

Pluralismo como cosmopolitismo

Ángela Calvo de Saavedra¹
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

El concepto de pluralismo tiene un doble carácter, descriptivo y normativo. De una parte, denota la eclosión moderna de un mundo de valor homogéneo, anclado en una visión metafísica o teológica única; en este sentido, se refiere al hecho de la emergencia de múltiples cosmovisiones en el ámbito de las comunidades políticas, imágenes de mundo constitutivas de identidad personal y colectiva. Típicamente, es el resultado de la Reforma Protestante que, tras suscitar encarnizadas guerras religiosas y políticas en la Europa de los siglos XVI y XVII, condujo de modo inevitable a la pregunta acerca de las condiciones de coexistencia estable de visiones disímiles del bien, inconmensurables e irreconciliables, pero presuntamente razonables. Esta inquietud remite de inmediato a la dimensión normativa del pluralismo, entendido como ideal político cuya asíntota es la creación de garantías de igual respeto y tolerancia frente a las distintas creencias religiosas. Sin lugar a dudas, como lo subrayan John Rawls² y Jürgen Habermas, los ejercicios de aprendizaje que culminaron en la pacificación europea en el siglo XVIII, crearon una impronta y un modelo definitivos en la configuración de la mentalidad secular moderna y así mismo, en el carácter de la filosofía moral y política. Más aún, como señala este último, «El pluralismo de cosmovisiones y la lucha por la tolerancia religiosa no sólo fueron la fuerza motriz del Estado constitucional democrático, sino que ambos factores siguen proporcionando hoy en día estímulos para configurarlo de manera consecuente»³.

Dicho de otra forma, el pluralismo como *factum* es un pluralismo ético, de concepciones de vida buena –religiosas o no–, mientras el pluralismo como idea regulativa, es una tarea política que, desde la modernidad hasta el presente, exige al pensamiento y a la imaginación. Para abordar la temática que nos convoca en este Congreso, me propongo tener en cuenta las dos aristas –descriptiva y nor-

1 Profesora Asociada, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Ponencia presentada en PLURALISMO, III Congreso Iberoamericano de Filosofía, Medellín, Colombia, julio 1-5 de 2008.

2 «La Reforma del siglo XVI fragmentó la unidad religiosa de la Edad Media y condujo al pluralismo religioso [...]. Tuvo enormes consecuencias [...]. Durante las guerras religiosas, la gente no tenía dudas acerca de la índole del más alto bien, ni de la base de la obligación moral que era la ley divina [...]. El problema era ¿cómo es posible que haya una sociedad entre quienes profesan distintos credos religiosos? ¿Qué puede ser, en caso de poder concebirse, la base de la tolerancia religiosa?» John Rawls, *Liberalismo político*, México, FCE, 1995, p. 19.

3 Jürgen Habermas, «La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales», en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, 260.

mativa— del pluralismo, es decir, asumir que las condiciones de la diferencia en el mundo moderno no eran ni tantas ni las mismas que las presentes, esto es, atender a la innegable ampliación del escenario geográfico y de los movimientos y grupos que quieren afirmar su identidad frente a una cultura hegemónica. Tal cartografía invita a reconstruir las intuiciones normativas del liberalismo político —primera versión de respuesta al reto del pluralismo ético— hasta su versión más elaborada en el debate contemporáneo, con el objetivo de indagar si ellas pueden servir de modelo para enfrentar los retos del presente. Lo haré a partir de la propuesta de Jürgen Habermas, a mi juicio no solo uno de los defensores más claros del liberalismo, sino el artífice de una de las versiones más sólidas y novedosas de esta tradición.

La doble mirada hará visibles los alcances y los límites de validez de los modelos liberales, especialmente con relación a la articulación del ideal cosmopolita, que hace suyo desde el pensamiento kantiano. Así, en un segundo momento expondré el cosmopolitismo del derecho, de nuevo en el rescate transformado que hace Habermas de la idea kantiana. Intentaré, a partir de la comprensión del cosmopolitismo más como una práctica, como el proceso natural en que las personas se acostumbran unas a otras, propuesto por Kwame Anthony Appiah, sugerir una forma de complementar los aciertos liberales supliendo su déficit de legitimación, esto es, el hecho de que requiere una solidaridad ciudadana fuerte y, para lograrla, su dispositivo más poderoso, el derecho, específicamente los derechos humanos, resulta insuficiente pues, como señala lúcidamente Habermas, la solidaridad no se puede reglamentar. Mi interés en la obra de Appiah es su inspiración —no explicitada claramente por el autor— en otra voz viva en el seno mismo de la modernidad ilustrada; se trata de los planteamientos políticos de David Hume, cuya relevancia no ha sido aún suficientemente reconocida. Como propone Annette Baier, en respuesta al diagnóstico de Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud*, si bien su narrativa de la génesis de la catástrofe moral contemporánea resulta iluminadora, antes de echar por la borda el proyecto de una cultura secular, vale la pena darle una oportunidad a la versión humeana del proyecto de la Ilustración, que intenta proporcionarle a la moral y a la política una base segura no en una teoría normativa entendida como «sistema de principios morales», sino en las capacidades humanas activas para la cooperación⁴.

