Ideales e Ilusiones*, cuando indicó de qué manera nuestras intuiciones morales quedan ciegas si no se da rendición conceptual de ellas. Indicativas de lo primero son las discusiones de McCarthy con Habermas (al criticar la manera en que éste entendía —¡tan arendtianamente!— el tajante contraste entre la esfera del trabajo y la de la interacción o al sospechar de la manera en que su teoría social se deslizaba a dar prioridad a las nítidas lógicas del sistema sobre las holistas borrosidades del mundo de la vida) o, en el libro que da motivo a este comentario, las críticas que le dirige a Rawls (cuando opta metodológicamente en *La ley de los pueblos* por pensar la perspectiva cosmopolita en términos de teoría ideal y cuando, al hacerlo, determinados hechos y realidades —como los racismos— son dejados de lado). Todo ello se podría matizar mucho —por ejemplo, indicando que las distinciones conceptuales son instrumentos para analizar el mundo o sugiriendo que las teorías ideales son simplemente momentos del complejo proceso de llegar a formar un juicio— pero quizá acierte McCarthy al acentuar la necesidad de la impureza metódica, el mezclar muchos saberes parciales en formas nada preconcebidas de reflexión filosófica, para pensar todas esas cosas que vamos comprendiendo cada vez menos y que tienen que ver con lo que antes llamaba el daño.

El sutil equilibrio entre darle un lugar a la teoría y el atender a la impureza del mundo se mide, también, en segundo lugar, en las mismas disciplinas que, como indiqué más arriba, habrían de conformar los marcos de análisis de la sociedad contemporánea. Porque las ciencias sociales se han practicado mayoritariamente en términos positivistas y la coyuntura teórica del pensamiento sobre la sociedad perdió en la segunda mitad del siglo pasado la articulación teórica que poseyó antaño la tradición de Hegel, Marx, Durkheim o Weber. Esta pérdida de teoría se ha reflejado también en términos académicos: en Usamérica, donde ha trabajado McCarthy, la filosofía se ha pertrechado en los muros de la tradición analítica sin muchas relaciones con el pensamiento social y las ciencias sociales se practican por su parte sólo como eficaces instrumentos de diagnóstico estadístico o como hábiles instrumentos para escuelas de negocios. Una condición no exactamente idéntica, pero en muchos aspectos similar, ha tenido lugar también en Europa. Pretender hacer teoría de una realidad impura requiere, entonces, reajustar tanto lo que se suele comprender (allí y aquí) como filosofía como lo que se da por supuesto son los conceptos y los métodos de la ciencia social. La carga teórica (carga por lo que conlleva de potencial explosivo) de algunos conceptos y clasificaciones —pensemos en lo que le ha sucedido al concepto de clase social— es neutralizada en los procesos de su positivación y no es infrecuente que se diluya entre indicadores que nada indican. Un caso especialmente significativo es, precisamente, el que constituye el motivo del libro *Race, Empire and the Idea of Human Development*: el concepto de raza y su lugar en las economías mutantes del progreso de la especie, en la época ilustrada, y en las ideologías y

Carlos Thiebaut, Universidad Carlos III, Madrid

los programas del desarrollo social y económico de los pueblos a lo largo del siglo veinte¹. Pensar los racismos, patentes y ocultos, de las sociedades desarrolladas (y analizar el lugar, de nuevo obvio o soterrado, que tienen en todos los programas imperialistas) requiere, de acuerdo con lo que venía diciendo, pensar si su aparente lugar menor en el proyecto de ilustración no es otro autoengaño más y hace necesario indagar las maneras en las que siguen presentes ahora mismo como supuestos ocultos en los análisis sobre la jerarquía de las sociedades contemporáneas y sus desigualdades (y, por lo tanto, permanecen como puntos ciegos en los programas normativos que se formularon para paliarlas). McCarthy, como podrá ver el lector en el artículo que publica en este mismo número, plantea que los neo-racismos actuales están aún masivamente presentes y configuran los marcos en los que se ejercita, incluso, la perspectiva cosmopolita al comprender la globalización. Se verá ahí también por qué es bueno mantener a afectos críticos el término racismo aunque todos digamos, en modo bienpensante, que el concepto de raza, fuertemente marcados por torpes fenotipos y por ya obsoletas teorías biológicas, ni es científico ni descriptivo y que es inútil pensar con esas categorías. Y es que muchas veces parecemos esquizofrénicamente escindidos entre decir que no somos racistas (al compararnos, por ejemplo, con otros —los europeos con los usamericanos, los españoles con otros europeos—) y luego practicar mudados estereotipos clasificatorios que operan como mecanismos de jerarquía y exclusión y que se nos escurren de entre los dedos conceptuales. Pero sobre esto regresaré más tarde.

