

El cosmopolitismo kantiano

Plan

I. Significación cultural del cosmopolitismo kantiano

- 1) **Ser ciudadano de la especie humana**
- 2) **La filosofía de la historia desde un punto de vista cosmopolita**
- 3) **El concepto de perfectibilidad**
- 4) **La idea de perfectibilidad frente a sus detractores**
 - a) **Hegel**
 - b) **Arendt**

II. Significación política del cosmopolitismo kantiano. ¿Federación o confederación de pueblos?

- 1) **Las condiciones del advenimiento de un derecho cosmopolita**
- 2) **Existe un retroceso de parte de Kant? La lectura de Habermas**
- 3) **El rechazo kantiano a un estado mundial**
- 4) **La paz mundial es una Idea: imperativa pero “irrealizable”**

III. La cuestión del diferencialismo cultural: de Herder a Taylor

- 1) **La revisión de Herder por Kant**
- 2) **La reformulación del diferencialismo herderiano hoy**
- 3) **La ambigüedad del pluralismo cultural**

IV. Una estética de las diferencias compatible con un universalismo cosmopolita

- 1) **El relativismo cultural contemporáneo**
- 2) **Traducción del problema en la forma de una antinomia**
 - a) **Estética de las diferencias**
 - b) **Un cosmopolitismo iluminado**

Introducción general

Recordemos que el cosmopolitismo kantiano ilustra al mismo tiempo la modernidad política y la modernidad cultural de la Ilustración.

- la modernidad política de la Ilustración: en el futuro, el interés de todos los pueblos será formar una libre confederación de repúblicas, una alianza de paz.

- la modernidad cultural de la Ilustración: Kant prevé que la difusión planetaria de un modo de pensamiento racionalmente crítico no puede sino favorecer el reconocimiento de una misma identidad universal humana.

Así, el concepto de ciudadano del mundo (*Weltbürger*) ocupa un lugar decisivo, tanto en la filosofía kantiana del derecho como en la filosofía kantiana de la historia; él pertenece a la *Doctrina del derecho* y también a la *Antropología desde un punto de vista pragmático*. La Doctrina del derecho razona de manera deductiva *apriori*. El derecho cosmopolita es aquel que “tiende a una unión posible de todos los pueblos, en vista de ciertas leyes sobre sus posibles intercambios” (Doctrina del derecho, 62). Se trata de un derecho que no se refiere a las cosas, a las posesiones, sino únicamente a las **relaciones**. Los pueblos, estando obligados a coexistir en un mismo planeta, tienen como uno de sus intereses más altos el reglamentar por los medios del derecho las relaciones que son el modo de ser de su cohabitación. El derecho cosmopolita concierne, entonces, en primer lugar a los estados, quienes podrán agregar al derecho internacional, que rige el derecho a la guerra, los principios de un derecho cosmopolita con el fin de organizar la vida colectiva de los pueblos en favor de una coexistencia

pacífica. Mientras que el derecho internacional se limita a preservar los pueblos unos de otros, incluso por medio de la guerra, el derecho cosmopolita considera a los estados como los ciudadanos de un mundo inevitablemente común a todos.

La primera parte del seminario tratará sobre la significación cultural y antropológica del cosmopolitismo kantiano, pues ella es la condición de su universalismo humanista. La segunda parte tratará sobre la significación política del cosmopolitismo kantiano, teniendo en mente la cuestión de si Kant prevé una Federación de pueblos o una simple Alianza. La tercera parte examinará la cuestión del diferencialismo cultural en su versión pre-romántica, con la oposición de Herder a Kant, y en su versión modernista, con la reactualización de Herder en el filósofo contemporáneo Charles Taylor. La última parte evaluará cómo se puede plantear la cuestión del cosmopolitismo kantiano hoy, manteniendo la validez de un humanismo cosmopolita frente al comunitarismo.

I. Significación cultural del cosmopolitismo kantiano

Ser ciudadano del mundo tiene un sentido antropológico: hay que representarse la especie humana *“como una especie de seres razonable que se esfuerzan por elevarse sobre el mal hacia el bien en favor de una constante progresión en medio de obstáculos: en este sentido, su voluntad general es buena pero su realización se vuelve difícil pues el acceso a la meta no puede esperarse del libre acuerdo entre los individuos, sino únicamente de la organización progresiva de los ciudadanos de esta tierra en el seno de una especie y la constitución de esta última como un sistema cuyo lazo sea cosmopolita”* (Kant, Antropología desde un punto de vista pragmático, último apartado del texto)

1) Ser ciudadano de la especie humana

En la *Antropología desde un punto de vista pragmático* no son los Estados sino los hombres, los individuos-hombres, quienes son considerados ciudadanos del mundo. La perspectiva no es política sino pragmática y cultural. “Pragmática” significa “el conocimiento que el hombre, en tanto que ser libre, hace o puede y debe hacer de sí mismo” (*Antropología*, prefacio, segundo apartado). El concepto antropológico de ciudadano del mundo guía el examen de los progresos de la cultura desde el punto de vista del hombre en tanto que él “es para sí mismo su fin último” (*Idem*). En otros términos, la cultura corresponde a la humanización del hombre, es decir al desarrollo de todas sus facultades y de todas sus disposiciones. El progreso de la cultura no tiene otra finalidad que esta realización humana de los individuos. Dicho de otro modo aun: el individuo no tiene otra meta, otra esperanza, otro futuro que el desarrollo humano de la humanidad en su conjunto. De esto resulta que los individuos y los pueblos deben de considerarse culturalmente como **miembros de una sociedad cosmopolita, que no es otra que la especie humana en su conjunto**, tomada colectivamente como el todo del género humano o, para retomar la fórmula del mismo Kant, como la “la masa de personas que existen unas después de otras, unas al lado de otras” (*Antropología*, Característica, E; “Rasgos fundamentales de la descripción de la especie humana”) No es en el individuo, sino solamente en la especie, en la dimensión espacial y temporal de la existencia de la especie que puede leerse, aprenderse, y comprenderse el carácter de nuestra especie. Solo la especie, en su dimensión histórica y colectiva, enseña aquello que el hombre puede hacer de sí mismo como ser libre.

Se distingue bastante bien la razón que hace del cosmopolitismo kantiano un humanismo universalista. La originalidad de Kant consiste en introducir una parte de transhistoricidad en el seno mismo de la historicidad. Cada individuo es, en el plano político, ciudadano de un estado particular, pero él es al mismo tiempo, en el plano cultural, ciudadano del mundo, de un mundo en vías de formación y de desarrollo, del mundo en devenir de su especie. Imposible dejar de citar aquella fórmula que Kant nunca publicó: *“Pensarse al mismo tiempo como ciudadano de una nación y como miembro pleno de la sociedad de los ciudadanos del mundo es la idea más sublime que el hombre puede hacerse de su destino y que uno no puede considerar sin entusiasmo”*¹ Todo individuo es políticamente ciudadano de un Estado, pero el concepto antropológico de *Weltbürger* es supra-estatal,

¹ Kant, AK, Band XIX, Reflexion 8077, S. 609: «*Sich als ein nach dem Staatsbürgerrecht mit der Weltbürgergesellschaft vereinbares Glied zu denken, ist die erhabenste Idee, die der Mensch von seiner Bestimmung denken kann und welche nicht ohne Enthusiasm gedacht werden kann*“

