

Juliol-setembre 2015, vol. 100, núm. 3

<http://papers.uab.cat>

ISSN 2013-9004 (digital)

ISSN 0210-2862 (paper)

PAPERS

Revista de Sociologia

100/3



Cosmopolitismo, alteridad, traducción

UAB

Universitat Autònoma de Barcelona

Servei de Publicacions

Redacció

Universitat Autònoma de Barcelona
Departament de Sociologia
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel. 93 581 12 20. Fax 93 581 24 37
r.papers.sociologia@uab.cat

Intercanvi

Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Biblioteques
Secció d'Intercanvi de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel. 93 581 11 93
sb.intercanvi@uab.cat

Administració i edició

Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel. 93 581 10 22. Fax 93 581 32 39
sp@uab.cat
<http://publicacions.uab.cat>

ISSN 2013-9004 (digital)
ISSN 0210-2862 (paper)
Dipòsit legal: B. 25.307-1983

Composició

Binorama, SCP

Equip de redacció

Carlota Solé, directora (UAB);
José Antonio Noguera, adjunt de direcció (UAB);

Fernando Ramírez Plaza, secretari (UAB)

Consell de redacció

Amado Alarcón (URV), Eva Anduiza (UAB),
Javier Astudillo (UPF), Pau Baizán (UPF),
Cristina Blanco (EHU), Xavier Bonal (UAB),
Jordi Busquet (URL), Lorenzo Cachón (UCM),
Inés Calzada (CCHS-CSIC), Xavier Coller (UPO),
Ramón De Alós (UAB), Lluís Flaquer (UAB),
José Fernández-Albertos (CCHS-CSIC), Jordi
Garreta (ULL), Maria del Mar Griera (UAB),

Antonio Jaime (UMA), María Jiménez-Buedo
(UNED), Roger Martínez (UOC), Pau Miret
Garmundi (CED-UAB), Oscar Molina (UAB),
Almudena Moreno (UVA), Sònia Parella (UAB),
Rita RädL Philipp (UAC), Xavier Rambla (UAB),
Clara Riba (UPF), Leire Salazar (UNED), Mauricio
Salgado (Universidad Andrés Bello, Chile), Teresa Sordé
(UAB), Joaquín Susino (UGR), Helena Troiano (UAB)

Consell consultiu

José Adelantado (UAB), Montserrat Baras (UAB),
Esther Barbé (UAB), Joan Botella (UAB), Ignasi
Brunet (URV), Anna Cabré (UAB), Manuel
Castells (UOC), Aaron Cicourel (University of
California, San Diego), Juan Díez Medrano (UB),
Gösta Esping-Andersen (UPF), Ramón Flecha
(UB), Salvador Giner (IEC), Julio Iglesias de Ussel
(UCM), María Jesús Izquierdo (UAB), David Laitin
(University of Stanford), Emilio Lamo de Espinosa
(UCM), Andreu Lope (UAB), Carlos Lozares (UAB),

Francisco Llera (UPV), Antonio Martín (UAB),
Fausto Miguélez (UAB), Enzo Mingione
(Universidad de Milano-Bicocca), Isidre Molas (ICPS),
Joaquim Molins (UAB), Marta Núñez (Universidad
de La Habana), Josep Picó (UV), Ida Regalia
(Universidad de Milano), Eduardo Rojo (UAB), Juli
Sabaté (UB), Enric Sanchís (UB), Graciela Sarrible
(UB), Joan Subirats (UAB), Marina Subirats (UAB),
Josep Maria Vallès (UAB), Rosa Virós (UPF)

Bases de dades en què PAPERS està referenciada

- ARCE-FECYT
- CARHUS+
- CIRC (Clasificación Integrada de Revistas Científicas)
- Compludoc
- Dialnet (Unirioja)
- DICE (Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Jurídicas)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
- Educ@ment
- Índice Español de Ciencias Sociales y Humanidades (ISOC-CSIC)
- IN-RECS (Índice de Impacto de Revistas Españolas de Ciencias Sociales)
- International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)
- Latindex
- MIAR (Matriu d'Informació per a l'Avaluació de Revistes)
- RESH (Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanas)
- RACO (Revistes Catalanes amb Accés Obert)
- SCOPUS de SciVerse
- Social Services Abstracts
- Socindex, Socindex Full Text
- Sociological Abstracts
- TOC Premier
- Ulrich's

PAPERS és una publicació del Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona fundada l'any 1972. El seu objectiu és servir de mitjà de difusió d'idees i d'investigacions originals, en el camp de la sociologia i altres ciències socials afins (psicologia, ciència política, economia, antropologia).

L'acceptació d'articles es regeix pel sistema de censors. Es poden consultar les normes del procés de selecció i les instruccions per als autors a <http://papers.uab.cat/about/submissions#authorGuidelines>.

PAPERS. REVISTA DE SOCIOLOGIA es publica sota el sistema de llicències Creative Commons segons la modalitat:



Reconeixement - NoComercial (by-nc): Es permet la generació d'obres derivades sempre que no se'n faci un ús comercial. Tampoc es pot utilitzar l'obra original amb finalitats comercials.

Aquest volum ha rebut un ajut econòmic de:

Fundació
BancSabadell



Sumari

Papers. Revista de Sociologia
Juliol-setembre 2015, vol. 100, núm. 3, p. 259-382
ISSN 2013-9004 (digital), ISSN 0210-2862 (paper)
Les paraules clau són en llenguatge lliure
<http://papers.uab.cat>

Cosmopolitismo, alteridad, traducción

261-264 **BIELSA, Esperança** (Universitat Autònoma de Barcelona)
Cosmopolitismo, alteridad, traducción. *Papers*, 2015, vol. 100, núm. 3,
p. 261-264

Articles

267-279 **WAGNER, Peter** (University of Barcelona)
Interpretations of modernity and the problem of world-making.
Papers, 2015, vol. 100, núm. 3, p. 267-279.

Keywords: cosmopolitanism; globalization; individualization; modernity; instrumental rationality.

281-302 **DELANTY, Gerard** (University of Sussex)
No todo se pierde en la traducción. Variedades mundiales de cosmopolitismo. *Papers*, 2015, vol. 100, núm. 3, p. 281-302.

Palabras clave: Asia; cosmopolitismo chino; cosmopolitismo; eurocentrismo; historia global; poscolonialismo; traducción cultural; universalismo.

303-324 **CHERNILO, Daniel** (Loughborough University)
Las relaciones entre nacionalismo y cosmopolitismo. *Papers*, 2015,
vol. 100, núm. 3, p. 303-324.

Palabras clave: cosmopolitismo; globalización; nacionalismo; particularismo; sociología; universalismo.

- 325-344 **AGUILERA PEDROSA, Antonio** (Universitat de Barcelona)
Insuficiencias del reconocimiento para una apertura cosmopolita al otro. *Papers*, 2015, vol. 100, núm. 3, p. 325-344.
Palabras clave: Axel Honneth; reconocimiento; teoría crítica; cosmopolitismo; traducción.
- 345-363 **ÁFRICA VIDAL CLARAMONTE, M.^a CARMEN** (Universidad de Salamanca)
Traducir al atravesado. *Papers*, 2015, vol. 100, núm. 3, p. 345-363.
Palabras clave: literatura híbrida; traducción; ética; tercer espacio.
- 365-382 **BIELSA, Esperança** (Universitat Autònoma de Barcelona)
Apertura cosmopolita al otro. Una aproximación al papel de la traducción en la teoría social del cosmopolitismo. *Papers*, 2015, vol. 100, núm. 3, p. 365-382.
Palabras clave: alteridad; cosmopolitismo; globalización; interculturalidad; modernidad; traducción; universalismo.

Cosmopolitismo, alteridad, traducción

Esperança Bielsa (coordinadora)



En los últimos años, el cosmopolitismo ha sido objeto de una renovada atención en las ciencias sociales como un importante componente de la creciente conciencia global. El denominado *nuevo cosmopolitismo* ha cuestionado la pretendida unicidad del mundo (Robertson, 1992) que ciertas teorías sobre la globalización asumían para subrayar la multiplicidad de perspectivas y la interacción entre tradiciones diversas. A un amplio abanico de publicaciones (monografías, volúmenes colectivos y, más recientemente, *readers* y enciclopedias), se han sumado los números monográficos que prestigiosas revistas han dedicado a esta temática (por ejemplo: *Ethnic and Racial Studies*, 2011, 34: 3; *British Journal of Sociology*, 2010, 61: 3; *Daedalus*, 2008, 137: 3, y *European Journal of Social Theory*, 2007, 10: 1). Todas ellas capturan y responden a un supuesto giro cosmopolita de la teoría social.

Este número monográfico pretende no sólo introducir este tema en el ámbito científico de habla española, sino también, de manera más amplia, ofrecer una contribución original al debate actual sobre el cosmopolitismo. Esta contribución se refiere especialmente a dos aspectos que hasta ahora han ocupado un espacio relativamente marginal en la teoría social. En primer lugar, se privilegia una perspectiva interdisciplinaria (sociología, traductología, filosofía, literatura y estudios culturales) que, si bien se reconoce generalmente como necesaria para abordar esta temática, pocas veces se ha adoptado de forma radical. En segundo lugar, ante una teoría del cosmopolitismo que ha privilegiado las dimensiones epistémicas, morales y políticas del cosmopolitismo, se presentan asimismo conceptualizaciones y análisis del cosmopolitismo artístico, estético y cultural (véase también Bielsa, 2014). El punto de partida del número es el siguiente: la traducción es un factor clave de las relaciones interculturales que posibilita el establecimiento de puentes en un cosmopolitismo donde las diferencias no son abolidas, sino confrontadas productivamente. Se rechaza una concepción estrecha de la traducción como la transferencia de información de un idioma a otro y se adopta una noción de traducción como

la experiencia de lo ajeno, relacionándola con una concepción del cosmopolitismo como apertura al otro que pone en el centro la noción de trascendencia immanente, o cómo una cultura se autointerpreta a la luz del encuentro con el otro y experimenta una constante transformación como resultado de ello (Delanty, 2009).

En este sentido, cabe destacar las múltiples conexiones que existen entre los distintos artículos que componen este monográfico, a pesar de su marcado carácter interdisciplinario. Ellas son producto del espacio de reflexión creado gracias al proyecto de I+D *Apertura cosmopolita al otro: Perspectivas interdisciplinarias desde la teoría social, la traductología y la filosofía* (2012-2015), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (CSO2011-23097). Todos los artículos que se presentan a continuación tienen su origen en los tres simposios internacionales que se organizaron en el marco del mencionado proyecto y derivan de las ponencias de miembros que pertenecen a su equipo investigador, así como de las conferencias de destacados investigadores que fueron invitados a participar en ellos.

Desde Mead, la centralidad del lenguaje para la noción de identidad, tanto social como individual, no puede ser ignorada, en una perspectiva renovada más recientemente por Taylor en el contexto del debate sobre multiculturalismo. El cosmopolitismo comparte con el multiculturalismo un énfasis en la irreductible multiplicidad de perspectivas que necesariamente debemos afrontar cuando nos vemos obligados a compartir nuestro mundo con otros que son «diferentes pero iguales», aunque difiere respecto al modo de vérselas con la alteridad, pues destaca un contexto en el que ya no es posible mantener una visión de comunidades relativamente cerradas a partir de las que los individuos y los colectivos constituirían su pretendida identidad. Frente a la imagen del diálogo entre culturas, propone una relación entre culturas e individuos mediada por la traducción.

La naturaleza eminentemente social del lenguaje, así como la necesidad de adoptar una ontología de la vida social y política que pone el lenguaje en el centro, son el punto de partida de una perspectiva que pone el acento en la diversidad de interpretaciones de la modernidad como la de Peter Wagner, que abre este monográfico. Al final de su artículo, Wagner plantea la necesidad de traducir entre distintas interpretaciones de la modernidad, tema que aborda centralmente el texto de Gerard Delanty sobre las variedades mundiales de cosmopolitismo. En él, el autor plantea un cosmopolitismo crítico que pone el problema de la traducción conceptual y cultural en el centro de una noción de cosmopolitismo que no quiere ignorar lo que, en otras tradiciones, se ha pensado mediante otros conceptos. Se trata de un cosmopolitismo poseurocéntrico que, a través de la traducción concebida como un proceso de aprendizaje a la luz del encuentro con el otro, supera la particularidad de las tradiciones culturales, sin necesariamente trascenderlas.

La temática del universalismo y el particularismo que subyace a la visión crítica de Delanty también ocupa un lugar destacado en la aproximación de Daniel Chernilo a las relaciones entre el nacionalismo y el cosmopolitismo.

Pensar a ambos como posiciones interrelacionadas, más que contradictorias u opuestas, conduce al autor a plantear la necesidad de ahondar en el universalismo del nacionalismo, así como en el particularismo del cosmopolitismo. Cabe notar que este último es una forma alternativa de nombrar lo que para Delanty constituye el núcleo del cosmopolitismo, a saber, un aprendizaje a la luz del encuentro con el otro que conduce a la autotransformación, es decir, una forma de traducción que está en el centro del planteamiento cosmopolita.

Por su parte, Antonio Aguilera trata sobre los límites de la noción de reconocimiento, tal y como la ha desarrollado Axel Honneth, proponiendo como clave alternativa la inclusión del otro, una inclusión que pasa por aceptar el desconocimiento. Para ello, se remite a una concepción del lenguaje diferente a la que Honneth presupone que pone la atención en algo no comunicativo que se manifiesta, de manera especial, en la traducción. Si esta aportación hace ya visible la relevancia de una hospitalidad radical que se abre a la posibilidad de lo nuevo en el conocimiento y en el arte, el artículo de África Vidal ofrece numerosos ejemplos textuales de lo que ello significa, y reflexiona sobre cómo traducir éticamente la literatura híbrida o «atravesada». El texto identifica importantes aspectos del cosmopolitismo artístico, que todavía ocupa un lugar marginal en la literatura sociológica, donde se ha privilegiado el cosmopolitismo kantiano frente al goethiano, este último centrado en la traducción, así como en la noción de literatura mundial.

El último artículo del número elabora teóricamente la visión interdisciplinaria sobre el cosmopolitismo como traducción que constituye el punto de partida de este proyecto. El texto problematiza cierto idealismo de fondo que está todavía presente en las aproximaciones sociológicas al papel de la traducción en un contexto cosmopolita e indaga sobre el etnocentrismo de la traducción. También esboza las principales implicaciones que un concepto de cosmopolitismo como traducción tiene para la teoría social.

Referencias bibliográficas

- BIELSA, E. (2014). «Cosmopolitanism as Translation». *Cultural Sociology* [en línea], 8 (4), 392-406.
<<http://dx.doi.org/10.1177/1749975514546235>>.
- DELANTY, G. (2009). *The Cosmopolitan Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROBERTSON, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londres: Sage.

ARTICLES

Interpretations of modernity and the problem of world-making*

Peter Wagner

ICREA and University of Barcelona
peter.wagner@ub.edu



Received: 22-07-2014
Accepted: 15-05-2015

Abstract

The term cosmopolitanism both expresses an attitude towards our present time and provides certain keys to analyse it. This article aims to better understand the revival of cosmopolitanism since the end of the twentieth century by confronting conceptual developments in the social and political theory of modernity with the historical experiences of interpreting and institutionalizing modernity. At the heart of the matter are views about the prevailing social bonds between human beings and their implication for building and maintaining political institutions. The common view of modernity as marked by trends towards individualization and instrumental rationalization is redefined as one interpretation of modernity among others; and the current situation is regarded as a struggle over world-interpretations rather than the imposition of linear trends towards globalization and individualization, a view that was dominant at the same time as cosmopolitan thinking revived.

Keywords: cosmopolitanism; globalization; individualization; modernity; instrumental rationality

* Work on this article has benefitted from funding by the European Research Council for the Advanced Grant project “Trajectories of modernity: comparing non-European and European varieties” (TRAMOD, grant no. 249438)

Resumen. *Las interpretaciones de la modernidad y el problema de hacer mundo*

El término cosmopolitismo expresa una actitud hacia nuestra época actual y, al mismo tiempo, proporciona ciertas claves para analizarla. Este artículo pretende comprender mejor el resurgimiento del cosmopolitismo desde finales del siglo xx mediante la confrontación de los desarrollos conceptuales de la teoría política y social de la modernidad con las experiencias históricas de interpretación e institucionalización de la modernidad. En el centro de la cuestión se hallan los puntos de vista sobre los vínculos sociales que prevalecen entre los seres humanos y las implicaciones que estos tienen para la construcción y el sostén de las instituciones políticas. La idea común de la modernidad marcada por las tendencias hacia la individualización y la racionalización instrumental se redefine como una interpretación de la modernidad entre otras, y se considera la situación actual más como una lucha en torno a las interpretaciones mundiales que como la imposición de tendencias lineales hacia la globalización y la individualización, la perspectiva dominante en el momento del resurgir del pensamiento cosmopolita.

Palabras clave: cosmopolitismo; globalización; individualización; modernidad; racionalidad instrumental

Summary

The social theory of modernity	Rethinking modernity
The political theory of modernity	The current condition of modernity
Social and political ontology	Bibliographic references

The past two decades have witnessed a revival of the term cosmopolitanism in public and scholarly debate. Numerous of the early contributions made references to the bicentennial and hundred-and-fiftieth anniversary, respectively, of the publication of two landmark writings on this matter: in 1795, Immanuel Kant offered reflections on the way *Towards perpetual peace*; and in 1848, Karl Marx and Friedrich Engels published their *Manifesto of the Communist Party*. We can understand the former as a politico-philosophical analysis of the conditions for orderly international relations to emerge; and the latter as a socio-economic analysis of what now is being called globalization, namely the ever wider extension of social relations potentially across the whole globe.

Clearly, the revival of debate was not motivated by celebrating anniversaries in intellectual history. Rather, these time-honoured writings were dug out because they suddenly seemed to speak to the current situation. Among the recent changes that triggered the interest, the fall of Soviet socialism was particularly significant. It brought a bipolar global constellation to an end as well as the related habit of speaking about three contemporary worlds – the First World of liberal-democratic capitalism, the Second World of existing socialism, and the Third World of modernization and development. In turn, its demise was sometimes seen as due to the dynamics of global capitalism, in particular in the era of digital information and communication technologies,

which the economic organization of Soviet socialism could not keep up with. In other words, the prevalent image was the one of an *emerging singular world*, united by globally extended socio-economic ties and requiring orderly relations between the existing states, which were *de facto* losing sovereignty due to increasing interdependence, but were not for that reason withering away (see Karagiannis and Wagner, 2007; Rosich, 2016 for detailed discussion). Let us call this, for reasons to be discussed later, an interpretation of modernity that emerged strongly from about 1990 onwards.

Kant's and Marx's reflections are certainly worth going back to. But what is often overlooked in re-reading them is the fact that their expectations about the future world, from *their time* of writing onwards, would turn out to be quite wrong. After Kant, the most devastating wars human history has seen were still to come. After Marx had written about the dissolution of all kinds of national bonds, nation-states were forming in Europe with ever tighter bonds between their citizens and erecting well-controlled boundaries towards the outside. Thus, rather than re-reading these authors to see whether their expectations might be closer to reality *this time*, a profoundly a-historical enterprise, it might be more useful to review the history of socio-political organization since their time of writing in the light of the assumptions about the relations between human beings and about the political forms in which they live together.

This, namely, is the underlying key question. Human beings entertain relations of various kinds and intensity towards each other: commercial, communicative, associative, affective, and others. Their analysis is the task of what we now call *social theory*, and guiding questions have been whether social life over time changes by strengthening some kinds of social bonds and weakening others, and what the consequences of any such trends are. And human beings also live in organized collectivities that share the rules that govern their lives in common. The analysis of these organizations and their rules is the task of what we now call *political theory*, and guiding questions have been to understand which forms of political organization are sustainable over time and which ones satisfy normative demands, such as importantly the commitment to freedom, both personal and collective. At the intersection of social and political theory, the question arises whether political organization requires a certain specificity and limited extension of social bonds. Cosmopolitan reasonings, in the broadest sense, tend to either deny that this is the case – *all* human beings can live well together – or suggest that *our time* has brought about a situation – of global extension of social bonds – in which these conditions of specificity and limitation no longer prevail.

In the following, I want to suggest that such conclusions follow easily neither from a conceptual nor from a historical review of socio-political changes since Kant's and Marx's times of writing. Following a widespread practice, I suggest we can analyse these two centuries with the help of the term "modernity" (and will explain later why). Thus, I will briefly and schematically first retrieve some key elements of the social theory of modernity and subsequently of the political theory of modernity with a view to showing both the different

perspectives between them and the common underlying problématiques. To go beyond the divide, we need to adopt an ontology of social and political life that places language at its centre. Thus, we can recognize persistent variety in the interpretations of modernity and diagnose our present time as a struggle over world-interpretations in a particular context.

The social theory of modernity

The social theory of modernity emerged as a thinking about radical transformations in social relations during the long European nineteenth century, which is seen as lasting from 1789 to 1914. Thus, we refer to a range of scholars reaching from Henri de Saint-Simon and G.W.F. Hegel to Alexis de Tocqueville and Karl Marx to Emile Durkheim, Max Weber and Georg Simmel. Across all differences between them, these authors had in common that they identified a profound rupture in social life that had brought about, or was to bring about, a radically new form of social relations and social structure. Even though they chose different terms for characterizing the rupture and the ensuing social transformation, and varied in the identification of the events that they saw as most significant for the transformation, they made the analysis of the emergent social formation their key concern, both because it was new and because it would mark the present and the future.

Modernity, in the sum of these authors' views, was characterized by a number of features that had been absent from the social world before the rupture or at least only of marginal importance. Modernity brought with itself a novel way of being-in-the-world and novel attitudes to the world as well as to other human beings, which were captured by terms such as abstract freedom, individual instrumental rationality, individualism, and occidental rationalism. The novel social constellation within which human beings find themselves and within which these attitudes grow, in turn, is captured by terms such as industry, division of labour, democracy, bourgeois society, working class, and capitalism. Even though earlier developments are sometimes mentioned, all these authors claimed that these attitudes and constellations emerged, or arose to dominance, in Europe from the late eighteenth and early nineteenth centuries onwards.

The emerging dominance of instrumental rationality weakens or destroys all other bonds between human beings. We can look at Marx and Engels's view as a particularly striking, strongly worded example. The *Manifesto* authors claim that the bourgeoisie "has pitilessly torn asunder the motley feudal ties that bound man to his 'natural superiors', and has left remaining no other nexus between man and man than naked self-interest, than callous "cash payment". It has drowned the most heavenly ecstasies of religious fervour, of chivalrous enthusiasm, of philistine sentimentalism, in the icy water of egotistical calculation." While the adjectives "feudal", "religious", "chivalrous" and also "philistine" refer to *kinds* of social bonds, Marx and Engels also thematize the predominant *form of existence* of those bonds that are bound to be destroyed,

namely the national one. The bourgeoisie “has drawn from under the feet of industry the national ground on which it stood. All old-established national industries have been destroyed or are daily being destroyed. [...] In place of the old local and national seclusion and self-sufficiency, we have intercourse in every direction, universal inter-dependence of nations. And as in material, so also in intellectual production. The intellectual creations of individual nations become common property. National one-sidedness and narrow-mindedness become more and more impossible, and from the numerous national and local literatures, there arises a world literature.”

While this overall perspective was developed up to 1920, roughly, it found a novel expression in post-Second World War social theory through Talcott Parsons’s attempt at turning these observations on transformations of the social bond into a theory of “modern society”. Appearances notwithstanding, Parsons, too, operated with the theorems of rationalization and individualization. He transforms the latter into a view of modern institutions as the institutionalization of freedom, and the former into seeing functional differentiation as the problem-adequate separate realization of different forms of rationality. Doubting the overall coherence of the framework, Parsons’s critics returned to identifying trends of rationalization and individualization, aiming to assess tensions or harmonies between them as well as paradoxical normative consequences (see, for instance, Touraine, 1993; Honneth, 2004).

For further reflection, we retain that the social theory of modernity works with the notion of a forceful trend in the transformation of social bonds towards the hegemony of an individual-instrumental attitude to others. This can be called a “thin” bond (Walzer, 1994, for one use of the distinction “thick/thin” in political philosophy). At the same time, the form of existence of those bonds is of little interest. The focus is on trends rather than on institutions; and where institutions matter, such as in Parsons, they are all alike under conditions of modernity, because they are functionally determined.

This, at least, was the state of debate until recently. Over the past two or three decades, however, social theory has been thrown in disarray. One of the starting-points was the frontal attack by Jean-François Lyotard (1979), who suggested that the homogenizing conceptual language of social theory was inadequate for a social world that was marked by a plurality of language games. A little later, cultural phenomena were brought to central place by suggesting that, globally, there was no superior model of “modern society” but “multiple modernities” instead (Eisenstadt, 2000) and that, domestically, existing societies were becoming increasingly multi-cultural.

The political theory of modernity

The political theory of modernity had a very different intellectual trajectory. Witnessing the religious wars in Europe, it was concerned with establishing the possibilities for domestic peace. The preferred solution discussed during the seventeenth and eighteenth centuries was the social contract. Assuming human

beings are first of all individuals, they had to get together and agree on ways of living together that would preserve both their lives and their liberty. The polity was seen as an association created by agreement – the contract – and for a purpose – safeguarding the life and liberty of its members. Variations notwithstanding, we can say that the reasoning was individualist and instrumentalist. It started out from human beings as individual atoms; and it postulated that their actions were rational towards a purpose.

Social-contract theory was one of the intellectual inspirations of the late-eighteenth century revolutions, and the constitutions written up after the revolutions to consolidate the new order were regarded as social contracts. But in the aftermath of the revolutions political thinking changed, not least because it had to take the new political reality into account. French revolutionaries had sometimes stipulated that everyone who adhered to the principles of the republic could become a citizen of the new polity. They were addressing in an expansionist way an undecidable openness with regard to the boundaries of the republican polity. But elsewhere one recognized the expansionism through the Napoleonic wars, which one could see as liberating from the Old Regime or as imperialist or as a combination of both.

Intellectually prepared before the Revolution, by authors such as Johann Gottfried Herder, a connection between liberalism and nationalism arose outside of France. The central idea was that polities should be formed by speakers of the same language. We may call this the cultural-linguistic theory of the polity. It gave an answer to the question where the boundaries of a modern polity should be, namely defined by the linguistic community. As to why this should be so, the reasoning contains different nuances. One can take the cultural-linguistic theory as considering the abstract liberalism as too demanding: if people have nothing else in common, they will not be able to live together just by abiding to an instrumental agreement. They have to be known as sharing values, and common language is a good indicator for shared values, because language is world-constituting. But one can also read the approach more pragmatically: in the modern polity the citizens will have to communicate with each other about the matters they have in common and common measures they might need to take. Not everything will already be contained in the constitutive contract. And the precondition for communication is a common language. If individualist instrumentalism works with a thin view of the social bond, the cultural-linguistic theory works with a much thicker one.

The cultural-linguistic theory of the polity put its mark on the European nineteenth century. It inspired movements for national unification where speakers of the same language lived in different polities, such as German and Italian speakers; and it inspired movements for national liberation where speakers of one language co-existed with speakers of other languages in one polity and when one of those languages was dominant. This was the case for Greek speakers in the Ottoman Empire, for various language groups in the Austro-Hungarian Empire, and for Catalan and Basque speakers in Spain, among others.

Between the late nineteenth century and the middle of the twentieth century, the mostly rather liberally oriented cultural-linguistic approach to polity formation turned increasingly dogmatic and aggressive in the course of the “nationalisation of European societies” (Noiriel, 1991), which we cannot analyse in detail here. Within these societies, the “national question” and the “social question” were considered to be the key challenges one had to address; and the hope was that the answer to one could be supported by the answer to the other. But after the First World War, the answers to the single questions were radicalized each on their own. With Nazism, the nation was turned into an existential collectivity – just as class was in Stalinism (Heller, 1991).

After the end of the Second World War, European polities were rebuilt by limiting the range of permissible political discourse. The liberal-democratic welfare and nation-states that emerged within Western Europe can be seen as combining elements of national and social responses to the key nineteenth-century questions with the liberal-democratic commitment. This compromise worked rather well in numerous cases, though not in all. But at its roots was an unacknowledged ambiguity between the underlying organizing principles, covered up by the moderately well functioning of the arrangement. The main form of political organization remained national-territorial, whereas liberal-democratic and social components were introduced into those containers.

Thus, in political terms, Europe has been dominated by attempts to arrange socio-political life in rather closed, territorially circumscribed communities in which speakers of the same language would live together, while being separated from speakers of other languages with whom one would entertain only relations of low intensity and little significance. Such attempts have never been entirely coherent conceptually nor entirely successful institutionally. Nevertheless, the image of the world that was thus created has remained dominant until recently.

But until recently only: as our opening remarks indicated, the current debate on cosmopolitanism suggests that these socio-political containers are leaking on all sides, if they are not disintegrating entirely. Terms such as “the decline of the nation-state” capture descriptively the decreasing control by the state of phenomena, such as the economy or education, over which it used to have a considerable amount of control. Conceptually, furthermore, it points to the end of a model of political integration, by “thick”, cultural-linguistic means namely.

Social and political ontology

Hopefully, these accounts of the history of social and of political theory over the past two centuries have been plausible – despite or because of their brief and schematic nature. Two features should have become visible: in historical perspective, on the one hand, there is almost complete asynchronicity between the two approaches. Before the onset of modernity, the world is characterized by a large variety of thick social bonds, “motley feudal ties”, for social theory,

whereas political theory develops the individualist-instrumentalist approach to polity constitution, in which “thinness” of social bonds is a precondition. In the course of the history of modernity, social theory diagnoses unstoppable processes of individualization and rationalization, tearing down all walls and fences, whereas political theory comes up with the cultural-linguistic theory of the polity, which justifies strong boundaries. At the current moment, finally, social theory rediscovers multiplicity and strength of social bonds, whereas political analysis observes the strain on institutions due to individualization and globalization.

In conceptual terms, on the other hand, the approaches overlap at some points, but they tend to answer similar questions by different means. Social theory observes and reflects on changes in social relations, and then may draw conclusions from its insights for political forms, their viability and/or their desirability. Political theory, in turn, observes and reflects on political forms, and then may ask whether these forms do not have requirements with regard to the nature and structure of social relations among its members. Such difference of perspective can be enriching, but the diversity of outcomes – both interpretation of history and conceptual reasoning – is troubling and in need of explanation. We cannot do so here for the whole intellectual history that we briefly sketched (elements can be found in Wagner, 2001; and Wagner, 2008: ch. 13). But we can make one observation on issues of social and political ontology that inform the dichotomous conceptualizations (in this section), to be followed by a reflection on ways of theorizing modernity that vary with the ontological position one takes (in the subsequent section).