4 Cfr. Annette Baier, «Doing Without Moral Theory?», en *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, London, Methuen & Co. Ltd., 1985, pp. 230-233.

I

La génesis histórica del liberalismo es la Reforma Protestante y las consecuentes polémicas acerca de la tolerancia religiosa, orientadas a evitar la guerra civil que, desde Hobbes, se percibía como el mayor mal social. Tal quiebre del mundo de la cristiandad unida suscita imperiosamente una respuesta a la cohesión y estabilidad de la sociedad, distinta al régimen coactivo y absolutista del Leviatán. En ese horizonte, los intentos de responder a la crisis moral planteada por Hobbes a partir de su anatomía de la naturaleza humana, —Locke, Rousseau, Kant— estructuran la filosofía moral y política ilustrada, genéricamente llamada liberalismo. Lo que resulta interesante es el efecto de las guerras religiosas en la mentalidad europea, pues, además de generar angustia frente al derrumbe de un fundamento sólido para orientar la acción personal y la vida colectiva, dan lugar al surgimiento del primer atisbo de libertad de conciencia como dispositivo hacia una sociedad pluralista, armoniosa, estable y razonable, si va aparejado con la creación de instituciones que protejan por igual la libertad subjetiva de todos los ciudadanos en lo tocante a la elección racional de sus planes de vida y autorrealización⁵.

En el corazón de la tradición liberal, cuyo fin es la protección de la libertad individual prepolítica (estado de naturaleza) en el contrato social, se hallan dos intuiciones fuertes acerca de la naturaleza humana, que permiten superar la representación propuesta por Hobbes: en primer lugar, la idea de igual dignidad y valor de todas las personas, con independencia de su lugar en la escala social y, en segundo término, ubicar la fuente de dicha dignidad en el poder racional de elección moral, que consiste en la habilidad que todos tenemos de planear una vida acorde con valoraciones y fines propios⁶. Otorgarle competencia moral al individuo, deriva en dos intuiciones normativas que, combinadas, configuran la imagen política de un Estado constitucional de derecho, que ha de garantizar iguales libertades subjetivas a sus miembros: «La idea de iguales libertades subjetivas para todos satisface, de una parte, el requisito *moral* de un universalismo igualitario que exige el mismo respeto y consideración para todos; de otra parte, cumple el requisito *ético* de un individualismo según el cual cada persona debe tener derecho a configurar (o a dirigir) su vida siguiendo las propias preferencias y convicciones»⁷.

La articulación de dichas intuiciones morales en la esfera política, requiere una mediación pragmática, el derecho. Su función es doble: por una parte, pro-

5 John Rawls, *Liberalismo político*, *op. cit.*, pp. 18-19.

6 Martha Nussbaum, «The Feminist Critique of Liberalism», en *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, 1999, p. 57.

7 Jürgen Habermas, «Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno», en *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 275.

teger la libertad ética individual, garantizando un Estado imparcial, es decir aquel que, al no adoptar ninguna de las cosmovisiones rivales, permita el libre juego de las imágenes de mundo en la esfera pública. Por otra parte, domesticar el poder político con vocación absolutista, mediante el recurso a la racionalidad de la ley; para los modernos, emancipación equivale a juridización del poder político: en efecto, ella constituye a los individuos como ciudadanos, personas jurídicas con derechos iguales en tanto miembros de una comunidad política. Si el Estado debe mantenerse neutral frente al pluralismo ético, su preocupación central será, no la seguridad como en Hobbes, sino la justicia, entendida como igualdad de oportunidades y equidad en la distribución de bienes. De esta forma, la separación de las esferas de lo bueno y de lo justo, es condición de la traducción de las intuiciones morales de libertad e igualdad en derechos humanos universales, telón de fondo desde el cual se juzga la legitimidad de cualquier norma jurídica. Como subraya acertadamente Habermas: «Sólo el universalismo de los derechos iguales equitativo y sensible para las diferencias puede satisfacer la exigencia individualista de garantizar la vulnerable integridad de los individuos que son al mismo tiempo insustituibles e indefendibles en sus historias vitales»⁸.

Ahora bien, tales derechos humanos civiles y políticos, ciertamente están cortados al talle de las exigencias de tolerancia religiosa al interior del Estado-nación moderno, Estado secular por neutral, aparentemente capaz de proveer una base sólida para la estabilidad y la paz de la sociedad; nuevamente, citando a Habermas, «El derecho fundamental a la libertad de conciencia y a la libertad de religión es la respuesta política apropiada a los desafíos del pluralismo religioso»⁹. Al reconstruir las condiciones para la convivencia liberal a partir de la tolerancia religiosa ganada en la modernidad, Habermas acentúa ese aspecto de reciprocidad entre ciudadanos que difieren en sus concepciones de vida buena y, sin embargo, pueden dirimir conflictos de justicia en perspectiva universalista.

No obstante, es preciso dar un paso más para comprender a cabalidad el poder normativo de los derechos humanos. En efecto, el Estado constitucional de derecho puede no resultar convocante para los ciudadanos, al no ser constituido a partir del proceso deliberativo democrático. Para responder a este nuevo aspecto de la justificación del modelo político mediado necesariamente por el derecho, es preciso apelar a la invención de la autonomía privada y pública por parte de Immanuel Kant. Desde esta perspectiva –fuente de inspiración definitiva del liberalismo contemporáneo–, los ciudadanos son autolegisladores en el reino de los fines, en el ámbito político, de modo que han de ejercer no solo su libertad sin obstáculos sino sus derechos de participación y comunicación en la

8 *Ibid.*, p. 293.