él es cosmopolíticamente cultural y hace de todo hombre ciudadano de la especie humana, destinado a realizarse en conformidad con su destino supremo que es moral. El cosmopolitismo encarna, así, el punto de vista de un humanismo cultural que ve a la especie como un conjunto de relaciones. Ser ciudadano del mundo es ser miembro de una especie en devenir, es formar parte del devenir de aquel que viene después de mí, es tratar las generaciones que no existen aun como ciudadanos frente a los cuales existe un deber particular que es un deber del género humano para consigo mismo (*La religión dentro de los límites de la simple razón*, Parte III, sección I, &II)

2) La filosofía de la historia según un punto de vista cosmopolita

El tema del progreso de las costumbres es central para la Ilustración. Para ella, la cuestión del futuro es, en efecto, un tema de actualidad. Es el tema del *devenir actual* de la Ilustración. El tema del progreso es el de la actualidad de la Ilustración que se proyecta al futuro con el advenimiento de una humanidad hecha de hombres iguales en dignidad, ciudadanos de repúblicas libres. Estos principios no serán más que normas ideales de comportamiento mientras que no sean los motores de una nueva historia de la humanidad, orientada hacia una realización humana que en ella logra su plenitud.

La Ilustración tiene, pues, necesidad de una filosofía de la historia para que sus innovaciones emancipadoras puedan anunciar una realización a futuro. Así, en este punto, las tesis kantianas proponen una historia que está por *hacer*, una historia llevada y dinamizada por su propio futuro, una historia que es un destino. Kant busca formular una filosofía de la historia que estará en condición de dar a la Ilustración un *futuro universalizable*. Kant se esfuerza por sentar las bases de una *historia premonitoria* de la humanidad cuya última formulación la constituye la segunda sección del *Conflicto de las Facultades*.

En esta manera de escribir la historia está en juego un supuesto muy importante: la suerte de Europa y la cuestión de saber si la difusión de la ilustración es el destino específico del continente europeo. Esta perspectiva está claramente resaltada por Kant en la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*:

“Por que si partimos de la historia griega –como aquella a través de la cual se nos conserva, o corrobora, por lo menos, toda otra historia más antigua o coetánea (...) si perseguimos su influencia en la formación y desintegración del cuerpo político del pueblo romano, que absorbió al Estado griego, y el influjo de este pueblo sobre los bárbaros, que a su vez acabaron con el Estado romano, y así hasta nuestros días (...) se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en esta nuestra parte del mundo (que, verosímelmente, algún día dará leyes a las otras)”

En esta perspectiva, Europa puede verse a sí misma como el primer motor de una civilización cosmopolita, que desembocará en una Sociedad Universal de Naciones. De aquí la siguiente constatación: si la idea de Europa en Kant no encuentra su lugar sino en el marco de una historia escrita en sentido cosmopolita, es porque la idea de **Europa toma sentido solo en una historia abierta al futuro del mundo.**

3) El concepto de perfectibilidad

El concepto de perfectibilidad es determinante en esta historia abierta hacia el cosmopolitismo. La segunda proposición de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* lo enuncia de este modo: *“En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos”*

La perfectibilidad significa, así, la condición de posibilidad de una ciudadanía mundial: ningún individuo le debe su ser o sus derechos a una sociedad cerrada en la cual estaría recluido y a la cual se debería. Ser ciudadano del mundo y ser ciudadano de la civilización son una y la misma cosa: ser miembro de un mundo a construir.

La perfectibilidad humana es cultural: ella significa el inacabamiento de toda realización empírica, de toda etapa parcial de desarrollo humano. Ella inspira, pues, la idea de una dinámica abierta a la superación de sí de los individuos, a la superación de sí de las formas provisionales de realización de sí. Si “el hombre es un animal que necesita de una educación”, como lo escribe Kant, es por que todos los individuos, cualquiera que fuese, participan de una historicidad colectiva en el sentido que los hombres constituyen la humanidad. La perfectibilidad es un criterio antropológico cuya realización histórica se abre hacia el futuro: al mismo tiempo que ella es la forma general de toda disposición

humana hacia la cultura, ella es también la manera en la que toda finitud se convierte en participación en la vida de la especie. La perfectibilidad significa el incabamiento del individuo, en el cual la cultura es una forma de superar la mortalidad individual para hacer existir una especie potencialmente inmortal. En consecuencia, **la perfectibilidad no es una propiedad individual, ella no señala una calidad o mérito personal, ella es una propiedad y calidad inherente a la especie humana.** El hecho de ser capaz de perfeccionarse no supone ninguna grandeza individual, propia y aislada: ella es en cada uno, la marca de un destino que sobrepasa sus propias competencias, e incluso, los límites de su propia vida: mi perfectibilidad no me pertenece y sus beneficios están destinados a alguien distinto de mí: otro (un sucesor, ya sea que se trate de un niño, de un discípulo o del público) es el que recogerá los frutos con el fin de volverlos fecundos a su vez. Un borrador de *El conflicto de las facultades* confirma esta acepción moral de la cultura: “*la predicción de un suceso moral futuro (...)procede de una idea de la razón práctica*”²

Este es el lazo, pues, que es posible establecer entre la antropología y la moral kantiana: en cada individuo, la humanidad depasa al hombre, dicho de otro modo, el futuro de la humanidad atraviesa y sobrepasa el destino particular de cada hombre y comunidad. Es así que la filosofía de la historia, escrita desde un punto de vista cosmopolita, no hace sino poner en evidencia esta solidaridad cultural del género humano. El pensamiento kantiano de la cultura está planteado a la medida de la especie humana en su totalidad, en el sentido que, en todo hombre, el individuo biológico, psicológico y social esté sobrepasado por la humanidad que el lleva.

4) La idea de perfectibilidad frente a sus detractores

a) Hegel

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel reduce la idea de progreso a un mal infinito, a la perpetuación de una imperfectibilidad indefinida.

En la perspectiva de una tensión indefinida hacia lo mejor, él ve el mal infinito de un perfeccionamiento sin fin, sin realización, condenado a un perpetuo fracaso. La consciencia, escribe Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, tiene constantemente progresos por realizar en la moralidad, “pero hay que colocar siempre la realización perfecta en el infinito, pues si esta se introdujese efectivamente, la consciencia moral se suprimiría”³

Vale la pena prestar atención a la objeción hegeliana pues ella señala una incoherencia a la vez lógica y ética del concepto de perfectibilidad. Incoherencia lógica: es necesario y no es necesario al mismo tiempo que el perfeccionamiento alcance su meta. Es necesario que él quiera alcanzar su meta para ser moral. Es necesario que no lo alcance para permanecer como perfeccionamiento: el perfeccionamiento es así el concepto contradictorio “de una tarea que debe permanecer como tarea y, sin embargo, debe ser cumplida”⁴ Incoherencia moral, también, pues siendo relegado al infinito el acceso a la perfección, explica Hegel, obliga a incluir el no-cumplimiento de la perfección en el concepto mismo de perfeccionamiento, de manera que, continua Hegel, la convicción de la voluntad de mejorar “no alcanza la realización perfecta, sino mas bien un estado intermedio, es decir, como ya lo hemos mencionado, la no-moralidad”⁵. Dicho de otro modo, la voluntad de moralizarse perpetúa y mantiene un déficit de moralidad.