Above, we have described a “thick” way of seeing language, namely as expressing a whole way of being. In this view, our language is indicative of, and a correlate to, our values, our culture, our morals, in short: to our self. This view is built on the insight that human beings are “self-interpreting animals” (Taylor, 1995, on which the following draws) and that language is constitutively social. Herder, as mentioned above, is a key reference for this view. But this is not the only way of seeing language. The “thin” alternative sees language as a means of instrumental communication with others. It is a tool to be applied for a purpose. “To make oneself understood”, in this perspective does not signify “to convey who one is”, but rather “to explain what one aims to obtain”.

Two very different ways of regarding the task of translation emerge from this distinction. In the former understanding, a translator would aim at bringing out that which is specific to expressions in the particular language. In the latter understanding, the translator would identify the purpose of the statement and underline it. As an eminent social and political theorist once said to me in private communication, applying this latter view: “If something cannot be said in English, it is not worth saying at all.”

To return briefly to the preceding discussion for illustration: The “container image” of the world had assumed that human social life could flourish because all significant relations could be both handled (instrumentally) and

expressed (creatively, affectively, ...) through the dense web of significations provided by a common language. A world in which strong boundaries have disappeared, in turn, would need to operate with a “thin” universal language that most speakers learn as a second language and that would presumably be mostly used instrumentally and/or through translation across first languages that would shift the burden of conveying “thick” meaning onto the capacity for translation, whether by the actors themselves or by intermediaries.

It is not difficult to arrive at the conclusion that language is, obviously, both instrumental and expressive. But further questions follow. First of all, the two views of language do not simply co-exist; the former is contained in the latter. Expressing instrumentality is one way of expressing oneself. The instrumental use of language is thus a specific case among language’s expressive possibilities.

In this light, secondly, the socio-theoretical interpretation of the history of European modernity signals a shift in the predominant ways of expressing oneself. From among a broader range of human possibilities, the instrumental one gains ever further dominance. This is a way of looking at social transformations as transformations in the relations between human beings as expressed in language use. Normatively, it can be regarded as an impoverishment or as an increase in functionality.

Therefore, thirdly, one can ask which use of language is adequate in which context. Rather than rejecting it throughout, advocates of the “thick” view of language will accept that instrumental use is adequate in some contexts. For our discussion, the question is whether an instrumental use of language is adequate among the members of a polity with a view to determining the rules for life in common. Clearly, polities are not associations that human beings create or join for a purpose. They are collectivities of human beings who already live with each other, in some broad sense, mostly understood as sharing a territory. But as social-contract theorists maintain, one might not rule out that looking at polities *as if* they were associations for a purpose could bring some benefit. To understand that benefit, if any, we need to explicitly explore for a moment the question of modernity.

Rethinking modernity

Modernity is best seen as an imaginary signification of society (drawing on Castoriadis, 1975), and in particular as one that is built around the notions of *autonomy* and *mastery*. Such an imaginary was most strongly and clearly expressed in Enlightenment philosophy, but components and versions of it can be found at other times and places in human history. Importantly, there is one particular way of reading Enlightenment philosophy that emphasizes the centrality of the knowing subject, most clearly expressed in Descartes’s *Discours de la méthode*. This way lends itself to interpreting autonomy as *individual autonomy* and mastery as *instrumental mastery*. Furthermore, this view, if valid, would help us understand why individualization and rationalization

are dominant social trends under conditions of modernity. And lastly, this view also suggests that a polity formed by instrumentally minded individuals would be the epitome of the modern polity.

Interestingly, this image of modernity has mostly been painted by strong advocates of the model, such as some rational choice theorists and liberal-individualist political philosophers, and by those who strongly criticize and reject it, such as some scholars from post-colonial studies. Historico-sociological studies of the periods and places to which the term “modernity” is usually attached rarely found it convincing.

This representation narrows the angle from which modernity is looked at in rather the same way in which the instrumental view of language limits the view on language. The individualist-instrumental interpretation of modernity is one interpretation. It is a possibility within a much larger range of options. The imaginary signification of modernity does not provide any model for socio-political organization; it opens a space of interpretations within which debate and struggle over the most adequate interpretation at a certain place and time can take place.

To add some more concreteness: the general commitment to autonomy leaves open the precise relation between individual and collective autonomy. As the articulation between liberty and democracy, this question has occupied much of political theory over the past three hundred years. But the search for a theoretical answer is futile, because any of them can be contested from within the same frame of reasoning. Rather, human beings will need to create the relation between freedom and democracy within their polity in the light of their own history and experiences (see now Rosich and Wagner, 2016). Similarly, the commitment to mastery opens up further questions. One can aim at mastering oneself, other human beings, or nature – three rather different issues to which no general maxim can be applied. Furthermore, mastery is not necessarily instrumental mastery; it can be engagement with something or someone other that is better described as a hermeneutical relation, as understanding.

In other words, the history of modernity cannot be written as the history of the increase of individual autonomy and of instrumental mastery, up to the end-point of completing the “project of modernity”. Rather, the history of modernity should be written as the history of the struggle over the adequate interpretation of modernity at one’s own moment in space and time and in the light of one’s experiences (Wagner, 2008, for more detail).

The current condition of modernity

This brings us back to the beginning and our observations on current cosmopolitanism. What is the current moment of modernity? What are our experiences with modernity up to this moment? What is the struggle over the interpretation of modernity today about, if there is any struggle?

Full answers to these questions are not at hand, but it is useful to look at the current situation in the light of the “container image” of the world

as a representation of the “organized modernity” (Wagner, 1994) that had been built over the twentieth century. Recent debates, that is, debates of the 1990s, the moment of cosmopolitanism but also the moment of neo-liberalism, reflect the experiences with organized modernity as a constraint. Briefly, an alternative image emerged with roughly the following contours: Drawing on the sociological theorem of globalization and individualization, in a first step, much political discourse suggested that there is (and: should be) little, or nothing, between the individual human being and the globe. Every social phenomenon that stands in-between tends to be considered as having freedom-limiting effects. Significantly, the notion of democracy, which presupposes a specific decision-making collectivity and thus appears to stand necessarily in an intermediate position between the individual and the globe, tends to be redefined. Rather than referring to a concrete, historically given collectivity, processes of self-determination are, on the one side, related to social movements without institutional reference, and on the other side, projected to the global level as the coming cosmopolitan democracy. We can characterize this conceptual tendency as the erasure of space (for more detail on this reasoning, see Wagner, 2015a).

In a second step, we can identify a similar tendency towards the erasure of time. The individual human beings in question are seen as free and equal, in particular as equally free. Thus, their life-histories and experiences are no longer seen as giving them a particular position in the world from which they speak and act. In politico-theoretical terms, this view was most strongly defended by John Rawls in his *Theory of Justice* (1971), which is widely considered as the most influential treatise in political theory of the last half century. Rawls suggested that we hypothesize an “original position” in which human beings meet to determine the rules for their life in common, and that they act under a “veil of ignorance”, ignoring all specific features of themselves and the others beyond being participants in this deliberation (for a recent critique, among many, see Mills, 2011). Reviving the tradition of social-contract theory, Rawls concomitantly returned to seeing societies as associations of individuals for a common purpose, neglecting the fact that human beings do not originally associate but always already live together with determinate others in determinate space and time.

But now we have moved beyond that moment. The undesirability and unsustainability of the space- and time-erasing image has widely been recognized. In very general terms, therefore, the reconstitution of meaningful temporality and spatiality is the core of the current struggle over re-interpreting modernity. The current work at re-interpretation takes place in the context of some common experience, because the degree of interconnectedness on the globe is today higher than in earlier periods (see Osterhammel, 2008, for an extended argument on this issue). Broadly, this is the experience of the dismantling of existing institutions and commitments of organized modernity without clear and concise guidance for their rebuilding. More specifically, in the face of the experience of attempted erasure of temporal and spatial signi-

ficance, the current re-interpretation encounters the need for a high degree of justification for any spatio-temporally specific collective commitments.

But, as in earlier periods, socio-political situations today also vary considerably between regions. Varieties of organized modernity could have very different features. In South Africa, for instance, the constitutive feature of apartheid was the exclusion and oppression of the majority of the population. The reconstitution of modernity, thus, emphasizes equal freedom and equal rights as well as the reduction of social inequality. In the formerly socialist countries, in contrast, oppression often entailed the homogenization and standardization of life perspectives under conditions of limited social inequality; the emphasis for reconstitution, thus, is often on individual autonomy. The majority of the population of the so-called developing countries benefitted little from the exploitation of the earth's resources that was driven by the early industrialized countries. Today, thus, those benefits are claimed, while the earlier instrumental mastery of nature has led to ecological risks that need to be urgently addressed. In all these cases, finally, a reinterpretation of modernity will need to address the impact in the present of injustice committed in the past – the specific injustice of the past in different world-regions (see the contributions to Wagner, 2015b).

An analysis of the current world situation in terms of a modernity that is subject to a variety of possible interpretations permits overcoming the dichotomy between the images of closed containers rich with meaning, on the one hand, and an unbounded world dominated by thin instrumentality, on the other. The adoption of such a view, in turn, requires focusing on the issues that are at stake in the translation from one interpretation of modernity to another, most significantly the capacity to collectively embark on processes of world-making rather than being overrun by an allegedly self-propelled globalization. Given *both* the broadly common background in the withering away of markers of time and space *and* the different experiences with historically constituted forms of modernity, the creation of a singular world – be it cosmopolitan or neo-liberal or both – should not be expected, but a variety of world-making projects that will be in communication with each other without losing their specificities.

Bibliographic references

- CASTORIADIS, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- EISENSTADT, Shmuel N. (2000). "Multiple modernities". *Daedalus*, 129 (1), 1-29.
- HELLER, Agnes (1991). "The concept of the political revisited". In: HELD, David (ed.). *Political Theory Today*. Cambridge: Polity, 330-43.
- HONNETH, Axel (2004). "Organized self-realization: some paradoxes of individualization". *European Journal of Social Theory*, 7 (4), 463-78.
<<http://dx.doi.org/10.1177/1368431004046703>>
- KARAGIANNIS, Nathalie and WAGNER, Peter (eds.) (2007). *Varieties of world-making: beyond globalization*. Liverpool: Liverpool University Press.
- LYOTARD, Jean-François (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.

- MILLS, Charles W. (October 2011). "Decolonizing Western political philosophy". Paper presented at the TRAMOD conference "Political modernity in the 21st century", University of Barcelona.
- NOIRIEL, Gérard (1991). *La tyrannie du national*. Paris: Calmann-Lévy.
- OSTERHAMMEL, Jürgen (2008). *Die Verwandlung der Welt*. Munich: Beck.
- RAWLS, John (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Mass: Belknap of Harvard University Press.
- ROSICH, Gerard (January 2016). "Autonomy in and between polities". In: ROSICH, Gerard and WAGNER, Peter (eds.). *The trouble with democracy: political modernity in the 21st century*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ROSICH, Gerard, and WAGNER Peter (eds.) (January 2016). *The trouble with democracy: political modernity in the 21st century*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- TAYLOR, Charles (1995). *Philosophical arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- TOURAINÉ, Alain (1993). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
<<http://dx.doi.org/doi:10.1522/030296063>>
- WAGNER, Peter (1994). *A sociology of modernity*. London: Routledge.
- (2001). *A history and theory of modernity*. London: Sage.
- (2008). *Modernity as experience and interpretation*. Cambridge: Polity.
- (2015a). "Interpreting the present: a research programme". *Social Imaginaries*, 1 (1).
- WAGNER, Peter (ed.) (2015b). *African, American and European trajectories of modernity: past oppression, future justice?* Edinburgh: Edinburgh University Press (*Annual of European and Global Studies*, vol. 2).
- WALZER, Michael (1994). *Thick and thin. Moral arguments at home and abroad*, Notre Dame, Ind.: University of Notre-Dame Press.

No todo se pierde en la traducción. Variedades mundiales de cosmopolitismo*

Gerard Delanty

University of Sussex
g.delanty@sussex.ac.uk



Resumen

Un importante desafío de los muchos que hoy se plantean al pensamiento cosmopolita es el problema de la traducción conceptual y cultural, puesto que el cosmopolitismo puede ser altamente relevante para ciertos desarrollos del pensamiento indio y chino, incluso cuando no se utiliza el mismo término en las fuentes o interpretaciones. Se abordan tres problemas, a saber: las posiciones universalistas versus las contextualistas; el eurocentrismo, y el problema de las traducciones conceptuales y culturales entre el pensamiento occidental y el no occidental. El argumento central es que el pensamiento cosmopolita debe expandirse más allá de su genealogía occidental para incluir otras tradiciones. Sin embargo, la solución no pasa simplemente por identificar aquellas tradiciones culturales alternativas a las occidentales que puedan contener distintos tipos de valores cosmopolitas, sino por encontrar, en estas distintas tradiciones culturales, recursos para una cosmopolítica. De esta forma, el cosmopolitismo crítico busca plantear una alternativa tanto a las posiciones contextualistas fuertes como a las posiciones universalistas fuertes.

Palabras clave: Asia; cosmopolitismo chino; cosmopolitismo; eurocentrismo; historia global; poscolonialismo; traducción cultural; universalismo.

Abstract. *Not All is Lost in Translation: World Varieties of Cosmopolitanism*

Of the many challenging issues facing cosmopolitan thought today, a major one is the problem of conceptual and cultural translation, since it is often the case that cosmopolitanism is highly relevant to Indian and Chinese thought, even though the term itself is

* Traducción de Esperança Bielsa.

Este artículo, cuya primera versión fue presentada en el marco del simposio Conexiones Cosmopolitas en la Universidad de Barcelona, 14-15 de noviembre de 2013, ha aparecido en su versión inglesa en la revista *Cultural Sociology*, 2014, 8 (4): 374-91. Agradecemos a la editorial Sage el permiso para publicar esta traducción (nota de la traductora).

not used in the sources or in the interpretations. Three problems are addressed, namely universalist versus contextualist positions, Eurocentrism, and the problem of conceptual and cultural translations between western and non-western thought. The central argument is that cosmopolitanism thought needs to expand beyond its western genealogy to include other world traditions. However, the solution is not simply to identify alternative cultural traditions to western ones which might be the carriers of different kinds of cosmopolitan values, but identifying in these different cultural traditions resources for cosmopolitics. In this way, critical cosmopolitanism seeks to find an alternative both to strong contextualist as well as strong universalist positions.

Keywords: Asia; Chinese cosmopolitanism; cosmopolitanism; cultural translation; Eurocentrism; global history; post-colonialism; universalism.

Sumario

Introducción	Cosmopolitismo crítico
Problemas del universalismo	Conclusión
Cuestionar el eurocentrismo	Referencias bibliográficas
Cosmopolitismo poseurocéntrico	

Introducción

El concepto de cosmopolitismo ha tenido una suerte paradójica¹. Aunque es producto del pensamiento europeo clásico, es considerado cada vez más relevante para las experiencias históricas de las culturas no europeas y refleja cierto autocuestionamiento del eurocentrismo. En este sentido, el cosmopolitismo se ha «cosmopolitizado», aunque se haya privilegiado su genealogía occidental limitando así su relevancia global. A la vista de la importancia global de los países asiáticos, es importante que el cosmopolitismo abarque esos países, especialmente la India y China, que tienen, respectivamente, más del 17 y del 19 por ciento de la población mundial. Las posibilidades de un mundo más cosmopolita dependerán en gran parte de lo que ocurra en ellos. Ambos, que son complejos civilizatorios más que países, poseen ricas herencias cosmopolitas que raramente se vinculan al campo del pensamiento cosmopolita. Hasta ahora, el cosmopolitismo se ha debatido principalmente dentro de los lindes del pensamiento occidental o, alternativamente, es considerado como un término apropiado para referirse a una cultura normativa global². Ha llegado la

1. Se presentaron versiones anteriores de este artículo en la Universidad de Barcelona y en el Congreso Anual de la Asociación de Sociología de Hong Kong, que tuvo lugar los días 7 y 8 de diciembre de 2013. Agradezco los comentarios de tres evaluadores de la revista *Cultural Sociology* y de muchos otros que asistieron a las mencionadas exposiciones.
2. Ha habido algunos intentos de ir más allá del cosmopolitismo occidental, pero la literatura al respecto es limitada y, a menudo, adopta posiciones polémicas alrededor de un cosmopolitismo alternativo no occidental (véase una contribución importante en Breckenridge et al., 2002; véase también Mignolo, 2000b).

hora de ir más allá del eurocentrismo latente que persiste en el pensamiento cosmopolita. ¿Será posible hacerlo sin pasar de una posición contextualista a otra y sin que algo se pierda en la traducción?

De los muchos desafíos, uno es el problema de la traducción conceptual y cultural, dado que el cosmopolitismo puede ser altamente relevante para ciertos desarrollos del pensamiento indio y chino, incluso cuando no se utilice el mismo término en las fuentes o interpretaciones. Ciertamente, el uso que se hace del término puede esconder aplicaciones más relevantes si se encuentran formas aceptables de traducción conceptual y cultural. Sin embargo, tales empeños también conllevan el peligro de una pérdida de significado, puesto que diferentes conceptos traducen experiencias distintas. También está la compleja cuestión de qué registro de significado debe privilegiarse, los conceptos explicativos occidentales o los no occidentales, o de si existe la posibilidad de encontrar un lenguaje alternativo. Este artículo aborda centralmente este desafío metodológico.

El cosmopolitismo es, principalmente, una idea normativa sobre el mundo que adopta una variedad de formas culturales en las que ésta se expresa. Esto significa que existe una cierta tensión entre la idea y sus formas manifiestas, pues las ideas no son abstractas en su totalidad y, debido a la multiplicidad de formas posibles, es difícil especificar los aspectos que definen al cosmopolitismo. No obstante, no nos ayuda mucho empezar una investigación sin por lo menos precisar algo aunque sea de forma provisional, por lo que intentaré ofrecer una definición mínima de cosmopolitismo antes de considerar las implicaciones de su pluralización y extensión más allá de sus presupuestos históricos y conceptuales occidentales.

Como idea normativa en el sentido más general, el cosmopolitismo otorga relevancia a la perspectiva del otro y a situarse en una totalidad más amplia, que, generalmente, puede referirse al mundo, tal como lo indica el término griego *cosmos*, que significa la comunidad mundial en oposición a una definición más estrecha de comunidad. Así, el término original *kosmopolitês* significaba ‘ciudadano del mundo’. Más allá de este sentido general, el concepto ha tenido una historia diversa y experimenta en la actualidad un nuevo cambio de significado, que ya no se define exclusivamente por su herencia europea³. Ello conlleva el riesgo de que se «pierda en la traducción» (por ejemplo, en lo que se refiere a su importancia normativa y a sus presuposiciones cognitivas), así como también nuevas oportunidades para la innovación conceptual. Sin embargo, la idea central del cosmopolitismo permanece, a saber, la afirmación de que los individuos y los grupos a los que pertenecen tienen obligaciones hacia los otros más allá de su contexto inmediato (Brock, 2009).

Este principio normativo, que Kant asociaba al de la hospitalidad, ha vinculado el cosmopolitismo a la tradición del pensamiento liberal, que afirma cier-

3. No existe un único cosmopolitismo occidental, sino varios, y el concepto ha evolucionado considerablemente a lo largo de su historia; por ejemplo: Kant, Marx y Alexander von Humboldt representan diferentes concepciones de cosmopolitismo. Véase también Kleingeld (1999).

tos principios universales de justicia que todas las sociedades deben encarnar. Mientras que, por lo general, estos principios se relacionaron históricamente con las sociedades occidentales, cada vez más están en la base de la mayoría de las concepciones y de la reivindicación de los derechos en el mundo entero. Ello otorga al cosmopolitismo un cierto universalismo que no debería confundirse con la dominación occidental, a pesar del hecho de que Europa haya podido reclamarlo como su propia herencia o de que se haya utilizado para justificar iniciativas imperialistas.

El cosmopolitismo es hoy, más bien, una fuente de resistencia contra la dominación occidental. Su *ethos* universalista se ha desplegado de manera predominante al servicio de aplicaciones particularistas, como en las apropiaciones subalternas o poscoloniales. En este artículo, defiende la posibilidad de que se realice una traducción conceptual y cultural satisfactoria del cosmopolitismo que permita relacionarlo con tradiciones no occidentales de investigación. Lo que se necesita es una comprensión más intercultural del cosmopolitismo como una tradición intelectual y política relevante en todas las culturas del mundo. Aunque ello no necesariamente produzca un proyecto cosmopolítico, constituirá un paso esencial para cosmopolitanizar el diálogo global y para superar los rastros de eurocentrismo.

Las aproximaciones dominantes al cosmopolitismo en la teoría política aceptan con demasiada facilidad los fundamentos occidentales del término sin tener en cuenta los problemas de la traducción cultural. La contribución específica de este artículo es plantear la cuestión de la traducción cultural para el cosmopolitismo y explorar la posibilidad de que las tradiciones no occidentales puedan contener valores cosmopolitas diferentes a los occidentales. Este enfoque va más allá de una visión del cosmopolitismo como una condición universal o simplemente como diálogo intercultural. Al invocar la dimensión crítica del cosmopolitismo, también se afirma —siguiendo el ensayo de Walter Benjamin de 1923 «La tarea del traductor» (1970)— la lógica de la traducción como un modo de transformación radical y que el mismo cosmopolitismo puede constituir una forma de traducción cultural que crea nuevos modos de apertura al mundo.

Problemas del universalismo

Hoy, el universalismo no significa que existan creencias universalmente válidas o un orden objetivo de verdades, sino que hay condiciones mínimas que todas las sociedades deben cumplir y reconocer y que pueden hacerse ciertas presuposiciones respecto al valor moral de la persona y a la naturaleza de la justicia. Las exigencias del universalismo varían de expectativas fuertes a débiles dependiendo de si se trata de asuntos culturales, morales o científicos. Estos últimos proporcionan las demandas más fuertes, pero también nos recuerdan, como reconoció Kant, que, mientras la ciencia, el gusto estético y la ley y la moral son muy distintas, la naturaleza del universalismo es, hoy, principalmente justificatoria, tal y como ha mantenido Benhabib (2011: 62-5): las

afirmaciones deben justificarse y establecerse a través de procedimientos de investigación, evidencia, autorreflexividad e interrogación. En este sentido, no se puede sostener ni el relativismo total ni un universalismo basado en un orden objetivo de verdades. El universalismo cosmopolita no establece valores específicos que las sociedades deban profesar o practicar, sino que exige el reconocimiento de formas de solucionar problemas y de institucionalizar la justicia. Se trata más de un universalismo de principios que de valores y su sustancia es más procedimental que fundacional: las normas cosmopolitas no existen simplemente como verdades atemporales encarnadas en los textos o en las mentes de los pensadores que es necesario descubrir, sino que se crean. Esa noción del universalismo hace tiempo que se ha enterrado.

Contra aquellos⁴ que mantienen una noción de verdad más históricamente contextualizada, la posición justificatoria que defiende enfatiza no la relatividad de un contexto histórico o de un entorno cultural para la validez normativa, sino los procedimientos y los supuestos que constituyen una parte integral de todas las sociedades en el mundo moderno. Siguiendo a Habermas, afirmamos que pueden hacerse ciertas presuposiciones sobre la naturaleza del individuo y sobre la comunidad política dejando abiertas las soluciones específicas que hay que encontrar a los problemas que se confrontan, puesto que muchos de ellos están ligados a su contexto. A esto, yo añadiría la dimensión de las capacidades cognitivas, que no son simplemente principios abstractos de resolución de problemas, sino habilidades, capacidades de aprendizaje y competencias adquiridas. La dificultad reside en separar las prácticas justificatorias —que pueden tomarse por universales— de las suposiciones culturales (por ejemplo: ¿es una suposición cultural que la gente sea razonable y capaz de autocuestionarse o que todos los individuos tengan un derecho moral a ser respetados?). Se trata de una cuestión muy compleja a la que no es fácil responder en un plano general con una afirmación históricamente justificable. De hecho, existen ejemplos de cuando puede no tratarse de una suposición válida. Sin embargo, considero que es posible afirmar que, en las sociedades modernas, se pueden hacer estas suposiciones y, en consecuencia, tanto los relativistas o contextualistas extremos como los universalistas se equivocan.

Para mí, el cosmopolitismo ofrece una posición intermedia: defiende ciertas capacidades universales en las sociedades humanas para buscar respuestas a ciertas preguntas, reconociendo que la forma en la que se formulan las preguntas y se encuentran soluciones a ellas estará influida —aunque no determinada, como mantendrían los contextualistas— por el contexto cultural, y que los resultados no serán los mismos, como requerirían los universalistas, puesto que son posibles justificaciones y resultados distintos. Por estas razones, el cosmopolitismo es un fenómeno pluralizador al tiempo que mantiene una relación

4. Mientras que la filosofía del siglo xx es, en gran parte, si no en su totalidad, posuniversalista, la ciencia social a menudo se ha quedado rezagada en términos de sus afirmaciones normativas o cognitivas y adopta con frecuencia, implícita o explícitamente, presuposiciones contextualistas fuertes o más universalistas. Para una discusión reciente, véase Lukes (2000).

con la unidad. La relación entre el contexto cultural (que puede denominarse el contexto de la justificación) y las capacidades cognitivas y los principios normativos a través de los cuales los individuos solucionan los problemas es abierta y altamente contingente, lo cual hace posible la diversidad. La existencia empírica del cosmopolitismo, que es lo que lo hace sociológicamente interesante, reside en esta diversidad de formas posibles. El desafío para el cosmopolitismo sociológico es comprender el proceso a través del cual emerge el cosmopolitismo (véase, por ejemplo, Beck, 2006; Rendall et al., 2009; Skrbis y Woodward, 2013). En otras palabras, se trata de cómo emerge una idea normativa y se encarna en formas sociales. Podemos elegir no denominarlo cosmopolitismo, pero yo lo hago por ahora, pues no existe un término alternativo en el léxico de la ciencia social. No se puede sustituir por *globalización*, que no es un concepto normativo. En efecto, el amplio atractivo del cosmopolitismo no está desconectado de una crítica a la globalización.

El cosmopolitismo se ha convertido en una parte inevitable de la composición de las sociedades modernas y ejemplifica el espíritu de la modernidad, al articular normas de crítica, reflexividad y autoproblematización. La ética cosmopolita entra en juego en el encuentro de una sociedad o cultura con otra, especialmente a la luz de la necesidad de resolver problemas comunes. No es mi intención en este artículo analizar con más detalle el contenido teórico del cosmopolitismo⁵. El objetivo del presente artículo es considerar las implicaciones de las variedades mundiales de cosmopolitismo y si hay una forma de traducir entre ellas. Para ello, han de considerarse dos problemas relacionados, a saber, el eurocentrismo y el problema de las traducciones conceptuales y culturales. Las primeras dos secciones tratan sobre el eurocentrismo y su crítica. La tercera sección ofrece una breve consideración de lo que denomino *cosmopolitismo crítico*, que va más allá de la crítica del eurocentrismo para identificar escenarios alternativos a través de actos de traducción cultural.

Cuestionar el eurocentrismo

En la actualidad, la mayoría de las versiones del cosmopolitismo rechazan el universalismo fuerte y se aproximan en distintos grados a las posiciones contextualistas. Esto refleja la tendencia hacia concepciones culturales del cosmopolitismo y un nuevo interés por el tema dentro de las ciencias sociales, donde hay ahora muchos intentos interesantes de aproximación empírica a lo que era un concepto más bien normativo de la filosofía política. Dos desarrollos relacionados han contribuido en gran medida a ello. Primero, la aplicación del cosmopolitismo al mundo no occidental más amplio, tal y como refleja especialmente la popularidad del concepto en la antropología (véase Werbner, 2008). Segundo, el movimiento general contra el eurocentrismo. La aplicación del cosmopolitismo a las sociedades no occidentales ofrece oportunidades

5. Lo he hecho en otro lugar (Delanty, 2009, 2014; véanse también las contribuciones de Delanty, 2012). Véase también Beck (2006), Cheah (2006) y Holton (2009).

prometedoras para la ciencia social no eurocéntrica. Efectivamente, en muchas aproximaciones, parecería que el cosmopolitismo es precisamente la producción de interpretaciones no occidentales del mundo (Mignolo, 2000a). Si lo examinamos más detalladamente, es posible identificar por lo menos cuatro posiciones en lo que el cosmopolitismo no eurocéntrico conlleva en términos de sus suposiciones teóricas y metodológicas. Estas se expondrán en la siguiente sección, pero primero ofreceré una breve consideración de lo que se supone que es el eurocentrismo, dado que el problema del eurocentrismo es lo que obliga en un primer momento a encontrar alternativas. Existen también cuatro posibles significados de este término tan confundido y vilipendiado, aunque el primero se puede descartar por ser hoy menos relevante⁶.

Universalismo civilizatorio: la afirmación de que Europa u Occidente son, intelectualmente, moralmente o políticamente, superiores en los cimientos de su civilización al resto del mundo. Se trata de una afirmación normativa de ejemplaridad que hoy raramente se defiende en las ciencias sociales, aunque era corriente en el periodo colonial y ha definido lo que, desde Edward Said, generalmente se considera como el «orientalismo»: la afirmación de que Occidente puede conocer el mundo no occidental en términos definidos por occidente y, dado que esos términos son esencialmente relaciones de poder, no existe el Otro como tal, puesto que el Otro es una construcción del dominante. Hacia 1945, este tipo de orientalismo fue, en su mayor parte, reemplazado por lo que denomino *universalismo analítico*.

Universalismo analítico: la afirmación menor de que los patrones europeos de desarrollo de la sociedad son el modelo básico para comprender el resto del mundo constituye un orientalismo residual más común, atribuible a la mayoría de las teorías de la modernización. Se hallaba en parte implícito en la sociología clásica, por ejemplo, en Weber. Difiere del orientalismo en que no hace presunciones normativas sobre lo que son categorías empíricas. Los errores cometidos acerca del mundo no europeo pueden atribuirse a la mala investigación más que a la creencia en la superioridad moral de Europa. Ésta es una de las formas más difundidas de eurocentrismo que, generalmente, implica privilegiar las formas europeas u occidentales de conocimiento y considerar que el conocimiento no occidental no es científico y necesita ser traducido al discurso occidental. También puede verse como parte de un proceso más amplio de «occidentalización». Hay que puntualizar que no siempre se lo promueve desde Occidente y que son a menudo los intelectuales de tradiciones culturales muy distintas a las occidentales los que lo llevan a cabo. Muchos intelectuales chinos del movimiento Aprendizaje Occidental de mediados del siglo XIX favorecieron las ideas occidentales por encima de las confucianas (véase Jenco, 2012). Otro ejemplo pertinente es el proyecto quemalista de occidentalización de Turquía en el siglo XX.

Excepcionalismo europeo: la afirmación más moderada de excepcionalidad en vez de ejemplaridad mantiene que la ascensión de Europa puede explicarse

6. Para una clasificación distinta de los tipos de eurocentrismo en las ciencias sociales, véase Wallerstein (1997).

de forma más o menos exclusiva en referencia a procesos endógenos de desarrollo, sin tomar en cuenta la contribución positiva del mundo no occidental o sin considerar el imperialismo donde este fuera relevante. Se trata de una posición que se ha adoptado ampliamente y sobre la que se ha debatido mucho, especialmente desde que Pomeranz (2000) y otros, desde la perspectiva de la historia global, han demostrado la importancia de tener en cuenta que el mundo es un sistema integrado. Así, Conrad (2012) ha mostrado cómo la Ilustración debe situarse en un contexto global y que no se trata únicamente de un fenómeno europeo.