Que pensar la raza tiene algo de impureza se ve en los grandes programas filosóficos de la ilustración. En la primera parte del libro, McCarthy analiza el paradójico lugar que las conceptualizaciones en torno a las diferencias raciales tienen en el pensador ilustrado por antonomasia, Kant. Mientras en los análisis de la ética, que nos sitúan en la perspectiva de mirar el mundo como debería ser, las diferencias materiales de los seres humanos no son contempladas —esa es la forma, precisamente, de entendernos como seres nouménicos— en los análisis descriptivos de la naturaleza humana (la *Antropología desde un punto de vista pragmático*) y, sobre todo, en los trabajos que conforman el proyecto kantiano de filosofía de la historia incluso la iluminadora perspectiva cosmopolita ahí formulada está modulada en términos de jerarquías raciales en las que la civilización occidental tiene una descontada primacía. Ciertamente esa primacía no es, en Kant, la que luego —en las *Lecciones* de Hegel, por ejemplo— van a dar forma filosóficamente plena algunas civilizaciones o naciones sobre el conjunto de la especie (algo en lo que McCarthy podía haberse extendido más de lo que hace), pero la escisión kantiana entre el mundo nouménico regido por la liber-

¹ Thomas McCarthy, *Race, Empire and the idea of Human Development*, Cambridge University Press, 2009.

tad en el que todas las personas son iguales como fines-en-sí mismos y el mundo fenoménico de la necesidad de la naturaleza, determinado por los antagonismos, las diferencias y las jerarquías parece haber conformado la falsa conciencia de que, por una parte, los occidentales nos pensemos, y pensemos a toda la especie, moral y jurídicamente como iguales pero, por otra, le dejemos a la naturaleza la explicación y la justificación de que los desarrollos civilizatorios se produzcan por medio de asimétricas jerarquías que arrojan un saldo de dominación de unos sobre otros. Aquella agónica naturaleza podrá después mutarse en historia o en cultura, e incluso en política sistémica regida por la necesidad de mantener el orden, pero el mecanismo conceptual de pensar que algo camina torcidamente solo —es decir, con independencia de nuestra voluntaria acción moral— permanece. En Kant, ciertamente, eso configura una conciencia que cabría llamar desgarrada entre la constatación del mal y una esperanza te(leo)lógicamente postulada que presupone que de alguna forma el bien (moral, final) surgirá del mal. Andamos escindidos entre el saber que somos productos causales, regidos a pesar de nosotros mismos (por ejemplo, a pesar de nuestros ideales), por las leyes de la insociable socialidad y el pensarnos, el tener que pensarnos, como si comenzáramos a hacer el mundo, o a rehacerlo, con cada acción. Desde tal suspendido desgarramiento, no parece fácil dejar de lado como (impuramente) irrelevante que el desarrollo liberal de las teorías anteriores a Kant (Locke con su justificación de la conquista de los territorios norteamericanos y con su participación en la Royal African Company que monopolizó la trata de esclavos inglesa) o posteriores a él (James Mill y su hijo, John Stuart Mill, con sus, seguramente eficaces, gestiones en la East India Company) caminaron tranquilamente de la mano de la conquista y del imperialismo. Al menos, el liberalismo de Kant tenía una lucidez que probablemente se nos haya también olvidado. No son, los dichos, argumentos *ad homines*, pues McCarthy detalla cómo determinadas concepciones de la racionalidad (por ejemplo, de la racionalidad de la soberanía y de sus supuestos normativos) acaban por ser funcionalmente prácticas y justificadoras de los dominios coloniales. Bien sea por argumentos referidos a la incapacidad de los dominados para trabajar y desarrollar sus propios recursos naturales (ése es el argumento de Locke respecto a los nativos americanos, pero recordemos también los de los colonizadores españoles), bien sea con razones referidas al mejor desarrollo posible de los colonizados o los protegidos (los argumentos utilitaristas de los Mill), es decir, dados los déficits de racionalidad de estos pueblos, puede darse por justificada la protección —es decir, el dominio político y social y la explotación de recursos y de personas— de las culturas subalternas. El efecto inmediato es, obviamente, la valoración indirecta de la primacía del dominador —o del protector, si así quiere llamársele. Esa fue siempre la justificación del imperio y ese fue el sentido del «destino manifiesto» usamericano (y hay que pensar despacio esas dos palabras para que percibamos cuánto nos debieran sorprender) y, desde luego, de todas las inquietudes sobre los «patios traseros» de esa gran nación.