La objeción puede entenderse a dos niveles de comprensión que tienen distinto peso. En tanto que ella denuncia la hipocresía de una conciencia moralmente abstracta, ella debe ser admitida en su verdad: la hipocresía, que es el resultado de una conciencia moralmente abstracta en tanto que falsa conciencia moral, se contenta, en efecto, de una representación del esfuerzo en lugar del esfuerzo mismo. Pero la objeción de Hegel es peligrosa si ella toca a la perfectibilidad humana en tanto que respuesta moral a la cuestión kantiana ¿qué es el hombre? Es esto lo que está verdaderamente en juego: Hegel muestra cuan fácilmente el concepto de perfectibilidad se transforma en su contrario y como una perfectibilidad indefinida se deja percibir como el equivalente de un *indefinida imperfectibilidad*. No se puede expresar mejor esta idea-fuerza que con una fórmula de Nietzsche que se aplica a la

² Kant, AK, Bd XXIII, p. 459.

³ Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, VI. L'Esprit, C. a) *La vision morale du monde*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, VI. C. *La conscience morale*.

condición histórica de la humanidad y que se ha traducido de la siguiente manera: el hombre descubre “*lo que su existencia es en el fondo: una imperfección para siempre imperfectible*”⁶

Una conclusión de este tipo, resulta claro, destruye el soporte antropológicamente existencial de la filosofía ética, jurídica y política de Kant. En consecuencia, para restaurar el fundamento y restituir la verdad, es necesario que el lector de Kant pueda imaginar cuál habría sido la respuesta kantiana a la objeción hegeliana; es decir, en el fondo, debe realizar el trabajo ordinario de un profesor de filosofía...

Partamos de la manera en que Hegel define, magníficamente, dicho sea de paso, el idealismo en filosofía: su poder es el saber pensar que es del orden de lo finito, depasarse, negarse como finito y devenir infinito. Así pues, nosotros sostendremos que el idealismo kantiano realiza este desafío, no de manera dialéctica y especulativa en el sentido hegeliano, sino a través de su concepción transcendental de la Idea y del Ideal.

Según Kant, en efecto, la perfección es una plenitud cuya realización completa no puede ser presentada más que en Idea. Kant es cuidadoso, por otro lado, de distinguir claramente entre una ficción y una Idea. A propósito de la filosofía del progreso, él evoca el riesgo que supone construir la historia como una “novela”⁷ pues se trata, en efecto, de la historia tal como ella debería ser. Con motivo de la paz perpetua, Kant llega a hablar de sus “ensoñaciones” (Carta del 15 de octubre 1795 a Kiesewetter): las dos precauciones señalan una concepción crítica en el sentido del criticismo: el progreso moral de la humanidad, tanto como la paz perpetua deben su inteligibilidad a las Ideas racionales puras. Sería teóricamente falso y moralmente condenable tomarlas como hechos morales empíricos, y creer ya realizado aquello que debe permanecer como una tarea.

Es moral, por otro lado, aspirar a esta perfección como a una idea o a un ideal pues la aspiración, la acción de trabajar en la realización de un fin, debe ser efectivamente llevada a cabo; si hubiera que decretar la imposibilidad de realizar el esfuerzo hacia el fin, la imposibilidad de acercarse al fin, entonces la objeción hegeliana sería para el kantismo una pena de muerte. Sin embargo, lo que Kant declara irrealizable son las representaciones posesivas y anexionistas del fin supremo, del fin último; la tentación de alcanzar el fin por la violencia, la destrucción y el sometimiento deben, por su parte, permanecer como irrealizables. Así, el fin debe ser realizado, pero no a cualquier precio, esa sería la traducción kantiana de aquello que Hegel denuncia como la contradicción de una tarea que debe y no debe ser realizada al mismo tiempo.

Hace falta, pues, invertir la objeción del mal infinito de la perfectibilidad. Ella no es el estancamiento en una imperfección por siempre imperfectible, ella es la infinitización de la experiencia moral humana, resaltada gracias a una tarea que la solicita y al mismo tiempo la aclara. Esa es la solución del idealismo transcendental: la idealización del fin lo coloca fuera del alcance de los predadores, sean políticos o fanáticos. Y la idealización del fin hace de la experiencia humana un proyecto continuo, cuya esfuerzo se transmite en la sucesión de generaciones. El ideal es el creador de un horizonte de sentido que renace por la recreación de la misma aspiración.

Una idealización es una “idealización”⁸, una puesta en idea del fin último que lo hace escapar a la finitud, de tal modo que el ideal tiene por efecto el *infinitizar* el deber que nos incumbe de perfeccionar nuestra relación con el mundo. Husserl nos ha dado una bella expresión de este idealismo filosófico en su sentido transcendental cuando lo ha definido como la infinitización de una tarea: “*las ideas, los ideales de todo género, entendidos según el espíritu que, por primera vez, ha encontrado un sentido en la filosofía, llevan todos en sí mismos el infinito. Fuera de la filosofía y las ciencias, nosotros reconocemos también todo tipo de ideales infinitos; pero ellos deben su carácter de infinitud, su relación a tareas infinitas, a la reforma de la humanidad por las tareas infinitas*”⁹.

b) H. Arendt

Hannah Arendt lleva a cabo la crítica de las filosofías de la historia que hacen de la especie humana el soporte y el beneficiario de la marcha de la historia. Ella juzga que una posición tal coloca a

⁶ Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, Garnier-Flammarion, p. 76.

⁷ Kant, *Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, neuvième proposition

⁸ “idéélisation”, en francés. Neologismo construido sobre la base de “idée” (idea) y “idéélisation” (idealización). N.del T.

⁹ Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, I, (Aubier, p. 45).

la política al servicio de un simple proceso, necesario y fatal, que niega la libertad y la dignidad de las personas. Dicho brevemente, la especie triunfa sobre el individuo y el proceso vital sobre la libertad.

¿Cuál es el lugar de Kant en esta historia retrospectiva de la filosofía política moderna? Arendt hace de él un “hito importante”¹⁰, dicho de otro modo, un precursor de la dialéctica histórica de Hegel y de Marx: hay en Kant, explica ella, un “ardid de la naturaleza” que prefigura el “ardid de la razón”¹¹ de Hegel, pues el progreso kantiano supone una intención de la naturaleza que se realiza sin que los individuos lo sepan utilizando sus antagonismos. Estamos pues ante un proceso que lleva a cabo el desarrollo de la especie en detrimento del individuo. Si bien ella reconoce en Kant al gran pensador cuya obra erigió la pregunta ¿qué debo hacer? en una pregunta filosófica central, Arendt no duda en afirmar que en la filosofía kantiana, “la idea misma de progreso –si es más que un simple cambio de situación y una mejora del mundo- contradice la idea que tiene Kant de la dignidad humana”¹².

H. Arendt considera que la idea de progreso es de naturaleza *técnica*: ella conduce a pensar la acción humana según el esquema de la producción o de la fabricación. Así, en el modo de pensar marxista, por ejemplo, el progreso consistiría en la producción de un hombre nuevo y en la fabricación de un nuevo estado de la sociedad, lo que tiene por efecto colocar a la política al servicio de la historia.