Europeísmo conceptual: la aplicación de conceptos, categorías y teorías de origen europeo al mundo no europeo. Se trata de una forma más débil de eurocentrismo y el objetivo de la crítica que hace Chakrabarty (2000) de las presuposiciones eurocéntricas de la investigación histórica (véanse también las versiones sociológicas de Alatas, 2006; Connell, 2006; Sitas, 2006). En este caso, el problema no es el privilegio explícito de la sociedad europea, como en el universalismo analítico, sino el uso de conceptos que derivan de la historia europea en contextos en los que no pueden aplicarse. El resultado es el privilegio cognitivo y epistemológico de modos de pensamiento occidental.

En referencia al uso del término, existe una quinta posibilidad, completamente peyorativa: la investigación basada en Europa. Sin embargo, considerar que la investigación que sólo se refiere a Europa es eurocéntrica es algo vacío, incluso cuando esta investigación sea de poco interés para los cosmopolitas.

En mi opinión, de estas posiciones, sólo la cuarta constituye un problema significativo para el cosmopolitismo, que es un término que deriva del pensamiento europeo y presenta desafíos de traducción cultural y conceptual. Hay serios problemas de traducción conceptual en cualquier intento de llevar el cosmopolitismo más allá del eurocentrismo. En efecto, la misma palabra griega es ya una indicación del problema. Puede ser necesario encontrar ejemplos de cosmopolitismo que no necesariamente se correspondan con algunos de sus usos en la tradición occidental. El problema que aborda específicamente este artículo es, por lo tanto, si el cosmopolitismo puede escapar a este tipo de eurocentrismo.

Cualquier afirmación de eurocentrismo debe clarificar exactamente a qué versión se opone para evitar el argumento del hombre de paja de un discurso orientalista continuo desde principios del siglo XIX hasta hoy. En lo que sigue, se discuten cuatro tendencias del cosmopolitismo poseurocéntrico.

Cosmopolitismo poseurocéntrico

Aunque gran parte de la teoría cosmopolita no aborda la temática del eurocentrismo y se ocupa más bien de los problemas normativos de la justicia global, el problema del eurocentrismo se ha agudizado debido a la recepción del cosmopolitismo en muchas partes del mundo, especialmente en Asia. La investigación histórica y cultural del cosmopolitismo también ha subrayado la necesidad de que este atienda al eurocentrismo incipiente. A continuación, se

presentan las principales variedades de cosmopolitismo que suponen un intento de dirigirse a las culturas cosmopolitas del mundo no occidental.

Liberalismo cosmopolita

Se trata, simplemente, de la extensión del pensamiento liberal, incluyendo el cosmopolitismo europeo, para comprender las contribuciones de otras partes del mundo. Las presuposiciones siguen siendo las del pensamiento europeo, pero mejoradas para incluir las voces de otras tradiciones. Puede ser considerado una continuación del multiculturalismo a nivel global. Se trata, principalmente, de un intento de representar tradiciones culturales no europeas dentro de un sistema de pensamiento creado por Europa. No puede dudarse de que la mayoría de las concepciones del cosmopolitismo adoptan esta forma, que puede verse como una corrección más que una alternativa al cosmopolitismo clásico. Como enfoque antieurocéntrico, se trata de un intento de superar el «eurocentrismo analítico» de las corrientes principales del saber. Puede objetársele que no se toma suficientemente en serio el pensamiento no occidental como generador de conocimiento en sus propios términos, puesto que los modos occidentales de pensamiento poseen una legitimidad previa y dictan, además, las fuentes que pueden tomarse como ejemplos de conocimiento no occidental relevante. La suposición es siempre que los recursos intelectuales de Occidente poseen una relevancia universal y que no pueden conocerse en sus propios términos, tal como afirma Godrej (2011) sobre la filosofía política. Así, el pensamiento no occidental representado por Gandhi, Confucio e Ibn Rushd (Averroes) se valora porque estos pensadores abordan cuestiones que se consideran relevantes para el pensamiento occidental. El resultado, siguiendo a Godrej (2011), es el abandono de otras fuentes que no se tienen por traducibles a las categorías occidentales. Existe, por lo tanto, un problema metodológico sobre qué fuentes seleccionar como representaciones del cosmopolitismo. Una consideración adicional es si el objetivo más amplio es la comprensión cultural o la commensurabilidad de las tradiciones (véase Jenco, 2007, 2012). Generalmente, la tradición liberal no llega a la commensurabilidad o a una posibilidad de innovación más allá de un amplio intento de entender al Otro en los términos dictados por el discurso liberal occidental.

Universalismo cultural

Una variante de la posición anterior es el esfuerzo más humanista por identificar valores comunes entre las culturas, sin presuponer necesariamente una cultura como el punto de referencia. Los presupuestos son liberales en la aspiración de identificar valores universales. Estos enfoques generalmente toman las principales religiones del mundo como fuentes de valores comunes, como la noción musulmana de *umna*, el concepto hindú de *dharma* o la noción africana bantú de *ubuntu*. Esta comprensión del cosmopolitismo

puede relacionarse con la noción de un «diálogo de civilizaciones»⁷. Cualquier aproximación universalista de este tipo tendrá que conformarse con la identificación de un conjunto mínimo de valores que todas las culturas comparten, por ejemplo: la noción de «humanidad común». Aunque ofrecen correctivos importantes a la mayoría de eurocentrismos, estos enfoques se ven limitados por restringirse a modelos dialógicos de cosmopolitismo basados, en su mayor parte, en interpretaciones de las tradiciones premodernas y, frecuentemente, poseen un objetivo religioso, como en el llamamiento del papa Juan Pablo II en 2001 a un diálogo de civilizaciones. También pueden limitarse en términos de los tipos de problemas que se postulan como de interés universal, ignorando temas que pueden tener menos relevancia universal, pero ser de mayor importancia para una religión mundial. Esto tiene que ver con el problema de cómo se identifica en primer lugar el discurso cosmopolita y si es posible traducir conceptos antiguos en términos modernos, así como en registros de significado de otras tradiciones culturales donde los términos pueden no ser reconocibles debido a experiencias históricas distintas en relación con, pongamos por caso, estructuras sociales y patrones de formación del estado. Así, Gray (2010) mantiene que, en el caso de las tradiciones brahmánicas y védicas de la antigua India, muchas interpretaciones incorrectas se apoyan en suposiciones históricas y en categorías explicativas europeas, por ejemplo: en conceptos de la tradición del contrato social del liberalismo occidental, como el estado de naturaleza. Otro grave problema de estos enfoques es la falta de un compromiso crítico con las tradiciones culturales y religiosas en cuestión y, generalmente, se acepta que contienen las semillas de los valores universales del presente. Aunque puede afirmarse que, en Asia, la religión es todavía una fuente importante de la identidad política y cultural, no sucede lo mismo en Europa. El cosmopolitismo europeo tiene muy poco que ver con el cristianismo. Lo mismo sucede con las expresiones latinoamericanas del cosmopolitismo (véase Mota, 2012). Sin embargo, como ha mantenido Fred Dallmayr (1996: XVIII) siguiendo a Heidegger y a Gadamer, el diálogo no necesariamente significa la representación de un consenso previamente existente, sino que puede implicar una orientación hermenéutica hacia una comprensión más profunda de la diferencia. Pero esto requeriría un paso más allá de la identificación del cosmopolitismo con las culturas de las religiones de la era axial y un compromiso más fuerte con la modernidad.

Cosmopolitismo alternativo

De alcance menos universalista, esta posición implica el intento de encontrar un cosmopolitismo indígena no occidental en las tradiciones no europeas. En este caso, la preocupación es lo particular más que lo universal. Más que

7. En 1999, el expresidente de Irán, Mohammad Jatamí, usó el término como una alternativa a la tesis del choque de civilizaciones.

buscar la conmensurabilidad o la traducción de lo local a lo universal, el propósito es la particularización de lo universal. Se encuentran ejemplos de cosmopolitismos alternativos en las tradiciones precoloniales o en las culturas que no fueron principalmente conformadas por la influencia de la civilización europea, como China, Japón, Irán y el mundo otomano antes de 1918 o, en el caso de las que lo fueron, como la India, donde su influencia no borró las tradiciones más antiguas. Por ejemplo, Euben (2008) ha demostrado la existencia de un cosmopolitismo islámico arraigado en el viaje y en los mundos culturales móviles (véase también Meijer, 1999). Pollock (2006) mantiene la existencia de una tradición cosmopolita sánscrita diferente pero comparable a la herencia europea basada en la lengua latina, contra la tradicional asociación del cosmopolitismo al universalismo occidental en oposición al particularismo asiático. Puede verse el socialismo internacional como un tipo específico de cosmopolitismo que ha tenido un considerable atractivo en China y la ha vinculado a Rusia durante gran parte del siglo precedente (véase Rofel, 2012). A principios del siglo xx, había formas rivales de cosmopolitismo, una influida por Occidente y otra más interna y nacionalista china (Cheah, 2006; Rofel, 2012). Existe una amplia literatura de estudios comparativos sobre la filosofía europea, china e india que es relevante en este contexto (véase Angle, 2012; Burik, 2009)⁸. Estos enfoques pueden describirse como posliberales, en tanto que implican un cierto relativismo y el reconocimiento de los límites de la conmensurabilidad de la traducción y de la comparación cultural. Son ejemplos importantes del cosmopolitismo alternativo los debates chinos sobre el confucianismo como base para un tipo distinto de democracia, como en las obras de Daniel Bell (2000, 2006). La escritura del filósofo confuciano Mencius, que defendía una noción de humanidad común, o el debate sobre el concepto chino de *ren* (que significa algo así como ‘humanidad’, pero que también puede traducirse por ‘amar a los otros’) constituyen otro ejemplo pertinente de un concepto de importancia universal que puede abordarse desde un contexto civilizatorio distinto sin presuponer el pensamiento occidental, como mantiene Ackerly (2005). Sin embargo, estas aproximaciones podrían contener un cosmopolitismo insuficiente, debido a que simplemente identifican caminos alternativos hacia la democracia cuyas presuposiciones son distintas a las de la democracia liberal occidental.

Bajo esta denominación, también podemos incluir las concepciones poscoloniales y subalternas del cosmopolitismo (Go, 2013a, 2013b; Mignolo, 2000a). La crítica poscolonial del eurocentrismo ha sido importante para abrir nuevas preguntas y caminos de investigación, particularmente en referencia a la hibridez. Sin embargo, padece de concepciones unilaterales de la herencia europea que exageran el colonialismo en la constitución de Europa y reducen de manera excesiva las historias no occidentales al impacto de Europa. El resultado sobreestima las tradiciones no occidentales como «alternativas». El poscolonialismo también resulta muy limitante en el caso de las muchas regiones del mundo

8. Véanse numerosas ilustraciones en la revista *Philosophy East and West*.

que no sufrieron el imperialismo occidental y que fueron ellas mismas poderes imperiales (por ejemplo: China, Japón, Irán y Turquía), donde el imperialismo fue parcial e incompleto o donde el país colonizado (por ejemplo: Brasil) se convirtió en un poder imperial que aventajaba a su amo europeo.

Una tercera estrategia es la de encontrar geografías alternativas que cuestionan las presuposiciones de la visión recibida de la historia, que se organiza en civilizaciones y continentes separados. Desde la perspectiva de la historia global, opuesta a una visión de la historia centrada en la nación o arraigada en tradiciones civilizatorias supuestamente auténticas, se han enfatizado los encuentros culturales y las regiones transfronterizas. Esto ha conducido a una literatura emergente sobre geografías alternativas y encuentros civilizatorios, gran parte de la cual adopta el cosmopolitismo como marco⁹. Así, el océano Índico se ve cada vez más como un espacio transnacional en el que se conectaban el África Oriental y el Asia Suroriental. Getz (2013: 40) comenta la naturaleza cosmopolita de la sociedad de habla swahili. Construida entre las poblaciones de habla bantú del África Oriental, integraba a somalís, árabes y surasiáticos, y los swahiliparlantes viajaban a la India y a Arabia (véase también Sheriff, 2010; Hawley, 2008). Pueden formularse argumentos similares sobre otras regiones del mundo, por ejemplo: el Asia Central (Liu, 2011) o el Caribe (Wardle, 2007). Aunque muchos de ellos se basan en un modelo de los procesos tempranos de globalización —conocidos como *protoglobalización*, *globalización arcaica* o *primera globalización*—, son relevantes para el cosmopolitismo, porque cambian los términos del análisis histórico y geográfico, por ejemplo, al cuestionar las categorías de centro y periferia, universalismo y diferencia, local y global (véase también Hopkins, 2006). Han tenido un impacto significativo en el pensamiento histórico de la China como una alternativa a las concepciones eurocéntricas de la historia (Liu, 2011).

Sin embargo, cuando se invoca el cosmopolitismo es en gran medida como una categoría vaga para referirse a los intercambios transculturales principalmente en contextos premodernos y no posee una importancia normativa clara. El intercambio y la movilidad cultural en sí no deberían equipararse a la condición de cosmopolitismo. Son más bien importantes precondiciones que también pueden producir resultados no cosmopolitas (véase Delanty, 2011). Por este motivo, existen ciertos límites a lo que el giro de la historia global puede ofrecer al cosmopolitismo en la medida en que este último implica aspectos normativos. Los desarrollos recientes en la historia intelectual global demuestran que es difícil minimizar la arrolladora importancia de la difusión global del pensamiento occidental, por mucho que las tradiciones no occidentales hayan producido alternativas o reinterpretaciones (véase, por ejemplo, Moyn y Sartori, 2013).

9. Pueden encontrarse muchos ejemplos históricos de culturas cosmopolitas en el *Journal of World History*. El volumen 24 (3) es un número especial sobre aproximaciones históricas al cosmopolitismo.

Universalismo cognitivo

No hay ninguna razón por la que las aproximaciones universalistas deban confinarse a las religiones mundiales o a las tradiciones indígenas o precoloniales. El argumento de que la modernidad ofrece un marco general para el mundo es también una forma de ver cómo es posible relacionarnos con lo que tenemos en común. Puede denominárselo «universalismo cognitivo» para indicar que el contenido universalista concierne a los principios de la razón que no son específicos de una única cultura, sino que más bien residen en las estructuras de la consciencia que se asocian a la modernidad, como la idea de la autonomía humana, la libertad, la igualdad y el valor moral del individuo. Debe distinguirse del universalismo moral, que simplemente mantiene que existen valores o principios morales que trascienden la cultura y que pueden ser la base de un orden cosmopolita de valores¹⁰. El universalismo cognitivo consideraría que estos valores están arraigados en todas las culturas en grados distintos, pero no vería factible que los individuos simplemente pudieran trascender sus culturas. Mientras que las diferentes culturas han interpretado de maneras diversas estas «ideas de la razón», ellas no son el producto de un solo país o civilización. El universalismo cognitivo es, por lo tanto, un tipo mínimo de cosmopolitismo (aunque no tan mínimo como el universalismo moral) y, potencialmente, una base para superar no sólo el eurocentrismo, sino también todas las aproximaciones etnocéntricas. En esta visión, que está cerca de la posición justificatoria, existen ideas centrales que son constitutivas de todas las culturas, incluso cuando algunas las han realizado más plenamente que otras. Por consiguiente, ciertos valores que a menudo se consideran europeos —democracia, libertad, autonomía, etc.— no son específicos de Europa, sino que, simplemente, se desarrollaron antes en ella. Dependiendo de cómo estos valores se traduzcan conceptual y culturalmente, el problema del eurocentrismo podría desaparecer como resultado de la contextualización global.

Una ilustración de la dimensión cognitiva respecto al cosmopolitismo es reemplazar dicho término por otro que pueda traducirse más fácilmente a contextos culturales distintos. Por ejemplo, un candidato para ello es la noción de *unidad en la diversidad*, un término que tiene ecos en el pensamiento europeo, así como en el indio y en el chino. Hans Georg Gadamer (1992) mantenía, en «La diversidad de Europa», que la herencia de Europa es la unidad en la diversidad: «Esta unidad debe extenderse al mundo entero, incluyendo Japón, China, la India y también las culturas musulmanas. Cada cultura, cada pueblo tiene algo distintivo que ofrecer para la solidaridad y el bienestar de la humanidad» (citado en Dallmayr, 1994: XIII). Mientras que el modelo teórico de Gadamer estaba más próximo a la noción de un diálogo de civilizaciones, la idea de un principio más amplio que se refleja en civilizaciones distintas puede verse como un principio cognitivo transcultural. El diálogo es una base importante del cosmopolitismo, como se ha apuntado antes, pero también requiere a menudo

10. Recurso al concepto de cognitivo de Strydom (2011, 2012).

la traducción para hacerlo inteligible. La noción de unidad en la diversidad posee hasta cierto punto una función transcultural y traduce mucho de la idea de cosmopolitismo; por ejemplo: podría verse como una traducción de la noción china de *tianxia*, que, generalmente, se traduce por ‘todos bajo el cielo’ (véase He y Brown, 2012; Rofel, 2012). Este es probablemente el equivalente más cercano al cosmopolitismo en el discurso político chino contemporáneo¹¹. El cosmopolitismo definido como ‘la unidad en la diversidad’ puede relacionarse fácilmente con el pensamiento indio (véase Padmanabhan, 2012). Es un concepto arraigado en la constitución de la India y forma parte de la identidad de la Unión Europea (Oommen, 2004). La noción japonesa de *Kyosei* también traduce el cosmopolitismo para incluir la idea de la participación en una comunidad global, la superación del prejuicio y el reconocimiento de la diferencia (Sugimoto, 2012).

No obstante, yo aduciría que un concepto traducible no es en sí mismo suficiente, pues debe hacerse algo con el concepto traducido que se adecue a la tarea de abordar las cuestiones globales contemporáneas. La noción de unidad en la diversidad quizás sea un recurso, pero no es necesariamente suficiente en sí misma. Lo que se necesita es un impulso normativo y crítico más fuerte. Por estas razones, la traducción cultural es insuficiente para un marco de análisis cosmopolita, a no ser que venga acompañada de un impulso normativo y crítico más fuerte. Esto me lleva al cosmopolitismo crítico.

Cosmopolitismo crítico

Dentro de esta amplia categoría, tal como se la usa aquí, el problema del eurocentrismo es sólo un aspecto y no la preocupación que la define. El cosmopolitismo crítico difiere de los tres primeros enfoques antes mencionados en su actitud más crítica hacia las tradiciones culturales, tanto europeas como no europeas, y en que preserva una posición normativa que no descarta la posibilidad de la trascendencia cultural. Es también en este aspecto que se distingue en cierta medida de otros usos del término, que se refieren más al problema de la diferencia cultural (Mignolo, 2000b; véase también Rabinow, 1986). Por su propia naturaleza, el cosmopolitismo es crítico en su autocomprensión básica, pero esto no está siempre muy marcado en la mayor parte de las principales versiones, como las discutidas anteriormente o en la teoría política normativa. El cosmopolitismo crítico enfatiza la naturaleza abierta de los encuentros entre las culturas y que las culturas aprenden unas de otras; no meramente que se producen tales encuentros (Delanty, 2009, 2014). No se trata, por lo tanto, simplemente de encontrar en las culturas del mundo valores comunes u ocasiones de intercambio y pluralidad, sino de identificar fuentes para el diálogo crítico y de cultivar el pensamiento crítico. Se construye sobre

11. Puede objetarse que *tianxia* se limitaba generalmente al Reino medio. Aunque sea cierto, también podría decirse que el término griego original, *kosmopolitês*, se limitaba al Imperio alejandrino, y el orden cosmopolita de Kant, al sistema europeo de estados.

la idea del universalismo cognitivo, pero lo trasciende al integrar las instancias de cosmopolitismo a contextos específicos de justificación. Desde la perspectiva del cosmopolitismo crítico, el factor clave es el desarrollo de poderes críticos que cuestionen una visión estrecha del mundo. Sin embargo, a diferencia de las posiciones universalistas fuertes, el sujeto cosmopolita siempre está arraigado a un contexto cultural determinado. La imaginación cosmopolita es la capacidad para pensar más allá de este contexto a la luz de principios universalistas. Para desarrollar esta idea, tres posibles estrategias metodológicas ilustran un amplio enfoque cosmopolita crítico en las ciencias sociales.

Mientras que el cosmopolitismo europeo dominante se ocupaba casi exclusivamente del contexto interno europeo, un enfoque alternativo más crítico buscaría identificar en la cultura europea, incluida la tradición cosmopolita, la influencia positiva de ideas no europeas. Contrariamente a la crítica orientalista de Europa, muchos pensadores de la Ilustración (como Schlegel o Leibniz) eran muy conscientes de la contribución positiva de otras partes del mundo, especialmente de Asia. Alexander von Humboldt, por ejemplo, poseía un sentido inclusivo del mundo animado por una enérgica crítica de la esclavitud. Influido por el romanticismo, desarrolló un tipo de compromiso que trascendía los supuestos liberales de muchos pensadores de la Ilustración. Ahí se encuentra, por lo tanto, una de las estrategias para un cosmopolitismo crítico poseurocéntrico: el descentramiento de Europa a través del descubrimiento de lo no europeo dentro de Europa. Este enfoque, que podría describirse como una Europa que descubre su propia otredad interior, incluiría el análisis de las dimensiones críticas del pensamiento europeo que se oponían a una visión estrechamente eurocéntrica del mundo y buscaban cultivar una consciencia mundial en la que pudieran figurar otras culturas en términos de igualdad. La cuestión está en descubrir cómo el cambio en una parte del mundo impacta en otras partes, lo cual produce niveles más altos de reflexividad, por ejemplo, para dilucidar cómo los encuentros con el mundo no occidental influyeron en la Ilustración europea de una manera que la crítica orientalista o poscolonial no puede explicar (véase Clarke, 1997; Dallmayr, 1996).

Una segunda vía de investigación es el análisis sobre cómo las culturas no europeas se apropiaron de la cultura occidental sin aceptarla en su totalidad. Los enfoques principales dan por sentada la importancia global del pensamiento occidental sin considerar las formas en las que éste ha sido apropiado de maneras creativas, lo cual, en muchos casos, ha producido resultados híbridos. Esto puede adoptar formas muy diversas a través de las que ideologías occidentales como el socialismo o el positivismo, pongamos por caso, fueron trasplantadas a entornos muy distintos de su contexto original europeo, por ejemplo: el socialismo y el positivismo en la China y en Brasil, respectivamente. En otros casos (un ejemplo pertinente es Japón), las ideas occidentales fueron importadas paulatinamente a través de préstamos, reinterpretaciones y de su absorción en tradiciones nativas (Delanty, 2003). También supondría examinar la relevancia de conceptos como los de sociedad civil, democracia o esfera pública para la historia islámica, por ejemplo (véase Browsers, 2006; véase tam-

bién Chambers y Kymlicka, 2002), o considerar que el confucianismo posee en su interior una tradición democrática característica que emana de él a través de la crítica inmanente, en oposición a la simple adopción de formas occidentales (Ackerly, 2005). Desde la perspectiva del cosmopolitismo crítico, en oposición al cosmopolitismo contracivilizatorio o alternativo discutido más arriba, el propósito no sería necesariamente la identificación de una alternativa nativa a las categorías occidentales, sino una perspectiva que pretende identificar los potenciales transformadores de ambas culturas, la occidental y la oriental. Parte de esta tarea crítica es ver cómo puede reinterpretarse el pasado con categorías no eurocéntricas. Por ejemplo, el descubrimiento de la Carta del Mandén del siglo XIII en la cuenca alta del Níger cuestiona nuestras nociones recibidas de la historia africana y demuestra que existía en África una tradición constitucional preoccidental¹². Puede demostrarse que la construcción orientalista de la ciudadanía como una práctica exclusivamente occidental es artificial, como lo revelan Isin y Lefebvre (2005) respecto a la práctica de obsequiar en las instituciones del *evergetismo* griego y del *waafotomano*.

Una tercera estrategia incluiría la exploración de la importancia global de conceptos no europeos, como *cara* y *guanxi*, tal como ha mantenido Xiaoying Qi (Qi, 2011, 2012, 2013). Es algo relevante para la tarea de superar el privilegio eurocéntrico de conceptos occidentales, aunque normalmente no se lo aborde desde la perspectiva del cosmopolitismo.

Todas estas estrategias implican en grados diversos no sólo la traducción conceptual, sino también la traducción cultural en una dirección que captura el momento normativo y crítico de autotransformación y aprendizaje a la luz del encuentro con el otro. Demuestran que las culturas, a pesar de sus diferencias, no son completamente inconmensurables. Ello no se debe a la existencia de valores comunes en sí, sino que puede atribuirse a la existencia de recursos cognitivos comunes capaces de conducir a una crítica cultural inmanente, por lo que ofrecería una respuesta al problema de cómo decidir qué tradiciones son relevantes para el cosmopolitismo, puesto que no todas lo son y pueden ser mutuamente contradictorias además de internamente diversas, como, por ejemplo, la mezcla en la civilización india entre hinduismo, budismo y jainismo, y en la China entre el daoísmo y el confucianismo. El islam y el cristianismo también manifiestan numerosas fracturas. Y el mismo cosmopolitismo occidental se compone de muchas corrientes distintas (los cínicos versus los estoicos, la tradición kantiana, el cosmopolitismo de Marx y las disposiciones humboldtianas (Walls, 2009)).

La noción de hermenéutica diatópica, en propuestas diversas de Raimon Panikkar y Boaventura de Sousa Santos (2007), es relevante para demostrar lo que Santos ha identificado como lo «incompleto» de todas las perspectivas culturales y, por lo tanto, contribuye a la solución de este problema. Esta visión sugiere que una hermenéutica cosmopolita adecuada requiere la capacidad para ver el mundo desde una variedad de perspectivas distintas y

12. Véase <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00290>.

no desde una sola. Sin embargo, no responde a la pregunta sobre qué tipo de cosmopolítica resultará de ello, puesto que subsiste una cuestión clave: la de si conseguir una perspectiva múltiple es suficiente para solucionar los principales problemas globales. Más bien podría ser considerado como un paso fundamental en la dirección de una cosmopolítica, pero no puede ser el resultado final. Es más, la posición cosmopolita crítica que he planteado pone un marcado acento en la posibilidad de evaluar críticamente los puntos de vista culturales.

Por lo tanto, lo que se propone es más bien un tipo normativo de cosmopolitismo crítico que supere la particularidad de las tradiciones culturales, sin necesariamente trascenderlas. El cosmopolitismo también es un proyecto político que apunta a la superación de las diferencias divisivas y no sólo una condición de entendimiento intercultural derivado de las concepciones del mundo o las herencias culturales de las religiones de la era axial. Como proyecto cosmopolítico, va más allá del problema del eurocentrismo, que es a menudo demasiado prominente en las nuevas aproximaciones al cosmopolitismo, para explorar las posibilidades alternativas del presente. Una de las características importantes del cosmopolitismo hoy es la visión alternativa que ofrece a la globalización y al nacionalismo. El cosmopolitismo es una crítica, tanto de una visión del mundo basada en naciones cerradas, como de la visión de un mundo homogeneizado por la globalización. Por lo tanto, el reconocimiento de las variedades mundiales de cosmopolitismo no debería conducir a la conclusión de la inconmensurabilidad. Civilizaciones distintas pueden, sin duda, poseer tradiciones cosmopolitas distintas, cuya comprensión es ciertamente importante para la política cosmopolita y es posible traducir entre ellas sólo por el hecho de que todas se han influido mutuamente. No existe ninguna tradición que se defina por un significado original que haya permanecido constante. En el caso de la tradición europea de cosmopolitismo, como he mantenido, ha experimentado diversos cambios de significado, hasta el punto de que es difícil hablar de una tradición continua. Creo que sucede lo mismo con otras tradiciones y que todas ellas han sido influidas por siglos de enriquecimiento mutuo.

Conclusión

En un último análisis, uno de los candidatos más prometedores para una exitosa traducción cultural es la noción de «hospitalidad», que Kant promulgaba en sus escritos políticos¹³, pero que parece poseer un amplio eco contemporáneo en todas las culturas del mundo y que no es específica a su contexto de origen. Este principio demanda reconocer que no debe tratarse a los seres humanos con hostilidad, sino con hospitalidad, estén donde estén. Numerosos ejemplos demuestran que las ideas, los valores y los principios culturales pueden trascender su contexto de origen, como la difusión más o menos universal

13. En *La paz perpetua*, de 1795, y en *La metafísica de las costumbres*, de 1797.

del concepto de nación y, más recientemente, de los derechos humanos. El principio de la hospitalidad —más que las nociones de unidad y diversidad, de humanidad común o de diálogo de civilizaciones— captura el centro substantivo del cosmopolitismo de una forma que facilita la traducción cultural en todos los contextos civilizatorios. No creo que se trate principalmente de una idea europea, e incluso aunque fuera articulada antes en Europa ha perdido ya su especificidad europea.

Para concluir, el campo del cosmopolitismo es muy vasto y, cuando se extiende para abarcar a las tradiciones no occidentales, el conjunto potencial de temas se amplía aún más. He intentado acentuar algunas cuestiones normativas y metodológicas clave que son relevantes para superar los prejuicios eurocéntricos que, por otra parte, he advertido que no conviene exagerar, sin caer en posiciones ni contextualistas extremas ni universalistas. En mi opinión, el cosmopolitismo ofrece un enfoque para la investigación comparada, al abordar lo que las sociedades tienen en común. No obstante, ello requerirá ir más allá de las presuposiciones del análisis meramente comparativo de sociedades separadas, puesto que debemos ahora asumir la naturaleza interconectada de las sociedades. El reconocimiento de esta interconectividad posibilita un grado de traducción cultural.

Los debates de la filosofía comparada y la historia global son, como he sostenido, muy importantes para formular nuevas preguntas, pero la teoría cosmopolita debe ir más allá de estas aproximaciones que, generalmente, se limitan al análisis histórico, para identificar posibilidades alternativas en el presente. No se trata sólo de identificar tradiciones culturales alternativas a las occidentales que puedan ser portadoras de distintos tipos de valores cosmopolitas, sino de identificar en estas tradiciones culturales distintas los recursos para una cosmopolítica. Esto sugiere, entonces, que lo que debemos buscar no es meramente un cosmopolitismo chino, o un cosmopolitismo japonés o indio, por ejemplo, como alternativas al cosmopolitismo europeo, sino ver cómo estas tradiciones, que en sí mismas son todas ellas incompletas, podrían ofrecer recursos para el presente. No obstante, el reconocimiento de las variedades mundiales de cosmopolitismo es un paso esencial en el desarrollo de un proyecto cosmopolítico.

