

## Descubrimientos, tolerancia, pluralismo, utopías

Guillermo Hoyos Vásquez  
Pontificia Universidad Javeriana  
Bogotá

Quiero comenzar por reconstruir la reciente historia de lo que ha sido para muchos de nosotros este programa de filosofía iberoamericana. En una mañana de octubre de 1992 fuimos invitados a Casa de América en Madrid para el lanzamiento de los dos primeros volúmenes de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, un proyecto de colegas españoles, mexicanos y argentinos, que llevaban como título: «Filosofía iberoamericana en la época del encuentro» y «Concepciones de la ética». Ese día fuimos integrados otros colegas latinoamericanos.

De este proyecto para filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico se afirma desde el primer volumen y hasta el más reciente, el 29: «Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción de esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico. La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no solo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva... la monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español».

Ese día estaba también en Casa de América el maestro de la generación que supo animar éticamente la transición a la democracia en España, José Luis Aranguren, miembro también él del Comité Académico de la Enciclopedia, con sus tesis acerca de la filosofía moral, política y del derecho: «Los individuos o grupos aislados, —había escrito hoy hace 40 años en el emblemático año 68—, los que se sienten excluidos, a la izquierda o a la derecha, social o regionalmente, de la política, los que se consideran desprovistos de derechos, atención pública o *status*, así como los grupos sociales en declive o mal dotados para una adaptación a las demandas de una civilización en transición o expansión, y quienes se consideran sin oportunidades, condenados a la inmovilidad, a un imposible as-

censo social, se inclinan, normalmente, al disconformismo radical y, por tanto, a la repulsa de una democracia que, para ellos, no es tal»<sup>1</sup>.

La comunidad filosófica iberoamericana, motivada entre otras por los primeros 17 volúmenes de la Enciclopedia, se reunió en 1998 en Cáceres y Madrid para el I Congreso Iberoamericano de Filosofía. En la inauguración nos invitó José Saramago a descubrirnos los unos a los otros, acompañándolo en *La balsa de piedra*, que en lugar de ser un *acta de protesta y de rechazo contra la Europa comunitaria*, terminó por llevarlo «al extremo de imaginarse marinero de la fantástica embarcación de piedra en que había transformado la Península Ibérica, fluctuando impávida sobre las aguas del Atlántico, rumbo al sur y a las nuevas utopías»<sup>2</sup>. A este propósito Javier Muguerza hablaba de la Península como la provincia europea de Iberoamérica.

Lo que no sospechaba entonces Saramago era que muy poco después la balsa encallaría en las Azores, contemplada desde la lejanía por Colombia, único país latinoamericano que apoyara la criminal coalición contra el reino del mal. La pesadilla no duró demasiado para bien de la Península y nuestro, de acuerdo con lo que acaba de anunciar el Jefe del Gobierno Español: «No venceremos al terrorismo internacional abordándolo como una guerra». Y la crisis con Irán «debe resolverse con firmeza, pero a través del diálogo».

Y así pudo la balsa volver a orientarse hacia las utopías: remolcar a Europa hacia el sur, «apartándola de las obsesiones triunfalistas del norte y tornándola solidaria con los pueblos explotados del Tercer Mundo»; o al menos logrando que España y Portugal, «sin dejar de ser Europa, descubrieran en sí, finalmente, esa vocación de sur que llevan reprimida, tal vez como consecuencia de un remordimiento histórico que ningún juego de palabras podrá borrar, y solo acciones positivas contribuirían a hacerlo soportable». Saramago concluyó constatando que «El tiempo de los descubrimientos aún no ha terminado. Continuemos, pues, descubriendo a los otros, continuemos descubriéndonos a nosotros mismos»<sup>3</sup>.

Ya en su exhortación Saramago nos invitaba a la tolerancia al señalar que «el demonio de la intolerancia, la dificultad de aceptar y reconocer *al otro* en todas sus diferencias, y peor todavía, el rechazo a admitir que la razón *del otro* pudiera, racionalmente, prevalecer sobre la nuestra, y que el espíritu *del otro* hubiera podido alcanzar, por sus propios medios, una plenitud igual o superior a aquella a la que suponemos ha llegado el nuestro»<sup>4</sup>.