Sin embargo, tanto los textos como el espíritu del kantismo se resisten evidentemente a una tal reducción, y uno puede afirmar, incluso, que su función es la de oponer resistencia a ello. Es conocido como Kant expresa la dignidad de la persona en el plano moral: la persona es un fin en sí mismo, es decir, un objeto incondicional de respeto. La antropología kantiana expresa el mismo valor incondicional de otro modo: la perfectibilidad de todo individuo, es decir, su incabamiento son un objeto cultural de respeto: la educación, por ejemplo, no puede pretender “fabricar” el talento de un individuo como se fabricaría un objeto destinado a servir; ella no puede desarrollar un talento mas que tratándolo como una aptitud que se plantea fines. Lo mismo sucede con la elevación del nivel cultural de un pueblo; imposible de producirlo como se fabrica un objeto. Un pueblo no debería estar restringido por la fuerza a adoptar los principios de la modernidad política: hace falta que él se los plantea a sí mismo como valores, es decir, como fines.

El § 83 de la *Crítica de la facultad de juzgar* rechaza la reducción del progreso a una lógica instrumental. En efecto, los individuos desearían considerar el progreso como el conjunto de los medios que conducen, con la ayuda del tiempo, a la felicidad como a un fin supremamente útil y definitivo. Ciertamente, la representación más natural del progreso para los seres naturales es una representación técnica del progreso. En términos kantianos: el individuo cree espontáneamente que la felicidad es el fin *natural* de su especie. Pero, hay que reconocer, como lo explica la teleología kantiana, que la naturaleza misma decide de otro modo. Y lo que ella impone a la especie humana es la obligación, para cada uno, de cambiar sus convicciones utilitaristas para adoptar “la voluntad de establecer entre ella <la naturaleza> y él una relación final”

Kant describe, en la proposición 5 de *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, como la naturaleza utiliza los antagonismos entre los individuos y los pueblos para transformar sus relaciones y forzarlos a cambiar sus mentalidades. Pero sería absurdo pretender que él desea promover y desarrollar el egoísmo como un instrumento útil para la “fabricación” de la justicia civil y la guerra como un instrumento útil a la “fabricación” de una paz mundial. En verdad, la causalidad mecánica del egoísmo y de la guerra es superada por la causalidad final de aquello que los contradice. No es el egoísmo, sino la frustración del egoísmo, el hecho que este sea negado en los afrontamientos interindividuales, lo que es teleológicamente productivo: dicha frustración revela que el individuo no es un simple medio, sino un ser cuya esencia es desarrollar sus disposiciones como fines. Asimismo, no es la guerra, sino las amenazas que ella hace pesar sobre los Estados, destruyendo sus energías y recursos, las que son teleológicamente productivas: en el sentido que ellas enseñan a ya no mirar a la guerra como el medio más eficaz naturalmente, sino a ver la paz como el fin más voluntario culturalmente o el más último voluntariamente. En términos kantianos: no es la felicidad sino la cultura el fin natural de nuestra especie. Dicho lo mismo en un vocabulario a la vez kantiano y

¹⁰ H. Arendt, « Le Concept d’histoire » in *La crise de la culture* (Idées Gallimard, p. 109).

¹¹ *Ibid.* (p. 110).

¹² H. Arendt, *La vie de l’esprit*, II, *Le vouloir* (PUF, p. 268).

arendtiano: el esquema técnico, de la fabricación, debe ser abandonado en beneficio del esquema teleológico de la acción.

Así, la finalidad de la naturaleza no tiene nada de mágico; ella no tiene sentido mas que en la aceptación voluntaria que los individuos hacen o harán de ella. La vida no es para Kant un simple bien de consumo; ella no vale sino en la medida que la convertimos en un fin actuante “de manera final”, es decir, de manera “independiente de la naturaleza”¹³. Afirmar que el ser humano es un ser de fines compromete a verlo, no como un efecto de la naturaleza o de la historia, sino como el comienzo de un mundo posible en tanto que sistema de fines, el cual no es posible sino por la libertad.

II. Significación política del cosmopolitismo kantiano: ¿federación o confederación de pueblos?

1) Las condiciones para el advenimiento de un derecho cosmopolita

El *Proyecto de paz perpetua* prevé tres niveles jurídicos de una organización pacífica posible del mundo:

“Toda constitución civil, en lo que concierne a las personas, norma:

- 1) los derechos cívicos y políticos de los ciudadanos de un pueblo.
- 2) el derecho de gentes, aquel de un Estado en relación con otros.
- 3) el derecho cosmopolita, en tanto que los hombres y los Estados, colocados en una relación exterior de influencia mutua, deben ser considerados como ciudadanos de un Estado humano general” (Inicio de la segunda sección, nota)

En el primer nivel, el de la política interior de los Estados, se requiere una política republicana, siendo la constitución republicana la que “debe, por naturaleza, inclinar hacia la paz perpetua”.

En el segundo nivel, el del derecho de gentes o derecho internacional, hace falta una transformación del derecho internacional: que él se convierta en un derecho a la paz entre los Estados, en vez de ser un derecho a la guerra de todos los Estados.

En el tercer nivel, el derecho cosmopolita que es aquel de la libre circulación de los individuos sobre toda la superficie de la tierra. Para un extranjero, el derecho cosmopolita consiste en no ser tratado como un enemigo. (Se ve la diferencia con Carl Schmitt. Para él –adversario de las tesis cosmopolitas- la esencia de la política es saber diferenciar entre el amigo y el enemigo. Para Kant, la esencia del derecho cosmopolita es suprimir la visión del extranjero como enemigo potencial).

La unión de los pueblos es la promesa de una nueva era de la civilización. Pero esta asociación, ¿debe tomar la forma de un cuerpo común, de un único Estado constituido por diversos Estados, o mas bien debe tomar la forma de una libre alianza entre diversas naciones? ¿Sería una federación dotada de poderes supranacionales, o mas bien una confederación que preserve la libertad de cada Estado? ¿Kant deseaba un cuerpo político unificado, una república cosmopolita dotada de fuerza coercitiva supranacional que tuviese los tres poderes supremos, legislativos, ejecutivos y judiciales, o mas bien deseaba un “libre federalismo” de muchos estados que normase voluntariamente su coexistencia por un contrato de asociación?

Los interpretes de Kant se dividen sobre este punto. Aquellos que optan a favor de un Estado republicano universal, un Estado de Estados, se remiten a *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. La proposición 7 juzga que los Estados, como los individuos, deben salir del estado de naturaleza y deben “*entrar en una unión de naciones; en la que aún el Estado más pequeño puede esperar su seguridad y su derecho no de su propio poderío o de su propia decisión jurídica, sino únicamente de esa gran federación de naciones (Foedus Amphictyonum), de una potencia unida y de la decisión según leyes de la voluntad unida*”. La proposición 8 habla de “*el advenimiento de un futuro gran cuerpo político, del cual nuestra historia no ofrece precedente*”.

Sin embargo, en 1795, lo que el *Proyecto de paz perpetua* preconiza es “una federación de pueblos (*Volkerbund*) que no sea un estado federativo (*Volkerstaat*)” es decir, un “libre federalismo” o una “alianza de paz”

¹³ *Critique de la faculté de juger*, note du § 84.

“Esta alianza no apuntaría a adquirir ninguno de los poderes del Estado, sino únicamente a conservar y garantizar la libertad de cada Estado al mismo tiempo que la de los Estados aliados, sin que ellos deban, por tanto, someterse (como los hombres en el estado de naturaleza) a leyes públicas y a una coerción bajo esas mismas leyes” (Segundo artículo definitivo)

El *Proyecto de paz perpetua* opta, pues, claramente por aquello que él denomina una solución “negativa” (una alianza *contra* la guerra) en lugar de una solución “positiva” (un Estado único), “una alianza permanente que venga a substituir la idea positiva de una República universal.” (*idem*)

2. ¿Hay un retroceso en Kant? La lectura de Jürgen Habermas?