El análisis de este artículo ha revelado que las corrientes principales no se involucran adecuadamente con las culturas no occidentales y sus tradiciones cosmopolitas, o que, cuando lo hacen, tienden a caer en posiciones liberales o poscoloniales. Las primeras tienden a ser demasiado mínimas y las segundas demasiado englobadoras, al ubicar el cosmopolitismo en los contradiscursos. Desde el punto de vista privilegiado del cosmopolitismo crítico, todos estos enfoques carecen tanto del objetivo hermenéutico de la traducción cultural como de la tarea crítica de ampliar los horizontes morales y políticos de la sociedad.

Referencias bibliográficas

- ACKERLY, B. (2005). «Is liberalism the only way toward democracy?: Confucianism and democracy». *Political Theory* [en línea], 33 (4), 547-576.
 <<http://dx.doi.org/10.1177/0090591705276879>>.
- ALATAS, S. F. (2006). *Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*. Nueva Delhi: SAGE.
- ANGLE, S. (2012). *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- BECK, U. (2006). *The Cosmopolitan Outlook*. Cambridge: Polity Press.
- BELL, D. (2000). *East Meets West: Human Rights and Democracy in Asia*. Princeton: Princeton University Press.
- (2006). *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton: Princeton University Press.
- BENHABIB, S. (2011). *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge: Polity Press.
- BENJAMIN, W. (1970). «The task of the translator». En: *Illuminations*. Londres: Fontana.
- BRECKENRIDGE, C. A.; BHABHA, H.; POLLOCK, H. y CHAKRABARTY, D. (eds.) (2002). *Cosmopolitanism*. Durham, NC: Durham University Press.
- BROCK, G. (2009). *Global Justice: A Cosmopolitan Account*. Oxford: Oxford University Press.
- BROWERS, M. (2006). *Democracy and Civil Society in Arab Political Thought: Transcultural Possibilities*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- BURIK, S. (2009). *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking*. Nueva York: State University of New York Press.
- CHAKRABARTY, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- CHAMBERS, S. y KYMLICKA, W. (eds.) (2002). *Alternative Conceptions of Civil Society*. Princeton: Princeton University Press.
- CHEAH, P. (2006). *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanisms and Human Rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CLARKE, J. (1997). *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and European Thought*. Londres: Routledge.
- CONNELL, R. (2006). «Northern theory: The political geography of general social theory». *Theory and Society* [en línea], 35, 237-264.
 <<http://dx.doi.org/10.1007/s11186-006-9004-y>>.
- CONRAD, S. (2012). «Enlightenment in global history: A historiographical critique». *American Historical Review* [en línea], 117 (4), 998-1027.
 <<http://dx.doi.org/10.1093/ahr/117.4.999>>.
- DALLMAYR, F. (1996). *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. Nueva York: State University of New York Press.
- DELANTY, G. (2003). «Japan and modernity». En: BECK, U.; SZNAIDER, N. y WINTER, R. (eds.). *Global America: The Cultural Consequences of Globalization*. Liverpool: Liverpool University Press.
- (2009). *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2011). «Cultural diversity, democracy and the prospects of cosmopolitanism: A theory of cultural encounters». *British Journal of Sociology* [en línea], 62 (4), 633-656.
 <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-4446.2011.01384.x>>.

- (ed.) (2012). *The Handbook of Cosmopolitanism Studies*. Londres: Routledge.
- (2014). «The prospects of cosmopolitanism and the possibility of global justice». *Journal of Sociology* [en línea], 50 (2), 213-228.
<<http://dx.doi.org/10.1177/1440783313508478>>.
- EUBEN, R. (2008). *Journeys to the Other Shore: Muslims and Western Travelers in Search of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- GADAMER, H.-G. (1992). «The diversity of Europe: Inheritance and future». En: MISEGELD, D. y NICHOLSON, G. (eds.). *Applied Hermeneutics*. Nueva York: SUNY Press.
- GETZ, T. (2013). *Cosmopolitan Africa, c 1700-1875*. Oxford: Oxford University Press.
- GO, J. (2013a). «For a postcolonial sociology». *Theory and Society*, 42, 25-55.
- (2013b). «Fanon's postcolonial cosmopolitanism». *European Journal of Social Theory*, 16 (2), 208-225.
- GODREJ, F. (2011). *Cosmopolitan Political Thought*. Londres: Routledge.
- GRAY, S. (2010). «A historical comparative approach to Indian political thought: Locating and examining domesticated differences». *History of Political Thought*, 31 (3), 383-406.
- HAWLEY, J. (ed.) (2008). *India in Africa, Africa in India: Indian Ocean Cosmopolitanism*. Indianápolis: Indiana University Press.
- HE, B. y BROWN, K. (2012). «An empirical world of Asian cosmopolitanism». En: DELANTY, G. (ed.). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*. Londres: Routledge.
- HOLTON, R. (2009). *Cosmopolitanisms: New Thinking and New Directions*. Londres: Palgrave.
- HOPKINS, A. G. (ed.) (2006). *Interactions between the Universal and the Local*. Londres: Palgrave.
- ISIN, E. y LEFEBVRE, A. (2005). «Greek euergetism and Ottoman waqf». *European Journal of Social Theory* [en línea], 8 (5), 5-23.
<<http://dx.doi.org/10.1177/1368431005046707>>.
- JENCO, L. (2007). «“What does heaven ever say?”: A methods-centred approach to cross-cultural engagement». *American Review of Political Science*, 101 (4), 741-55.
- (2012). «How meaning moves: Tan Sitong on borrowing across cultures». *Philosophy East and West* [en línea], 62 (1), 92-113.
<<http://dx.doi.org/10.1353/pew.2012.0007>>.
- KLEINGELD, P. (1999). «Six varieties of cosmopolitanism». *Journal of the History of Ideas* [en línea], 60 (3), 505-24.
<<http://dx.doi.org/10.1353/jhi.1999.0025>>.
- LIU, X. (2011). «A Silk Road legacy: The spread of Buddhism and Islam». *Journal of World History* [en línea], 22 (1), 55-81.
<<http://dx.doi.org/10.1353/jwh.2011.0021>>.
- LUKES, S. (2000). «Different cultures, different rationalities?». *History of the Human Sciences*, 13 (1), 5-18.
- MEIJER, R. (ed.) (1999). *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*. Londres: Curzon Press.
- MIGNOLO, W. (2000a). *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press.
- (2000b). «The many faces of cosmo-polis: Border thinking and critical cosmopolitanism». En: BRECKENRIDGE, C. A. et al. (eds.). *Cosmopolitanism*. Durham, NC: Durham University Press.

- MOTA, A. (2012). «Cosmopolitanism in Latin America: Political practices, critiques and imaginaries». En: DELANTY, G. (ed.). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*. Londres: Routledge.
- MOYN, S. y SARTORI, A. (eds.) (2013). *Global Intellectual History*. Nueva York: Columbia University Press.
- OOMMEN, T. K. (2004). «Socio-political transition in the Indian Republic and the European Union». *European Journal of Social Theory* [en línea], 7 (4), 519-37. <<http://dx.doi.org/10.1177/1368431004046706>>.
- PADMANABHAN, S. (2012). «Unity in diversity: The Indian cosmopolitan idea». En: DELANTY, G. (ed.). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*. Londres: Routledge.
- POLLOCK, S. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press.
- POMERANZ, K. (2000). *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the World Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- QI, X. (2011). «Face: A Chinese concept in a global sociology». *Journal of Sociology*, 47 (3), 279-296.
- (2012). «A case study of globalized knowledge flow: Guanxi in social science and management theory». *International Sociology* [en línea], 27 (6), 707-723. <<http://dx.doi.org/10.1177/0268580912453729>>.
- (2013). «Guanxi, social capital theory and beyond: Towards a global social science». *British Journal of Sociology* [en línea], 64 (2), 308-22. <<http://dx.doi.org/10.1111/1468-4446.12019>>.
- RABINOW, P. (1986). «Representations are also social facts». En: CLIFFORD, C. (ed.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- RENDALL, G.; SKRBIS, Z. y WOODWARD, I. (2009). *The Sociology of Cosmopolitanism*. Londres: Palgrave.
- ROFEL, L. (2012). «Between Tianxia and postsocialism: Contemporary Chinese cosmopolitanism». En: DELANTY, G. (ed.). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*. Londres: Routledge.
- SANTOS, B. (2007). «Human rights as an emancipatory script». En: SANTOS, B. (ed.). *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. Londres: Verso.
- SHERIFF, A. (2010). *The Dhow Culture of the Indian Ocean: Cosmopolitanism, Commerce and Islam*. Nueva York: Columbia University Press.
- SITAS, A. (2006). «The African Renaissance challenge and sociological reclamations in the South». *Current Sociology* [en línea], 54 (3), 357-80. <<http://dx.doi.org/10.1177/0011392106063186>>.
- SKRBIS, Z. y WOODWARD, I. (2013). *Cosmopolitanism: Uses of an Idea*. Londres: SAGE.
- STRYDOM, P. (2011). «The cognitive and metacognitive dimensions of contemporary social and political theory». En: DELANTY, G. y TURNER, S. (eds.). *International Handbook of Contemporary Social and Political Theory*. Londres: Routledge.
- (2012). «Modernity and cosmopolitanism: From a critical social theory perspective». En: DELANTY, G. (ed.). *Handbook of Cosmopolitanism Studies*. Londres: Routledge.
- SUGIMOTO, Y. (2012). «Kyosei: Japan's cosmopolitanism». En: DELANTY, G. (ed.). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*. Londres: Routledge.
- WALLERSTEIN, I. (1997). «Eurocentrism and its avatars: The dilemmas of social science». *New Left Review*, 1 (226), 93-107.

- WALLS, D. L. (2009). *The Passage to Cosmos: Alexander von Humboldt and the Shaping of America*. Chicago: University of Chicago Press.
- WANG, H. (2012). «Ren and Gantong: Openness of heart and the root of Confucianism». *Philosophy East and West* [en línea], 62 (4), 463-4. <<http://dx.doi.org/10.1353/pew.2012.0067>>.
- WARDLE, H. (2007). «A groundwork for West Indian cultural openness». *Journal of the Royal Anthropological Institute* [en línea], 13, 567-83. <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00444.x>>.
- WERBNER, P. (ed.) (2008). *Anthropology and the New Cosmopolitanism*. Oxford: Berg.
- XINCHENG, L. (2012). «The global view of history in China». *Journal of World History* [en línea], 23 (4), 491-511. <<http://dx.doi.org/10.1353/jwh.2012.0084>>.

Las relaciones entre nacionalismo y cosmopolitismo*

Daniel Chernilo

Loughborough University
d.chernilo@lboro.ac.uk



Recibido: 03-09-2014
Aceptado: 21-04-2015

Resumen

El presente artículo estudia las relaciones entre nacionalismo y cosmopolitismo y plantea comprender ambos conceptos como posiciones mutuamente interrelacionadas antes que contrapuestas. Estudiar sociológicamente las versiones modernas del nacionalismo y el cosmopolitismo requiere considerar, filosóficamente, los momentos de particularidad y de universalidad que hay en cada uno. Mientras que el particularismo del nacionalismo depende de su capacidad para proveer de un sentido de clausura a nuestras identidades sociales y políticas, el universalismo en el cosmopolitismo se centra en una noción inclusiva de la humanidad. Pero el cosmopolitismo tiene también un momento de particularidad en términos de la autorreflexión sobre «nuestras» tradiciones y de duda sobre «nuestras» creencias más sentidas. Finalmente, el momento universalista del nacionalismo se centra en el principio de autodeterminación individual y colectiva que, cuando se afirma para el propio grupo, no puede negarse normativamente a otros.

Palabras clave: cosmopolitismo; globalización; nacionalismo; particularismo; sociología; universalismo.

* Se han presentado versiones preliminares de este trabajo en la conferencia de la Asociación Europea de Sociología, en Turín, en agosto de 2013; en el seminario «Procesos Transnacionales y Estado Moderno», en la Universidad de Trier, en abril de 2014; en la conferencia «Poder, Cultura y Economía», en la Universidad de Tampere, en agosto de 2014, y en el seminario titulado «Identidades cosmopolitas», en la Universidad Autónoma de Barcelona, en noviembre de 2014. Mis agradecimientos a los organizadores y a los participantes de estos eventos por sus comentarios, críticas y sugerencias. El último borrador de este trabajo se benefició enormemente de la lectura atenta de Marco Antonsich, Esperanza Bielsa y Aldo Mascareño.

Abstract. *Relations between Nationalism and Cosmopolitanism*

This article studies the relationship between nationalism and cosmopolitanism and suggests that they may be understood as mutually interrelated rather than opposed positions. Studying the modern versions of nationalism and cosmopolitanism from a sociological point of view requires also, philosophically, considering the moments of particularity and universalism in each of them. Whereas the particularism of nationalism depends on its capacity to provide our social and political identities with a sense of closing, the universalism of cosmopolitanism is focused on an inclusive notion of humanity. But cosmopolitanism also has a moment of particularism in terms of self-reflection on 'our' traditions and of doubt about 'our' deepest beliefs. Finally, the universalist moment of nationalism focuses on the principle of individual and collective self-determination, which cannot be normatively denied to others when accepted for one's own group.

Keywords: cosmopolitanism; globalization; nationalism; particularism; sociology; universalism.

— I —

En una conferencia reciente sobre cosmopolitismo, Jürgen Habermas (2014) inicia su intervención comentando que le resulta incómodo usar un término que se ha convertido en objeto de veneración algo ritualista. Señala, allí también, que la idea de cosmopolitismo ha devenido algo anticuada, algo que no deja de sorprender, puesto que ello nunca pareció molestar especialmente a Habermas en sus escritos anteriores. Pero el centro de su argumento es que el cosmopolitismo es ya una noción demasiado débil para comprender la *Realpolitik* de la vida internacional contemporánea. En vez de cosmopolitismo, Habermas sugiere entonces que nos concentremos en el concepto más complejo de «constitucionalización del derecho internacional»¹. Si bien Habermas no fue nunca partidario de las versiones más radicales del cosmopolitismo, esta posición demuestra un cambio de opinión si se la compara con sus trabajos sobre el tema realizados durante las últimas dos décadas (Habermas, 1999, 2001a). Habermas postulaba allí una versión menos estridente y más sofisticada sobre las tendencias globalizantes que, hacia el cambio de milenio, parecían estar transformándolo todo. Aun así, es posible que este cambio parcial de postura refleje también una autocrítica a la forma en que él también se vio envuelto en el optimismo algo ingenuo de los discursos globalizadores del cambio de siglo (Albrow, 1996; Castells, 1996; Scholte, 2000; Urry, 2000).

Pero los escritos de Habermas nos ofrecen un camino alternativo para reevaluar los desafíos de la «constelación posnacional» contemporánea: la importancia de comprender las *relaciones* entre nacionalismo y cosmopolitismo, incluso si tales reflexiones se mantuvieron en un nivel más bien implícito en su propio trabajo (Chernilo, 2007: 151-158, 2010: 175-199). Desde el punto de vista de

1. Habermas menciona en especial las obras de Hauke Brunkhorst (2014) y Gunter Teubner (2012). He discutido sobre los elementos centrales de este nuevo constitucionalismo sociológico en Chernilo (2014b).

una historia conceptual, Habermas revisó los escritos cosmopolitas de Kant y discutió los fundamentos normativos de la democracia moderna a nivel estatal con miras a su potencial expansión al nivel transnacional. Desde el punto de vista de la observación de eventos sociales y políticos, su interés se centró en asuntos como el futuro y el déficit democrático de la Unión Europea, la globalización económica y la doctrina de Bush y Blair de la «guerra contra el terrorismo» (Habermas, 2001b, 2003, 2006). El uso del prefijo *pos-* en su conceptualización de la constelación posnacional —y este argumento vale también para sus trabajos sobre pensamiento posmetafísico— expresa una ambigüedad fundamental (Chernilo, 2013b). En ocasiones, el argumento parece indicar la tesis fuerte de que el nacionalismo (y la metafísica) son asuntos del pasado sin potencial práctico o normativo en el presente. En este caso, su declive es tan definitivo empíricamente como es positivo normativamente. Pero encontramos también formulaciones más moderadas donde el argumento es que nacionalismo y metafísica, lejos de estar obsoletos, deben comprenderse ahora de forma más compleja: el nacionalismo ya no es la forma principal de organización social y política de la modernidad, así como la metafísica ya no ofrece un fundamento sólido a las tareas de la filosofía. Aun así, ambas son aún presentes y relevantes en el mundo contemporáneo. El desafío es justamente comprender nacionalismo y metafísica a partir de las transformaciones sociales e intelectuales del presente.

Es esta segunda perspectiva la que me parece más fructífera, puesto que, en mi opinión, la literatura especializada no ha explorado aún de forma sistemática las *relaciones* entre nacionalismo y cosmopolitismo. Desde el lado del nacionalismo, puede decirse que el libro de Hans Kohn (2008) *The Idea of the Nation* inaugura, en la década de 1940, lo que es ahora el campo bien consolidado de los estudios sobre nacionalismo. Mucha agua ha corrido bajo el puente desde aquel intento temprano por comprender la idea moderna de nación. Industrialismo, capitalismo, democracia, etnicidad, colonialismo, xenofobia, guerra, burocracia estatal, idiomas nacionales, esfera pública, religión, factores generacionales y, por cierto, las clases sociales. Todos estos conceptos han sido usados como el factor preponderante que permite explicar el surgimiento y las características principales del sistema moderno de estados nación (Anderson, 1991; Bendix, 1964; Billig, 1995; Delanty y Kumar, 2006; Gellner, 1997; Giddens, 1985; Hobsbawm, 1994; Hroch, 1985; Llobera, 1994; Smith, 1986; Tilly, 1992; Wimmer, 2002). Sin embargo, el cosmopolitismo no aparece de manera significativa en ninguna de estas explicaciones. Incluso si la globalización de tales factores es tomada en consideración para explicar la expansión mundial del nacionalismo moderno, el cosmopolitismo está ausente para quienes estudian los procesos de formación nacional.

La situación en la literatura sobre cosmopolitismo es, en alguna medida, distinta (Delanty, 2009, 2012; Fine, 2007; Harvey, 2009; Kendall et al., 2009; Pendenza, 2014; Turner, 2006; Vertovec y Cohen, 2002). En el caso de la sociología, por ejemplo, los argumentos de Ulrich Beck (2000, 2006) llaman la atención por su lenguaje hiperbólico, pero reflejan también la visión preponderante sobre el nacionalismo entre quienes se ocupan del cosmopolitismo.

En vez de explorar expresamente las relaciones entre ambos, el argumento se presenta en forma unilateral: la «apertura» cosmopolita y su optimismo normativo se definen por oposición a la «clausura» regresiva que caracterizaría al nacionalismo. Puesto que antecede el surgimiento del nacionalismo moderno y del sistema de estados nación, la relevancia del cosmopolitismo se refiere, fundamentalmente, a la cuestión de en qué medida es capaz de mantener bajo control las tendencias chovinistas, xenófobas y provincianas del nacionalismo. El cosmopolitismo queda, así, definido por oposición e intento de superación del sentido de pertenencia comunitaria a algo anticuado del que nos habla el nacionalismo. Incluso si se la define en términos cívicos, la nación es aún vista como un factor fundamental en los excesos del imperialismo europeo, a la vez que como un marco normativo demasiado débil como para proteger los derechos de distintas minorías étnicas, religiosas y, por cierto, nacionales al interior de los propios estados. La visión preponderante entre los pensadores cosmopolitas contemporáneos es que hemos de estar agradecidos de vivir en un mundo donde el nacionalismo puede comprenderse como una cuestión del pasado: históricamente, porque la globalización, el multiculturalismo y la migración han hecho caducar las imágenes tradicionales de la nación; desde un punto de vista normativo, porque el particularismo en que se sustentan las ideas modernas de cultura y etnicidad hacen imposible que la nación desempeñe un rol positivo en la renovación de las fuentes normativas de la democracia global (Held, 1995)².

En la literatura reciente, un camino especialmente fructífero para explorar las relaciones entre nacionalismo y cosmopolitismo ha sido planteado por Gerard Delanty (2006). Su argumento es doble: por un lado, Delanty sostiene que la idea de nación tiene una dimensión universal, puesto que ofrece una «visión de la comunidad humana» de alcance general y que ha demostrado ser capaz de generar apoyo en una amplísima variedad de grupos humanos y contextos socioculturales. Por otro lado, él explica que los desarrollos cosmopolitas en el mundo contemporáneo se suceden tanto en el interior como más allá de los propios estados nación (Delanty, 2006: 358). Nacionalismo y cosmopolitismo no se relacionan entonces como los puntos opuestos de un continuo, sino que de manera mucho más compleja. Es justamente esta idea la que me propongo explorar en detalle en las páginas que siguen.

— II —

Quisiera iniciar mi recorrido revisando dos casos del período fundacional de las ciencias sociales en que estas relaciones sí fueron abordadas explícitamente. A inicios del siglo xx, y en el contexto de la expansión del nacionalismo

2. Un acercamiento liberal y democrático al nacionalismo puede usar estas mismas razones para criticar un cierto elitismo en el cosmopolitismo contemporáneo: el sujeto cosmopolita se caracterizaría por su capacidad financiera para establecer una distancia social y cultural con las expresiones más regresivas o extremas del nacionalismo (Calhoun, 2002, 2012).

moderno en la Europa de la época, Émile Durkheim y Friedrich Meinecke se hicieron cargo explícitamente de este asunto. Durkheim y Meinecke comparten el interés por la institucionalización de las ciencias humanas, sociales y políticas, en Francia y Alemania respectivamente, y consideraron su trabajo como una contribución a un proyecto nacional superior y más amplio. En esa tarea, ambos asumieron que era fundamental estudiar el rol de las ideas y de los valores cosmopolitas en la formación de las identidades y de las estructuras nacionales. Las similitudes entre ambos se detienen ahí, dado que, políticamente, sus posiciones son del todo opuestas: Durkheim era judío, políticamente progresista y partidario acérrimo de las reformas de la Tercera República francesa, mientras que Meinecke fue un activo político de derecha en Alemania y profesó tendencias abiertamente antisemitas.

A juicio de Meinecke, el cosmopolitismo moderno y el principio de nacionalidad de los estados nación se constituyen mutuamente durante el siglo de las luces. En su opinión, esta conexión habrá de disolverse en algún momento en el futuro próximo —de hecho, tal disolución habría comenzado ya—, pero no hay dudas de que se ha tratado de una relación necesaria. Desde sus inicios en el siglo XVIII, comenta Meinecke, la idea moderna de la autonomía nacional «estuvo emparentada y entrelazada con ideas que amenazaban con asfixiarla». Lejos de oponerse a ella, las ideas universales del cosmopolitismo ilustrado eran igualmente constitutivas para esta generación: nacionalismo y cosmopolitismo se alimentan mutuamente en este período (Meinecke, 1970: 69). La individuación cultural de una nación, expresada, por ejemplo, por los movimientos del romanticismo filosófico y artístico, es un proceso lento pero inexorable que, en el caso específico de Alemania, ha comenzado tardíamente en relación con las otras potencias europeas. Meinecke describe entonces una tendencia que comienza con una concepción indiferenciada de humanidad, que en Europa tiene sus orígenes en la cristiandad, pero que se despliega crecientemente en nociones de individualidad cultural y autonomía política que encontrarían expresión «verdadera» en un estado que se define de manera únicamente nacional. Se trata, en este caso, de una tendencia que se despliega teleológicamente y cuya culminación se expresaría en la unificación de comunidades culturales en sus propios estados —tendencia que se probaría «definitivamente» en la unificación alemana de 1870 (Meinecke, 1970: 48)—. Pero incluso la fundación tardía del estado nación alemán mantiene una deuda importante con la pretensión universalista original con que se fundaron las ideas de nación y de humanidad durante la Revolución Francesa: «el sentimiento nacional alemán auténtico y más alto incluye el ideal cosmopolita de una humanidad más allá de la nacionalidad [...] es “antialemán ser puramente alemán”» (Meinecke, 1970: 21). A pesar de los excesos de su nacionalismo político y su rechazo a la orientación normativa del cosmopolitismo, su *explicación* del surgimiento del estado nación moderno considera de manera importante el rol de las ideas cosmopolitas. El marco de referencia universalista del cosmopolitismo es una dimensión fundamental del contexto cultural en el que surgen las nociones modernas de nación, nacionalismo y estado nación. Este argumento es espe-

cialmente relevante en razón de la forma que han adoptado las posiciones de corriente principal en sociología: Meinecke rechaza el argumento de que el desarrollo de las naciones y los estados nación pueda explicarse «internamente» o «desde dentro»; por el contrario, su surgimiento y expansión a lo largo y ancho del planeta han de ser explicados como procesos efectivamente globales (Chernilo, 2011: 159-183).

Por su parte, Durkheim estuvo igualmente interesado en estudiar las relaciones entre nacionalismo y cosmopolitismo, pero usa otros procesos históricos como referencia, a la vez que sus justificaciones normativas son contrarias a las de Meinecke. Poco después del inicio de la Primera Guerra Mundial, y tomando como referencia los escritos de Heinrich Treitschke, Durkheim (1915) se queja amargamente de que un sentido de misión civilizatoria tan arrogante y chovinista se haya apoderado de la nación alemana y la haya conducido a una guerra de agresión sin precedente. La concepción del nacionalismo que Durkheim favorece se centra entonces en un rechazo a tendencias expansionistas que, a su juicio, se han demostrado ya obsoletas: el imperialismo europeo es ya un proyecto del siglo pasado. Las naciones progresistas han de concentrarse en la justicia social que ha de inspirar su organización interna. El objetivo político de este argumento es sin duda nacionalista, puesto que estamos analizando un panfleto escrito expresamente en apoyo al esfuerzo de guerra francés y que abusa de referencias antialemanas. Pero aun en ese contexto, Durkheim insiste sin descanso en que nacionalismo y cosmopolitismo van siempre de la mano. En el contexto más académico de sus clases y de sus textos científicos, él los define como dos formas de motivación de la conducta humana que son igualmente importantes y están íntimamente entrelazados: uno se enfoca internamente en la nación propia y el otro mira al mundo exterior y adopta como referencia una noción universalista de humanidad. A su juicio, el patriotismo y el cosmopolitismo no están en competencia, sino que han de entenderse como dos «sentimientos igualmente elevados» (Durkheim, 1992: 106).

Puesto que, en su opinión, no hay oposición entre las ideas de nación y de humanidad, el desarrollo de las sociedades modernas puede entenderse como el proceso de constitución de una pluralidad de *patrias* que se lleva a cabo mediante la ampliación y la posterior centralización burocrática de las unidades políticas medievales. La patria es fundamental para la vida moderna, puesto que ella ha de convertirse en el punto focal de la vida política. Pero la idea de patria no puede entonces fundarse en nociones de cultura primigenia o de un tipo étnico común, sino que ha de concentrarse en el desarrollo de vínculos políticos compartidos que miren hacia el futuro. Una patria verdadera necesariamente está relacionada con la idea universalista de humanidad, pues sólo ello evita el surgimiento de la peor clase de chovinismo nacionalista. Dice, entonces, Durkheim (1992: 109):

Si cada estado se asigna como tarea esencial no el crecer, el extender sus fronteras, sino el adecuar mejor su autonomía, el invitar a una vida moral más y más alta a la mayor cantidad posible de sus miembros, desaparecerá toda contra-

dicción entre la moral nacional y la moral humana [...] Hemos visto que es en este sentido como avanza la evolución. Cuanto más concentran las sociedades sus fuerzas internamente, hacia su vida interior, más se sustraen también de los conflictos que oponen cosmopolitismo y patriotismo [...] las sociedades han de dedicar su amor propio no en ser las más grandes o las más ricas, sino en ser las más justas, las mejor organizadas y las que tienen la mejor constitución moral. Sin duda, no estamos aún en un momento en que tal patriotismo haya de reinar sin contrapeso, si es que tal momento ha de llegar alguna vez.

Esta breve presentación de ambos pensadores de inicios del siglo pasado intenta justificar mi afirmación inicial de que es pertinente y plausible explorar con mayor detención las relaciones entre nacionalismo y cosmopolitismo. Por un lado, las deficiencias de la posición política de Meinecke se explican justamente porque él equipara cosmopolitismo con un universalismo plano y sin distinciones internas; por el otro, si bien la posición de Durkheim es más sofisticada, su llamado a la «unidad nacional» a partir de la idea del enemigo externo puede ser considerado ingenuo, idealista o incluso ideológico. Asimismo, no es del todo adecuado afirmar que el *único* valor normativo de la nación depende de su compromiso con el universalismo del cosmopolitismo. El argumento filosófico de este artículo, por lo tanto, sostiene que, para dar cuenta de las relaciones entre nacionalismo y cosmopolitismo, debemos estudiar los momentos de universalidad y particularidad que hay en cada uno de ellos.

— III —

Una vez establecida la conexión *histórica* entre nacionalismo y cosmopolitismo, me interesa ahora formular sus relaciones en términos estrictamente conceptuales. Comienzo descartando las nociones simétricas de que el nacionalismo puede concebirse *únicamente* en referencia al particularismo (étnico o cultural) y de que el cosmopolitismo está *únicamente* enfocado en una idea universal de humanidad que se expresa a costa de cualquier forma particular. Por el contrario, me interesa interrogar los momentos particular y universal que están presentes en ambos. Una versión más fuerte de este argumento, pero que no puedo justificar adecuadamente aquí, es que las relaciones entre nacionalismo y cosmopolitismo son expresión moderna de la dialéctica entre lo universal y lo particular (Chernilo, 2011, 2013a). Por un lado, el universalismo moderno surge de la articulación antes que de la superación de los particulares a partir del cual necesariamente se constituye: es un universalismo que se construye, está en permanente redefinición y no puede simplemente imponerse «desde arriba». Por el otro, la conciencia particularista moderna surge a partir de la coexistencia de distintos grupos y es ella misma expresión de la incipiente condición global de la modernidad: el particularismo hace explícitas las diferencias socioculturales, pero se basa en el fundamento común, que, por lo general, se mantiene implícito, de la pertenencia común a la especie humana.

Para los efectos de la discusión que sigue, defino el nacionalismo como un referente sociocultural fundamental del mundo moderno. El nacionalismo es,

posiblemente, la forma más importante con que distintos grupos humanos, a lo largo y ancho del planeta, movilizan políticamente sus identidades socioculturales. Es a partir de esa movilización política que se favorece «naturalmente» una tendencia hacia la creación de estados «propios»³. El momento particular del nacionalismo radica en su capacidad de proveer un sentido de clausura — su capacidad para establecer una frontera entre «ellos» y «nosotros»—. Por su parte, el momento universal del nacionalismo reside no solo en el apoyo que ha recibido en todo el mundo durante los últimos 150 años, sino también en su conexión con un principio general de autodeterminación colectiva. El cosmopolitismo lo defino como el horizonte normativo fundamental a través del cual las sociedades modernas articulan ideas de paz y justicia que son válidas para todos los seres humanos sin exclusión. Lo fundamental del universalismo cosmopolita radica en una visión amplia de la humanidad que rechaza cualquier barrera que ponga restricciones a tal pretensión de inclusividad. Por su parte, el momento particular del cosmopolitismo se ha de concentrar en la autorreflexión sobre «nuestras» tradiciones, y las dudas sobre «nuestras» creencias más sentidas, puesto que ambas son parte ineludible de la vida moderna en un contexto global. En el contexto contemporáneo de una modernidad global, todo grupo y cultura humana es expresión de la unidad diversa de nuestra especie: la negación de tal estatus humano ya no es *normativamente* posible.