9 Jürgen Habermas, «La religión en la esfera pública», en *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 127.

esfera pública, han de convertirse en actores en la sociedad civil, preocupados por el bien común. La libertad entendida como autonomía pierde su marcado sesgo individualista, en tanto es propia de receptores de derechos que a su vez son autores de él en perspectiva universal, teniendo en la mira el interés general. Esta representación de la libertad kantiana, recupera la idea de soberanía popular propuesta por Rousseau, que expresa la ampliación intersubjetiva de los derechos privados mediante la imagen de la creación democrática de la voluntad popular. La intuición certera de esta vía republicana, es la inclusión de la solidaridad como mediación que concilia las pretensiones de libertad y de igualdad. Habermas propone una vía media entre liberalismo y republicanismo, una autonomía caracterizada en términos de «creación de voluntad racional solidaria», que rescata del liberalismo su rechazo a toda forma de organización política que anteponga el bien del grupo a la libertad individual y del republicanismo la exigencia de solidaridad, de sensibilidad al otro diferente¹⁰.

En la exposición de la génesis del liberalismo así como de sus intuiciones normativas centrales, me he basado en la lectura que de él hace Jürgen Habermas, por dos razones fundamentales: en primer lugar, porque defiende de manera contundente la posibilidad de justificar las intuiciones normativas liberales clásicas, renovadas mediante el recurso de una política completamente permeada por el derecho, en un esquema de democracia radical, es decir, de ciudadanos artífices y actores de una sociedad civil que, contando con una opinión pública fuerte —guiada por procedimientos discursivos—, sirva de caja de resonancia para la dinamización y corrección de las instituciones. A su juicio, el liberalismo político «se comprende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos del Estado democrático constitucional»¹¹. En segundo lugar, porque, aunque considera que el liberalismo se puede defender bien de las críticas provenientes del comunitarismo, del multiculturalismo y de la deconstrucción postmoderna, encuentra un déficit de legitimación, que no puede ser resuelto directamente por una política completamente impregnada por el derecho. En varios de los textos publicados en *Entre naturalismo y religión* se refiere a dicha dificultad en términos de que los ordenamientos liberales dependen de la solidaridad de los ciudadanos, aspecto motivacional que no puede imponerse por vía legal: la solidaridad no puede reglamentarse, puesto que «una obligación legal de solidaridad sería una contradicción en los términos», afirma con toda razón¹².

10 Jürgen Habermas, «Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno», en *Entre naturalismo y religión*, op. cit., p. 278.

11 Jürgen Habermas, «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?», en *Entre naturalismo y religión*, op. cit., p. 108. Véase la concepción de democracia radical en Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, Cambridge, MA, MIT Press, 1996, capítulos 7 y 8.

12 Jürgen Habermas, «Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno», en *Entre naturalismo y religión*, op. cit., p. 278.

Mi interés en los dos puntos anteriores, es justamente mostrar cómo, desde una perspectiva que desplaza el acento cognitivo derivado de la ilustración kantiana hacia el refinamiento del sentimiento moral propuesto por Hume, es posible plantear una alternativa de solución a esta dificultad. Sin negar el papel definitivo de los derechos humanos, este planteamiento complementa la postura liberal de manera que su tema central, el pluralismo como genuina inclusión del otro, se haga plausible. Pero, antes de esbozar dicha alternativa, es preciso abordar los alcances y límites del liberalismo de los derechos humanos y del Estado constitucional de cara a las condiciones de la sociedad contemporánea, en la cual, de una parte, el pluralismo no se limita al ámbito religioso, pues incluye las demandas de identidad de las minorías culturales, étnicas, de género y, de otra parte, su escenario trasciende las fronteras de los Estados nacionales, hacia una esfera pública inevitablemente mundializada. Así mismo, a las exigencias de justicia como redistribución se suman las expectativas de reconocimiento. En el marco de esta cartografía de diversidad mucho más amplia y densa, el pluralismo en sentido normativo tiene que configurarse como cosmopolitismo.

II

La supervivencia del ideal cosmopolita, cuyo origen se remonta a los cínicos y particularmente a los estoicos del los siglos IV y III a.C., se debe sin duda a su rendimiento para develar los límites de la comprensión de la identidad de las personas en el estrecho marco de su comunidad de origen y tradición. La intuición universalista de la imagen del «ciudadano del mundo», además de haber sido capitalizada por el cristianismo, sustentó en la modernidad la «Declaración de los derechos del hombre» (1789) e impulsó nuevas formas de interacción social exigidas por la emergencia del comercio internacional¹³. Más aún, desde la experiencia cotidiana de los viajes de descubrimiento, de exploración y de intercambio, fue positivamente valorado por los ilustrados, adquiriendo el carácter normativo de ideal. Como ya se dijo, la propuesta es resaltar su importancia actual de cara al *factum* del pluralismo, de mano de los trabajos de Jürgen Habermas y Kwame Anthony Appiah, que representan dos concepciones distintas del cosmopolitismo y dos caminos diferentes para construirlo, con el ánimo de mostrar su posible y necesaria complementariedad¹⁴.