¿Habría Kant en un inicio (en 1784) imaginado la Sociedad de Naciones como una federación unificada y dotada de poderes supranacionales?. ¿Habría luego (en 1795, con motivo de la publicación del *Proyecto de paz perpetua*) renunciado a la perspectiva de una suerte de Estado mundial?

En 1995, con ocasión del bicentenario de la publicación del *Proyecto de paz perpetua* de Kant, el filósofo alemán contemporáneo Jürgen Habermas, propone una interpretación del kantismo que va en ese sentido. El sugiere, incluso, que una “transformación” del cosmopolitismo kantiano es posible hoy: ella consiste en otorgar poderes a una Corte de justicia que esté por encima de los Estados y que sea capaz de juzgarlos. Habermas llama “política de los derechos del hombre” a esta versión actualizada del cosmopolitismo kantiano que él juzga posible y deseable.

En la conferencia que él ha consagrado al tema, *La paz perpetua, el bicentenario de una idea kantiana*, Habermas explica que en el plano político son posibles dos lecturas del cosmopolitismo kantiano. Una da prioridad al derecho cosmopolita contra el derecho de gentes, siendo el espíritu del kantismo la supresión definitiva de la guerra. La otra mantiene la prioridad del derecho de gentes, que asocia la guerra a la soberanía de los Estados, y considera al cosmopolitismo como una idea, un ideal irrealizable.

La primera lectura hace del kantismo la filosofía de una pacificación definitiva del mundo cuyo fin es suprimir por siempre el estado de naturaleza entre los Estados. Habermas la presenta como una versión supranacional del cosmopolitismo, pues juzga que la soberanía de los Estados es el último obstáculo a una pacificación del mundo que pueda ser llevada a término. Es necesario, afirma Habermas, “desarrollar las capacidades de acción a nivel supranacional en las diferentes regiones del planeta” (p.75), generalizar el derecho de injerencia, dar a las organizaciones internacionales una verdadera fuerza ejecutiva, de manera que un recurso a la fuerza, cuando se han agotado las soluciones de arbitraje, permita “actuar sobre la situación interior de Estados formalmente soberanos” (72). En la medida que “uno entiende la situación actual del mundo como una transición entre el derecho internacional y el derecho cosmopolita” (64), los derechos del hombre son la dinámica de este paso a un derecho cosmopolita universal, que sobrepasa el marco de la soberanía de los Estados y permite prever un tribunal de arbitraje que de a todo ciudadano el poder de acudir a esta corte de justicia contra los abusos cometidos por su propio Estado. Solo el cosmopolitismo supranacional puede ser identificado a una política de derechos humanos capaz de imponer las reglas a escala internacional. El kantismo ha legitimado este principio pues su “universalismo moral” está a la base de la “visión práctico-moral que la modernidad tiene de sí misma” (80)

3) El rechazo kantiano de un Estado mundial

Estas consideraciones nos muestran la manera como Habermas concibe el futuro de Europa y del mundo, pero ellas olvidan el rechazo kantiano de un Estado mundial, rechazo que Kant expresa, sin embargo, como mucha insistencia.

El cosmopolitismo no es un retorno a una monarquía universal tal como la podría soñar un Carlos V. El cosmopolitismo no puede reproducir aquello que está encargado de suprimir, es decir, la soberanía absoluta de uno solo. Ella no puede sino inventar un modelo “del cual la historia no ofrece precedente”.

Y puesto que se trata de cambiar la historia, y garantizar a los pueblos la libertad que ellos no pueden afirmar, tanto porque permanecen en el estado de naturaleza de las relaciones entre los Estados, como por la violencia y el engaño, hay que apostar por la conquista de una libertad distinta, que consiste en su *autonomía* jurídica y política: los Estados no obedecerán sino a las leyes que ellos puedan desear en tanto ciudadanos de un mismo mundo.

El cosmopolitismo debe, así, hacer frente a dos desafíos: asumir las renunciaciones necesarias para el establecimiento de una paz común, de un lado, y comprometerse a prohibir una monarquía universal y un sometimiento general, por otro.

La unión bajo una misma dominación sería contraria al fin a alcanzar, y la paz así obtenida sería para la libertad, la moral y la cultura aquella de los cementerios. Argumento que Kant desarrolla en una nota de una obra publicada en 1793, *La religión en los límites de la simple razón*:

“Todo estado tiende, cada vez que existe otro a su lado del cual puede esperar a convertirse en amo, a expandirse sometiéndolo: él tiende luego a una monarquía universal, es decir, a una constitución donde toda libertad, y con ella (lo que es la consecuencia) la virtud, el gusto y la ciencia deberían desaparecer”.

Este rechazo de un Estado mundial con un poder absoluto es una preocupación constante, ya expresada en una nota manuscrita un poco posterior a la *Historia Universal* de 1784:

“La confederación (Völkerbund) de los pueblos no es una monarquía. De otro modo los pueblos no serían ciudadanos, lo que es sin embargo la exigencia en esta materia. Una confederación sería difícilmente posible si cada uno de los Estados no fuese, por su parte, un Estado libre”

Esta es la razón por la que el cosmopolitismo de Kant puede ser llamado “confederal”, si bien el utiliza la palabra “federación”, pero en un sentido que él mismo distingue del modelo federal americano, para preferir...un modelo europeo. Esto se formula así en la *Doctrina del derecho*, obra publicada en 1796:

“Se puede llamar a una tal unión de algunos Estados para mantener la paz, el Congreso permanente de Estados, al cual están permitidos de acceder cada Estado vecino (...) Por la palabra Congreso hay que entender aquí una unión arbitraria y en todo momento revocable de diferentes estados, y no (como aquella de los Estados Unidos) una unión fundada sobre una constitución del Estado y por consecuencia indisoluble.

Es pues solamente a través de un congreso que puede ser realizada la Idea del establecimiento de un derecho público de gentes que decide sobre los diferendos de manera civil, según el método del proceso judicial y no de una forma bárbara (a la manera de los salvajes), es decir, por la guerra”

4) La paz mundial es una Idea imperativa pero “irrealizable”

¿Hay que tomar como la última palabra, en esta obra de 1796, la afirmación según la cual “*la paz perpetua es evidentemente una idea irrealizable?*” Sin duda, pero no nos equivoquemos, pues él ha pasado su vida deseando probar que ella es, precisamente, una idea realizable.

Que el programa no sea inmediatamente realizable se entiende fácilmente por las circunstancias de su época: la mayoría de estados europeos son monarquías y la república francesa es la hija de una revolución. La asociación de países de Europa, y más aún, aquella de los pueblos del mundo, permanece, en su siglo, como una perspectiva de largo plazo. Kant lo sabe, y es por eso que él se consagra a elaborar una teoría del *paso* a la paz a través de una sociedad de Naciones. Su manera de escribir la Historia a futuro prepara los espíritus para operar esta larga transición entre la era de la guerra y la era de la paz.