La tabla que se presenta a continuación expresa mi argumento general de forma esquemática. Los cuadrantes identifican los aspectos más importantes del

	Particularismo	Universalismo
Nacionalismo	La nación es el referente identitario más importante de la modernidad. La nación acepta e incluso promueve heterogeneidad interna, pero solo en la medida en que su posición de privilegio no se ve amenazada.	Apoyo global a las instituciones internacionales. Afirmación general del principio de autodeterminación colectiva que se expresa en la conformación de un estado propio.
Cosmopolitismo	El cosmopolitismo favorece la autorreflexión sobre «nuestras» tradiciones y las dudas sobre «nuestras» creencias más sentidas. El cosmopolitismo debe estar disponible para que «el otro» esté en lo correcto como expresión de la idea de humanidad común.	Una noción inclusiva de humanidad que se basa en atributos humanos compartidos. Los seres humanos son portadores de derechos en tanto seres humanos.

3. Este argumento, me parece, es aceptable tanto desde una posición «primordialista», que sostiene que las naciones anteceden y pugnan por crear estados propios, como desde la posición «modernista», donde los estados anteceden e inventan sus naciones. Si bien he argumentado que la posición modernista me parece más convincente (Chernilo, 2010: 37-62), lo que me interesa destacar aquí es el acoplamiento específicamente moderno entre la formación sociocultural «nación» y el aparato burocrático «estado».

nacionalismo y del cosmopolitismo, tanto en su dimensión universal como en la particular. Excepto en casos extremos como el genocidio, donde una orientación universalista tiende a desaparecer *completamente*, mi argumento es que las cuatro dimensiones son igualmente importantes, tanto en la conceptualización del nacionalismo como del cosmopolitismo⁴. En lo que resta del artículo, me propongo explicar en detalle cada uno de estos cuatro momentos.

Nacionalismo/Particularismo

La mayor parte de las teorías sobre nacionalismo del siglo xx —étnicas y cívicas, modernistas y primordialistas— enfatizan correctamente el hecho de que la nación ha sido la forma moderna más exitosa para crear sentidos de identidad y pertenencia. Durante los últimos doscientos años, la nación ha devenido efectivamente en un referente social, cultural y político de la modernidad. Parte crucial de este éxito es la capacidad de las naciones para proveer estabilidad en un contexto de cambio social constante y acelerado. Cuando las relaciones familiares, religiosas, lingüísticas, geográficas y económicas son todas sujeto de transformaciones simultáneas e incluso contradictorias, la nación ha sido capaz de posicionarse como el punto focal que permite hacer comprensible tanto cambio: la tradición *parece* quedar resguardada, la estabilidad *parece* reestablecerse, la pertenencia *parece* quedar garantizada y se nos asegura que el futuro es aún predecible. Fortalecida en su asociación con un aparato burocrático, los estados nación devienen en la formación sociocultural y política que se presenta como la única capaz de garantizar el bienestar social. Con ello, todas las otras formas de identidad personal y colectivo pueden quedar subordinadas a la identidad nacional. De los estados nación, se espera que puedan responder a nuestras demandas colectivas por integración social, política, cultural y emocional. Puesto que la identidad nacional se transforma en un elemento tan fundamental de la identificación personal y colectiva, el nacionalismo se ha transformado en el principio normativo y político con mayor capacidad de movilización de la modernidad. Allí parece radicar el componente central de lo que podemos denominar el «embrujo de las naciones»; a saber, el hecho de que son exitosas en la creación de un sentido de clausura y pertinencia, tanto en condiciones democráticas, como también bajo regímenes dictatoriales e incluso totalitarios. En una altísima variedad de contextos históricos, étnicos, sociales o religiosos, se trata siempre del intento de proveer certidumbre en contextos de cambio social acelerado.

Esta característica del nacionalismo queda reflejada en la literatura académica que no termina por ponerse de acuerdo sobre en qué consiste el núcleo definitorio de la nación. Pero no hay nada nuevo en esta dificultad, como bien lo entendía ya Max Weber cuando afirmaba que, «dada su alta carga emocional», la nación «es uno de los términos más problemáticos» en el naciente voca-

4. Las situaciones de genocidio son ocurrencia común en la modernidad (Spencer, 2012), pero su carácter extremo y normativamente repudiable radica precisamente en la desaparición completa del horizonte universalista al que me estoy refiriendo.

bulario conceptual de la sociología (Weber, 1978: 395). Sostiene Weber que el problema de definir una nación es tan complejo que él no cree que pueda lograrse de manera unívoca. Se lamentaba de que no solo la idea de pueblo, sino también el lenguaje, la etnicidad, la clase, un tipo antropológico común, el linaje compartido y, por supuesto, una cultura común hayan sido todas propuestas como el elemento definitorio de la nación. A pesar de ello, ninguna consigue realmente tal objetivo (Weber, 1970: 171-8). En vez de entender este hecho como una fuente incurable de frustración conceptual, me parece que podemos interpretar las dificultades de las que habla Weber como expresión de una característica constitutiva de las naciones modernas: tal «opacidad» de las naciones es una de las características que nos permite justamente explicar su éxito (Chernilo, 2007, 2010). Distintos grupos humanos tienen visiones distintas sobre qué es una nación «en general» (así como también sobre cuál es el rasgo distintivo de la nación propia) y allí radica justamente una de las grandes virtudes de la combinación entre nación y estado en la modernidad: su capacidad para crear una *apariencia* de homogeneidad justamente a partir del hecho de que sus prácticas y sus representaciones públicas son extremadamente diversas. Lejos de ser un defecto, esta opacidad es fuente de credibilidad y apoyo para la nación y le permite parecer tan natural y ubicua.

Un aspecto fundamental del particularismo de la nación es, entonces, que su sentido de clausura no acepta que su posición de privilegio como referente sociocultural sea puesto en cuestión. La religión, la clase, la etnicidad o la ideología, todas, han sido vistas como una «amenaza» contra esa posición de privilegio de la nación, pero ella no puede dejar que ese desafío sea percibido como una afrenta al valor primordial de la unidad nacional. Pero si tales referencias socioculturales alternativas no amenazan la posición de privilegio de la nación y, por el contrario, aceptan una posición subordinada de forma permanente, entonces tal diversidad y heterogeneidad nacional no es solo tolerada, sino que también es promovida e incluso celebrada como una de sus grandes fortalezas. En la medida en que no se definen explícitamente como «antinacionales» o se las asuma implícitamente como tales, todas las formas alternativas de afiliación colectiva pueden ser integradas como parte de la diversidad «natural» o «saludable» de la nación. La gran mayoría de las naciones modernas han tenido que acomodar muchísima mayor variabilidad interna de la que están dispuestas a reconocer abiertamente. O, para decirlo más claramente, el éxito de una nación depende del equilibrio precario e inestable entre su heterogeneidad interna *real*, puesto que ello es central en su apelación a los diversos sectores de la sociedad, y el hecho de que su primacía se mantenga incuestionada como referente identitario fundamental: la nación debe seguir siendo el referente que, en último término, regula cualquier otra forma de identidad colectiva. Las diferencias internas son aceptables y pueden incluso ser favorecidas como fortalecedoras de la integración nacional, en la medida en que no parezca poner en jaque su viabilidad como entidad autónoma. Del mismo modo, distintas formas de exclusión —expresadas paradigmáticamente en la idea de «traición a la patria»— es el precio que se paga cuando se sobrepasa ese umbral. El par-

ticularismo de la nación sólo acepta diferencias internas en la misma medida en que no tolera amenazas, ni percibidas ni reales, a su «unidad». De más está decirlo, las consecuencias de tal amenaza son siempre reales para sus víctimas⁵.

Cosmopolitismo/Universalismo

La idea cosmopolita temprana de un «ciudadano del mundo», que se define por oposición a la idea del ciudadano de una comunidad política específica, nos habla ya del núcleo universalista que es central a toda orientación cosmopolita (Hammond, 1951). Al movimiento estoico de la filosofía griega clásica, se le atribuye comúnmente haber sido el primero en ofrecer una perspectiva cosmopolita de este tipo, y la conexión posterior entre estoicismo y el desarrollo de lealtades no locales en el contexto del Imperio romano está bien acreditada (Arendt, 1998: 17; Windelband, 1957: 303-19). Lo primero que me interesa destacar en relación con la orientación universalista del cosmopolitismo es que ella no surge a partir de la tensión entre la «realidad» de comunidades históricas concretas y visiones abstractas o «ideales» que, por definición, son imposibles de realizar efectivamente. Este cosmopolitismo temprano debe entenderse más bien como un acto de imaginación social y política que intenta construir formas nuevas y diversas de asociación y pertenencia (Koselleck, 2004: 150-190). La imaginación cosmopolita ofrece, así, una crítica anticipada al presupuesto modernista de que el sentido de pertenencia puede asegurarse únicamente a partir de dinámicas de clausura y exclusión (Bartelson, 2009).

El núcleo universalista del cosmopolitismo, la idea de que todos los seres humanos sin excepción son miembros de la misma especie, es él mismo un desarrollo transhistórico y transcultural que está disponible en las distintas religiones mundiales (Voegelin, 2000). Al mismo tiempo, en la filosofía occidental, la orientación universalista del cosmopolitismo ha sido preservada primordialmente en la tradición del derecho natural (Chernilo, 2013a; D'Entrèves, 1970). Así, la recuperación que, hacia fines del siglo XVIII, Kant (1999) hace de estas doctrinas cosmopolitas originales da nuevos bríos a esa orientación universalista primigenia. Sus ideas de derecho cosmopolita y derecho a la hospitalidad, así como su rechazo a la institución de los ejércitos permanentes, son todas intuiciones normativas que apuntan a dar concreción a tres principios morales fundamentales:

1. Los seres humanos son poseedores de derechos en tanto seres humanos y no en razón de su membresía a grupos o asociaciones específicas.
2. Instituciones como los ejércitos permanentes son esencialmente inmorales, porque tratan la vida humana *únicamente* como un medio.
5. El caso reciente de Edward Snowden es ilustrativo: la acusación de traición se relaciona, precisamente, con el argumento de que sus acciones ponen en riesgo la seguridad y por ello, en último término, la existencia de la nación. Ver Scheuerman (2014) para un análisis de este caso desde el punto de vista de su justificación como forma de desobediencia civil.

3. No le debemos lealtad automática a nuestro lugar de nacimiento o residencia⁶.

Además de estos argumentos normativos, Kant señala también que hay tendencias empíricas que hablan en favor de una emergente constelación cosmopolita: el crecimiento del comercio internacional habría de favorecer relaciones interestatales pacíficas, el surgimiento de una sociedad civil global haría que las experiencias de guerra y sufrimiento en una parte del planeta se sientan como propias en otros rincones de la Tierra, y la organización de la vida cívica bajo un orden legal republicano haría menos probable que los ciudadanos apoyasen acciones militares costosas y chovinistas. Podemos decidir ignorar las intuiciones normativas de Kant a partir del argumento de que sus predicciones históricas se han probado erradas: el comercio internacional ha usado la violencia como mecanismo privilegiado para abrir nuevos mercados coloniales; los llamados de ayuda humanitaria global se hacen de forma cínica y se abusa de ellos, y la apelación a sentimientos nacionalistas ha contribuido a dar apoyo a innumerables campañas militares. Aun así, las ideas de Kant son relevantes, puesto que las experiencias de racismo, colonialismo y militarismo de los siglos anteriores nos demuestran precisamente la importancia de tales intuiciones normativas. Y, por supuesto, ellas siguen estando a la base de las justificaciones que usamos para rechazar normativamente tales prácticas e instituciones.

El universalismo del cosmopolitismo no requiere ni promueve la idea de una polis única, centralizada u homogénea, pero sí está a favor de la universalidad de los derechos humanos (Donnelly, 2003). En un lenguaje más filosófico, este es también un llamado para el reconocimiento y la protección legal del conjunto de capacidades antropológicas que hacen posible la vida social: todos los seres humanos están igualmente dotados con las destrezas que les permiten crear y recrear la vida social; todas nuestras identidades particulares, que son, por cierto, contingentes, socialmente construidas y culturalmente heredadas, se basan en un principio compartido y universal de pertenencia a la especie humana. La pluralidad de identidades con que nos reconocemos mutuamente solo está disponible porque somos la clase de seres (humanos) capaces de desarrollar tal pluralidad de identidades; solo de otros seres humanos decimos que tienen un abanico amplio de identidades culturales y sociales. Más problemática desde el punto de vista sociológico, mas no necesariamente en perspectiva filosófica, es la afirmación de que ideas de naturaleza humana hacen de fundamento implícito de las proposiciones universalistas: el universalismo cosmopolita parece requerir el presupuesto de que todos los seres humanos están naturalmente dotados con un conjunto de capacidades cuyo despliegue solo es posible socialmente, en compañía de

6. La tesis de Kant de que ningún pueblo tiene derecho automático sobre porciones específicas de territorio es, por tanto, una crítica y no una declaración de apoyo a las empresas coloniales de la época (Muthu, 2003).

otros⁷. El universalismo de las ideas de naturaleza humana no depende de si habremos, finalmente, de encontrar un elemento orgánico que ha de definir «de una vez y para siempre» nuestra humanidad común, pero sí se espera que pueda ofrecer un fundamento más sólido a partir del cual justificar instituciones, expectativas y diversas posiciones normativas: todo aquello que tiene lugar en la sociedad puede evaluarse desde el punto de vista de si favorece o restringe el desarrollo de nuestras capacidades y potenciales humanos. Esto explica, además, la tensión permanente entre proposiciones descriptivas y normativas que es omnipresente en las ciencias sociales y políticas modernas: las proposiciones normativas descansan, en último término, en concepciones antropológicas de lo humano que, por lo general, se han mantenido implícitas (Chernilo, 2014a)⁸.

Cosmopolitismo/Particularismo

El problema de las raíces imperiales de la identidad europea contemporánea es central para caracterizar el momento particular de cosmopolitismo. Un argumento posible aquí es que el discurso cosmopolita de las últimas dos décadas está directamente relacionado con la forma en que los estados europeos intentan dar nuevos bríos a sus permanentes ambiciones coloniales (Braidotti, Hanafin y Blaagaard, 2013). El cosmopolitismo es visto, en este caso, como la actualización —más o menos cínica— del legado colonial de Europa bajo las banderas también tradicionales de la paz, la democracia, la libertad y el humanismo (Douzinas, 2000). Por su parte, podemos referirnos positivamente al cosmopolitismo desde el punto de vista de su apelación identitaria: en qué medida una identidad cosmopolita ha de contribuir a articular un nuevo proyecto para Europa que ponga fin a varios siglos de guerras internas en el continente. Si el cosmopolitismo ha de desempeñar un rol práctico o político en el mundo contemporáneo, debe entonces abandonar sus aspiraciones globales y concentrarse solo en Europa (Beck y Grande, 2007). El cosmopolitismo queda, así, presentado como una suerte de ideología no oficial de la Unión Europea y ha de reflejar los desafíos que la unión enfrenta en los más variados ámbitos: visiones opuestas sobre sus principios fundamentales, inequidad eco-

7. En su enfoque de las capacidades, Martha Nussbaum se refiere al conjunto de propiedades humanas que hacen posible la socialidad (2006): la satisfacción de necesidades corporales en relación con el mundo exterior, un sentido de identidad colectiva e individual, la habilidad para diseñar cursos racionales de acción, el pensamiento creativo, la necesidad emocional de desarrollar vínculos con otros seres humanos y, por supuesto, el lenguaje. En sociología, una posición de este tipo ha sido articulada por Margaret Archer (2000). Para una formulación en términos de filosofía primera, véase la idea de «biología filosófica», de Hans Jonas (2001).
8. Desde el punto de vista del desarrollo de herramientas metodológicas para la sociología y las ciencias sociales, este universalismo cosmopolita apunta al desarrollo de una empatía humana antes que sociocultural: el despliegue de formas de comprensión y, por cierto, de solidaridad que se basan en nuestras experiencias humanas comunes —felicidad, amor y tristeza, justicia, indiferencia e injusticia, admiración, extrañeza y horror— tanto o más que en ideas de cultura o experiencias compartidas (Chernilo, 2010: 133-153, 2011: 47-74).

nómica, déficit democrático, presiones relativas a la inclusión y a la exclusión de nuevos estados miembros. Por un lado, queda abierta la pregunta de si el proyecto cosmopolita será efectivamente capaz de aunar esas demandas con un «éxito similar» a la forma en que la nación lo hizo en los dos siglos anteriores. Por el otro, sabemos que, en Europa, las poblaciones se relacionan de forma cada vez más compleja con varias identidades nacionales, étnicas, lingüísticas y religiosas, y que este pluralismo es cada vez más importante, tanto para las identidades individuales de sus habitantes, como para las identidades colectivas de los propios estados: desde la migración que proviene de las antiguas colonias hasta la propia migración intraeuropea, es cada vez más difícil pretender que las identidades nacionales son, efectivamente, unívocas⁹.

Una formulación más general sobre el momento particularista del cosmopolitismo puede plantearse de la siguiente manera: todos los seres humanos tienen la capacidad de desarrollar identidades múltiples que se superponen y se intersectan de forma, si no impredecible, al menos contingente. Parte de este argumento parece resonar con la idea de «interseccionalidad» que está ahora en boga en la sociología anglosajona (Walby et al., 2012; Yuval-Davis, 2006). El éxito del interseccionalismo se basa en su capacidad para ilustrar el carácter estructural de ciertos condicionantes específicos (género, clase, etnicidad). Pero, desde la perspectiva que estoy desarrollando en este artículo, tal énfasis estructural presenta el problema de que tiende a esencializar las identidades que estudia y se concentra exclusivamente en la reproducción de las relaciones de dominación. Es sin duda cierto que determinadas identidades y posiciones sociales desventajosas se retroalimentan y, por ello, reproducen las condiciones de inequidad, pero el argumento me parece debe hacerse de manera más general y enfatizar también la forma más fluctuante e incluso autónoma en que individuos y grupos negocian sus distintas identidades. El momento particular del cosmopolitismo que me interesa reivindicar aquí se expresa en el hecho de que solo los propios individuos y grupos pueden jerarquizar sus distintas identidades.

El particularismo del cosmopolitismo apunta, entonces, al descentramiento de la nación como el referente identitario más importante de la modernidad. Si bien las identidades nacionales siguen siendo fundamentales, hemos de entenderlas solo como una entre las muchas que las personas construyen, adoptan, aceptan y rechazan a lo largo de sus vidas. La pluralidad de identidades e intereses de los individuos no conoce de jerarquías naturales y se rebela frente a aquellas que les son impuestas: todas nuestras identidades son subjetivamente importantes, justamente porque es esa combinación idiosincrática la que constituye nuestra «identidad personal». Dado que la posición de privilegio en relación con las identidades no nacionales es el valor más importante para el particularismo nacionalista, esta dimensión enfatiza justamente la «derrota definitiva» de ese nacionalismo: vivimos crecientemente en un mundo donde

9. En Chernilo (2011: 103-122), aparece una crítica tanto empírica como normativa a esta posición que restringe la relevancia del cosmopolitismo únicamente al contexto europeo.

conviven múltiples identidades en un mismo individuo y en el interior de la misma nación.

Hay, así, un momento de autorreflexión que deviene fundamental para establecer las condiciones en que es posible dejar de tomar como inevitables o naturales *nuestras* propias prácticas, valores y afiliaciones: el particularismo cosmopolita debe tomarse en serio el pluralismo de la modernidad global. Quisiera ensayar, en este contexto, una idea que tomo prestada de la defensa de Hans-Georg Gadamer frente a la acusación de relativismo contra su programa hermenéutico. Dice Gadamer que la formulación metodológica que mejor describe su posición es la idea de que debemos «escuchar al otro en la creencia de que puede estar en lo correcto» (Grodin, 2003: 250). La apertura del cosmopolitismo a la particularidad del otro debe interpretarse como la incertidumbre ineludible frente al hecho de que ninguna tradición está ya disponible como forma automática de legitimación. En una relación dialógica en que las posiciones del hablante y del oyente se intercambian en múltiples ocasiones y, con ello, cambia también el peso de la prueba de tener que demostrar quien está en lo cierto. Este particularismo cosmopolita se hace evidente también en que «el otro» no es nunca, aquí, un «otro radical». Se trata siempre de un ser humano que está, asimismo, embarcado en el proceso desafiante de intentar comprender sobre sus propias preconcepciones. Ahí radica también la contribución estrictamente cosmopolita a la autocrítica de la historia europea: internamente, en relación con el carácter autodestructivo de sus nacionalismos, y externamente, en relación con el tratamiento explotador que recibieron aquellas partes del globo que cayeron bajo su dominio.

Nacionalismo/Universalismo

Quisiera empezar esta última sección haciendo referencia a una tendencia histórica muy simple. Cuando, en 1945, se fundaron las Naciones Unidas, se establecieron con el apoyo de 51 estados provenientes de todos los continentes y con el poderío económico y la orientación ideológica más diversos. Desde entonces, la organización ha experimentado un crecimiento sostenido: 76 estados miembros en 1955, 116 en 1965, 144 en 1975, 159 en 1985, 185 en 1995, 192 en 2002 y 193 desde 2011¹⁰. Este crecimiento se explica, por cierto, en razón de varios procesos geopolíticos globales —la descolonización de África y del sudeste asiático en las décadas de 1950 y 1960, así como la desaparición de la Unión Soviética y su área de influencia a inicios de la década de 1990—. Pero la tendencia indica también el éxito del estado nación como referente sociopolítico fundamental de la modernidad. Y si bien, para las potencias europeas, no todos los pueblos fueron originalmente candidatos aptos para la «autodeterminación nacional», dominios coloniales y naciones subdesarrolladas en todo el mundo se dieron cuenta rápidamente del potencial emancipador que subyace a esta pretensión universalista de autodetermina-

10. Fuente: <http://www.un.org/en/members/growth.shtml>.

ción nacional (Manela, 2007). La membresía a toda clase de organizaciones internacionales depende directamente de tal condición estatal nacional —o, al menos, de la reclamación de tal condición— y se ha transformado, así, en una apelación normativa general al *derecho* a la vida colectiva autónoma. La nacionalidad es entendida como un atributo esencial de los seres humanos cuando se trata de la organización de la vida en común¹¹.

No hay, por cierto, nada natural o necesario en el hecho de que nacionalidad y estatalidad hayan devenido en los criterios fundamentales de membresía a estas organizaciones internacionales —mucho menos en el hecho de que algunas naciones y no otras hayan perdurado en el tiempo (Billig, 1995)—. La nación debió ser construida como el lugar donde las distintas lealtades e identidades pudieron encontrar un foco común —y el rol de las organizaciones burocráticas estatales en este proceso está bien estudiado (Mann, 1993)—. En términos de su relación con el cosmopolitismo, Norbert Elias ha investigado cómo las noblezas europeas mostraron un interés temprano en identidades no nacionales porque tenían mayor cercanía en sus gustos, costumbres e intereses económicos y políticos con las noblezas de otros países que con las clases bajas sobre las que ejercían dominio. A su juicio, el «sentimiento prerrevolucionario del “nosotros”», que es propio de las relaciones entre las distintas clases altas europeas con anterioridad a la modernidad, era posiblemente «más intenso» que el que sentían por «las clases inferiores de su propio país». Así, su apego hacia el «estado propio no tenía aún el carácter de un apego hacia la nación». Es sólo en la medida en que el propio aparato estatal crece que «las élites dominantes, y con el tiempo también estratos más amplios, adquirieron el sello específico del sentimiento nacional» (Elias, 1996: 143-144).

Elias explica las relaciones entre una perspectiva cosmopolita y una nacional a partir del surgimiento del sistema moderno de clases sociales. Y ese es también el argumento de Eric Hobsbawm (1994) en relación con las clases populares, puesto que, en su caso, el desarrollo de la idea moderna de democracia nacional se vio originalmente reforzado en el despliegue de un conjunto de redes transnacionales e internacionales. Así, durante los siglos XVIII y XIX, el internacionalismo obrero no solo tuvo una relación positiva con los movimientos de democratización nacional, sino que ambos también sumaron fuerzas en la causa común de derribar las barreras que restringían el derecho a voto y la promoción de regímenes impositivos más progresivos. Los programas políticos con orientación de clase, tanto como los que favorecieron agendas nacionales,

11. El principio 3 de la *Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño* estipula que todos los niños y niñas tienen, desde su nacimiento, derecho a un nombre y a una nacionalidad ([http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/1386%20\(XIV\)](http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/1386%20(XIV))). Una asociación tan estrecha entre nombre y nacionalidad es normativamente problemática, porque asume implícitamente que la nacionalidad es tan importante desde el punto de vista de la identidad colectiva como el nombre lo es desde el punto de vista de la identidad personal. Pero, al mismo tiempo, se trata de un argumento que habla a favor de la universalidad de la apelación nacional en la modernidad. Sobre las relaciones entre nombre e identidad, son interesantes las reflexiones de Charles Taylor (1989: 525).

buscaron el apoyo de las clases trabajadoras y la pequeña burguesía a partir de su interés común por ampliar la participación política y por una distribución más equitativa de los costos económicos de la formación de los estados. Los movimientos democráticos desempeñaron, así, un papel fundamental en el establecimiento de las democracias nacionales: en perspectiva histórica, la legitimidad de la democracia moderna está íntimamente asociada a la legitimidad de la democracia nacional. Es solo a contar del último tercio del siglo XIX que las agendas políticas nacional(istas) y las agendas obreras entraron crecientemente en conflicto.

Una dimensión central del momento universal del nacionalismo es, entonces, la capacidad autogeneradora del derecho colectivo a la autodeterminación: una vez que los grupos deciden o reconocen que su posibilidad de autodeterminación radica en una aspiración nacional, es imposible negar legitimidad normativa a tal reclamación. Como bien lo explicó ya Rousseau, la autodeterminación moral individual y la autodeterminación política colectiva se presuponen y se requieren mutuamente. Y si bien ambas formas de autodeterminación no precisan teóricamente de la nación, en la práctica, ella devino en el espacio social donde tal conexión podría, al menos, intentar desplegarse. Al mismo tiempo, el principio de igualdad ante la ley, así como la presión creciente por el acceso igualitario a las prestaciones estatales, apuntalan el momento universal del nacionalismo: la procedimentalización burocrática, así como la división de funciones y de poderes de la actividad estatal, sostienen el horizonte universalista de la acción estatal.

— IV —

Para concluir, podemos volver a la obra de Habermas para reflexionar sobre el doble dilema filosófico que se nos presenta cuando intentamos capturar las tensiones entre universalismo y particularismo a la luz de los problemas del nacionalismo y del cosmopolitismo. Por una parte, la idea de nación parece requerir la equiparación, a todas luces problemática, entre una idea genérica o cívica de pueblo y una noción más exclusiva de comunidad (étnica, religiosa o cultural). Tal equiparación entre el potencial genérico de un ser humano que toma decisiones autónomas y los derechos y deberes específicos del ciudadano de una comunidad particular genera dificultades, puesto que:

Mientras que la nación «querida» de los ciudadanos constituye la fuente de la legitimación democrática, la nación «nacida», compuesta por quienes pertenecen étnicamente a un pueblo, se ocupa de la integración social [...]. En las categorías conceptuales del Estado nacional, se encuentra incrustada la tensión entre el universalismo de una comunidad jurídica igualitaria y el particularismo de una comunidad con un destino histórico. (Habermas, 1999: 91)

El asunto al que apunta Habermas es el fundamento simultáneamente universal y particular de la nación: inclusión y exclusión son parte igualmente relevante del principio nacional de autodeterminación democrática. Pero

encontramos, además, un segundo dilema normativo que se expresa en los textos fundacionales de la democracia política moderna: la *Declaración Americana de Independencia* y la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, que surge a partir de la Revolución Francesa. El dilema radica, aquí, en cómo hacer compatible el principio democrático de la autodeterminación colectiva con el requerimiento de infalibilidad normativa que se expresa en su rol para asegurar la protección efectivamente inalienable de ciertos derechos. Nuevamente en palabras de Habermas:

[n]o es ninguna casualidad que los derechos humanos adoptaran, ya en el contexto de aquellas primeras constituciones, una forma concreta, a saber: como derechos fundamentales que han de ser garantizados en el marco de un ordenamiento jurídico nacional. Sin embargo, tienen, tal como parece, un doble carácter: como normas constitucionales, gozan de validez positiva, pero, como derechos que le corresponden a cada persona como ser humano, se les adscribe, al mismo tiempo, una validez suprapositiva. (Habermas, 1999: 174)

En el siglo XXI, no necesitamos ya recordatorio de que las democracias se equivocan y que tales errores se pueden pagar a un precio muy alto en términos de vidas humanas. O, para decirlo de otra forma, ninguna democracia es lo suficientemente democrática como para garantizar la adecuación normativa de sus decisiones más importantes. Si bien no puedo desarrollarlo aquí en detalle, el problema filosófico que queda así instalado es el dilema fundacionista de toda pretensión universalista. En el caso de la dimensión universalista del nacionalismo, la pregunta puede plantearse de la siguiente manera: ¿en qué medida la naturaleza abierta e indeterminada de los procesos de toma de decisiones democráticas ha de ofrecer garantía suficiente de que los derechos básicos de individuos y minorías serán respetados aun contra la voluntad de la mayoría nacional? ¿Cómo se justifican normativamente los límites a la autodeterminación colectiva democrática?¹².

Los estados nación no han sido la única forma en que se han institucionalizado los desarrollos normativos más importantes de la modernidad, pero su relevancia no puede pasarse por alto en la implementación de la separación entre moralidad y legalidad o entre autonomía pública y privada. Al mismo tiempo, la relación entre autodeterminación colectiva y autodeterminación individual es condición fundamental de su legitimidad democrática: nadie puede ser obligado a ser feliz, pero nadie puede serlo tampoco en aislamiento o separado de la sociedad. Hemos visto que, al menos durante buena parte del siglo XIX, un impulso inclusivo estuvo a la base de la idea universal de autodeterminación colectiva legítima: decisiones vinculantes son aquellas adoptadas por todos los potenciales involucrados. Si bien la nación pareció, o al menos pretendió durante un tiempo, cumplir el papel de contenedor de tales deman-

12. He discutido algunas de estas cuestiones en relación con la filosofía moral de Kant y la teoría social de Habermas en Chernilo (2013a: 126-131, 2013b). Ver también Specter (2010: 178-179) en lo relativo al problema del fundacionalismo de la teoría legal de Habermas.

das, es preciso reconocer que su horizonte de racionalidad tuvo un horizonte cosmopolita *desde sus inicios* (Brunkhorst, 2014). La modernidad global en que vivimos ya no deja lugar a dudas de que tal impulso universalista no queda contenido en el interior de las fronteras nacionales. Al mismo tiempo, ello nos ofrece la oportunidad para repensar aquellas tendencias que han socavado el potencial universalista que estaba presente en sus orígenes.