13 Cfr. Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 16-17.

14 Cabe anotar que al establecer este diálogo no pretendo en ningún caso sugerir que sean las dos únicas voces que ameriten reconocimiento en el debate acerca del cosmopolitismo. Una exclusión importante es la que hago de los planteamientos de Martha Nussbaum, pero, el límite de espacio y la riqueza de matices que adopta su liberalismo, me obligan a ello.

Cada uno de estos autores, toma una particular figura de la tradición cosmopolita renovándola, para hacerla plausible teniendo en cuenta las transformaciones geopolíticas del mundo contemporáneo. Habermas, en un texto reciente¹⁵, postula la facticidad y la validez de la idea kantiana de una condición cosmopolita, marcadamente jurídica, advirtiendo, sin embargo, la necesidad de completarla transformando su proyecto de una república mundial, de una parte, y modificando la concepción del procedimiento de constitucionalización del derecho internacional, de otra¹⁶. Appiah, en un espíritu bastante humeano, se propone articular los hábitos propios de una cultura cosmopolita a través de la conversación.

Para recoger lo central del planteamiento habermasiano, de Kant basta recordar cómo, a partir de su concepción de la naturaleza humana como «insociable sociabilidad», y de su formulación del imperativo moral —obra de la razón práctica— como «no debe haber guerra», logra extender este último hasta el concepto de paz mundial mediante el dispositivo de la libertad y la igualdad garantizadas en forma de derechos, propios de lo que denomina una «constitución civil republicana»¹⁷. Así, en principio, la estructura del Estado constitucional democrático, no queda limitada al escenario del Estado-nación; por el contrario, es plausible leer los tres artículos definitivos para la paz perpetua como el movimiento de tres círculos concéntricos, a saber, el derecho estatal, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita¹⁸. Este último, es un derecho de los individuos a la *hospitalidad*, «el derecho de un extranjero a nos ser tratado hostilmente»¹⁹ en tanto transeúnte, supuesto que el territorio planetario no es objeto de propiedad. Ahora bien, la garantía del derecho cosmopolita la brinda «la gran artista naturaleza», que hace que entre los hombres, aún en contra de su voluntad, surja la armonía. La pregunta es ¿cómo? y la respuesta kantiana es que ha proporcionado dos mecanismos —antagónicos pero complementarios— de contacto y de relación «más o menos legal» entre hombres de muy distintos lugares: la guerra y el comercio, siendo así que los instintos no pacíficos y el afán de provecho recíproco, el «espíritu comercial», conducen, no como motivación moral o como intención conciente, sino de manera inadvertida, al fin propuesto por la

15 Jürgen Habermas, «¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?», *Entre naturalismo y religión*, op. cit., pp. 315-355.

16 Cfr. *Ibid.*, pp. 316-322.

17 Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza, 2002, La exigencia de que todo Estado tenga una constitución republicana, así como los caracteres fundamentales de ella, constituyen el primer artículo definitivo para la paz perpetua, 52-58.

18 Baso esta interpretación en la siguiente afirmación kantiana: «la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella», *Ibid.* 67.

19 *Ibid.* 63.

razón, la comunidad universal; sin embargo, como no es una elección libre y es condición de la paz, el derecho se convierte en la garantía de la práctica²⁰.

Habermas mantiene el énfasis en el derecho cosmopolita, entendido como derecho de los individuos, que disfrutan de libertad e igualdad en una sociedad mundial. El procedimiento cambia, pues no se trata de crear una política interna global, sino de que ciudadanos cuyos derechos humanos positivizados están garantizados por el Estado, «como ciudadanos cosmopolitas [transfieran] simultáneamente a la organización mundial una especie de fondo de garantía para caso de pérdida»²¹, creando un ámbito de apelación para asegurar los derechos fundamentales cuando estos estén amenazados por la impotencia o por la falta de voluntad de las políticas nacionales. El punto que quiero subrayar —puesto que en él Habermas reitera la dificultad que había planteado ante la exigencia de solidaridad de una convivencia liberal que se mencionó al finalizar la primera parte— es cómo la cuestión de legitimidad de tales bandas de protección jurídica supranacional está atravesada por «la resonancia crítica y la atención»²² que las decisiones tengan en la esfera pública de la opinión global: «La dispersa sociedad cosmopolita queda integrada, *de caso en caso*²³, a través de las reacciones espontáneas ante decisiones de tal envergadura. La consonancia de la indignación moral ante las violaciones masivas de derechos humanos y ante las evidentes contravenciones de la prohibición de la violencia, y también la compasión por las víctimas de las catástrofes humanas y naturales atraviesan las largas distancias entre las diferentes culturas, formas de vida y religiones. De tales reacciones compartidas surge paulatinamente el aliento de una solidaridad cosmopolita»²⁴. A pesar de la coincidencia entre los «deberes negativos de una moral universalista de la justicia» en todas las culturas con los criterios jurídicos establecidos en las organizaciones supranacionales, continúa el autor, esa es «una base demasiado delgada» para las demandas de redistribución puesto que en esos ámbitos no es posible intervenir. A ese «déficit de legitimación», considero pertinente añadir la insuficiencia de los derechos humanos para cubrir satisfactoriamente las necesidades de reconocimiento, aún en su espectro ampliado que incluye derechos sociales, económicos y culturales, además de civiles y políticos.