Dos estaciones, una en Morelia, México, año 2000, para hablar de filosofía de las ciencias, como lo hicimos hace poco en Tenerife en el 2005, y otra en

1 José Luis Aranguren, *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 205.

2 José Saramago, «Descubrámonos los unos a los otros» en: *Isegoría*, No. 19, diciembre de 1998, Instituto de Filosofía, Madrid, CSIC, p. 44.

3 *Ibid.*, p. 51.

4 *Ibid.*, p. 49.

Alcalá de Henares, en el 2002 para debatir problemas de ética, nos llevaron a Lima en enero de 2004 al II Congreso Iberoamericano de Filosofía sobre «TOLE-RANCIA». En su inauguración Ernesto Garzón Valdés nos recordó sus tesis ciertas en torno al sentido actual de la tolerancia, presentadas en su ya clásico texto: «No pongas tus sucias manos sobre Mozart», título que ya para entonces no habría podido ser malinterpretado ni por el más escéptico con respecto a nuestro audaz proyecto de PENSAR EN ESPAÑOL. De su posibilidad también daban ya crédito dos ciclos sobre el tema en Casa de América en Madrid.

### ¿Tolerar la intolerancia?

Quizá lo más relevante de lo debatido en Lima<sup>5</sup> fue el análisis del caso extremo de aquellos tipos de violencia, cuyos actores y accionar son tenidos como no tolerables en absoluto, porque impiden el normal desarrollo de la sociedad, atentando contra la vida de las personas y contra las instituciones, negando el derecho fundamental a la vida que tiene todo ciudadano. Ahora bien, cuando, justificada o injustificadamente, se señala sin más toda forma de violencia como terrorismo, es decir como no tolerable en absoluto, se niega la posibilidad de interpretar cierta violencia como expresión de conflicto todavía en aquellos límites de la tolerancia, en los que podría la política negociar soluciones. En dichos límites, la violencia política podría ser comprendida como cuestionamiento a partir de principios morales de tolerancia, que reclaman de la justicia y del derecho reformas radicales en una sociedad.

La tendencia a caracterizar toda violencia como terrorismo, convirtiendo relaciones sociales en objetos y máquinas de terror, es propia de una concepción empirista<sup>6</sup> de la democracia, para la cual lo importante son los resultados de acuerdo con lo que se piensa que la gente espera de ella: estabilidad, eficacia y bienestar. En situaciones de violencia los ciudadanos exigen primordialmente lo que hoy llaman seguridad democrática y medidas preventivas. La pregunta por la legitimidad del Estado queda reducida al reconocimiento de las competencias administrativas de un gobierno fuerte, reconocimiento que se expresa como popularidad, con la que se pretende garantizar la gobernabilidad.

Por esto la confrontación sin límites, entre una violencia que se vuelve terrorismo, objeto aniquilable, y un Estado que se vuelve cada vez más contundente, cierra el camino para encontrarle salidas al callejón en el que se hayan secuestra-

---

5 Véase Guillermo Hoyos Vásquez, «De la intolerancia de la violencia a la intolerancia política» y «Tolerar para democratizar la democracia» en: *Guaraguaio. Revista de Cultura Latinoamericana*, año 8. Nº 19. Invierno 2004, CECAL, Centro de Estudios y Cooperación para América Latina, Barcelona, pp. 9-20 y 41-47.

6 Véase Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 364.

das algunas de nuestras democracias<sup>7</sup>. Esta confrontación de intolerancias es guerra de perdedores. Habría que aprender, más bien, que la tolerancia es virtud necesaria para una sociedad que busca en la democracia una pedagogía para la solución de conflictos que no se deben resolver con la guerra. Comprender la necesidad de la tolerancia para el presente significa hacer memoria para reconocer que la violencia se debe más a la intolerancia de la sociedad, que a la misma debilidad del Estado: a la intolerancia de unos con otros, ignorando el principio moral de reciprocidad y la justicia como equidad, y a la intolerancia social que legitima un Estado autoritario.

Frente a esto es necesario explicitar aquellas notas de la tolerancia que no solo han sido definitivas para el desarrollo de la democracia, sino que la constituyen en recurso para resolver hoy razonablemente aquellos conflictos que solo parecieran poderse solucionar con violencia, generando entonces más violencia. Razonable es la tolerancia porque cuando nos parece que lo más racional es nuestro punto de vista, nos aconseja no solo no absolutizarlo, sino suspender la intencionalidad afirmativa que nos lleva de la experiencia al juicio, para poder tener también en cuenta el punto de vista del otro, tolerarlo como el mío, es decir, ni afirmarlo ni negarlo, y sí reconocerlo como igualmente justificable que el propio en un horizonte de reciprocidad y universalidad en el que se va constituyendo la necesidad práctica de lo que no podría ser objetado razonablemente por nadie.