Referencias bibliográficas

- ALBROW, M. (1996). *The Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- ANDERSON, B. (1991). *Imagined communities*. Londres: Verso.
- ARCHER, M. S. (2000). *Being human: The problem of agency* [en línea]. Cambridge: Cambridge University Press.
<<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511488733>>.
- ARENDT, H. (1998). *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BARTELSON, J. (2009). *Visions of world community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BECK, U. (2000). «The cosmopolitan perspective: Sociology of the second age of modernity». *British Journal of Sociology*, 51 (1), 79-105.
- (2006). *Cosmopolitan vision*. Cambridge: Polity Press.
- BECK, U. y GRANDE, E. (2007). *Cosmopolitan Europe*. Cambridge: Polity Press.
- BENDIX, R. (1964). *Nation-building and citizenship: Studies of our changing social order*. Nueva York y Londres: John Wiley & Sons.
- BILLIG, M. (1995). *Banal Nationalism*. Londres: Sage.
- BRAIDOTTI, R.; HANAFIN, P. y BLAAGAARD, B. (eds.) (2013). *After cosmopolitanism*. Londres: Routledge.
- BRUNKHORST, H. (2014). *Critical theory of legal revolutions: Evolutionary perspectives* [en línea]. Londres: Bloomsbury.
<[http://dx.doi.org/ http://dx.doi.org/10.5040/9781501302121](http://dx.doi.org/http://dx.doi.org/10.5040/9781501302121)>.
- CALHOUN, C. (2002). «The class consciousness of frequent travellers: Towards a critique of actually existing cosmopolitanism». En: VERTOVEC, S. y COHEN, R. (eds.). *Conceiving cosmopolitanism: Theory, context, and practice*. Oxford: Oxford University Press.
- (2012). «Cosmopolitan liberalism and its limits». En: ROBERTSON, R. y KROSSA, A. (eds.). *European Cosmopolitanism in Question*. Basingstoke: Palgrave.
<<http://dx.doi.org/10.1057/9780230360280.0010>>.
- CASTELLS, Manuel (1996). *The rise of the network society*. Oxford: Blackwell.
- CHERNILO, D. (2007). *A social theory of the nation-state: The political forms of modernity beyond methodological nationalism*. Londres: Routledge.
- (2010). *Nacionalismo y cosmopolitismo: Ensayos sociológicos*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- (2011). *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago: Lom.
- (2013a). *The natural law foundations of modern social theory: A quest for universalism* [en línea]. Cambridge: Cambridge University Press.
<<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511842511>>.
- (2013b). «Jürgen Habermas: Modern social theory as postmetaphysical natural law». *Journal of Classical Sociology* [en línea], 13 (2), 254-73.
<<http://dx.doi.org/10.1177/1468795X13477294>>.

- (2014a). «The idea of philosophical sociology». *British Journal of Sociology* [en línea], 65 (2), 338-357.
<<http://dx.doi.org/10.1111/1468-4446.12077>>.
- (2014b). «Concepciones de sociología en la sociología constitucional contemporánea». *Economía y Política*, 1 (2), 105-134.
- DELANTY, G. (2006). «Nationalism and cosmopolitanism: The paradox of modernity». En: DELANTY, G. y KUMAR, K. (eds.). *Handbook of nations and nationalism*. Londres: Sage.
<<http://dx.doi.org/10.4135/9781848608061>>.
- (2009). *The cosmopolitan imagination: The renewal of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (ed.) (2012). *The Routledge handbook of cosmopolitanism Studies*. Londres: Routledge.
<<http://dx.doi.org/10.4324/9780203837139>>.
- DELANTY, G. y KUMAR, K. (eds.) (2006). *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*. Londres: Sage.
<<http://dx.doi.org/10.4135/9781848608061>>.
- D'ENTRÈVES, A. (1970). *Natural Law*. Londres: Hutchinson.
- DONNELLY, J. (2003). *Universal human rights in theory and practice*. Nueva York: Cornell University Press.
- DOUZINAS, C. (2000). *The End of Human Rights*. Oxford: Hart.
- DURKHEIM, E. (1915). *Germany above all*. París: Collin.
- (1992). *Leçons de sociologie*. París: Presses Universitaires de France.
- ELIAS, N. (1996). *The Germans*. Cambridge: Polity Press.
- FINE, R. (2007). *Cosmopolitanism*. Londres: Routledge.
- GELLNER, E. (1997). *Nationalism*. Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- GIDDENS, A. (1985). *The nation-state and violence*. Cambridge: Polity Press.
- GRODIN, J. (2003). *Hans-Georg Gadamer: A biography*. New Heaven: Yale University Press.
- HABERMAS, J. (1999). *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- (2001a). *The postnational constellation*. Cambridge: Polity Press.
- (2001b). «Why Europe needs a constitution?». *New Left Review*, 11, septiembre-octubre, 5-26.
- (2003). «Interpreting the Fall of a Monument». *Constellations*, 10 (3), 364-70.
<<http://dx.doi.org/10.1111/1467-8675.00339>>.
- (2006). *The divided West*. Cambridge: Polity Press.
- (2014). «Plea for a constitutionalization of international law». *Philosophy and Social Criticism*, 40 (1), 5-12.
<<http://dx.doi.org/10.1177/0191453713514838>>.
- HAMMOND, M. (1951). *City-state and world state in Greek and Roman political theory until Augustus*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- HARVEY, D. (2009). *Cosmopolitanism and the geographies of freedom*. Nueva York: Columbia University Press.
- HELD, D. (1995). *Democracy and the global order: From the modern state to cosmopolitan governance*. Cambridge: Polity Press.
- HOBBSAWM, E. (1994). *Nations and nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HROCH, M. (1985). *Social preconditions of national revival in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

- JONAS, H. (2001). *The phenomenon of life: Towards a philosophical biology*. Evanston: Northwestern University Press.
- KANT, I. (1999). *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KENDALL, G.; WOODWARD, I. y SKRBIS, Z. (2009). *The sociology of cosmopolitanism*. Londres: Palgrave Macmillan.
- KOHN, H. (2008). *The idea of nationalism: A study in its origins and background*. New Brunswick: Transaction.
- KOSSELLECK, R. (2004). *Futures past: On the semantics of historical time*. Nueva York: Columbia University Press.
- LLOBERA, J. (1994). *The god of modernity: The development of nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg.
- MANELA, E. (2007). *The Willsonian moment: Self-determination and the international origins of anticolonial nationalism*. Nueva York: Oxford University Press.
- MANN, M. (1993). *The sources of social power*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEINECKE, F. (1970). *Cosmopolitanism and the national state*. Princeton: Princeton University Press.
- MUTHU, S. (2003). *Enlightenment Against Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- NUSSBAUM, M. (2006). *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- PENDENZA, M. (ed.) (2014). *Classical sociology beyond methodological nationalism* [en línea]. Leiden: Brill.
<<http://dx.doi.org/10.1177/0191453713514838>>.
- ROBERTSON, R. y KROSSA, A. (eds.) (2012). *European Cosmopolitanism in Question* [en línea]. Basingstoke: Palgrave.
<<http://dx.doi.org/10.1057/9780230360280>>.
- SCHUEERMAN, W. (2014). «Whistleblowing as civil disobedience: The case of Edward Snowden». *Philosophy and Social Criticism* [en línea], 40 (7), 609-628.
<<http://dx.doi.org/10.1177/0191453714537263>>
- SCHOLTE, J. A. (2000). *Globalization: A critical introduction*. Londres: Palgrave.
- SMITH, A. D. (1986). *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell.
- SPECTER, M. (2010). *Habermas: An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPENCER, P. (2012). *Genocide since 1945*. Londres: Routledge.
- TAYLOR, C. (1989). *The sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- TEUBNER, G. (2012). *Constitutional fragments: Societal constitutionalism and globalization*. Oxford: Oxford University Press.
- TILLY, C. (1992). *Coercion, capital, and European states, AD 990-1992*. Oxford: Blackwell.
- TURNER, B. S. (2006). «Classical sociology and cosmopolitanism: A critical defence of the social». *British Journal of Sociology* [en línea], 57 (1), 133-55.
<<http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-4446.2006.00097.x>>.
- URRY, J. (2000). *Sociology beyond societies*. Londres: Routledge.
- VERTOVEC, S. y COHEN, R. (eds.) (2002). *Conceiving cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- VOEGELIN, E. (2000). «Order and history volume IV. The ecumenic age». En: *The collected works of Eric Voegelin*. Vol. 17. Columbia: University of Missouri Press.

- WALBY, S.; ARMSTRONG, J. y STIRD, S. (2012). «Intersectionality: Multiple Inequalities in Social Theory». *Sociology* [en línea], 46 (2), 224-240.
<<http://dx.doi.org/10.1177/0038038511416164>>.
- WEBER, M. (1970). «The Nation». En: GERTH, H. y MILLS, C. W. (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- (1978). *Economy and society*. Vol. 1. Londres: University of California Press.
- WIMMER, A. (2002). *Nationalist exclusion and ethnic conflict: Shadows of modernity* [en línea]. Cambridge: Cambridge University Press.
<<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511490415>>.
- WINDELBAND, W. (1957). *History of ancient philosophy*. Dover: Dover Editions.
- YUVAL-DAVIS, N. (2006). «Intersectionality and Feminist Politics». *European Journal of Women's Studies* [en línea], 13 (3), 193-209.
<<http://dx.doi.org/http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511490415>>.

Insuficiencias del reconocimiento para una apertura cosmopolita al otro

Antonio Aguilera Pedrosa

Universitat de Barcelona
antaguilera@ub.edu



Recibido: 12-06-2014
Aceptado: 21-04-2015

Resumen

Axel Honneth ha introducido la necesidad de comprender varios tipos de reconocimiento en las relaciones sociales (afectivo, social, económico) para revisar una teoría social basada en la comunicación como la de Habermas. En este texto, se intenta mostrar las limitaciones de tal concepto hegeliano para la teoría social, para la filosofía y para una política que permitiera realizar una apertura cosmopolita al otro. Desde una teoría de la subjetividad de raíz freudiana y lacaniana, se razona sobre las debilidades de la noción de reconocimiento incluso en las diversas reformulaciones de Honneth. Con el apoyo en algunas ideas de Wellmer, Menke, Benhabib, junto a la tradición de la teoría crítica modulada desde Derrida, se completa una crítica del uso teórico social y político de esa noción, proponiendo una «inclusión del otro» como más interesante teóricamente y que tendría que abarcar a la traducción para mostrar una perspectiva adecuada en la apertura cosmopolita al otro.

Palabras clave: Axel Honneth; reconocimiento; teoría crítica; cosmopolitismo; traducción.

Abstract. The Limits of Recognition for a Cosmopolitan Openness to the Other

Axel Honneth introduced the need to understand several types of recognition in social relations (affective, social, economic) to revise a social theory based on communication like that of Habermas. This text seeks to show the limitations of such a Hegelian concept for social theory, for philosophy and for a politics that might allow cosmopolitan openness to the other. From a theory of subjectivity rooted in Freud and Lacan, the weaknesses of a notion of recognition are reflected upon, even in Honneth's several reformulations. With recourse to some ideas by Wellmer, Menke and Benhabib, together with the tradition of critical theory as modulated through Derrida, a critique of the social-theoretical and political use of such a notion is formulated, proposing an 'inclusion of the other' as theoretically more interesting, which should also comprise translation in order to provide a suitable perspective for a cosmopolitan openness to the other.

Keywords: Axel Honneth; recognition; cosmopolitanism; critical theory; translation.

Sumario

- | | |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| 1. De vuelta a Hegel otra vez,
pero cada vez de modo diferente | 4. Inclusión del otro, no un mero
reconocimiento |
| 2. Reconocimiento como olvido
de cierta cosificación | 5. Allende el reconocimiento:
traducción como apertura
cosmopolita al otro |
| 3. Más allá del reconocimiento:
el desconocimiento del otro como
condición clave | Referencias bibliográficas |

Hay una tradición filosófica que todavía echa su sombra sobre la teoría social y la filosofía, sobre la ética y la política. Adorno hizo un movimiento filosófico peculiar que no todos los frankfortianos han seguido: poner nuestra época ante la mirada de Hegel y luego despedirse del idealismo. Creo que hoy ya no podemos quedarnos en aquella mirada de los hegelianos de izquierda, incluso modulada por un freudismo de izquierda, poniendo nuestra experiencia ante los ojos de un pensador clásico que todavía no pagaba el precio de una división del trabajo tardomoderna. El mismo Adorno trató de superar a Hegel en la idea de una dialéctica negativa que hay que entender como materialista. En sintonía con ello, o intentando ir más allá, es necesario reformular las cosas de otra manera, ya posthegeliana. El reconocimiento es una cuestión decisiva en Hegel y es un tema que ha suscitado muchas veces cuestiones de relevancia teórico-social, pero podría ser un paso atrás respecto a una teoría de la comunicación como base de la teoría social que todavía mantiene la tensión entre subsistemas sociales y mundo de la vida, que lo generaliza a una situación cosmopolita y da cabida a pensar complejas tensiones sociales y políticas. Pero se puede aprender de los pasos hacia atrás, ya que ayudan a seguir hacia delante con mayor seguridad.

Honneth ha intentado fundamentar la teoría social en el reconocimiento, al suponer que las luchas sociales estarían en el centro de la dinámica social y creyendo que, desde ahí, podría superar y abolir la tensión habermasiana entre racionalización sistémica y social. En otro extremo teórico —y de estilo también—, el primer Lacan pretendió apoyarse en el reconocimiento como clave para pensar la relación intersubjetiva en vistas a fundamentar una práctica psicoanalítica. En un contexto francés donde la crítica a Hegel se convirtió en clave para Derrida y otros, la aceptación del fracaso de esa tentativa por Lacan, lo que da en realidad la clave para entender la peculiar aportación al conocimiento de lo psicosocial, marca el desarrollo del lacanismo. No hay en Honneth una valoración equivalente que le lleve a un despido del reconocimiento abrazado al principio, pero sí un desplazamiento que quiero seguir para hacer presente algunas limitaciones del reconocimiento para la teoría social, para la filosofía y para una teoría del sujeto.

Al final de su *Crítica del poder*, Honneth da una pista relevante para seguir su evolución intelectual. Tras haber repasado la historia de la teoría

crítica y haber destacado la aportación de Foucault y de Habermas, manifiesta la necesidad de establecer una visión alternativa a la teoría comunicativa de la sociedad, destacando lo que Habermas abandona: «la posibilidad de una crítica justificada de las formas concretas de organización de la producción económica y la administración» (2009: 444). Honneth dice querer solucionar lo que la historia de la teoría crítica no ha conseguido formular bien «el potencial para un entendimiento del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediada entre grupos integrados culturalmente que, en la medida que el ejercicio del poder se distribuye de forma simétrica, tiene lugar en el medio de la lucha social» (2009: 444). Emerge una distancia respecto a Habermas, especialmente respecto a la división entre mundo de la vida y sistemas sociales, pero no sin paralelismos curiosos. Honneth apunta a una relación de entendimiento que está mediada institucionalmente y que se despliega en forma de luchas sociales, dentro de ciertos grupos sociales. Desde ahí, poco a poco, Honneth ha tratado de desplegar una teoría de la sociedad que pone en el centro las relaciones de reconocimiento, como antes Habermas lo había hecho con el entendimiento, con la racionalidad comunicativa. Pero no parece pretender tanto como Habermas, cuando éste afirma un cambio del paradigma filosófico que lleva de la vieja primacía de la consciencia o del sujeto a la relevancia de la intersubjetividad comunicativa, en ese doble giro lingüístico que introduce un pragmático al primitivo giro de la filosofía analítica hacia el análisis del lenguaje. Casi podría leerse a Honneth como un complemento de la filosofía de Habermas, a nivel de teoría social, de lenguaje, de política, pese a los ajustes que requiere un modelo centrado en el reconocimiento. Honneth permanece en el paradigma de Habermas, no sin gestos de despedida. La ruptura sólo se habría producido si Honneth hubiera podido abandonar la comunicación o una teoría de la subjetividad inspirada por Mead, si hubiera recompuesto la teoría social de Habermas desde otras bases.

Mediante tal ampliación del modelo de Habermas, Honneth consigue al menos dos importantes desarrollos. Primero, una concepción de la evolución de las sociedades centrada en luchas sociales que afectarían al conjunto de la sociedad y que permitiría pensar en una intervención en la economía y en el aparato estatal, que ya no se conciben como subsistemas sociales al modo de TAC¹, es decir, neutrales y dejados a una lógica sistémica sostenida en medios deslingüistizados, irreductibles al entendimiento, pero que pueden intervenir en el mundo de la vida y colonizarla. En ese sentido, no bastaría con descolonizar el mundo de la vida como propone Habermas, más bien sería necesario colonizar los subsistemas sociales bajo la idea del reconocimiento. Y, segundo, una concepción de la justicia que ya no se pensaría centrada en la filosofía política o en la idea de igualdad, sino en las injusticias o en la falta de reconocimiento, lo que permitiría en parte incluir diferencias no reductibles a la noción de igualdad. Con ello, podría responderse a la crítica de Derrida y de

1. TAC, aquí y en lo que sigue, se refiere a *Teoría de la acción comunicativa*, de Habermas.

las feministas, que habrían invocado un más allá de la justicia establecida jurídicamente. La filosofía social adquiere un peso importante frente a la filosofía política, pues insiste en las experiencias de injusticias, en el menosprecio, en las patologías sociales y en su diagnóstico adecuado. El precio relevante consiste en la necesidad de invocar el bien o modelos sociales morales para ese diagnóstico, según el modelo de Arendt.

Mi crítica se dirige a ese núcleo de reconocimiento que caracteriza en parte a la filosofía de Honneth, y que no deja de remitir también a algunos motivos habermasianos, respecto a los cuales avanza y retrocede al mismo tiempo. Avanza en el sentido de introducir una sensibilidad por el menosprecio y la injusticia, retrocede al no hacer patentes las opacidades y las dificultades sociales que una lógica sistémica sobrepuesta a la racionalización social pone ante el conocimiento y la integración social sin resolución fácil —como han indicado Nancy Fraser y Sheyla Benhabib, como el lacanismo de izquierda roza indirectamente y lo pone para pensar—. Queda en Honneth el resto de unas «patologías sociales», término que une lo individual con lo social, como ya hiciera Freud y luego Habermas, pero, al contrario de éste, ya no emerge el perturbador «malestar en la cultura», aunque sea en la forma de «colonización del mundo de la vida», en la dialéctica de la ilustración de Habermas, pese al escaso fatalismo que pretendería dejar los subsistemas como marco para la actividad social. Otras veces, Honneth lo desdibuja en favor de unas «paradojas del capitalismo», dentro de una fase de nuevo capitalismo «etificado» (2009b: 403), en un tono crítico más ligado a la lógica, como toda paradoja, y no a lo ético o a la salud, como en Freud o Habermas. Si realmente el capitalismo se ha apropiado de capacidades informales tras cierto paternalismo social surgido del estado de bienestar, en una oleada neoliberal, desmoronando la responsabilidad social, la solidaridad, cabría pensar, frente al reconocimiento honnethiano, en la necesidad de recuperar sistémicamente tales capacidades en favor de la responsabilidad y de una nueva política. No desde luego en un mercado con eticidad, como llega a sugerir el último Honneth, poniendo de nuevo más hegelianismo frente a Wellmer y su propuesta de una eticidad democrática. El nuevo malestar actual tras una cierta época de bienestar hace presente lo que no parece fácil domesticar, reformular, reconducir en el capitalismo según viejos modelos decimonónicos. Incluso tras la crítica habermasiana al modelo de una crítica social al estilo de Horkheimer, esa dialéctica de la ilustración de la primera generación, Honneth parece no aceptar la versión habermasiana de tal dialéctica, como si se pudiera superar hegelianamente. Sin embargo, no me parece fácil sustituir el esquema teórico social de Habermas gracias a una mera introducción del reconocimiento, pues queda la tensión entre racionalización sistémica y social —donde se suele olvidar la cultura como subsistema, justo a la sombra de un postmodernismo ya desinflado—. Honneth lo ha seguido intentando gracias de nuevo a Hegel, aunque sea invocando a Aristóteles y a la antropología filosófica, lo que hace visible de modo inmanente lo que, en el pensamiento de Honneth, se escapa del hegelianismo, pese a su fidelidad reiterada.

1. De vuelta a Hegel otra vez, pero cada vez de modo diferente

Un hegelianismo de fondo persigue el desarrollo de la teoría crítica. Y, ciertamente, las deficiencias de tal pensamiento idealista la persiguen incluso en la interpretación de Marx, en la atención a la economía y las ciencias sociales, no sólo en la crítica totalizante del concepto de razón instrumental tantas veces señalada, sino también en los intentos posteriores de la teoría de la acción comunicativa. Como si hubiera sido una senda segura para pensar lo social o el Ser (social, desde luego) a la sombra de una gran tradición filosófica a la que Hegel daría término y conclusión preparando un cambio decisivo en la comprensión de lo social. Primero, la relevante influencia del Lukács que invoca al joven Hegel para proseguir en la presentación de Marx como filósofo un poco más allá de los manuscritos y de la ideología alemana. Es aquí un joven Hegel que estudia economía política inglesa para comprender una sociedad moderna. Más adelante, las diferentes formas de leer a Hegel de Marcuse, de Horkheimer, de Adorno, tan heterodoxas, tan antiegehelianas: una freudiana, la otra schopenhauriana, la última schönbergiana y benjaminiana. Luego, la recuperación de la filosofía de Jena por Habermas (1989: 57), al invocar una alternativa para pensar la modernidad que ni se entrega al hegelianismo de derechas ni al nietzschianismo, que invoca la intersubjetividad que desarrolla y forma una voluntad colectiva, una razón comunicativa, aquello que, en TAC, ha proseguido Habermas, evitando el callejón sin salida de una filosofía centrada en la praxis o en un concepto de razón mermado, cambiando la estrategia de fondo de una filosofía focalizada en el sujeto/objeto o en la consciencia, cambiando el paradigma que fue válido en la teoría crítica. Hegel sigue dando la pista, y es la que recoge Honneth, pero esta vez fijándose en el reconocimiento como clave todavía más relevante. Habermas ha tratado de explicar por qué Hegel abandonó ese modelo de la intersubjetividad para entregarse a otro, el del saber Absoluto. Habermas invoca las limitaciones del viejo paradigma filosófico y afirma que, así, Hegel resolvía demasiado bien el problema de una modernidad en discordia consigo misma, cuyo centro es la reflexividad, pues la razón ocupa el centro y se vuelve avasalladora. Creo que es esa misma seguridad de la omnipotencia la que atrae y avasalla en todas las vueltas a Hegel, por mucho que blandan el tono de un Hegel contra Hegel mismo. Y no es una excepción el reconocimiento, pese a que el avance de Honneth parece alejarle de Hegel ya desde el principio, pese a que el recuerdo del sufrimiento, en realidad, le aleja de los vertederos de la historia hegelianos, de la misma filosofía de la historia de Hegel, más cerca de Benjamín y de Adorno, pero no sin resistencias —al estilo de cierto Habermas que los adornados tienden a comprender como de una sola pieza e incluso, injustamente, como falsario.

En un primer movimiento, Honneth encuentra en el joven Hegel las claves para una noción de reconocimiento distinta y más valiosa que la contenida en la *Fenomenología* —esa dialéctica patética entre señor y siervo, que ha sido fuente de inspiración para una forma de entender las luchas sociales, que

marcó al marxismo y a la teoría crítica haciendo prevalecer la categoría de trabajo como clave. Honneth identifica un reconocimiento más complejo en la filosofía de Jena que incluye aspectos afectivos, jurídicos y sociales (2009a: 218). En tal perspectiva, Hegel supera a Hobbes y a Maquiavelo por la vía de un concepto de lucha social donde el proceso histórico aparece como una sucesión dirigida de conflictos y disputas morales. Honneth detecta, en la forma de desarrollar el reconocimiento por el joven Hegel, indeterminaciones que remite a deficiencias en la teoría de la subjetividad, que es lo que intenta suplir Honneth muy cerca de Habermas con la ayuda de Mead, más que de Freud —que es lo que hizo Adorno—. Por tal camino, Honneth liga la teoría del reconocimiento a una teoría de la subjetividad, a una concepción de la intersubjetividad. Claro que es una teoría que pone en el centro la diferencia entre dos instancias en lucha, el I y el Me de Mead, a la sombra de un psicoanálisis americano centrado en el yo y que olvida la problemática del superyó freudiano, clave para el lacanismo como *jouissance*. Tal diferencia, pese a su relevancia teórica, no podemos seguirla en este texto.

Esta primera noción de reconocimiento, resultado de una ampliación retrospectiva frente a la reducción de Hegel por la vía del Absoluto, no deja de recordar la estrategia seguida por Habermas a la hora de redefinir el concepto de racionalidad para asumir las críticas radicales a la razón. Tres tipos articulados de reconocimiento riman con los tres tipos de racionalidad habermasianos; el reconocimiento afectivo, jurídico y social no deja de rimar con los componentes de la racionalidad cognitivo-instrumental, normativo y expresivo. La ventaja de tal ampliación reside en que ya no es fácil realizar una crítica del uso de la noción por invocación de lo que se menosprecia, ya que la misma crítica queda engullida por la noción ampliada como un aspecto suyo. Es la vieja estrategia hegeliana, tan denostada por los nietzschianos, pero también por un materialismo no ingenuo. De nuevo, la larga sombra hegeliana con su tricorno parece renovarse en una reflexividad que engulle lo que la limita. Es el peligro que los filósofos franceses de la diferencia han invocado una y otra vez hasta Derrida, el peligro de las variadas formas de logocentrismo, siempre renovado. La dialéctica en suspenso de Benjamin, como la dialéctica negativa de Adorno, intentaron salir de ese círculo idealista. Y Honneth ha tenido que reconocer que el reconocimiento como mero conocimiento es limitado y requiere de lo afectivo, de lo solidario. Por eso ha de situarse más allá del conocimiento, de la identificación del reconocer a alguien, hasta la aceptación de lados afectivos del otro, hasta tomar como reconocimiento lo que en realidad lo anticipa, lo constituye y lo cuestiona, respecto a uno mismo y a los otros.

El segundo movimiento relevante de Honneth consiste en llevar el reconocimiento hasta el punto de articular una ética del reconocimiento. A la hora de precisar el concepto de patologías sociales, no reducible a mera violación de principios de justicia, necesita vincularlo a la perturbación de un orden que se entendería como normal. Las injusticias tienen que ver con los miembros de la sociedad que se ven afectados por el no cumplimiento de normas establecidas, mientras que las patologías implican a la sociedad entera, en cuanto en

ella no se da cumplimiento a lo que sería una buena vida en condiciones de socialidad. Al hilo de esta idea, Honneth desarrolla un modelo de comunidad postradicional en el que las relaciones de reconocimiento son decisivas y permitirían mediar entre liberalismo y comunitarismo. Y es ahí donde precisamente usa a Derrida con Levinas para criticar a Habermas, en la idea de una ética del cuidado que sobrepasaría la ética del discurso. Honneth apunta hacia una solidaridad que supera la imparcialidad y el formalismo de un sometimiento a leyes, en dirección hacia unas relaciones afectivas que no presupondrían derechos establecidos. Aquí el reconocimiento trata de recuperar el cuidado y la solidaridad que, por otras vías, han reivindicado Derrida con Levinas. Honneth invoca una moral del reconocimiento para integrar tanto la idea de justicia como la de una vida buena, en un gesto entre Aristóteles y Kant. Esto llevó a Honneth de vuelta a Hegel, como si fuera necesaria una revisión de su misma estrategia, como si, por este camino, la inseguridad del avance le obligara a revisar la perspectiva. Y vuelve al Hegel de la *Filosofía del Derecho*, al que piensa el Derecho y la indeterminación a la que se ven abocados los individuos cuando, pese a tener libertad negativa, no ven reconocidas sus capacidades en la familia, en la sociedad civil, en el Estado. Honneth despliega la noción de una libertad comunicativa, más positiva y determinada, que daría la clave para matizar el concepto de reconocimiento, ahora con una intención ética. El reconocimiento mediante ese avance teórico de Honneth ha adquirido rasgos de lo que supone un trato con el otro que le asignaría un estatus de sujeto y no de mero objeto de una racionalidad teleológica.

En otro paso decisivo, Honneth va todavía más allá de la primitiva reformulación del reconocimiento y lo redefine por una vía más existencial. Lo hace como respuesta a las críticas vertidas por Nancy Fraser (2006), pero también por Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen (en Brink-Owen, 2007). Eso conduce a Honneth a evitar el dualismo entre justicia y distribución, tomando las experiencias de injusticia como clave de los conflictos; por otra parte, vincula el reconocimiento a un comportamiento que respondería racionalmente a cualidades evaluativas que aprendimos a percibir en nuestra socialización. El reconocimiento se articula con las experiencias de injusticia, con el sufrimiento social y, al mismo tiempo, con la idea de una vida buena. Pero también Honneth reflexionó sobre la relación entre reconocimiento e ideología: el falso reconocimiento. Ese era uno de los puntos más débiles ante una crítica política que destacara el lado positivo de su planteamiento, la escasa atención a estrategias de un poder que imitara engañosamente el reconocimiento. Honneth pone aquí la clave no en el viejo concepto marxiano de «falsa conciencia», sino en que la diferencia entre un adecuado reconocimiento y otro ideológico sólo se haría visible en la realización institucional que da cobro a ese reconocimiento, en la práctica y no en la pura construcción de ideas. Cuando no se realizan los requisitos materiales que establecerían un reconocimiento de algo o de alguien, entonces no habría tal reconocimiento, sería más bien la promesa incumplida de hacer lo que se pretende *re-conocer* (lo que es bastante frecuente en los programas políticos de los grandes partidos). En todas esas matizaciones del

reconocimiento, Honneth se ve conducido a afirmar la primacía del reconocimiento sobre el conocimiento. Y, como un punto de inflexión en su obra, trata el fenómeno de la cosificación, recogiendo la formulación clásica de Lukács.

Honneth critica y reconstruye la noción lukácsiana de cosificación como olvido del reconocimiento. Finalmente, se muestra lo que sería una noción de reconocimiento relevante para entender las otras formas: un reconocimiento existencial que daría el fundamento para el afectivo, el cognitivo-jurídico y el social. Y es algo relacionado con la constitución del sujeto humano, con su entrada en el lenguaje y en la intersubjetividad; aquello que no se debería olvidar y que da la clave para la interacción social: cómo fue cuidado para convertirse en sujeto humano. Pero tal vez debería preguntarse si un reconocimiento anterior al conocimiento sería conocimiento u otra cosa, al modo en que las ideas platónicas parecen necesitar una especie de vida anterior, la que un esclavo podría recordar con la mayéutica adecuada. Menos idealismo es lo que permite una concepción del sujeto y del lenguaje no reducida al mero conocimiento, a la razón y a la significación, a la consciencia y a la discursividad. Nos obliga a no olvidar las condiciones que harían posible un sujeto antes de ser reconocido, de poder verse como reconocido.