El déficit anterior, como se sabe, ha sido señalado en las críticas al liberalismo político desde distintas perspectivas —comunitaristas, marxistas, multiculturalistas, feministas, postmodernas—. Sin embargo, Habermas mantiene su confianza

20 Cfr. *Ibid.* 67.

21 Jürgen Habermas: «¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 344.

22 *Ibid.* p. 347.

23 *Cursiva fuera del texto.*

24 *Ibid.*, pp. 347-348.

en los procesos de aprendizaje en contextos democráticos de participación ciudadana, basado en lo que denomina un «cambio de actitud epistémica» que analiza teniendo como paradigma la tolerancia religiosa y, en un sentido más general, las exigencias de la vida moderna secularizada de las que ya no es posible escapar. De manera muy sintética, su tesis es que así como los ciudadanos creyentes tuvieron que aprender a separar lo bueno de lo justo, es decir, a abandonar la «perspectiva divina» que supone que las diferentes formas de vida no solo son diferentes sino que se excluyen como si algunas fuesen verdaderas y otras falsas, para poder moverse en un escenario cada vez más secular y plural, a los ciudadanos seculares se les exige –en una sociedad postsecular como a la que debemos aspirar en la actualidad– que no excluyan el valor cognitivo y motivacional que las concepciones religiosas pueden tener, si se «traducen» al lenguaje de la razón pública: como ilustrados, «se cercioran críticamente de sus propias limitaciones [...] comprenden su falta de coincidencia con las concepciones religiosas como un *desacuerdo con el que hay que contar razonablemente*»²⁵. Estos procesos complementarios de aprendizaje son, a su juicio, requisito para pensar una ciudadanía cosmopolita, en tanto garantizan un auténtico reconocimiento recíproco.

El cosmopolitismo pensado a partir del derecho y del modelo de «cambio de actitud epistémica», como construcción ciudadana de una sociedad postsecular, explica la importancia normativa del *factum* de la tolerancia religiosa ganada en la modernidad tardía a través del liberalismo político, que considera solvente para responder a las variadas críticas que se le han formulado. Su argumento es que «la inclusión de las minorías religiosas en la comunidad política despierta y fomenta la sensibilidad en pro de las reclamaciones de otros grupos discriminados. El reconocimiento del pluralismo religioso puede adoptar esta función de modelo porque recuerda de manera ejemplar el *derecho de las minorías a la inclusión* [...]. Desde el punto de vista de la inclusión igualitaria de todos los ciudadanos, la discriminación religiosa se encuadra en la lista de las discriminaciones cultural o lingüística, étnica o racial, sexual o corporal»²⁶. El problema de la necesidad de atender tanto a las demandas de redistribución como de reconocimiento, sugiere diferenciar dos aspectos de la igualdad cívica, que políticamente conviene trabajar por separado: la ausencia de privilegios sociales, que se mide con criterios de justicia distributiva y la prohibición de la discriminación y marginalización de grupos culturales por parte de una cultura hegemónica. Este último aspecto es el que asemeja al caso del derecho a la libertad de religión, puesto que religión y tradiciones culturales son definitivas para configurar identidad personal, solo posible mediante socialización y comunicación. A remediar el vacío de la perso-

25 Jürgen Habermas, «La religión en la esfera pública», en *Entre naturalismo y religión*, op. cit., p. 147.

26 Jürgen Habermas, «La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales», en *Entre naturalismo y religión*, op. cit., pp. 270-271.

na jurídica a este respecto se orientan los derechos culturales, individuales, no colectivos. Pero, para no olvidar las desigualdades de clase, las condiciones de miseria de buena parte de la población mundial, también se precisan derechos económicos y batallas por la equidad²⁷.

El enfoque de Appiah con relación al cosmopolitismo, se distancia de la esfera del derecho. Parte de una fenomenología de la experiencia humana en los últimos doscientos años, en la que el signo dominante es la cercanía entre todas las comunidades humanas, que «han pasado a formar parte de una red única de comercio, de una red global de información», de manera que «cada uno de nosotros puede imaginar la posibilidad de ponerse en contacto con cualquier otro de los seis mil millones de miembros de la especie, para enviarle algo valioso o [...] por negligencia o por malicia, cosas dañinas»²⁸. A este aspecto descriptivo del proceso, cabe añadir dos consideraciones normativas: en primer lugar, en el mundo de la información sin fronteras, no solo podemos influir en vidas extrañas, sino que podemos aprender de ellas; en segunda instancia, tenemos responsabilidades con cada una de las personas en las que podemos influir, es decir, tenemos vínculos morales con ellas. A este proceso denomina cosmopolitismo, para subrayar que este, más que una solución, constituye un desafío:

«El desafío es tomar la mente y el corazón formados a lo largo de los milenios en que vivimos en pequeñas comunidades, y equiparlos con ideas e instituciones que nos permitan vivir juntos como la tribu global en que hemos devenido [...]. En la noción de cosmopolitismo se entrelazan dos aspectos. Uno de ellos es la idea de que tenemos obligaciones que se extienden más allá de aquellos a quienes nos vinculan lazos de parentesco, o incluso los lazos más formales de la ciudadanía compartida. El otro consiste en tomar en serio el valor, no sólo de la vida humana, sino también de las vidas humanas particulares, lo que implica interesarnos en las prácticas y creencias que les otorgan significado. Las personas somos diferentes, sabe el cosmopolita, y podemos aprender mucho de nuestras diferencias»²⁹.