Carlos Thiebaut, Universidad Carlos III, Madrid

De esas y otras maneras, las justificaciones de la dominación, pero específicamente de esclavitud, van apareciendo en la historia moderna ligadas a contextos de funcionalidad social y se revisten de buenas y morales razones (la protección, el cuidado), tanto en los espacios nacionales como, sobre todo, en los contextos internacionales en los que se van conformando los imperialismos modernos. La historia de estos procesos de interpretación y de justificación va pegada a la particularidad de los contextos y de los momentos. El libro de McCarthy fija, sobre todo, su atención en el caso de Estados Unidos, pero a la vez va suministrando claves y datos de la interpretación más global que ha ido jalonando la historia del imperialismo moderno. La segunda parte del libro que comento está dedicada, precisamente, a mostrar cómo el concepto de raza —inicialmente no biológico, luego darwinianamente modulado, posteriormente des-biologizado— está estructuralmente ligado a las grandes interpretaciones del proceso histórico, desde la filosofía de la historia kantiana, pasando por la formulación decimonónica de la evolución de los darwinismos sociales y de los positivismos hasta llegar a las grandes teorías del desarrollo económico y social que han conformado las políticas públicas nacionales e internacionales del siglo veinte. En cada uno de los momentos históricos y conceptuales de la historia del concepto de raza y del concepto de desarrollo humano, las nociones van perdiendo algo de su formulación anterior (pierden, por ejemplo, la teleología o abandonan la garantía biológica para mostrar su carácter sólo cultural y social), pero retienen la básica asimetría de considerar deficiente o menesteroso al otro y de considerar el propio punto de vista o la propia existencia investida de una consecuente superioridad. Nos satisface estar en el la parte alta de la escala del espíritu, de la evolución o del desarrollo aunque lo revistamos luego —sólo en el mejor de los casos— de la jerga moralizante de la responsabilidad que comporta la superioridad (esa, por otra parte, fue siempre la justificación de la aristocracia). Ese esquema de interpretación ha seguido presente, hasta ahora mismo, en los diagnósticos de las desigualdades y sus efectos por medio de diversas formas de la psicología diferencial aplicada a los grupos sociales o a la hora de establecer la etiología de la desposesión y la pobreza (y de manera no infrecuente, con el efecto perverso de culpabilizar a las víctimas, a quienes se les achaca alguna deficiencia caracterológica o personal que las ha situado en su situación de dependencia, algo que ha sido frecuente en Usamérica con los negros y en Europa con los gitanos o los emigrantes). Pero también la asimetría racista se retiene en las maneras en que se ponen en marcha programas de desarrollo (suponiendo secuencias y pautas que otras sociedades u otros colectivos deben seguir) o, incluso, en las formas de las políticas de protección y de igualdad social. El subtexto es que el desarrollo social y económico requiere del subordinado que acabe pareciéndose a nosotros, en nuestras moralidades y estilos de vida, en nuestras formas de comprender hasta su propio destino.

Estas formas de impureza de la razón —pues son razones las que hacen las descripciones, los diagnósticos y las justificaciones de las políticas— es adecuado te-