2. Reconocimiento como olvido de cierta cosificación

Al definir la cosificación como olvido del reconocimiento, Honneth, en un gesto que habría hecho sonreír a Lukács², lo relaciona con la cura heideggeriana, con la implicación existencial, finalmente, con una forma de praxis incorrecta (2007: 55). En el saber de cosas y en el conocimiento de otras personas, se pierde o se olvida la consciencia de que ambos momentos se deben al reconocimiento previo. Pero no es un olvido total, sino una pérdida de atención al reconocimiento previo que sustenta el conocimiento. Honneth despliega una reflexión sobre este tipo de olvido que es una disminución de la atención en cuanto praxis unilateral que persigue energicamente un propósito o como esquemas de pensamiento que realizan una interpretación selectiva de nuestra praxis. Se trata de unilateralidad o de prejuicio. Lo que permite incluso entender la reificación de la naturaleza, como olvido de lo que significaron los objetos naturales para las personas que amamos, para las personas de referencia. Honneth añade la cosificación de uno mismo como olvido de un reconocimiento anterior en nosotros mismos, que permitió articular sensaciones y deseos, e invoca una exploración lúdico-creativa de las propias necesidades, que remite a Winnicott. Apunta a una apropiación de los propios deseos como defensa de la cosificación de deseos y de sensaciones propias, en las actitudes detectivescas o constructivistas. Se trata de no olvidar la autoaprobación pre-

2. ¿Nos pide Honneth que leamos ya a Lukács con la mirada puesta en Heidegger y olvidando la alusión lukácsiana del prólogo de *Historia y consciencia de clase* de Goldman que vio en *Ser y tiempo* una respuesta conservadora al Lukács comunista? Quizás sea mejor leerlo desde una perspectiva benjaminiana, puesto que sitúa la cosificación más lejos.

via que nos constituye. Por esa vía de la cosificación a tres niveles, que calca y despliega su teoría del reconocimiento, apunta Honneth a una crítica social que no puede reducirse a medir el orden normativo por principios de justicia, que requiere atender a otros fallos, a las patologías sociales, a los olvidos del reconocimiento por una normatividad que no es necesariamente injusta, sino cosificante en nosotros mismos, en las relaciones humanas, en el conocimiento. Y, al final, la cosificación se sustenta en una teoría de la subjetividad que se basa en Mead y se tiene que ampliar gracias a Winnicott.

El olvido del reconocimiento no se apoya también en una teoría del olvido o en una filosofía de la memoria, aquella que persiguieron Benjamin con Adorno tras Bergson y Proust y que adquiere relevancia en la distinción entre recuerdo y memoria, rememoración y recordación, entre *Erinnerung* y *Gedächtnis*. ¿Es el olvido del reconocimiento lo que se interioriza como memoria involuntaria o, simplemente, se mueve gracias a la astucia de una memoria voluntaria que deja los agujeros que le interesa según una trama de poder? Una cosa es un comportamiento inconsciente que moviliza a los participantes en lo social cual objetos o mercancías, no lejos de lo que el fetichismo de la mercancía saca a la luz en Marx o que Freud piensa por la vía del narcisismo o la perversión; y otra, un comportamiento estratégico que moviliza el aspecto ideológico del reconocimiento por las vías de una ingeniería social o por la de una democracia conducida por grupos de poder. Honneth no parece reflexionar sobre la diferencia entre memoria voluntaria e involuntaria y las implicaciones histórico-sociales, no sólo psicológicas, un tema central en el Benjamin último, cuya reflexión sobre lo cosificado llegaba hasta el motivo kafkiano de Odradek. Se necesita una filosofía del olvido que haga presente el desconocimiento que habita en lo social y en nosotros mismos.

Pero, como no podemos seguir ese desarrollo teórico en este texto, indicaré algunas pistas. Esa teoría del olvido no estaría tan alejada de la teoría social y del sujeto, como lo está el reconocimiento de raíz hegeliana, pues aparece en la socialización y la enculturación, también en la entrada del niño en el lenguaje por división del sujeto y por alienación de su ser, donde se haría pensable tal olvido, en una tensión entre sociología y psicoanálisis irreductible a mero reconocimiento. Se trataría de recordar lo que nos convierte en seres sociales frente a una cosificación que entierra, primera o secundariamente, el reconocimiento, recordar lo que antes de cualquier lucha social nos hace humanos. Es hacer presente la división y la alienación que constituye a un sujeto que habla. De ninguna manera pueden convertirse en conocimiento, si tiene algún sentido preciso, tampoco en un reconocerse como tal. Se trataría de atender a algo peculiar, que puede retomarse, intuir, verse en el rostro de otro, en nuestras manías y síntomas, en una dimensión inconsciente pocas veces accesible, entre el amor que nos posee como el odio y la transferencia positiva y negativa. Lo inconsciente no puede ser consciente, tal es la tesis central de Freud que diferencia su obra de la noción romántica que se asemeja a lo inconsciente. Con la referencia al lenguaje es lo que separa al psicoanálisis freudiano de los juegos del nigromante con la hipnosis, pero también lo que

le separa de una psicología que no vaya hasta sus condiciones de posibilidad, hacia una metapsicología.

El énfasis en la idea de reconocimiento, pese a lo que permite aportar para comprender cierta socialidad, puede llevar a un olvido de la cosificación que constituye a los seres humanos como seres sociales y lingüísticos, a olvidar que no hay sujeto sin objetualidad constituyente, irreductible. La cosificación no es traducible sin pérdida como conocimiento o consciencia, tampoco como reconocimiento, éste la presupone de modo inalienable. Es el reconocimiento lo que significa un olvido de la cosificación, nos entrega a la intersubjetividad y al lenguaje, nos aliena en ellos tras la división que constituye la subjetividad. En el reconocerse o ser reconocido, a cualquier nivel, hay que olvidar lo que, siendo cosa, nos condujo a lo que somos, lo que nos hizo hablar, lo que nos sigue haciendo hablar, lo que deja su huella en el lenguaje a la contra de cualquier conocimiento, dando entrada a pulsiones y deseos, a una dimensión de goce no reducible al símbolo, olvidar todo eso para creerse que uno es solamente ese algo reconocido como individuo, como trabajador, como ciudadano, como lector, como ser sexuado.

3. Más allá del reconocimiento: el desconocimiento del otro como condición clave

Tal vez habría que despedirse de Hegel, no sólo por la necesidad de incorporar productivamente lo que no es mero conocimiento, ni puede ser reconocido bajo tal perspectiva, que es la de una vuelta a lo ya conocido, a saber, el *reconocimiento*. Despedirse de Hegel consistiría también en evitar el etnocentrismo de Hegel, no sólo el institucionalismo o el logocentrismo. Por un lado, considerar el lenguaje en su aspecto más ligado a lo productivo, a una escritura abierta al significante, que es, por otra parte, como De Man ha intentado leer ciertos pasos de Hegel en contra de la interpretación dominante, que no está lejos de la de Honneth. Por otro lado, como ha hecho Benhabib (2006: 271), mostrar en el detalle, allí donde Hegel reflexiona sobre las mujeres, las insuficiencias de tal pensamiento. Despedirse actualizando aquello a lo que se le dice adiós, despedirse antes de comenzar a conocer de otro modo. Despedirse del reconocimiento en el lenguaje y en lo psicosocial, no por la vía de menospreciarlo, sino del aprecio que lo muestra como insuficiente en lugar de estirarlo para que deje de serlo. Volviendo a repetir, pero de modo no hegelianizante, sin las cortapisas de lo ya reconocido, el gesto de Honneth con el que el reconocimiento intentó superar la idea convencional de justicia, aquella que tiene en Rawls su representante actual, la igualdad como clave para la democracia, y la teoría social que divide su objeto en sistemas y mundo de la vida. Como antes Habermas lo hizo con la idea de una racionalidad comunicativa frente a una racionalidad unilateral.

La misma evolución de Honneth es la prueba de las insuficiencias del reconocimiento para dar cabida a una comprensión adecuada de lo social y del mismo malestar que moviliza las resistencias de los sujetos menospreciados.

En cada uno de los avances teóricos de Honneth, se produce una modulación del concepto que lo aleja o lo vuelve a acercar a su formulación, a las formulaciones de Hegel (en Jena, en la *Fenomenología*, en la *Filosofía del derecho*). Podría seguirse modulando como una etiqueta que se aplica a una complejidad casi inabarcable, pero quizás fuera mejor despedirse de tal concepto para determinados usos. No estirarlo hasta que incluya casi la ontogénesis humana o todo lo que envuelven las relaciones sociales. Ocurre como en el concepto de racionalidad en Habermas, hay un punto donde se muestra la dificultad de incluir aspectos que, tradicionalmente, se separaban de lo racional. La racionalidad comunicativa tiene el rasgo de un movimiento que lo devora todo, dejando poco espacio para lo no comunicativo y a su vez no irracional. Habermas ha aceptado que no es válida una teoría expresivista del arte, pero, aunque ha remitido a Wellmer, no ha pensado las modificaciones que implicaría eso para el conjunto de la TAC. Menke (1997: 289) ya planteó una objeción relevante a la teoría de Habermas basándose en la soberanía del arte, en un movimiento complejo donde se acerca a Derrida y Bataille para invocar la estética de Adorno con implicaciones teórico-sociales, como instancia de crítica a la razón. Algo semejante se podría decir del concepto de reconocimiento, no solamente aplicado al arte como establece una estética actualizada (Aguilera, 2002: 142), cuando se trata de poner a su cuenta lo que no tiene que ver con una forma de conocimiento, cuando se moviliza como algo anterior a los mismos procesos de identificar algo, de conocerlo, de volverlo a considerar. Si, para el reconocimiento, cabe invocar el desconocimiento en el que se sitúa quien se socializa o entra en una cultura, en procesos de subjetivización que suelen describirse de otra manera, tal vez haya llegado el momento de reconocer las limitaciones de tal concepto. Y abrir tal estrategia centrada en el reconocimiento a lo que la impulsa y a lo que la limita: el desconocimiento que implica un reconocimiento del otro a todos los niveles, incluso aquellos que no podrían entrar en la tipología de Honneth, no casualmente triádica, si se atendiera a lo que la microhistoria o la microsociología permiten entrever después de Hegel, más cerca de Benjamin, en la fisiognómica social.

Partir del concepto R para seguirlo, problematizarlo y llevarlo hasta una especie de concepto transformado, R', «superreconocimiento» si se quiere, es una estrategia cuasihegeliana que, en realidad, intenta de modo insuficiente atender a lo que se escaparía al idealismo, no sólo al absoluto, sino también al lingüístico. Hay otro modo de proceder que creo ayudaría mejor al mismo desarrollo de Honneth al darle más libertad, la que se obtiene mediante la fidelidad a otros desarrollos no estrictamente hegelianos, más marxistas y adonianos. Deja de lado la seguridad avasalladora de una razón hegelianizante, aunque ahora ya se ha metamorfoseado en gran parte en cientismo, como una variante del idealismo absoluto. Consistiría en despedirse del reconocimiento, del reconocimiento del mismo Hegel en una tradición alemana hegelianizante, dando cabida a una tradición más materialista, la que, por ejemplo, puede seguirse en Benjamin y Adorno y no se olvida del arte, de lo estético que penetra en lo social, tampoco del sufrimiento social. Desde luego, la decons-

trucción lo ha intentado de modo peculiar, poniendo todos los recursos de la metonimia en favor de lo que se escapa a la dialéctica idealista. Sin embargo, es en la historia misma de la teoría crítica donde hay material para devanar ese hilo de manera menos hegelianizante, como se hace visible en la dialéctica en suspenso de Benjamin.

Aquí le tomamos la palabra a Honneth, cuando invocó la necesidad de articular la tensión entre una ética del discurso de orientación habermasiana y una ética del cuidado de origen levisiano-derridiano, aunque, sorprendentemente, no trató esa tensión como dialéctica, buscando un lugar donde se superaría, donde se abriría una perspectiva posthegeliana. ¿Sería una dialéctica en suspenso benjaminiana? En los últimos desarrollos de la teoría crítica, se ha hecho presente gracias a Wellmer, con una atención peculiar a la estética de Adorno, un modo de proceder menos hegeliano que el curso principal de la teoría crítica. Honneth ha tenido que constatarlo, por ejemplo, en la atención a la fisiognómica social de Adorno o en su nueva lectura de *Dialéctica de la ilustración*, ya posthabermasiana, o en la relevancia otorgada a la eticidad democrática de Wellmer. Pero Honneth sigue afirmando su hegelianismo frente a Wellmer. Sin poder entrar en tal debate casi de escuela y ya fuera de ella, en una perspectiva cosmopolita localizada en Europa, se hace necesario invocar la tensión entre una filosofía centrada en el conocimiento, en el lenguaje como comunicación, en el sujeto que entra sin pérdida y, felizmente, en la intersubjetividad, y otra filosofía que pone en el centro lo inconsciente, el lenguaje como significante y goce, un sujeto que se divide y aliena a la hora de entrar en el lenguaje y en la intersubjetividad, lo que genera una opacidad irresoluble para tal sujeto escindido, para el ser que habla, en él mismo y en sus relaciones con los otros. Pero el ser parlante lacaniano también es un ser social, como muestra el dominio sin dominación en el que se mueve la terapia analítica, una praxis social. Seguramente, Habermas con Honneth podrían haber atendido a la perspectiva que abre un psicoanálisis como el lacaniano, al que Adorno mismo reclamó atender al final de su vida, en las lecciones de introducción a la sociología de 1969 (1996: 138). Habría sido mucho mejor que Winnicott, que es el modelo clave para la comprensión del reconocimiento existencial en Honneth, es decir, lo que estaría más allá del reconocimiento convencional. Ya Horkheimer intentó pensar a partir de la tensión entre Kant y Sade, pues hacía presente la posibilidad de una inteligencia puesta al servicio de la voluntad de goce y su efecto social. También Adorno constató la tensión irresoluble entre psicoanálisis y sociología para mostrar una socialidad irreductible al conocimiento. La noción de superyó es decisiva para distinguir a Mead de Freud, como la metáfora paterna diferencia a Winnicott de Lacan y deriva en formas de clínica distintas. Tales perspectivas sugeridas darían claves teóricas para avanzar en otra manera de entender la socialidad, la justicia, el sufrimiento social, esa socialidad que emerge como reconocimiento o como menosprecio, la que se abre en la constelación postnacional, en lo cosmopolita. Es esa tensión lo que me parece clave para poder pensar productivamente una apertura radical al otro.

En Honneth, es posible ver un arco de pensamiento donde viejos supuestos que inspiraban su crítica al poder o al mismo Adorno se van transformando hacia el final con la ayuda de Wellmer, hasta incorporar importantes reflexiones del Adorno más filósofo. Poner al arte como una esfera de la cultura que hace posible criticar la razón en una soberanía extraña del arte —no muy lejana de Bataille y de Derrida, por mucho que se recomponga como interna a la cultura moderna—, ayudaría a entender una apertura al otro, al otro de la razón como a los demás seres humanos, que no alcanzaría el reconocimiento. Especialmente cuando se pasa a una constelación postnacional donde ya difícilmente puede encontrarse un afuera al que remitir ciertos valores o culturas, incluso ciertas prácticas sociales o formas de ser. Emerge otra topología en el espacio cosmopolita ya postnacional, donde la multiplicidad inabarcable se vuelve interna a procesos de socialización ya cosmopolitas. Y aquí trato de sugerir al lector que un problema tan especulativo como el del reconocimiento o su crítica afecta profundamente a otras reflexiones o discusiones como la que permite plantear el cosmopolitismo en la actualidad.

4. Inclusión del otro, no un mero reconocimiento

Frente al reconocimiento, se puede invocar la aceptación del desconocimiento en el trato social, de lo extraño en sentido radical. Se trata de una inclusión del otro que no implicaría reconocimiento, que permitiría el desconocimiento en el otro en el reconocimiento, de lo no respetable del otro en el respeto. Ni reconocimiento ni mero respeto, se trata de algo más en la confrontación entre seres humanos en un espacio ya cosmopolita, donde no habría dentro ni afuera que pudiera marcar las viejas fronteras, las de las naciones o las del sujeto pretendidamente idéntico a sí mismo. Se trata de la inclusión del otro en el espacio de una pretendida identidad cuya opacidad queda a la vista como inconsciente o arte o movimientos sociales, como espontaneidad imprevisible, característica de un sujeto humano. Inclusión del otro en unas relaciones sociales marcadas por lo cosmopolita y que significa profusión inabarcable de mundos de vida, culturas, formas de vida buena, costumbres, lenguajes, incluso en los espacios nacionales que algunos todavía pretenden idénticos a sí mismos. Una nueva torre de Babel moderna, esta vez un conjunto de rascacielos, donde ningún ser humano debiera ser excluido del esfuerzo por ascender hasta el cielo: ¿lo hay o surgiría del esfuerzo conjunto e irreductible hacia arriba, hacia una sociedad mejor?

Mejor sería hablar de inclusión del otro que de reconocimiento, pues la inclusión permite apuntar a las limitaciones de un mero conocer. Ya Honneth en 2011, en su *Das Recht der Freiheit*, al invocar un nosotros en el que cristalizan una multiplicidad de sujetos (relaciones personales, relaciones económicas, relaciones políticas), amplía de nuevo la perspectiva del reconocimiento o lleva hacia la explosión de la misma. Pero quedan rasgos de una reflexión sobre Europa, ligada al concepto de nación de raíz hegeliana, que apunta en una dirección diferente a la de Derrida en su *El otro cabo*, cercana finalmente

a la de Habermas en lo político. Me pregunto si Honneth realmente apunta a un reconocimiento de Europa en la constelación postnacional, entendida como luchas cosmopolitas, o si remite a una libertad que debería prosperar en ese ámbito más allá de la igualdad y que debería lograrse con la ayuda inestimable de Europa, sin dejar de incluir a cualquier otro en tal constelación postnacional. Tal vez la idea de una constitución cosmopolita, defendida por Habermas contra las tentaciones schmittianas, que acabaría con las debilidades del derecho internacional en lugar de proseguirlo con dureza, sea lo decisivo, pero también porque permitiría la inclusión de todos los habitantes de este planeta, sea cual sea su condición, sin distinción de culturas o de actitudes. ¿No implica eso un reconocimiento que admite el desconocimiento del otro en cuanto sujeto? ¿No lo sobrepasa admitiendo las opacidades que atraviesan cualquier sujeto humano y sus relaciones sociales?

Al invocar aquí una concepción del lenguaje y de la intersubjetividad diferentes a las supuestas por Honneth, se quiere hacer presente la necesidad de aplicar otro giro lingüístico en el paradigma habermasiano, del que no parece haber salido Honneth. Se trata de un cambio que conduce a una apertura al otro más radical y tal vez la única que parecería articulable con una perspectiva cosmopolita, donde ya no son las luchas sociales dentro de una cultura o sociedad lo que daría la clave de la evolución y el progreso moral, sino la confrontación entre culturas y sociedades en un espacio donde ya no queda un afuera y donde diversas ideas de vida buena se confrontan; diversos valores y normas compiten, y mundos de vida alternativos tienen que vivir conjuntamente. Si no se defiende el planteamiento de Carl Schmitt y una lucha de civilizaciones, al que se oponen Habermas con Derrida frente a una izquierda tentada por la invocación del enemigo como clave de lo político, hay que buscar alternativas cosmopolitas para pensar una socialidad hipercompleja, más allá del mero reconocimiento, de las luchas sociales, de la vieja política de la enemistad, incluso la corregida hegelianamente.

En el mismo pasado de la teoría crítica, puede detectarse un movimiento al que no ha sido del todo insensible Honneth y que ha modulado últimamente su particular hegelianismo. Fue ya Adorno quien se despidió de Hegel más brutalmente: un hegelianismo antihegeliano que encuentra en las grandes obras de Hegel, no en intentos juveniles, sino en la *Ciencia de la lógica* misma leída desde dentro como negación dialéctica que partiría del algo y no del ser, el modo de escapar de Hegel para seguir por Marx y Freud, por las ciencias sociales y la crítica de la cultura. Pero si la dialéctica negativa parece el esfuerzo adorniano para terminar con Hegel, haciéndole justicia, el menos hegeliano de los frankfurtianos, Walter Benjamin, haría presente ese alejamiento radical de Hegel en un proceder microológico, deconstructivo, en una noción de historia sin astucias de la razón. De modo diferente, Habermas y Honneth han vuelto una y otra vez a Hegel, aunque siempre negándolo, como ya también lo hizo Lacan hasta que, en los años setenta, rompió con la idea de reconocimiento. Todos ellos tentados por el abismo hegeliano de la razón, por su omnipotencia, aunque sea denegada. La tentación de lo Absoluto siempre sobrevolando

el cielo hegeliano, la tentación de una razón omnipotente a la que no se le reconoce sus procesos autoinmunitarios, cancerígenos.

El concepto de reconocimiento no permite suplir las deficiencias detectadas por Honneth en el giro pragmático de Habermas, que trató de corregir la perspectiva analítica enfatizando la comunicación, o en el enfrentamiento de Habermas con cierta filosofía francesa, al menos hasta encontrar afinidades relevantes con Derrida. Tampoco parece permitir la idea de reconocimiento ir más allá desde un punto de vista teórico-social, pues Honneth ha admitido que, pese a intentarlo, no encuentra una alternativa general a la construcción habermasiana, aquella que apunta a suturar la fractura entre mundo de la vida y sistemas sociales, como si la colonización del mundo de la vida que traduce el diagnóstico weberiano pudiera ser resuelta por la vía de un dominio de tales subsistemas desde las luchas sociales, como si invocando a Foucault se pudieran compensar las limitaciones de Habermas. Se necesitan más pasos y, al mismo tiempo, un cambio de perspectiva que retoma algo perdido por Habermas en la propia tradición de la teoría crítica, de lo periférico y de lo más central, de Benjamin y de Adorno, de Fromm y de los economistas alternativos. Se necesita de una tradición francesa que representaría mejor Derrida que Foucault, corrigiéndola ciertamente como ya hacía Honneth al invocar a cierto Adorno. En lugar del giro hacia el reconocimiento honnethiano, podría reformularse mejor por la vía de la inclusión del otro, que Habermas ya ha nombrado³, pero también por la hospitalidad, que exige más frente a la mera tolerancia, especialmente donde no todos los seres humanos tienen iguales derechos y no todos pueden o quieren luchar por el reconocimiento.

Apuntamos hacia una inclusión del otro, que ni siquiera en Habermas presupone homogeneidad o reducción a la mayoría, pero que incluyera, además, la hospitalidad, la que acoge a aquellos extraños que ni simplemente pueden luchar por el reconocimiento o, simplemente, comunicarse de modo pragmáticamente eficaz. Se necesita remitir a una concepción de lo político, no meramente centrada en lo jurídico o en los movimientos sociales, abierta a una perspectiva donde la vieja política vinculada a lo enemigo y lo hostil se viera forzada a pensar una política de la amistad, a la que ha apuntado Derrida. No cabe duda de que quedan muchos espacios de luchas sociales, por la distribución de recursos como remarcó Fraser y no tanto por el mero reconocimiento, pero el planeta podría agradecer otra manera de hacer política, que pusiera el enemigo en otro lugar, en la naturaleza realmente hostil, especialmente aquella que emerge como segunda naturaleza en la industria, más que en los otros. El viejo tema del malestar de la cultura lo remueve, aunque ya no se pueda invocar la pulsión de muerte como de modo dubitativo hacía Freud.

Pasar del reconocimiento a la inclusión del otro debiera permitir sobrepasar la idea de luchas sociales, no sólo por la escasa simetría del poder entre

3. «[...] *inclusión* significa que dicho orden político [autolegislación que incorpora por igual a todos los ciudadanos] se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogeneizada» (1999: 118).

grupos a la que conducen tales luchas, sean de clases sociales, de etnias, de naciones o de bloques de civilización. Tal vez por la vía de una paz perpetua conseguida tras una constelación cosmopolita, donde la protección y el cuidado de todos los seres humanos fueran condición y fin de una sociedad en la que pudieran ser limitados los diversos subsistemas sociales. Lo que recuerda que, en Kant y su cosmopolitismo, hay algo más actual que en Hegel. Emerge una normatividad que, como indicara Bauman respecto a la falta de lo moral en la sociología en su trabajo sobre la modernidad, no hay que esconder tras una neutralidad weberiana: nada de luchas sociales, conservadurismo radical en lo social, respeto a la integridad, la autoconservación, la renta mínima vital; fin del estado de la naturaleza que ha proseguido en el capitalismo, fin de la historia como catástrofe continua (Benjamin). Pero tal inclusión radical del otro no debería excluir el dinamismo sin límite, no el de un experimentalismo económico que pagan los muchos, sino el de una reflexividad sin freno y de luchas intelectuales, en el conocimiento y el arte, que abrirían la posibilidad de lo nuevo, especialmente cuando ninguno de los participantes en tales luchas se viera afectado en su supervivencia. La inclusión del otro debería ser más absoluta que cualquier tentación de vuelta al absolutismo del saber hegeliano. Lejos de la homogeneización a la que apunta cualquier política de la enemistad, al definir lo nuestro como la negación de lo enemigo. En vistas a una racionalidad y a un conocimiento que se pondrían al servicio de lo que las impulsa, de las vidas humanas a las que debieran servir, de la evitación del sufrimiento como máxima prioridad. Allende la racionalidad comunicativa, atención a algo no comunicativo, allende el reconocimiento como atención a lo que, en el otro, se mostraría como desconocido. Se trata de poner en el centro una hospitalidad particular.

Y la forma más clara de hacer aparecer en una vía lingüística tal inclusión del otro en lugar de un mero reconocimiento es, a nivel cosmopolita, la traducción, pues en ella se haría presente cuando se toma como fiel a lo que transmite —y no a lo ya conocido que se podría o no reconocer en el otro—, que el otro como tal puede ser difícil de reconocer. Haría necesario reconocer que lo desconocemos profundamente, que tenemos que forzar el lenguaje para que, simplemente, quede el hueco donde pueda aparecer ese algo desconocido. Dar hospitalidad al otro, al lenguaje del otro en el lenguaje propio, al ser del otro que, estando alienado en el lenguaje, no hace sino mostrar su división, el desconocimiento en sí mismo que lo mueve, que nos mueve. En esa frontera que rompe sus aduanas como fronteras impermeables, hay algo decisivo. Una política de la traducción daría la clave: politización de la traducción, no mera traducción de lo político, de la democracia, de lo cultural, de una cultura a otras. Inclusión de todos los seres humanos bajo el viejo concepto kantiano de humanidad y no del de nación hegeliana.

Tal vez la razón comunicativa sea insuficiente para pensar la nueva situación cosmopolita, tal vez TAC sólo sirva para describir una sociedad avanzada, pero no en confrontación con las demás en el espacio mundial. Sea como fuere, el avance teórico de Habermas ha pasado por centrarse en el

derecho, en una teoría de la democracia que hace valer lo constituyente como clave de la legitimidad de lo político, generalizando implícitamente muchas de las construcciones de su teoría de los años ochenta, aunque reconociendo las debilidades que otros han ido señalando. Sin embargo, la discusión más filosófica no ha quedado cerrada por la formulación de una superrazón, por la razón comunicativa que superaría viejos conceptos unilaterales de razón, en realidad, ha abierto a la necesidad de incluir algo que fundamenta la razón, esa misma o la otra, una socialidad irreductible a su mera racionalidad. No todas las críticas han sido irracionalistas. Sirva como ejemplo clave la crítica de Menke a la racionalidad comunicativa que emergería en la idea misma de una estética negativa. Tampoco creo que el reconocimiento bastara para pensar lo cosmopolita, al menos no al modo del Hegel que pudo invocarlo dentro de la nación y para un sujeto que se constituye en la dialéctica idealizante de un yo que alcanza al nosotros o de un ser que, mediante el paso por la nada, llegaría hasta el punto más alto. Tampoco bastaría un superreconocimiento (R') que poco puede hacer con lo olvidado, lo desconocido, con el otro humano como algo irreductible al yo, con otras culturas o sociedades, con otras formas de vida que no se reducen a mero conocimiento ni significación, ni comunicación, ni son flujos cognitivos. Ningún «reconocimiento» puede asimilar bien el desconocimiento irreductible que lo otro, en su radicalidad, trae ante un sujeto tardomoderno, en una sociedad hipercompleja. No sólo porque lo que impulsa ese mismo conocimiento, como sujeto social o como objeto de saber natural e histórico-social, sea irreductible en cuanto la misma historicidad de tal saber hace presente, sino porque el mismo conocimiento se ha convertido en particularmente inquietante, sorprendente, peligroso, en la física atómica, la ingeniería genética, en las máquinas complejas. El Fausto de Goethe, el Frankenstein de Mary Shelley, innumerables películas recientes lo traen a reflexión como algo inquietante. Es el mismo conocimiento, ya irreconocible, junto a los seres humanos que intentamos conocer en su socialidad y subjetividad, junto a uno mismo, lo que ya no podemos reconocer, ni superreconocer. Pero podemos seguir hablando de ello, dejarnos penetrar por ello, incluir a ese ello, dejar que allí donde ello estuvo pueda uno llegar a ser con tantos otros, de modo cosmopolita, pese al nuevo malestar en la cultura, ya postfreudiano, más terrible que el que Simmel con Freud trajeron a reflexión.

5. Allende el reconocimiento: traducción como apertura cosmopolita al otro

Para el idealismo, del absoluto al lingüístico, del cosmopolita al nacionalista, la traducción es mera transferencia de información, algo transparente cuando es eficaz. Por eso es tan importante el reconocimiento, puesto que, simplemente, mostraría, en toda relación intersubjetiva, incluido el lenguaje a traducir, lo que hay que reconocer como ya susceptible de conocimiento. Incluso un superreconocimiento, un reconocimiento existencial, daría el paso consecuente hasta poner la misma existencia como algo ligado al conocimiento, incluso hasta las

luchas sociales serían parte de una lucha por un conocer en los otros. Pero algo obliga a negar ambos extremos centrados en el conocimiento, en gran parte deslingüistizado, desmaterializado. Si resulta que la traducción no es mera transparencia, sino un esfuerzo sin garantía alguna, un empeño en mostrar lo ajeno y lo extraño como tal sin reducirlo a lo ya conocido, sin pretensión de reconocerlo en nosotros mismos, tampoco el otro ya no puede ser siempre en realidad uno mismo, idéntico a uno mismo tras la apariencia de no identidad, ni siquiera aparecería como un hermano al modo de la consigna de los revolucionarios franceses a finales del siglo XVIII. Cuando se niega que la traducción sea algo meramente transparente o instrumental, al modo de Benjamin y lo que concibió como tarea del traductor, las cosas cambian. Se hace presente que las luchas fratricidas son las más sangrientas, las luchas por las mínimas diferencias son las más indiferentes a un otro que sólo se reconoce de modo estratégico, no como un otro nunca idéntico a uno mismo, se muestra la posibilidad de un sentimiento de culpa que persigue al sujeto no idéntico a sí mismo. Más allá de cualquier reconocimiento, está la posibilidad de una identidad por la no identidad, a la que el lenguaje da su medida cuando se lo ve como algo más que mera significación o comunicación, cuando se comprende tanto la socialización y enculturación que presupone, como la división del sujeto y su alienación, así como el goce que lo sustenta más allá de lo meramente instrumental. Otra filosofía del lenguaje emerge para un conocimiento sensible a la otredad radical, desde Freud al menos, desde Benjamin y Adorno, en Derrida y tantos otros, a la que no haría justicia el hegelianismo ni la razón comunicativa.