27 Cfr. *Ibid.*, pp. 271-273. En este punto Habermas se opone a las tesis multiculturalistas fuertes, como la de Charles Taylor y Will Kymlicka, y opta por una posición más cercana a la de Nancy Fraser, quien arguye que el reconocimiento puede incluirse en el tema de la justicia junto con la redistribución. Sin embargo, esta solución no parece saldar el problema. Para ver la discusión más en detalle véase: Nancy Fraser, Axel Honeth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 1993; Charles Taylor, *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*, México, FCE, 1993; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1995. Una excelente cartografía del debate del multiculturalismo, vinculado con la discusión de género, se encuentra en María Luisa Femenías, *El género del multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2007. También, véase Alfredo Gómez Muller y Gabriel Rockhill (eds.), *Teoría Crítica en Norteamérica*, Medellín, La Carreta, 2008; el texto recoge una serie de entrevistas realizadas por los editores con autores significativos en estos debates, Nancy Fraser, Will Kymlicka, Cornel West, Seyla Benhabib, Michael Sandel, Judith Butler e Immanuel Wallerstein.

28 Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, op. cit., pp. 14-15.

29 *Ibid.*, pp. 15,18.

En virtud de la tensión inscrita en la caracterización anterior entre la universalidad y la diferencia, solo es plausible un «cosmopolitismo parcial», que no requiera la supresión de todas las lealtades locales en nombre de la membresía a una humanidad abstracta, y que permita, sin desarraigo, la mirada crítica a comunidades y/o tradiciones de origen. Lo interesante de la visión de Appiah acerca del cosmopolitismo, es que no lo percibe «como un logro sofisticado», exigente cognitiva o psicológicamente, «no es una tarea difícil: repudiarlo sí lo es»³⁰. Por el contrario, a partir de su experiencia de socialización –nace en Londres, hijo de padre ghanés y madre británica, crece en Kumasi, capital de la región de Ashanti, se doctora en filosofía en Cambridge y enseña en Princeton– que parece sintetizar bien su padre en el mensaje que deja a sus hijos al morir, «recuerden que son ciudadanos del mundo», siempre supo de la multiplicidad y de la superposición propias de las familias, las comunidades y los territorios. Crecer en un territorio que ha experimentado la colonización, implica habituarse a coexistir de manera natural con personas de diversas religiones, etnias, costumbres y tradiciones, a conversar entre extraños, que sin embargo, comparten la cotidianidad e intercambian, además de bienes y servicios, ideas, sentimientos, narrativas. De suyo, en su obra, más que a una argumentación teórica, nos enfrentamos a una rica y fascinante narrativa de vivencias y prácticas que paulatinamente devienen cosmopolitas, más por placer que por deber.

En ese contexto, sugiere que es un error negar el discurso de los valores universales –lo cual no implica decir que no existan valores locales– error derivado de pensar que tenemos vínculos naturales, originarios de identidad solo con una cultura, imaginada como «pura» mas amenazada por el comercio con otras de ser contaminada y diluida; esta idea, típicamente expresada por los detractores del proceso de globalización, entendido de manera doblemente reduccionista, como expansión exclusiva de relaciones económicas y financieras a nivel mundial y como proyecto europeo y especialmente estadounidense con vocación de crear un Imperio político y cultural, no resiste la prueba de la historia³¹, pues «el cosmopolitismo fue inventado por contaminadores cuyas migraciones eran solitarias. Y en general no todas las migraciones que contaminaron el mundo fueron modernas [...]. No necesitamos –nunca hemos necesitado– una comunidad establecida y un sistema homogéneo de valores para tener un hogar. La pureza cultural es un oxímoron»³².

Esa contaminación y fluidez que ha caracterizado desde tiempos antiguos las configuraciones imaginativas de identidad –y va a seguirlo haciendo– sugiere

30 *Ibid.*, pp. 24.

31 Ver un análisis más detenido de la globalización en Ángela Calvo de Saavedra, «Comercio y cosmopolitismo en la filosofía política de David Hume», *Universitas Philosophica* 47, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, diciembre de 2006, pp. 59-82.