Frente al objetivismo dogmático de la intolerancia, que se nutre de prejuicios, el espíritu de tolerancia busca liberarse de ellos, volviendo en la más originaria actitud fenomenológica al puro darse de las cosas mismas, al mundo de la vida, admirando y dejándose impresionar libremente por otras percepciones retenidas o imaginables, para abrirse a otras perspectivas en su empeño por rehabilitar el sentido fundamentador de las opiniones, suspendiendo el juicio hasta tanto no se examinen las razones que lo justifiquen, tanto las propias como las ajenas y las otras de los otros en el contexto de comprensión y pertenencia en el que se nos da el mundo, el de los objetos y el de las personas, en un horizonte de sentido y de posible validez tanto objetiva como moral.

Esta constitución subjetivorelativa de la experiencia y del juicio a partir de ella, es el fundamento de la tolerancia y lo que no solo la justifica sino que la exige. La perspectividad de las opiniones y puntos de vista, también de los propios, me obliga razonablemente, me hace responsable<sup>8</sup> de comprender las circunstancias que originan y sustentan las pretensiones de validez de mis proposiciones en un horizonte de horizontes preñado de significaciones, eviden-

7 Véase Hernando Gómez Buendía (Coordinador), *El conflicto, callejón con salida, Informe Nacional de Desarrollo Humano, Colombia 2003. Entender para cambiar las raíces locales del conflicto*, Bogotá, PNUD, 2003.

8 Véase mi libro: *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, *Phaenomenologica* 67, M. Nijhoff, Den Haag, 1976.

cias y valores. Además, la posibilidad de relacionar las diversas perspectivas desde una de ellas no podría justificarse si no es recurriendo a una instancia que pudiera reconocerse común a todas.

Una fenomenología del mundo social nos permite comprender su conflictividad como ocultamiento de lo subjetivorelativo de nuestras visiones del mundo. Del mundouno solo puedo tener perspectivas y el conflicto surge cuando cada quien, cada cultura se empeña en ser la perspectiva englobante, el absoluto desde donde se conoce adecuadamente el mundo. El grado de tolerancia frente a otros valores y otras culturas depende de la actitud autocrítica con respecto a mi situación en el mundo y a la manera como se me presentan las diversas cosmovisiones. La intolerancia se explica como consecuencia de la actitud ingenua dogmática, para la que es natural la inconmensurabilidad de las culturas no solo desde el punto de vista epistemológico, sino especialmente desde el valorativo y moral. La solución de los conflictos sociales se busca entonces con la ayuda de una tolerancia calculada como dispositivo para negociar la convivencia no violenta, si no es que se resuelve por la vía de la discriminación que estigmatiza una tolerancia permisiva. En el extremo opuesto las religiones predicán la tolerancia como generosidad para con la buena fe de los no creyentes. Entendida así la tolerancia llega a los límites del utilitarismo o carece de motivación razonable para considerar lo no tolerable.

### ***Tolerancia y pluralismo***

Podríamos decir que el pluralismo es la cara afirmativa de la tolerancia y su última justificación. Por ello volvemos a la descripción fenomenológica del modo como se nos da el mundouno. En el retorno al origen de la filosofía y la ciencia en Grecia descubre la fenomenología que el sentido originario del mundo de la vida es *por esencia multicultural*. En efecto, en actitud precientífica se da el mundo en cada cultura desde sus propias tradiciones, mitos y costumbres. Cada cultura tiende a identificar su visión del mundo con el mundouno: se vuelve intolerante y pretende dominar otras culturas. Pero en actitud fenomenológica se puede reconocer la riqueza del multiculturalismo, como lo destaca Husserl en su Conferencia de Viena (1935): «Orientado así, el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real y emerge la nueva pregunta por la verdad»<sup>9</sup>, pregunta que solo

---

9 Edmund Husserl, «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en E. Husserl, *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, p. 155.

tiene sentido a partir de la pluralidad de perspectivas tanto temporales como espaciales en las que se me da el mundano, del cual en cuanto tal solo tengo una idea, precisamente a partir de las múltiples perspectivas de lo mismo.