Pero sobretodo, por más paradójico que parezca, el hecho de considerar la paz perpetua como una idea irrealizable forma parte de su realización misma; de su realización *política*, claro está. Pues se trata, en efecto, de dar una realidad política a una idea, es decir, a un Proyecto de unión pacífica. Pues es prudente que a la política, no siendo hecha por los dioses, no se le dé por tarea mas que **la aproximación al fin**, la preparación incansable del advenimiento. Aquello que los hombres políticos no podrán hacer mas que por medio de reformas. Y las reformas son, a ojos de Kant, la realización (políticamente posible) de una Idea irrealizable (en su perfección moral). Sería pernicioso, e incluso catastrófico, que un despotismo o una revolución pretenda disponer exclusivamente de la llave de la paz, que ellos impondrían por la fuerza y en nombre, tal vez, del amor a la humanidad.

Sabemos que el proyecto de paz europea del sacerdote de Saint-Pierre había sido juzgado políticamente una quimera. Tal vez, escribía Kant en 1784, porque se creía próxima su realización. Sería quimérico creer que la institución de una paz universal sería realizable inmediatamente. El kantismo, por su parte, expresa la convicción que dicha realización inmediata es imposible. Afirmación de la cual él hace, precisamente, una condición de la voluntad por realizarla a largo plazo: una historia por hacer.

“La paz perpetua (el fin último de todo el derecho de los pueblos), es evidentemente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que a ello apuntan, a saber, las alianzas entre los estados, alianzas que sirven para aproximarse continuamente a este fin, no son, por su parte, irrealizables. Y como él está fundado sobre el deber y que, por consecuencia, constituye una tarea fundada sobre el derecho de los hombres y los Estados, esta aproximación es sin duda realizable” (Doctrina del derecho, § 61)

III. La cuestión de la diferencia cultural, de Herder a Charles Taylor

1) La revisión de Herder por Kant

Comencemos por consultar la revisión que Kant hace de las *Ideen* de Herder. El asocia la obra con una forma de pensar anacrónica, substancialista y no fenomenológica; dogmática y no crítica, en el sentido que Herder, a la manera de Leibniz, habla de la naturaleza como una suerte de cosa en sí orgánica, una cosa en sí creada y organizada por una presencia y un plan divino. Además, Kant señala que Herder pone al servicio de esta metafísica y teología naturalista un método más metafórico y retórico que conceptual y filosófico.

Por otro lado, Herder introduce un criterio de evaluación de la pluralidad de las culturas que no puede ser sino una provocación para el kantismo. En lugar de juzgar las culturas en base a criterios de la filosofía de la Ilustración, que son el progreso del saber y el espíritu crítico, adopta el criterio de la felicidad. No el *juicio*, sino la *felicidad*, aquí y ahora, se encuentra erigida en principio de satisfacción y unidad cultural. “Como la felicidad es un estado interior, ella tiene su criterio y su definición no fuera, sino dentro de cada ser individual”¹⁴ El criterio de la felicidad cultural de un pueblo se substituye al criterio representacionista del kantismo, el cual alimenta la exigencia de un progreso hacia la perfección suprema, un criterio ontológico de identidad personal. Desde el momento en que la felicidad es un criterio de identidad cultural, cada cultura puede hacer valer su particularidad, reivindicar el hecho de ser único juez de sí, instalarse en la coincidencia de sí consigo misma. El criterio de la felicidad antepone la sensibilidad, hace de la sensibilidad y la imaginación el principio singular de lo inimitable y de lo incomunicable, y erige esta singularidad en objeto de un respeto incondicional.

La réplica de Kant a esta orientación herderiana, que podríamos calificar de pre-comunitarista, es doble, y doblemente significativa:

- a) Kant denuncia el irrealismo en el plano empírico
- b) Él denuncia la debilidad en el plano moral.

a) Irrealista es la creencia que admite que la felicidad es la meta más natural de los seres que disponen de razón. Al nivel de las relaciones entre los individuos y los pueblos, la ilusión de la espontaneidad de la felicidad amenaza de convertirse en mistificación. Es por ello necesario adoptar una visión de la naturaleza completamente distinta, visión que introducirá la tercera *Crítica* con la cuestión de cuál es el fin último de la naturaleza en el hombre. Por el momento, en la revisión de Herder, de 1785, Kant da una formulación ya muy precisa: “Pero si el verdadero plan de la Providencia no era esta imagen de la felicidad que el hombre se crea de sí mismo; si era (mas bien) la actividad y la cultura así puesta en juego y consideradas en su progreso y desarrollo incesante” (*Recensión de Herder*, reseña de la segunda parte, AK, VIII, 65). Dicho de otro modo, es más realista y conforme a la génesis natural del progreso el concebir que las culturas están obligadas a su propia superación, obligadas a abandonar el sueño de una felicidad natural para decidirse a hacer de ellas mismas lo que ellas pueden devenir.

b) En el plano moral, Kant denuncia igualmente la debilidad del criterio de la felicidad convertido en criterio supremo del valor o de la calidad de una cultura: “¿Será esta la opinión de nuestro autor? Si los felices habitantes de Tahití no hubieran jamás recibido la visita de naciones más civilizadas y se encontraran destinados a vivir en su indolente tranquilidad por miles de siglos más, se tendría una respuesta a la pregunta de para qué la existencia de esa gente; ¿no valdría lo mismo haber

¹⁴ Herder, *Idées pour la philosophie de l’histoire de l’humanité*, Livre Huitième, V. (Aubier, p. 137).

poblado esas islas con ovejas y terneros felices que con hombres felices en su pura satisfacción física?” (Idem) Traduzcamos en el vocabulario contemporáneo: una cultura que deseara abandonarse en la identidad de sí consigo misma, en el simple reconocimiento de sí, no haría sino que limitarse a una quietud indiferente a la exigencia de dignidad. Ciertamente, el kantismo no espera que las culturas se juzguen y se condenen las unas a las otras porque ello es un fermento de la guerra y del odio; pero él espera que todas ellas se sobrepasen, cada una por sí misma, por y para una misma preocupación de perfeccionamiento. La dignidad está en esa superación, en esa renuncia a la pasividad, a una simple y pasiva facticidad.

2) Reformulación contemporánea del diferencialismo herderiano

Consideremos ahora la reformulación del diferencialismo herderiano que se practica en nuestros días. Los argumentos de Herder han tomado una nueva posteridad. Charles Taylor, en particular, les ha dado una popularidad muy grande, retomando el criterio herderiano de la felicidad para convertirlo en virtud de *autenticidad*. Una virtud que proporciona al comunitarismo su argumento más atractivo y seductor: *“Así como los individuos, un pueblo (Volk) deber ser fiel a sí mismo, es decir a su propia cultura”*¹⁵ Fidelidad que Taylor define de este modo: *“Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que solo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo, yo me defino simultáneamente a mí mismo (...) Esa es la noción de base del ideal moderno de autenticidad”*¹⁶.