32 Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, *op. cit.*, pp. 155-156.

que la representación de una sociedad y una cultura cosmopolitas tenga como dispositivo central la conversación, el comercio entre personas que vienen de diferentes modos de vida. Appiah subraya cómo «las conversaciones que se entablan más allá de las fronteras pueden ser placenteras o meramente enojosas, pero su principal característica es que son inevitables»³³. De suyo, en todos los tiempos y en todas las latitudes se ha usado el lenguaje axiológico, y la razón por la que se usa es que los valores sirven de «guía para personas que intentan compartir sus vidas», no tienen significado ni utilidad alguna desde la perspectiva del individuo solitario. La conclusión es que los juicios de aprobación o censura que expresa el lenguaje moral «consagran una especie de consenso social», punto de vista común que surge primordialmente de la práctica de «evaluar historias junto con otras personas», de entablar conversaciones morales³⁴. Para explicitar la disposición apropiada para las conversaciones «más allá de las fronteras de la identidad», con «extraños», Appiah la equipara con la que ejercitamos al entrar en contacto con una expresión estética: su comienzo es «esa suerte de inclusión imaginativa que ponemos en práctica cuando leemos una novela, miramos una película o apreciamos una obra de arte que habla de un lugar diferente del nuestro. Es por eso que uso la palabra 'conversación' no solo para referirme literalmente a una charla sino también como metáfora de la inclusión en la experiencia y las ideas de los otros. Y hago hincapié en el papel que desempeña la imaginación en este punto porque los encuentros, si se llevan a cabo de manera apropiada, son valiosos en sí mismos. La conversación no tiene que conducir indefectiblemente a un consenso respecto de nada [...] alcanza con que contribuya a que las personas se acostumbren unas a otras»³⁵. Ya David Hume en el Libro III del *Tratado sobre la naturaleza humana* (1740), subrayaba la importancia de la conversación como artífice del punto de vista moral —«estable y general»—, como lo expresa el siguiente texto: «diariamente nos encontramos con personas cuya situación es diferente a la nuestra, por lo que nunca podrían relacionarse con nosotros en términos razonables si permaneciésemos constantemente en nuestra peculiar situación y punto de vista. La comunicación de sentimientos que se establece cuando conversamos y estamos en compañía es lo que nos lleva a formar algún criterio general e inalterable de aprobación o desaprobación del carácter o forma de ser»³⁶.

El rendimiento del dispositivo de la conversación, en el ámbito de la teoría moral y política es doble: en primer lugar, permite adoptar un punto de vista

33 *Ibíd.*, p. 26.

34 *Ibíd.*, pp. 59-60.

35 *Ibíd.*, p. 124.

36 David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, TNH, SB 603, FD 799, 3.3.3.2. La triple referencia corresponde a la edición canónica de Selby-Bigge & P. H. Nidditch a la traducción al español de Félix Duque y a la edición de David Fate Norton & Mary Norton, hoy referencia universal.

pragmático y naturalista con relación a la génesis del punto de vista moral general, en virtud de que las diversas formas de vida –con independencia de que se funden en visiones omnicomprensivas opuestas e incluso inconmensurables– aunque nos resulten extrañas, podemos imaginarlas y, más aún, toda extrañeza se disipa cuando al conversar, constatamos que la vida cotidiana de la gente en todas partes resulta bastante familiar. Así, la práctica conversacional, genera una representación de nuestra naturaleza humana compartida, que no niega las múltiples diferencias que se aprecian en distintos contextos y, en esa dinámica suscita cercanía sentimental³⁷. En segundo lugar, promueve lo que Appiah denomina «curiosidad cosmopolita»³⁸, interés y pasión por aprender de la diferencia, motivo importante de solidaridad y reciprocidad³⁹. La conversación responde así al primer aspecto normativo del cosmopolitismo ya mencionado, tomar en serio el valor de vidas humanas particulares, reconociendo lo que del comercio con ellas podemos aprender.

La importancia de estos dos efectos de la conversación tomados en conjunto, es que pueden contribuir a suplir el «déficit de legitimación» del que adolece el reconocimiento recíproco anclado en derechos. Si bien la comunicación intercultural parece muy difícil pensada teóricamente, en abstracto, «cuando el extraño ya no es imaginario, sino real y presente –alguien que comparte conmigo una vida social humana– podrá gustarme o no gustarme, podré estar de acuerdo o en desacuerdo con él, pero, si en realidad eso es lo que ambos queremos, terminaremos entendiéndonos mutuamente»⁴⁰. Es importante precisar que entendimiento desde esta perspectiva no significa necesariamente acuerdo argumentativo, ni exige «nuevas actitudes epistémicas». Se trata, en palabras de Hume, más bien de un «progreso de los sentimientos» en forma de una cadena de respuestas que, en tanto seres encarnados en un cuerpo e inmersos en el teatro del mundo, nos vemos determinados a dar en situaciones que suscitan esperanza y temor, agrado o aversión, aprobación o censura.

He seguido la propuesta de Appiah hasta este punto para rescatar la representación del cosmopolitismo como hábito cultural que se va ganando en procesos conversacionales, imagen que a mi juicio sugiere elementos significativos para complementar la exigencia del derecho cosmopolita con miras a lograr un pluralismo genuino. Sin embargo, su respuesta al segundo aspecto normativo del cosmopolitismo, la responsabilidad con quienes están más allá de nuestro círculo de afección, resulta ambigua, justamente porque el lenguaje de la responsabi-

37 Cfr. *Ibid.*, pp. 132-136.

38 *Ibid.*, p. 137.

39 En este punto reconoce en Hume a un verdadero cosmopolita «en la Edimburgo del siglo XVIII, buscando afanosamente relatos de viajes con el propósito de examinar las costumbres chinas, persas, turcas y egipcias». *Ibid.*, p. 31.