Este sentido ontológico del pluralismo es radicalizado en relación con el mundo social. Este no solo se nos da en la temporalidad, contextualidad y pertenencia propia de lo subjetivorelativo de nuestras experiencias mundovitales, sino sobre todo desde la perspectividad y complejidad de las diversas culturas. Esto nos obliga a relativizar epistemológica y sobre todo prácticamente nuestras posiciones y reconocer las de los demás como también razonablemente defendibles. Ya no se trata solo de una actitud moral de quien tolera a otros y a otras culturas y formas de vida, se trata de un reconocimiento de que efectivamente se dan diversas concepciones del bien, de la moral, de la religión y de la filosofía con pretensiones de validez análogas a las propias. Ignorar este punto de partida de las relaciones sociales nos vuelve intolerantes o al menos nos aísla de la sociedad civil, marcada cada vez más por la complejidad y diversidad de opciones de vida individuales y colectivas. Hoy en día, con toda razón, lo que no se presenta como plural, goza de mala fama.

Es esto lo que lleva a John Rawls a reconocer como punto de partida de la filosofía política el pluralismo y no la moral, aceptando precisamente que inclusive la moral y la filosofía, no solo la religión, son plurales. Una teoría de la justicia basada en principios morales, como los de Kant, puede ser universalmente válida, pero si no es reconocida como tal por las diversas culturas, carece de fuerza política y jurídica, y su validez social debe por tanto ser revisada de acuerdo con su contexto cultural. Es necesario aceptar como punto de partida el hecho del pluralismo en todas las esferas de la vida, la filosófica, la moral, la religiosa, la cultural y la política, para buscarle soluciones posibles a asuntos que no se resuelven epistemológicamente acudiendo a un sentido cognitivo de la verdad de teorías.

Comencemos por rescatar el sentido del problema con la ayuda de la ya clásica pregunta que lleva a J. Rawls a proponer el liberalismo político: «¿Cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas razonables, aunque incompatibles, de índole religiosa, filosófica y moral? En otras palabras: ¿Cómo es posible que puedan convivir doctrinas omnicomprendivas profundamente opuestas aunque razonables y que todas ellas acepten la concepción política de un régimen constitucional?»<sup>10</sup>

Esta concepción del pluralismo es más radical y profunda que la de la tolerancia. No es un logro del liberalismo, como sí lo puede ser la tolerancia, va más

---

10 John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. xviii. Véase Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 2001.

a la raíz, en cuanto principio de la modernidad misma, precisamente al criticar estas formas de pluralismo legitimadas por diferencias de estatus, raza, nivel económico o social. En la modernidad la constitución de la persona periclita entre el individualismo y el universalismo, encontrando en uno y otro extremo sus límites<sup>11</sup>. La crisis de la modernidad se acentúa en el momento que esta deviene solo modernización fomentando el individualismo posesivo o el universalismo del mercado, ambas manifestaciones de la modernidad en Occidente. La crítica permite liberar un sentido de modernidad inconclusa, de la que Occidente es solo un momento, de suerte que el pluralismo se constituye en el protofenómeno de la mundialización y de la ciudadanía cosmopolita, por cuanto incluye en el horizonte temporal y geográfico todas las culturas: orientales, aborígenes, africanas, etc. (en el sentido más riguroso y amplio de este etcétera). Se trata de comprender los orígenes mismos de la lucha de civilizaciones, de suerte que esta pueda ir siendo reemplazada en la historia por el reconocimiento del pluralismo propio y originario del sentido mismo de civilización. Lo que nunca pudo aceptar plenamente ni la ilustración occidental ni el idealismo alemán.

Surge entonces la necesidad de reconocer la complementariedad de los dos rasgos de la persona moderna, su identidad y su intersubjetividad: la insociable sociabilidad, como problematicidad propia del ser humano, a la base de todo pluralismo, y que Kant pensaba resolver, sin anularla, con el recurso moral de la humanidad. Es una manera de hacerlo, pero precisamente el pluralismo nos abre a otras diferentes, propias de otras culturas y civilizaciones.