La balsa de la Medusa, Segunda época, 1, 2010

rreno para la crítica. Pero ésta habrá de ser tanto conceptual (o metodológica, si se prefiere, de acuerdo con lo que antes se dijo) como política (o moral, por emplear ahora el quiebro kantiano). Y es natural –o, al menos es necesario y oportuno– que sea desde Estados Unidos desde donde se formule esa mirada crítica y política que enlaza la reflexión sobre el racismo con la reflexión sobre el imperio. Los estudios sobre la raza han ido ganando importancia teórica y política en los últimos decenios en Usamérica pues en su historia pasada y presente se conjugan las formas más institucionalizadas de segregación racial y a la vez las más claras oposiciones a ellas desde los años sesenta; Estados Unidos, como corazón del imperio, es también el que más claramente ha fijado los términos de las pautas de desarrollo internacional en términos económicos, sociales y políticos. McCarthy aporta los datos pertinentes de ese vínculo ya institucional y práctico, interno y externo, y al lector cosmopolita que desde fuera del país vive también los resultados del imperio no le resulta difícil reconocer los rostros de los agentes o de las agencias que han dado nombres propios a los procesos de jerarquización y a las formas de su ejercicio. Es seguro que los racismos y los neo-racismos usamericanos difieren de los europeos o sudamericanos. Las contingencias históricas de la formación de la esclavitud, de las conquistas de los territorios del oeste, de las políticas explícitas de la segregación racial, de las formaciones y perpetuaciones de las jerarquías del saber y del poder tienen allí cadencias específicas y, dada la espectacularidad del nuevo Imperio, son especialmente visibles –decimos desde fuera; pero los mecanismos sociales que se ponen en marcha en esos procesos tienen paralelos estructurales en otras geografías. Quizá lo que diferencie más unas y otras sea, no obstante, la indicada visibilidad. Aunque los mecanismos de la segregación racial estadounidense tengan en gran parte un componente latente –que McCarthy se detiene en analizar– son allí más obvios, porque han sido terreno de más conflictos, que los que operan, por ejemplo, en América latina o en Europa. Ese esfuerzo por la visibilidad de la exclusión tiene, en el análisis de McCarthy, una coda importante a la que dedica un detallado capítulo. Tomando como impulso (político y ético), y como ejemplo, el trabajo de afrontar el pasado que han realizado los alemanes desde los años sesenta respecto al nazismo –y que tiene momentos de especial inflexión en la discusión (de nuevo la impureza metodológica de la razón crítica) de los historiadores alemanes de los años noventa– McCarthy ubica las formas de ejercicio de memoria, pendiente, de la esclavitud negra en los Estados Unidos. Todo trabajo del daño tiene ese quiebro especial de la memoria, del llegar a reconocer las formas de lo sucedido y del sacar consecuencias normativas de ello. Los debates políticos –como se ha visto incluso en la elección del Presidente Obama– pueden sacar a la luz lo no dicho en el pasado y sobre él y pueden deducir políticas. También puede suceder todo lo contrario, pero entonces estamos ante un caso en el que se mide la calidad y la cualidad de la democracia.

Parece que este tipo de reflexiones tienen sobre todo un carácter nacional, el espacio en el que se realiza por antonomasia la actividad política. En seguida in-

Carlos Thiebaut, Universidad Carlos III, Madrid

dicaré cómo McCarthy saca, también, otro tipo de consecuencias que tienen que ver más con el contexto globalizado y con las maneras en las que la experiencia contemporánea se está modulando culturalmente. Pero antes es oportuno seguir por un momento en este terreno, no vaya a ser que se tome el ejercicio de McCarthy como una reflexión local. Parecería que el racismo, o el neo-racismo, fuera como paja en ojo ajeno. El reclamo a un ejercicio de memoria y de reconocimiento del pasado es, lo que en sordina, se echó de menos, aquí y allí, en 1992, con la expulsión de los judíos y con la conquista de América. Quizá pensemos que la forma del racismo estadounidense no es lo que define con exactitud lo que aquí pasó; pero la clave del análisis es que el concepto de raza es un mecanismo conceptual de jerarquización y de justificación que va mutando, precisamente para ejercer su función. El caso español, cabría decir, es de un racismo anterior a los conceptos modernos de raza; pero no es menos racista. La pureza racial —y esto lo sabemos por el trabajo historiográfico tanto como la literatura— fue vivida aquí antes de la modernidad, o en esa forma talidomínica que es la modernidad del sur. O, viniendo a algo más cercano, sorprende que no tengamos conciencia pública de la pervivencia de la esclavitud en nuestras culturas hasta casi finalizado el siglo diecinueve (son precisamente los diputados americanos —los criollos— y los de aquí interesados en el azúcar caribeño los que rechazaron que en la constitución de 1812 se aboliera la esclavitud). O, aún más cerca, los gitanos y —aquí entramos en terrenos aún más impuros y embarrados— la actual emigración. Todo ello requiere, puede contraargumentarse, matices que establecen diferencias; cabe decir que el mestizaje no fue exterminio (aunque lo hubiera cultural y étnico), que la pobreza en muchos países latinoamericanos no es la misma que la de las reservas de los nativos americanos, o que los procesos migratorios han sido, como el cante, de ida y vuelta. Pero a lo que creo nos ayuda lo que McCarthy hace es a que pensemos, precisamente, cómo la particularidad de esos y otros muchos procesos requieren —sí— análisis particulares y detalles, pero también que nos preguntemos cómo en esas especificidades se materializan formas de jerarquía que justifican políticas (e incluso supuestas políticas de igualdad que lo que hacen es legitimar la misma jerarquía que se proponen abolir). Esa es, precisamente, la impureza de la razón crítica: que no todo lo hace idéntico, pero ve en la particularidad la cifra del daño.