40 *Ibid.*, p. 139.

lidad parece imposible de desvincular de principios de deber. En efecto, su conclusión es que la responsabilidad social es prioritariamente del Estado, en tanto garante de derechos humanos, mientras en el plano individual, depende del radio de benevolencia de cada uno.

Considero que para comprender la construcción de una sociedad de reconocimiento recíproco, motivada por solidaridad ciudadana entusiasta con la diferencia, es preciso rescatar dos nociones humeanas que Appiah pasa por alto, a saber: la simpatía y la convención. La primera da cuenta tanto de la configuración social del carácter, como de la génesis de las virtudes naturales y sociales que promueven comercio útil y agradable entre los hombres, habilitando así una sociedad civil fuerte. La segunda, la convención, explica las circunstancias del origen de las reglas de justicia y de las instituciones políticas, de una forma distinta al contrato social, que permite la coordinación de la acción en una comunidad amplia⁴¹. De este modo, simpatía y convención unidas proveen recursos útiles para configurar no solo el punto de vista moral sino una ciudadanía política de alcance cosmopolita, complementando los efectos del derecho. Caracterizaré brevemente cada una de ellas.

La simpatía es un «principio de comunicación de sentimientos y afecciones entre los hombres», que hace que la modulación de los caracteres dependa en gran medida de la afección –agrado o desagrado– que susciten en el espectador. Su efecto más notable es el «deseo de sociabilidad»: «No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad [...] cualquier pasión por la que podamos ser movidos [...] no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas»⁴². Además, la simpatía es el dispositivo del sentimiento moral general e intersubjetivo. Sin embargo, la simpatía es usualmente parcial, varía de acuerdo a nuestra proximidad o lejanía con el agente así como en relación con nuestra situación presente, de manera que la adopción del punto de vista moral requiere de la corrección de la simpatía –de una débil a una fuerte, de una parcial a una extendida–. El mecanismo para lograr dicha corrección es la conversación. Lo importante es resaltar cómo las afecciones y los motivos se refinan mediante el sentimiento y la costumbre, sin requerir la intervención de un razonamiento puramente intelectual.

Desde tal comprensión naturalista de la moral, la empresa política se asume a partir de la confianza en que los intereses plurales de seres simpatéticos, parcialmente egoístas y parcialmente benevolentes, habitantes de un mundo en el que los recursos y bienes son relativamente escasos, podrían reconciliar sus intereses gracias al artificio de la convención y a la conversación moral. Los artifi-

41 Este punto solo puede quedar enunciado en el contexto de la presente intervención. Un análisis excelente de los límites del modelo contractual para pensar la justicia se encuentra en: Martha Nussbaum, *The Frontiers of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006.

42 David Hume, TNH, SB 363, FD 496-497, 2.2.5.15.

cios de la civilidad están orientados exclusivamente a buscar mecanismos para resolver el conflicto de intereses, es decir, para extender la cooperación, puesto que se dirigen a personas que ya han experimentado y disfrutado el vínculo – sexual, familiar, de amistad –, el cuidado mutuo y la confianza recíproca. La convención «consiste únicamente en un sentimiento de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas [...] una vez que este sentimiento ha sido expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente»⁴³. Se diferencia del contrato en tres aspectos: primero, los interlocutores humanos no son meros calculadores, están ligados por cierta simpatía; luego, no es necesario explicitar lo que cada uno debe hacer, ni existen castigos para el incumplimiento; por último, el que pacta persigue un bien distinto del que sigue una convención, aquel la seguridad, este la prosecución renovada y ampliada de las relaciones de confianza mutua y, por ello, es capaz de tomar mayores riesgos al dar ejemplo sin garantías. Ejemplos de convenciones son las reglas de justicia, cuyo fin exclusivo es la estabilidad de la propiedad, base de una comunidad política y las reglas de las buenas maneras y la cortesía (*politeness*), que facilitan el intercambio de mentes, el comercio⁴⁴ y la conversación, propios de la esfera de la sociedad civil.

Recapitulando, el propósito del presente ensayo ha sido subrayar la relevancia de la simpatía y de la convención, que hacen de la confianza creciente el motor de la solidaridad, déficit no solo puesto en evidencia por los críticos del liberalismo político, sino aceptado por sus defensores. Los he propuesto como recursos complementarios a los derechos humanos, en la configuración de una sociedad pluralista o cosmopolita futura, que recoja las demandas no solo de justicia sino de reconocimiento. Esta postura se inscribe en la trayectoria de intentos de lograr un diálogo constructivo en filosofía práctica entre Kant y Hume, así como entre sus simpatizantes y continuadores. Reabrir el diálogo será siempre útil para los kantianos y placentero para los humanos.

43 *Ibid.* SB 490, FD 715, 3.2.2.10.

44 Es notable que Hume, al igual que Kant ve en el comercio un incentivo clave hacia el cosmopolitismo. Sin embargo, el primero en varios de sus ensayos políticos, además de realizar un análisis más detallado de su importancia, utiliza la metáfora comercial en un espectro más amplio. Véase especialmente «Del origen y progreso de las ciencias y las artes», «Del comercio», «Del refinamiento en las artes», «Sobre el género ensayístico».