Esta problematicidad no solo nos hace conscientes del conflicto propio de la condición humana, sino que puede constituirse ella misma en fuente de recursos para desarrollar razonablemente las sociedades. Lo que pareciera perderse de normatividad en la relativización de los diferentes paradigmas morales<sup>12</sup>, religiosos o filosóficos, se gana en nuevos contenidos, nuevos retos y recursos motivacionales que desde los máximos omnicomprendivos y holísticos de las diversas culturas constituyen los mínimos mediante un posible consenso entrecruzado.

Lo primero con respecto al pluralismo es la comprensión, teniendo en cuenta que «sin intersubjetividad del comprender ninguna objetividad del saber»<sup>13</sup> (Jürgen Habermas). Se trata de la forma originaria de comunicación humana, consistente en el reconocimiento del otro y de otra cultura como diferente en su diferencia, sin que comprenderla signifique tener que estar de acuerdo con ella. Es el ámbito de la hermenéutica en su sentido más amplio, en el que entran en

---

11 Véase José Manuel Bermudo (Coord.), *Pluralismo filosófico y pluralismo político*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2008.

12 Véase Jesús Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de «El liberalismo político» de John Rawls*, Barcelona, Anthropos, 2003.

13 Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, p. 177.

juego los sentimientos, las tradiciones, los valores de máximos, las identidades y las diferencias. Es el campo de la constitución de sentidos, tanto más ricos cuanto más complejos, alimentados por la perspectividad de las perspectivas. Parece deseable que las relaciones sociales se motiven comprensivamente sin tener que pasar al consenso entrecruzado con base en razones y motivos de orden cognitivo, práctico o pragmático. Pero no siempre es posible defender el pluralismo con base en mera comprensión de las diferencias, sino que a veces es necesario intentar ir más allá de la comprensión de los diferentes puntos de vista para proponer un posible acuerdo sobre mínimos. Aquí la comunicación, sin abandonar su esfuerzo comprensivo del punto de vista del otro, busca constituir, a partir de las diferencias, mínimos que les reconozcan su sentido de valores para las diferentes culturas y personas.

De esta forma la antinomia de la modernidad entre individualismo y universalismo puede ser resuelta comunicacionalmente desde el pluralismo: en un primer paso comprendemos las otras culturas como pertenencias identitarias omnicomprendivas con pretensiones de universalidad, y en un segundo paso deliberamos y resolvemos discursivamente, políticamente, aquellos mínimos que reconozcan que el pluralismo es razonable, y lo es precisamente por abrirse al horizonte de inclusión y de comprensión que hace posible el discurso en procura del consenso entrecruzado sobre mínimos: los derechos humanos. La filosofía política denomina este proceso democracia y su resultado Estado de derecho. De esta forma, el pluralismo en lugar de fomentar el fantasma del relativismo y el escepticismo, la medusa de muchas cabezas, obstáculo para los procesos políticos, al partir del mundo de las opiniones en el sentido originario de la *skepsis*, se constituye en clave para la democracia incluyente y participativa.

### **La paz perpetua, o mejor (como lo formula Carlos Pereda) hacia la paz perpetuamente**

No solo porque lo grave de la guerra es que produce más personas malas que las que logra eliminar, sino sobre todo porque no debe haber guerra, es por lo que Kant le apuesta a la utopía de la paz, anotando que esta no es posible si a la vez no se busca internamente en las diversas naciones y entre ellas. Y debe buscarse, así parezca un absurdo, dada la insociable sociabilidad humana, porque renunciar a ello equivale a renegar de la razón misma.

La discusión contemporánea busca en el pluralismo la clave para solucionar globalmente los problemas de la guerra y la paz, incluidos los del terrorismo. Y así como aprendimos tolerancia en las guerras de religión, tendremos que aprender pluralismo para una sociedad postsecular en la lucha de los fundamentalismos. Reyes Mate nos acaba de recordar cómo la ilustración no inventó el sentido de igualdad y de justicia, sino que los tradujo de tradiciones religiosas, y nos ad-

vierte que «lo mismo puede ocurrir hoy o mañana con el perdón como virtud política»<sup>14</sup>. Pero ello presupone que nuestra opción por el pluralismo, incluya también concepciones de la vida en comunidad no necesariamente determinadas por el mercado. Algo que quizá comprenden hoy mejor ciertas filosofías latinoamericanas y teologías de la liberación que la clásica teología política europea. Lo cierto es que sin reconciliación no parece posible construir la democracia por venir, la que nos oriente hacia la paz perpetuamente.