Estas letras pequeñas de los procesos de clasificación, jerarquización y exclusión, y por diferentes y embrollados que sean en los diversos contextos nacionales e incluso en las cambiantes políticas internacionales, parecen poner un gran signo de interrogación sobre el viejo proyecto ilustrado cosmopolita heredado de lo mejor de la Ilustración. Las sospechas que introduce la no reconocida importancia de las nociones asociadas a la raza parecerían hacernos sospechar de los horizontes de igualdad y de cumplimiento del sentido moral que eran el centro de aquel proyecto. La sospecha contra él que nos suministra la perspectiva reconstructiva que hemos recorrido amenaza con dejar sin lugar —sin dirección y sin motivo— algún ideal de

La balsa de la Medusa, Segunda época, 1, 2010

paz perpetua. La globalización negativa, por así llamarla, añade más sombras. McCarthy había ya indicado en trabajos anteriores que el cosmopolitismo –la globalización positiva de una sociedad que llegue a administrar el derecho de manera universal, por citar a Kant– o era multicultural –reconociendo diferencias y posiciones diferentes– o no sería. En el libro *Race, Empire and the Idea of Human Development*, esta idea es desarrollada con más detalle, partiendo, precisamente, de la discusión contemporánea sobre la vigencia de la idea de una historia universal. McCarthy sugiere tres hechos que habrían de estar presentes en esa discusión. El primero de ellos que la modernidad cultural se ha hecho reflexiva y no está sólo a disposición de las sociedades o las culturas ubicadas en las posiciones superiores de la jerarquía de dominación. «Los participantes en el discurso global de la modernidad se encuentran en posiciones similares con respecto a los recursos culturales de los que disponen», indica, y eso permite que las virtudes de la reflexividad no sean monopolio de unos grupos y no de otros; aunque la crítica naciera en occidente, su tarea puede ejercitarse con mayor fuerza y motivo en lugares culturales que estaban excluidos de anteriores narraciones, ya sea la hegeliana o la weberiana. Un segundo hecho es el hecho de la modernidad de los sistemas sociales. La modernidad no es sólo acceso al cultural, interpretativo y creencial que acabamos de indicar; es también la conformación institucional de instrumentos para la resolución de un conjunto de problemas –de sostenibilidad y de funcionalidad– que ahora todas las sociedades, y no sólo las más desarrolladas, han de afrontar. Algunas de esas instituciones –como el imperio de la ley o el gobierno democrático– nacieron en occidente, pero son ya recursos de disposición global que, a su vez, se han hecho también reflexivos; pero, entonces, también cabe pensar que no existe un único modelo de modernidad, que caben diferentes maneras de institucionalizar lo que llamamos ley y gobierno (algo, por otra parte, que no es nada nuevo a la vista de cómo incluso en Occidente existen márgenes de diferencia en esos procesos). El tercer hecho es una consecuencia de los dos anteriores: cualquier proyecto cosmopolita –o, en tono menor, una manera de pensar el futuro de la especie en condiciones de globalización y con un interés moral o ético– abre un horizonte de posibilidades de acuerdo y de razonable desacuerdo que es siempre cambiante, no agotable. Para bien y para mal. Las simetrías (en el acceso a la reflexión y a las instituciones) y las diferencias (en las maneras de llevarla a cabo y de construirlas) son la cara y la cruz de ese posible horizonte cosmopolita.

Cabe interpretar que lo que McCarthy propone es, entonces, una forma de diferencialidad no jerárquica, una diferencialidad simétrica, la de un universalismo cultural que explícitamente se propone. Justo la antítesis de lo que la idea de raza había permitido y lo que la idea de imperio –e incluso *su* idea de desarrollo social y humano– había realizado. ¿Pero puede este ideal –llamémosle directamente por su nombre kantiano, un ideal moral– contrarrestar la negatividad y la sospecha que arroja la desconstrucción de la misma idea de progreso y de desarrollo cuyo lado negativo nos ha dado descubrir, entre otras, la idea de raza? En Kant, la escisión entre

Carlos Thiebaut, Universidad Carlos III, Madrid

naturaleza y moralidad (o las traducciones de ello en los hiatos entre historia y acción) se solventaba con esa forma pseudo-secularizada que era la teleología de la naturaleza. Sin, ni siquiera, ese postulado consuelo, la «esperanza queda inundada de melancolía», por decirlo con las palabras con las que McCarthy concluye la introducción al volumen. Que la moral haya de ser ella misma una forma de melancolía cuando no existen dioses garantes tiene el riesgo de convertirla en su opuesto, en la inacción. O es que, tal vez, la acción sólo puede pensarse como política e irritada reacción ante el daño. O quizá suceda que la melancolía y la irritación sean dos colores de lo mismo. Otra forma, quizá la más importante, de impureza.