Se considera que estas fórmulas presentan el diferencialismo cultural, más conocido bajo el nombre de pluralismo cultural, como la verdadera modernidad, como la modernidad más actual y más lograda. El éxito del pluralismo cultural radica en esta pretensión de ser un avance de la modernidad, de nutrir un pensamiento más progresista que el progreso, haciendo de la diferencia algo más justo que la igualdad y colocando la alteridad por encima de la semejanza. Michaël Walzer, un comentarista de Taylor, lo expresa de manera clara al considerar que asistimos a una transformación del liberalismo, es decir, al advenimiento de un liberalismo No 2, calificado de “sensible a las diferencias” y considerado superior al liberalismo No 1, el cual se caracteriza por un igual respeto de los mismo derechos de todos los hombres. Walzer resume de la siguiente forma, para la comodidad del lector extranjero, las tesis expresadas por Taylor en su obra sobre el *Multiculturalismo*:

*“La primera variedad de liberalismo –liberalismo 1- es confiada a los derechos del individuo y, lo que es su corolario, a un Estado rigurosamente neutro, es decir, a un Estado sin planes culturales o religiosos, sin ningún otro tipo de objetivo colectivo más allá de la libertad individual y de la seguridad física, del bienestar y de la seguridad de los ciudadanos. El segundo tipo de liberalismo –liberalismo 2- representa a un Estado comprometido con la supervivencia y la prosperidad de una nación, de una cultura o de una religión particular”*¹⁷. Observamos que esta lectura identifica el universalismo con un simple neutralismo (en el sentido de un igual respeto de los individuos sin consideración de las diferencias), mientras que una política multicultural está definida como un nuevo liberalismo que toma en cuenta las diferencias, que se vuelve “receptivo” a la diferencia¹⁸ de costumbres y de religiones.

3) La ambigüedad del pluralismo cultural

El diferencialismo cultural será pues más moderno, más justo y más liberal que el universalismo des los derechos del hombre. Convicción que conduce al pluralismo cultural a concebirse él mismo como más humanista que el humanismo y más cosmopolita que el cosmopolitismo. Al igual que el liberalismo es capaz, como lo subraya la cita de Walzer, de regeneración por auto-superación, el humanismo y el cosmopolitismo podrían producir imágenes sublimadas de sí mismos a condición de comprender y aceptar que el medio de esa superación consiste en, nada menos, que el rechazo de un universalismo racional de tipo kantiano.

¹⁵ C. Taylor, *Multiculturalism and « the politics of recognition »* 1992). *Multiculturalisme*, Champs Flammarion, p. 48.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Michaël Walzer, « Commentaire » de Charles Taylor, *op. cit.* (p. 131-132).

¹⁸ C.Taylor, *ibid.*, p. 83-84.

Comprendemos, entonces, en este nivel de la reflexión, toda la ambigüedad del pluralismo cultural; sobre el plano filosófico, se entiende. Pues esta ambigüedad tiene una riqueza paradójica en el plano ideológico, popular y de convivencia. Ella hace olvidar los matices y los desafíos reales del cosmopolitismo. Ella los suprime.

Pero un espíritu filosófico no puede más que develar, sino una incoherencia, al menos una desproporción entre el fin y los medios del diferencialismo cultural. Pues el precio a pagar es muy elevado: lo que se exige, a favor de **la tesis de la igualdad cultural de todas las culturas**, es la reducción del universalismo humanista a un simple prejuicio y a una violencia cultural unilateral. En una palabra: el fundamento último del diferencialismo cultural es la negación del humanismo en tanto que legitimación suprema de la igual dignidad de todos los seres humanos. El pluralismo diferencialista coloca, por encima de la igual dignidad de los hombres, la igualdad cultural de todos los particularismos comunitarios.

La filosofía francesa de los años 1960-1970 ha sido esclarecida sobre este precio a pagar. Ejemplo significativo, el antropólogo Claude Lévi-Strauss consideraba que es imposible cultivar, al mismo tiempo, un ideal humanista de comunicación entre las culturas y sostener la reivindicación de cada cultura a una originalidad incommunicable e inimitable: animado por el deseo de defender la diversidad de cultural frente al riesgo del etnocentrismo cultural (el eurocentrismo, en este caso), Lévi-Strauss subrayaba, en 1971, la vocación antihumanista y antiuniversalista del diferencialismo cultural cuando afirmaba que “toda creación verdadera implica una cierta sordera al llamado de otros valores, que puede ir hasta el rechazo, cuando no a la negación. Pues no se puede, al mismo tiempo, fundirse en el goce del otro, identificarse con él y mantenerse diferente. La comunicación integral, plenamente lograda con el otro reclama, mas o menos a corto plazo, la originalidad de mi creación y la suya”¹⁹. Afirmación que retomaba las tesis de su obra más popular, *Raza e historia*: “*La simple proclamación de la igualdad natural entre los hombres y de la fraternidad que debe unirlos, sin distinción de razas y de colores, tiene algo de decepcionante para el espíritu porque ella descuida una diversidad de hecho que se impone a la observación*”²⁰

La coherencia de esta posición (que es claro que yo no comparto) es proponer una versión anti-humanista y anti-universalista del diferencialismo cultural. Ella contiene, incluso, un momento de belicismo cultural, o al menos, de hostilidad y confrontación aceptado en nombre de la originalidad creativa de los pueblos. En el plano filosófico, esta posición diferencialista asume perfectamente el repudio del universalismo y del progresismo cultural, ella populariza la sospecha que se trataría de un eurocentrismo, de un occidental-centrismo y, así, de dominación cultural; es la razón por la que el universalismo se encuentra combatido por el relativismo, un relativismo cultural que se expresa de este modo en *Raza e historia*: “*El progreso no es sino siempre el máximo progreso en un sentido predeterminado por el gusto de cada uno*”²¹

IV. Una estética de las diferencias compatible con un universalismo cosmopolita

1) El relativismo cultural contemporáneo

En el contexto estructuralista y positivista de los años 1970, el relativismo se ha claramente instaurado como arma de combate contra el universalismo.

Pero el hecho extraño, cuando uno mira el relativismo de nuestra época, es que el pueda verse a sí mismo como el motor de un nuevo humanismo, de un nuevo liberalismo, de un nuevo progresismo. Se razona como si el relativismo ya no destruyera el universalismo, sino que lo regenerará. Como si uno pudiera fundar un cosmopolitismo jurídico sobre la convicción que la igualdad de los derechos es contraria a la diversidad humana. Como si la paz entre los estados fuese más fácil de realizar sobre la base de la irreconciliabilidad de los individuos.

Enumeremos algunas de las dificultades con las que se confronta esta posición:

- ¿Se puede hacer pasar una reivindicación de identidad cultural, ética o religiosa, por un nuevo individualismo promotor de una extensión del liberalismo? Es dudoso, pues las reivindicaciones identitarias son más comunitaristas que individualistas.

¹⁹ Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1971, p. 47.

²⁰ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Gonthier Méditations, 1961, p. 22.

²¹ *Ibid.*, p. 68.

- ¿Se puede hacer pasar por un nuevo humanismo la actitud que afirma que **la unidad humana, la solidaridad humana, no sería en el fondo mas que un prejuicio cultural particular**? Una posición como esa se expone a consecuencias negativas: por un lado, deterioro de la imagen de sí, en el caso de las comunidades que se consideran en la postura de eternas dominadas; por otro lado, deterioro de la idea de universalidad, cada vez más reducida a un relativismo vacío, cuando no a la versión “políticamente correcta” de un liberalismo pseudo-conciliador, él mismo reducido a una función simplemente ideológica, popular y mediática.

Si el lenguaje político de la aspiración a un universalismo cosmopolita pacífico se encuentra contradicho y contrariado por el lenguaje cultural del separatismo identitario ¿cómo distinguir entre alteridad y hostilidad, entre división y diversidad, entre separatismo y pluralidad? ¿Cómo hacer para que el Otro no sea simplemente el Enemigo?