La balsa de piedra está llegando precisamente en vísperas del bicentenario de las guerras de independencia, efeméride importante para seguirnos descubriendo los unos a los otros y para fijar nueva agenda. La independencia de la Península Ibérica fue todo menos que emancipación para los pueblos de Latinoamérica, si se tiene memoria de las guerras civiles por el poder, cuyo perdedor fue el pueblo, la esclavitud de los negros, la exclusión de los indígenas, la explotación de la clase obrera y la pauperización del campo, las masacres de las minorías y de los inconformes. En su momento las teorías de la dependencia mostraron en lo que terminó la utopía emancipatoria y hoy, después de la terrible experiencia de las dictaduras de la seguridad nacional y de las democracias fetiche, la filosofía política en estrecho diálogo con las ciencias sociales críticas latinoamericanas, superando en concreción a la misma teoría crítica de la sociedad, analizan positivamente los movimientos sociales que en diversas regiones y con diversos matices incorporan nuevas formas de participación popular ciudadana y democrática, que bien podrían ser alternativa a gobiernos dependientes del Norte y de su modelo hegemónico de dominación neoliberal.

Entre tanto, la tragedia de dos guerras y la vergüenza del holocausto, sumadas a la experiencia de la guerra fría y la partición de Europa, la opción por el pluralismo, el compromiso fundamental con los derechos humanos y la voluntad de paz convierten la utopía de la Unión Europea en realidad política, no muy distinta de la federación de estados considerada por Kant como la única posible para alcanzar la paz perpetua, al no ser viable afortunadamente una república mundial. Doscientos años de historia aconsejan a Europa precisamente una constitución que garantice en dicha federación los derechos de las personas, no solo como miembros de sus diversos estados, sino como ciudadanos del mundo, y obligue a la cooperación entre los diversos estados para evitar las guerras y para realizar los derechos humanos<sup>15</sup>.

La situación actual de América Latina y el Caribe, si se toma el pluralismo, en lugar de falsos vanguardismos, como punto de partida, en cuanto recurso

---

14 Reyes Mate, «El debate Habermas / Flores d'Arcais. La religión en una sociedad postsecular», en *Claves de la razón práctica*, N° 181, abril 2008, p. 28.

15 Véase Jürgen Habermas, «Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?», en *Zwischen Naturalismus und Religion*, op. cit., pp. 324-366.

motivacional, moral y político para la comprensión de los conflictos internos y entre nuestras naciones, invita a proponerse proyectos ambiciosos de cooperación política, reconociendo nuestras múltiples diferencias como fortalezas más que como obstáculos: el resurgimiento de movimientos indigenistas y afroamericanos, las corrientes migratorias de los transterrados ibéricos, italianos, alemanes y asiáticos, nuestros mestizajes, nuestras diversidades regionales con sus determinantes ambientales, nuestras experiencias acumuladas y fracasos como repúblicas independientes y aisladas, nuestras tradiciones, valores y costumbres, en una palabra, todo aquello que constituye hoy el tema del pluralismo.

No parece entonces utópico proponerse metas de cooperación que nos acerquen gradualmente a una federación de Estados, a la Carta de la Unión Latinoamericana, con la que fuéramos construyendo la democracia por venir: en la que la economía estuviera supeditada a la política y esta a la vez a la voluntad popular; en la que la inclusión de las diferencias, los derechos humanos civiles y materiales, la justicia como equidad y en general las políticas sociales, primaran sobre la competitividad de los diversos estados; en la que la concertación y la participación política desplazaran el autoritarismo y la intolerancia. Son tareas que podría compartir la balsa ibérica a partir de sus principios de pluralismo y compromiso con los derechos humanos: respeto a nuestras experiencias por democratizar la democracia, prohibición del tráfico de armas para reducir las violencias y fomentar la paz, opción por la justicia global y los derechos humanos, morigeración del mercado y del intercambio comercial, políticas de migración, fomento de la cooperación y no del vanguardismo, para solo indicar algunas de las políticas que pueden llegarse a imaginar quienes han participado activamente en la experiencia paradigmática de la constitución de la Unión Europea.

Nos hemos venido descubriendo los unos a los otros, hemos aprendido tolerancia y constatamos que el pluralismo es la clave auténtica para la democracia y para la cooperación entre las naciones. Pensar en español nos podría llevar hoy a ser más audaces y comenzar a pensar Iberoamérica como proyecto político.