Parece en, efecto, como si una contradicción interna al ideal humanista se hubiera establecido en los espíritus, lo que contribuye a volverlo confuso. El diagnóstico no es fácil de hacer. Se puede dar la hipótesis de un “impase relativista del pensamiento moderno”, hipótesis que Fukuyama asocia a una “crisis de confianza de sí de la civilización europea”. Pero uno puede considerar, inspirado por un modo kantiano de razonar, que se trata de un “malentendido”, es decir, de una utilización confusa de las tesis contrarias. En este caso, el uso popular y mediático del término “pluralismo” tiene claramente el poder de mezcla dos proyectos filosóficamente bien distintos: un pluralismo humanista, por un lado, y un pluralismo separatista, por otro.

Para el pluralismo humanista la solidaridad y la unidad humana se imponen a las diferencias: si yo respeto al otro en su diferencia es porque su diferencia no es un obstáculo a nuestro respeto mutuo. Pero la versión indentitaria y radical del diferencialismo cultural exige mucho más y algo distinto a ese respeto mutuo. Ella no reclama solo un reconocimiento **de las** diferencias, sino un reconocimiento **por** las diferencias: un reconocimiento de sí que pasa por la negación del otro y que se afirma contra el otro.

2) Traducción del problema en la forma de una antinomia

Sigamos adoptando una manera kantiana de razonar para intentar disipar esta confusión y esta contradicción. Optemos por expresarla y simplificarla en la forma de una antinomia. El cosmopolitismo se topa entonces con el siguiente impase:

- Si se limita a negar la posibilidad de una solidaridad cosmopolita, la pluralidad cultural activa simplemente la lógica de la guerra entre las culturas.
- Si se limita a negar la diversidad cultural, el ideal de unión cosmopolita degenera en ideología y dominación.

¿En qué consiste precisamente esta antinomia? En el hecho de creer que la verdad de una tesis se limita a su capacidad de destruir la tesis del adversario. ¿En qué consiste la resolución de la antinomia? En el hecho de limitar la validez de una tesis solo a las condiciones de su inteligibilidad.

Apliquemos este principio al conflicto entre las dos tesis:

- Podemos admitir que el relativismo cultural escoge erigirse en arma de combate de un universalismo ignorante de la diversidad cultural. Esta hipótesis corresponde de manera muy verosímil a la realidad dado que el diferencialismo, usualmente, asume al colonialismo como (único) esquema de realización del universalismo.
- Podemos buscar a través de que medio un cosmopolitismo humanista puede defenderse, por su parte, de ese pluralismo combativo y deconstructivo, lo que nos conduce a aplicar el modo kantiano de resolución de una antinomia.

Mientras uno cree que la verdad de una tesis depende de su poder para destruir la otra, perpetuamos las lógicas de la agresión. En cambio, si uno comprende que cada tesis es verdadera en su dominio propio, y a condición de no confundirlas, entonces la resolución del conflicto se muestra favorable a un interés común a las dos tesis: la fundación de un humanismo.

a) *Estética de las diferencias*

Apliquemos este principio a la diversidad cultural humana: para que la reivindicación diferencialista no sea simplemente solipsista y separatista, hay que concederle plenamente la legitimación que ella reivindica y que Herder le ha reconocido originariamente, a saber, una

legitimidad estética. Pero con la condición de preservarla dentro de los límites de la coherencia misma que ella reivindica.

Así, es posible afirmar que el deseo de reconocimiento saca su justificación de su **verdad cultural**. Ciertamente, Herder anteponía un argumento antropológico convincente, a saber, que todas las culturas son igual de ricas; que el registro de la sensibilidad, de los mitos y de los prejuicios, del inconsciente colectivo, si uno quiere, contiene la fuerza para inspirar y formar la imaginación creativa. La igual efectividad estética de las culturas no es discutible en tanto que uno se coloque en el registro de la sensibilidad, de la imaginación, de las tradiciones y de las creaciones artísticas.

En este nivel, en efecto, conviene dar a la diversidad cultural su plena legitimidad estética, en el sentido más fuerte del término, y que concierne a las maneras de sentir, de amar, de ser-en-el-mundo, la memoria de los primeros vínculos que estructuran la sensibilidad y la imaginación.

Pero es un error y una falta querer confundirlos con una legitimidad jurídica y política.

Es, ciertamente, posible imaginar un imperativo categórico estético sobre las siguientes bases: lo que es inimitable en una cultura, lo que ella aporta a la humanidad: una potencialidad de vida. ¿Qué es la diversidad en sentido estético? La forma que la vida tiene de ofrecerse, sin imitarse a sí misma...cada vez, en cada caso, como si fuera la primera vez. De esta manera nuestro imperativo podría expresarse así: trata siempre a tu cultura, frente a ti mismo y a los otros, como una riqueza a conservar y transmitir, es decir, como un poder de inspiración de obras.

Esto no quiere decir, sin embargo, que todo dentro de una cultura pueda constituir un imperativo moral y político: existen prácticas que no se pueden validar porque ellas no son universalizables y no podrían constituir un logro para la humanidad en su conjunto. Ellas pertenecen a la memoria colectiva de un pueblo, forman parte del relato de sus orígenes, conservan su función estéticamente identificable, pero no podrían adquirir el estatus de un patrimonio para la humanidad.

b) Un cosmopolitismo esclarecido

Nosotros podemos cultivar, así, una estética de las diferencias que no destruya el horizonte de una solidaridad humana, de una política cosmopolita de la solidaridad humana. Dicho de otro modo, la capacidad de tener raíces no impide la capacidad de ser un proyecto, de co-actuar con otros por un mundo futuro. Pues si la diversidad contribuye a “encantar” el mundo, la universalidad contribuye, por su parte, a idealizarlo.

Pero ¿qué universalidad? No aquella que sirve como pretexto para una unidad de dominación y que Hegel la ha descrito muy bien como una unidad de síntesis. La verdadera universalidad no es homogeneidad sino apertura, la proyección que nos transporta al nivel de los fines más deseables por la especie humana en su conjunto.

La solidaridad humana no es técnicamente productible por la vía de la coerción. Pero ella vale por su dimensión ética, por la presencia en cada uno, de una transhistoricidad que le permite actuar en vista de una comunidad ideal que no existe aún y que posiblemente no existirá jamás porque ella es una idea, un horizonte de sentido del que nadie se puede apropiarse. El ideal de unidad humana no contribuye a “idealizar” el mundo sino a condición de no ser ni dominado ni dominante. Desde un punto de vista transcendental, ella no tiene como criterio el estado del mundo tal como es hoy. Por el contrario: aceptar la idea que el futuro no nos pertenece, que no tenemos ningún derecho de subordinar por anticipado a las generaciones futuras a nuestros juegos de poder, es contribuir en algo a una política de la solidaridad. Ella mantiene abierta la siguiente cuestión sobre el plano económico, así como sobre el plano cultural: **¿de qué manera nuestros descendientes habrían deseado hacer una alianza con nosotros?**

Es necesario terminar, pues, con una doble conclusión. La reivindicación pluralista, como hemos visto, tiene por vocación proteger la unicidad. En ese sentido, es legítimo desear perpetuar, en nombre de la pluralidad cultural, la manera de sentir y de imaginar que nos ha formado y en la cual estimamos se encierra lo mejor de la vida emocional, vale decir, el poder de inspirar. Pero esta estética de las diferencias deber poder conjugarse, en un plano muy distinto –el de colaboración para una vida común y futura posible– con esta otra reivindicación: **la reivindicación del derecho de no ser solamente sí**

mismo. Derecho de ser co-autor en un mundo en formación, teniendo la unidad humana en perspectiva.