La vieja confusión de lenguas con las que pretendidamente Dios desbarató el esfuerzo de la torre de Babel, los edificios de metal y vidrio que rascan el cielo en toda la Tierra remiten hoy, en un contexto cosmopolita, a la traducción. Si la teoría social introduce la problemática de la traducción en la perspectiva cosmopolita, en la comunicación global, en los flujos de información, no lo hace necesariamente como algo transparente e instrumental. La forma de traducir y de comprender las traducciones en la profusión de intercambios e interacciones culturales, nacionales, internacionales, entre culturas y religiones, no es única, aquí el mero reconocimiento, como antes la tolerancia, permiten pensar en limitaciones importantes en la relación, en la apertura, en la inclusión de los otros. La traducción, como la relación con los otros respecto a la tolerancia, requiere de mucha más hospitalidad, de una aceptación de lo desconocido, del desconocido al que no se le exige ni siquiera el nombre.

Si, al final, en cualquier reconocimiento, puede vislumbrarse una normalización o domesticación que implicaría someter lo reconocido a lo ya conocido y admitido, frente a una forma de trato que se abriera a lo otro, a lo desconocido o a lo que en el otro se muestra como desconocido, habría una conexión con la mediación lingüística que tendría que admitir lo desconocido del otro, al modo de la hospitalidad respecto de la tolerancia. Del reconocimiento podría irse al respeto, de éste a la inclusión del otro, pero, finalmente, habría que ir hasta una hospitalidad más allá de la mera tolerancia, la que acoge al otro como plenamente distinto, es decir, no reconocido. En un contexto cosmopolita, la

idea de una Europa que aceptara lo extranjero sin someterlo, sin normalizarlo, como ha defendido Derrida en *El otro cabo*, como se puede hacer desde otras posiciones filosóficas menos metonímicas o alegóricas, establecería políticamente tal conexión, permitiría que lo que no es cabo, apéndice, punta, pudiera aceptar lo que la vieja Europa puede ofrecer en la constelación postnacional, que lo que es extranjero no tomara lo europeo como algo siniestro, logocéntrico, eurocéntrico, etnocéntrico.

La inclusión del otro, de lo otro, de lo extraño, tiene como espacio relevante no el conocimiento como episteme, sino lo marginal, como ya vio Freud. En lo dejado al lado, brota la cuestión decisiva: lapsus, olvidos, sueños..., pero también en lo social como reproducción, en el periodismo que informa de lo que ya no aparece de modo inmediato para una comunidad, en el arte como sueño social o pesadilla, como apocalipsis. Y en la traducción como un asunto decisivo en lo cosmopolita. Inclusión de lo desconocido en el papel de la traducción, no mera reducción o reconocimiento de lo que se transmite por tal pretendido medio, tal es lo fundamental en tal torre de Babel moderna. Aseguraría una perspectiva contra el peligro de un purismo de la razón comunicativa o del reconocimiento, de los restos que todavía le quedan al acercarse más a lo determinado por la facticidad y la historia de los vencedores, en el sentido de Benjamin, que a lo indeterminado de lo que nos constituye y que pertenece a lo extranjero. Frente al reconocimiento a muchos niveles, aunque apunte a algo más que a la igualdad todavía no conseguida socialmente, se necesita incluir al otro, pero no para asimilarlo, sea por su normalización en una cultura determinada, sea por una traducción domesticante, sino en el desconocimiento, en la singularidad, en una apertura radical al otro que alcance ya el nivel de lo cosmopolita, es decir, de una confusión de lenguas ya sin original, sin lenguaje adámico.

En la traducción como mecanismo oculto en la globalización (Bielsa, 2009), donde flujos de información y de cosas y gentes se ven obligados a entenderse, por la profusión de lenguas y culturas, se abre la perspectiva de un más allá del reconocimiento que acepta lo desconocido, que se convierte en inclusión del otro. Es otro límite más avanzado, el que puede admitir nuestra capacidad de abrirnos a lo desconocido como algo en relación con los demás, en ellos mismos y en lo que les rodea. Como antes la racionalidad comunicativa ampliaba la noción cognitivo-instrumental de la razón, ahora se necesita ampliar la perspectiva del reconocimiento, hasta una traducción que deja pasar lo desconocido sin exigir contraseña.

Pero se necesita una noción de sujeto sensible a sus propias opacidades, a lo que lo mueve detrás de su consciencia e intenciones, consciente de lo desconocido en sí mismo para poder aceptar el desconocimiento en los otros y poderlos tomar como algo que sobrepasa al mero reconocimiento, desde el que se desvía con facilidad hacia el saber absoluto. Basta dar el paso hacia una comprensión de una subjetividad ligada al significante y al goce para hacer presente tanto las amenazas de lo intersubjetivo para cada sujeto como su necesidad de asumirlas, acogerlas, darles hospitalidad, pues en ellas somos y podemos ser más de lo

que somos. Los límites de la misma racionalidad se harían presentes desde su interior, lo conmocionarían.

Algo no lejano de esta perspectiva es condición relevante para poder configurar una apertura cosmopolita al otro, que no deja de estar inspirada por una perspectiva europea y que aportaría a la constelación postnacional su voluntad democrática, igualitaria, de cuidado y respeto, de un conocer autorreflexivo que finalmente asume sus límites y, con ello, los amplía. Tal vez ello ayudaría a configurar mejor la idea de una democracia deliberativa (Benhabib) que superase las viejas democracias y su limitación a la idea de estado soberano o de nación, pues no sólo apuntaría a las formas de membresía, sino también a lo excluido y el modo de incluirlo, no meramente reconocerlo. En el concepto de humanidad kantiano, se ha abierto lo que ningún espíritu hegeliano permite pensar en una situación cosmopolita: la promesa de una política mundial que no excluyera a nadie, ni siquiera al desconocido que no puede ni reconocerse, que apenas puede luchar por el reconocimiento. Para darnos hospitalidad en un mundo postnacional donde todos ya somos extraños, pues ninguno está fuera de lo que debería ser su hogar.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Th. (1996). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.
- AGUILERA, A. (2002). «Atravesando la soberanía y el compromiso en arte». En: *La Ortiga*. Santander: Límite, 93-124.
- BIELSA, E. (2009). «Globalization, Political Violence and Translation: An Introduction». En: BIELSA, E. y HUGHES, Ch. W. (2009). *Globalization, Political Violence and Translation*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- BENHABIB, Seyla (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- VAN DEN BRINK, B. y OWEN, D. (ed.) (2007). *Recognition and Power*. Nueva York: Cambridge University Press.
- DERRIDA, J. (1992). *El otro cabo*. Barcelona: Serbal.
- HABERMAS, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- HONNETH, Axel (2007). *Reificación*. Madrid: Katz.
- (2009a). *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2009b). *Patologías de la razón*. Madrid: Katz.
- (2009c). *Crítica del poder*. Madrid: Mínimo Tránsito.
- (2011). *Das recht der Freiheit*. Berlín: Suhrkamp.
- (2007). *Disrespect*. Cambridge: Polity Press.
- HONNETH, A. y FRASER, N. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- MENKE, C. (1997). *La soberanía del arte*. Madrid: Visor.

Traducir al atravesado*

M.^a Carmen África Vidal Claramonte

Universidad de Salamanca
africa@usal.es



Recibido: 03-09-2014
Aceptado: 15-05-2014

Resumen

El propósito de este artículo es plantear una forma ética de traducir la llamada *literatura híbrida*, basada en el tercer espacio de Homi Bhabha y en el cosmopolitismo de Appiah o Delanty. Se plantea un modelo traductológico nuevo que puede ayudar a traducir de forma más ética la literatura híbrida, una literatura que se aproxima a la etnicidad mediante un uso muy peculiar del lenguaje y que saca a la luz las asimetrías de la sociedad contemporánea. Esta nueva manera de traducir puede también contribuir a que los traductores se enfrenten más conscientemente a los nuevos retos locales y globales de nuestra era.

Palabras clave: literatura híbrida; traducción; ética; tercer espacio.

Abstract. *Translating the atravesado*

This paper proposes a research model based on Homi Bhabha's post-structuralist third space and Appiah's and Delanty's cosmopolitanism. This model can help us conceive new ways of translating hybrid literature – a literature which addresses ethnicity through a very particular use of language and which shows the asymmetrical problems of our contemporary society. These new traductological formulae may enable translators to face the challenges of the local and global hybrid society we live in.

Keywords: hybrid literature; translation; ethics; third space.

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad FFI2012-35000, titulado *Traducción, medios de comunicación y opinión pública*.

Sumario

- | | |
|--------------------------------------------------------|----------------------------|
| 1. Literatura híbrida, literatura atravesada | 3. Conclusiones |
| 2. Hacia una traducción ética de la literatura híbrida | Referencias bibliográficas |

Hybrid hyphenations emphasize the incommensurable elements —the stubborn chunks— as the basis of cultural identifications. What is at issue is the performative nature of differential identities: the regulation and negotiation of those spaces that are continually, *contingently*, «opening out», remaking the boundaries, exposing the limits of any claim to a singular or autonomous sign of difference —be it class, gender or race. Such assignations of social differences —where difference is neither One nor the Other but *something else besides in-between*— find their agency in a form of the «future» where the past is not originary, where the present is not simply transitory. It is [...] an interstitial future, that emerges *in-between* the claims of the past and the needs of the present. (Bhabha, 1994: 219)

Una vez trascendidos los conceptos más ingenuos de la modernidad, como la fe ciega en la teleología, con la consiguiente creencia en el progreso, o la posibilidad de una comunidad ideal de comunicación, la época global en la que vivimos surge en un clima en el que florece esa llamada *filosofía de la sospecha*, que, desde su nacimiento, enterró conceptos como los de *sujeto*, *universalidad*, *oposición binaria* o *equivalencia absoluta*, tras la superación de cualquier viso de verdad del llamado *proyecto ilustrado*, y con el distanciamiento irónico, en cambio, de los grandes relatos como marco general en el que inscribir nuestro presente. Vivimos en una época voluntariamente sincrética por su heteroglosia y aparentemente híbrida y ecléctica por su gnoseología migrante, que da lugar a una galería de desplazados que no nos permiten olvidar que la historia se va construyendo a cada momento. Frente a la pureza y la univocidad, la sociedad del siglo XXI se decanta por lo líquido (Bauman, 2000), el bucle, la entropía, la intercomunicación entre los paradigmas y la igualdad en la diferencia (Beck, 2005). El mundo contemporáneo está formado por muchos mundos que se interrelacionan y se entrelazan irremisiblemente. Mundos cosmopolitas que implican, o deben implicar, que de la diferencia se aprende, y mucho, y que, por lo tanto, «we neither expect nor desire that every person or every society should converge on a single mode of life» (Appiah, 2006: XV). Por eso lo importante no es saber quiénes somos, sino «what we might become, how we have been represented and how that bears on how we might represent ourselves» (Hall y Du Gay, 1996: 4). Las identidades se construyen, pues, dentro de la representación y no fuera de ella, dentro del discurso y a través de la diferencia, aunque el poder dominante desee crear determinadas identidades como «otros», como diferentes según las categorías de conocimiento de Occidente, que ese Otro se vea y se sienta distinto dentro de un régimen formado por el foucaultiano dúo «poder/saber» (Hall, 1990: 225):

[...] identities are constructed through, not outside, difference. This entails the radically disturbing recognition that it is only through the relation to the Other, the relation to what it is not, to precisely what it lacks, to what has been called its *constitutive outsider* that the «positive» meaning of any term —and thus its «identity»— can be constructed [...] Every identity has at its «margin», an excess, something more. The unity, the internal homogeneity, which the term treats as foundational is not a natural, but a constructed form of closure, every identity naming as its necessary, even if silenced and unspoken other, that which it «lacks» [...] So the «unities which identities proclaim are, in fact, constructed within the play of power and exclusion, and are the result, not of a natural and inevitable or primordial totality but of the naturalized, overdetermined process of «closure». (Hall y Du Gay, 1996: 4-5)

Por eso es tan importante reconocer la otredad frente al universalismo, que tiende a la homogeneidad, y al relativismo, que sólo toma en consideración la diferencia (Beck, 2005). Desde el realismo cosmopolita, se insiste «on how interrelation and intervention occurs in the constitution of our forcibly intercultural destiny, considering others as both different and equal, beyond the limits and flaws of multiculturalism, which still operates in terms of non interference between homogeneously conceived cultural groups» (Bielsa, 2010: 163).

De hecho, el lenguaje que utilizan muchos escritores contemporáneos es reflejo de la globalización y de la hibridación actuales, pero sobre todo de ese cosmopolitismo crítico y postuniversalista al que se refiere Delanty (2009: 52), que es crítico y dialógico, que nos predispone a la apertura, al encuentro con el yo, el otro y el mundo, al encuentro de lo global con lo local, en un intento por reconciliar la solidaridad universal con las solidaridades particulares y por poner de manifiesto una pluralidad de proyectos cosmopolitas que combinan lo global y lo local. En este contexto, se subrayan las tensiones y los conflictos entre lo local y lo global, entre lo universal y lo particular, superando así la simplicidad del concepto de lo plural, tal y como se ha entendido hasta ahora, que, desgraciadamente, ha puesto de manifiesto la relación entre globalización y violencia (Bielsa, 2009) y los efectos de la globalización negativa (Bauman, 2006). Y, como digo, es una consecuencia interesante, porque los escritores a los que me referiré en este ensayo hacen una utilización política del lenguaje, dado que parten de la idea de que hablar nunca es neutro, de que el lenguaje nos delata, de que revela un posicionamiento, porque «somos el lenguaje en que se nos habla, somos las imágenes en las que se nos reconoce, somos la historia que estamos condenados a recordar porque hemos sido excluidos de un papel activo en el presente. Pero también somos el lenguaje en el que cuestionamos estas suposiciones, las imágenes con las que invalidamos los estereotipos» (Manguel, 2012: 60).

Así las cosas, el objetivo de este artículo es, en primer lugar, plantear qué es la literatura híbrida y cómo utiliza el lenguaje. Al adentrarnos en esta peculiar forma de reflejar la hibridación a través de las palabras, nos damos cuenta, como hipótesis de partida, de que, para traducir ese lenguaje híbrido, necesi-

tamos una manera nueva de entender la traducción partiendo de conceptos procedentes de una metodología postestructuralista. En este sentido, creo que las visiones binaristas que nos han hecho entender las traducciones como fluidas o no fluidas o como domesticadoras o extranjerizantes son demasiado simplificadoras en el complejo mundo cosmopolita en el que vivimos. Desde la metodología postestructuralista que plantea el tercer espacio de Homi Bhabha, las traducciones se entienden, en cambio, como versiones de realidades provisionales, coyunturales, frágiles y ambiguas, interesantes e interesadas, que se van contextualizando, rectificando y traduciendo continuamente con los trayectos hermenéuticos y éticos de la persona.

1. Literatura híbrida, literatura atravesada

Y es que muchos de los textos literarios que se escriben en esta sociedad nacen de la mano de quienes una escritora chicana como Gloria Anzaldúa llama *atravesados*, personas en un continuo estado de transición, en movimiento, que no pertenecen ni a una cultura ni a la otra, que son eternamente el otro, fuera de lugar, que corrompen el idioma natal al mezclarlo con el de la cultura dominante, que hablan la lengua «fuerte» y que han aprendido a crecer con una cierta esquizofrenia cultural que es la base de su identidad y que, al mismo tiempo que aceptan ese estado como enriquecedor, saben que es también generador de angustia e injusticias. El atravesado es el Otro, lo heterogéneo, quien se sale de la norma: «the squint-eye, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half-dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the “normal”» (Anzaldúa, 1987: 3). Estos escritores atravesados construyen la literatura del siglo XXI, inextricablemente unida a los conceptos de globalización e hibridación (Casanova, 1999; Damrosch, 2003; Moretti, 2000; Prendergast, 2004; Thomsen, 2008), porque son escritores que o bien escriben en una lengua que no es la materna, como pakistaníes (Moniza Alvi), indios (Vikram Chandra, Salman Rushdie, Manju Kapur, Shobha Dé) o chino-americanos (Maxine Hong Kingston, David Wong Louie, Fae Myenne Ng) que escriben en inglés, magrebíes que escriben en francés (Tahar Ben Jelloun, Assia Djebar), turcos que escriben en alemán (Emine Sevgi Ozdamar, Jakob Arjouni), iraníes que escriben en holandés (Kader Abdolah), marroquíes que escriben en catalán (Najat El Hachmi) o africanos que escriben en español (Donato Ndongo, Mohamed El Gheryb) o en inglés (Chinua Achebe, Nuruddin Farah); o bien mezclan dos o más lenguas al escribir, como hacen con el inglés y el español la puertorriqueña Esmeralda Santiago, la chicana Sandra Cisneros y otros muchos escritores latinos como Junot Díaz, José María Arguedas, Alejandro Morales, Julia Alvarez, Graciela Limón, Cristina García, Guillermo Gómez-Peña, Óscar Hijuelos, Tino Villanueva, Abelardo Delgado, Cherríe Moraga, Ana Lydia Vega o Ana Castillo. O cruzan espacios, por ejemplo: en las novelas chino-americanas de Maxine Hong Kingston, como *The Woman Warrior*, o las historias que cuenta David Wong Louie en *Pangs of Love*. También se «atravesan» otras culturas, como la

japonesa y la norteamericana en *No-No Boy*, de John Okada, y en *The Floating World*, de Cynthia Kadohata.

Se trata de una literatura que puede resultar peligrosa porque nos obliga a pensar, dado que no se dedica simplemente a contar historias, sino que las cuenta desde la perspectiva de quienes hasta hace relativamente pocos años no tenían voz, en tanto muchos de esos autores pertenecen a etnias minorizadas por las instituciones del poder. El lenguaje que utilizan es reivindicativo, porque cada palabra elegida es tan interesante como conflictiva: es paradigma de cruces, intercambios culturales, resistencias y negociaciones (Saldívar, 1997: IXSS), encuentro de voces, zona de contacto o, como la llama Saldívar, «*transfrontera contact zone*» (Lindsay, 2010: 102). Por eso, Gloria Anzaldúa, por ejemplo, decía ya hace tiempo que una de las mejores vías para plantear políticamente la etnicidad es, precisamente, el lenguaje:

For a people who are neither Spanish nor live in a country in which Spanish is the first language; for a people who live in a country in which English is the reigning tongue but who are not Anglo; for a people who cannot entirely identify with either standard (formal, Castillian) Spanish nor standard English, what recourse is left to them but to create their own language? (Anzaldúa, 1987: 77)

El lenguaje es casi lo único que les queda a aquellos pueblos que quieren definirse como algo distinto y no aceptan ser silenciados. En esas circunstancias:

[...] what recourse is left to them but to create their own language? A language which they can connect their identity to, one capable of communicating the realities and values true to themselves—a language with terms that are neither *español ni inglés*, but both. We speak a patois, a forked tongue, a variation of two languages [...] So, if you want to really hurt me, talk badly about my language. Ethnic identity is twin skin to linguistic identity—I am my language. Until I can take pride in my language, I cannot take pride in myself. Until I can accept as legitimate Chicano Texas Spanish, Tex-Mex and all the other languages I speak, I cannot accept the legitimacy of myself. Until I am free to write bilingually and to switch codes without having always to translate, while I still have to speak to accommodate the English speakers rather than having them accommodate me, my tongue will be illegitimate [...] I will no longer be made to feel ashamed of existing. I will have my voice: Indian, Spanish, white. I will have my serpent's tongue—my woman's voice, my sexual voice, my poet's voice. I will overcome the tradition of silence. (Anzaldúa, 1987: 77 y 81)

Todos estos escritores demuestran que, en la era cosmopolita, todos somos seres traducidos o, mejor, en proceso de traducción—el ser como sujeto en permanente traducción que propone Niranjana (2001-2002: 57) o la condición migrante que sugiere Cronin (2006: 45):

The condition of the migrant is the condition of the translated being. He or she moves from a source language and culture to a target language and cultu-

re, so that *translation* takes place both in the physical sense of movement or displacement and in the symbolic sense of the shift from one way of speaking, writing about and interpreting the world to another.

El lenguaje es testigo, así, de la identidad híbrida contemporánea, de la riqueza a la que nos invita la extrañeza y lo impuro, dado que la pureza cultural no es más que una fantasía nostálgica (Fusco, 1995: 26), una noción absurda (Bhabha, 1996: 53) de la cultura dominante que da lugar a representaciones simbólicas que son potencialmente armas de doble filo, porque pueden favorecer ejercicios de control sobre la diferencia cultural mediante presentaciones de modelos estáticos de diversidad, pero también brindar la oportunidad de transformar los estereotipos que surgen de la imposición de ese control (Fusco, 1995: 27-28). La globalización ha dado lugar a seres en un «discontinuous state of being», como los llama Edward Said (1990: 365), «in a secular and contingent world»:

Most people are principally aware of one culture, one setting, one home; exiles are aware of at least two, and this plurality of vision gives rise to an awareness of simultaneous dimensions, an awareness that —to borrow a phrase from music— is *contrapuntual* [...] Exile is never the state of being satisfied, placid, or secure. Exile, in the words of Wallace Stevens, is «a mined of winter» in which the pathos of summer and autumn as much as the potential of spring are nearby but unobtainable. Perhaps this is another way of saying that a life of exile moves according to a different calendar, and is less seasonal and settled than life at home. Exile is led outside habitual order. It is nomadic, decentered, contrapuntual; but no sooner does one get accustomed to it than its unsettling force erupts anew. (Said, 1990: 366)

Vivir se concibe aquí como una manera de habitar el espacio y el tiempo, no como si fueran estructuras fijas y cerradas, sino como lugares para la provocación y la apertura (Chambers, 1994: 4). El paso de una cultura a otra es un acto complejo que genera afectos, identificaciones, pero también problemas: el espacio nunca es simplemente horizontal. Por el contrario, el discurso de los minorizados propone un sujeto social constituido a través de la hibridación cultural (Bhabha, 1996: 54) que «requires a kind of “doubleness” in writing; a temporality of representation that moves between cultural formations and social processes without a “centred” causal logic» (Bhabha, 1990: 293).

En estas circunstancias, sentimos, dice Gustavo Pérez Firmat en *Next Year in Cuba: A Cubano's Coming of Age in America* (1995), que «The doubleness is me: I am yo and you and tú and two». Y aunque, naturalmente, puede generar cierta angustia (Pérez Firmat, 1996: 4-6) a la «generación del uno y medio» (que no es ni la primera generación, que no acepta influencia alguna de la sociedad a la que emigra, ni la segunda, plenamente incorporada a la sociedad dominante), ésta no es una situación negativa (aunque también implique «vivir en vilo», tal y como se ha traducido su obra *Life on the Hyphen*), sino enriquecedora, porque el «entre» suma y no resta; el guión «makes us something *other* than Cuban and *other* than

American which is what I have called ethnic. For us, the hyphen is not a minus sign but a plus, a sign of life, a vital sign. For us hyphenation is oxygenation, a breath of fresh air into a dusty and musty *casa* [...] Only by becoming double, can he ever be whole; only by being two, will he ever be someone» (Pérez Firmat, 1987: 7).

El lenguaje implica, por tanto, una clara reivindicación del espacio glocal. En todas sus obras, los escritores *hyphenated* reflexionan sobre lo artificial de los límites, pero también sobre los residuos emocionales que estos generan. Como «atravesados», usar la lengua de una manera diferente, sobre todo en el caso de las mujeres (Saldívar-Hull, 2000) es una forma de identificar y de identificarse:

Because I, a *mestiza*,
continually walk out of one culture
and into another,
Because I am in all cultures at the same time,
Alma entre dos mundos, tres, cuatro,
Me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteeda por todas las voces que me hablan
Simultáneamente. (Anzaldúa, 1987: 77)

Estamos ante un «bilanguaging», que no es sólo una manera de hablar, sino también una forma de vida: «that way of life between languages: a dialogical, ethic, aesthetic, and political process of social transformation rather than energie emanating from an isolated speaker» (Mignolo, 2000: 265). La celebración de ese «bilanguaging» o «plurilinguaging» significa la celebración de la ruptura del proceso global entre historias locales y diseños globales, entre mundialización y globalización, y supone también una crítica de la idea de que la civilización está ligada a la pureza del monolingüismo colonial y nacional (Mignolo, 2000: 250) —por eso Mignolo no lo reivindica solamente como una forma de escribir adecuada para la literatura, sino también para el ámbito académico (Mignolo, 2000: 244), desde donde se opta igualmente por la hibridación y la frontera. Más allá de cualquier oposición binaria, el lenguaje es siempre doble, plural, abierto, paralógico en el sentido que le da Lyotard a este término en *La condición postmoderna*, un lenguaje que rompe con los discursos lineales y racionales y que se decanta, en cambio, por las vías poco usuales y por ángulos diferentes a los convencionales. Es un lenguaje que se mueve en un «relational space» (Harvey, 1989), un «thirdspace» (Soja, 1996) «abierto» en el sentido de Delanty (2009)¹, donde las palabras acogen en su interior dos o más culturas que reflejan la

1. «Cosmopolitanism refers to the multiplicity of ways in which the social world is constructed through the articulation of a third culture. Rather than see cosmopolitanism as a particular or singular condition that either exists or does not, a state or goal to be realized, it should instead be seen as an ethical or political medium of societal transformation that is based on the principle of world openness [...] In equating world openness rather than universalism as such with cosmopolitanism, the basis for a more hermeneutic and critical cosmopolitan sociology will hopefully be established [...] cosmopolitanism is a form of world disclosure» (Delanty, 2009: 52-53).

asimetría de poderes del mundo global en el que vivimos, por ejemplo: en el maravilloso cuento de Ana Lydia Vega titulado *Encancararublado* o su *Pollito chicken*; o en el espanglés de Esmeralda Santiago, que «toma palabras de los dos idiomas, las añade a las expresiones familiares puertorriqueñas y cambia la manera en que se escriben hasta crear palabras nuevas [...] por ejemplo, lavamos el piso con un *mapo*, compramos *tique* pa'l cine, *nos damos de cuenta*, leemos *panfletos*, *damos el OK*, y *llamamos pa' atrás* cuando estamos muy *bisi* pa' hablar por teléfono» (Santiago, 1994: XVII).

Pero los escritores de literatura híbrida no sólo utilizan palabras en lenguas «débiles» (respecto al inglés, por ejemplo) como el español, el urdu, el hindi, el bengalí, el turco, el afrikaans y otras muchas, sino que, además, no emplean «correctamente» las lenguas dominantes, porque se marca de ese modo el grado de adaptación de un personaje a la cultura receptora. Así, en el caso de la literatura latina, a veces la sintaxis está muy pegada al español: «Late or early» en «*Los Acknowledgements*» de *Women Hollering Creek*, o frases como «at the next full moon, I gave light» (Cisneros, 1991: 93); «that Yo has always loved poetry» (Alvarez, 1991: 47), «Bad men is what they've had!» (ibídem: 52). Las emociones se expresan bajo la apariencia del inglés, pero con la estructura de la lengua del corazón: «My sky, my life, my eyes», «my heaven» o «my soul» (ibídem: 113, 136 y 154). Y también hay problemas de mala pronunciación o construcción de algunas palabras: «Remember that time we took the car to Bear Mountain, and we re-ah-lized that we had forgotten to pack an opener with our pick-a-nick? (Her daughters kept correcting her, but she insisted this was how it should be said.)» (ibídem: 137); o el uso «incorrecto» de refranes, dichos y frases hechas: «green behind the ears» (Alvarez, 1991: 135) en lugar de *wet behind the ears*, «when in Rome, do unto the Romans» (ídem: 135).

En otras ocasiones, como en el caso de escritores como Ahmadou Kourouma o Amos Tutuola, asistimos a un intento evidente de indigenización de las lenguas europeas mediante el uso de calcos, cambios semánticos, distorsiones morfosintácticas, sintaxis irregular y otras estrategias con el fin de preservar la situación concreta del texto de origen. Otras, como por ejemplo en la obra de Gabriel Okara, se distorsiona el inglés estándar: así, en su novela *The Voice*, Okolo, su protagonista, dice frases como «He saw three men standing silent, opening not their mouths. "Who are you people be?" Okolo asked. The people opened not their mouths. If you are coming-in people be, then come in» (Okara, 1964: 26, 27); o «You cannot a thing I have done not put on my head. How can you on my head put a thing that happened not?» (ibídem: 66); y otras como «You cannot a thing I have done not out on my head» (ibídem: 71), que reflejan el orden de la lengua ijo oponiéndose a la construcción sintáctica convencional, que sería «You cannot accuse me of an act that I am not guilty of». También utiliza la expresión «put on my head», échame la culpa, «to be on my head» en inglés estándar, que es una traducción literal de otra muy empleada en el inglés pidgin de África occidental (Bandia, 1993: 73).

Todos estos textos son, sin duda, retos importantes a la hora de traducir éticamente, porque minan la idea de homogeneidad del inglés estándar y su

universalidad como lengua global. Uno de los ejemplos más llamativos en este sentido es el de aquellos escritores que utilizan el llamado «rotten English», como el poeta Linton Kewsi Johnson en *Inglan Is a Bitch* (1980), Sam Selvon en *The Lonely Londoners* (1956) o la novela del escritor nigeriano Ken Saro-Wiwa titulada *Sozaboy: A Novel in Rotten English* (1985). El «rotten English» es:

[...] the language that belongs to nobody, in which no one is at home, and which therefore registers a universal situation of incomprehension and mistranslation. The rottenness of rotten English is finally nothing more than the embedded residue of all the cultural differences that different speakers bring to it, their cumulative estrangement preserved as if to make it the principle of a new kind of communication. (North, 2001: 111)

Se trata de ser contestatarios con la lengua fuerte de la globalización, el inglés, y retorcerlo hasta, en ocasiones, tornarlo irreconocible, porque, como advierte Salman Rushdie (1981: 17), el objetivo es deconstruir la lengua del imperio: «[...] all of us share the view that we can't simply use the language the way the British did; and that it needs remaking for our own purposes».

2. Hacia una traducción ética de la literatura híbrida

Al traducir la literatura híbrida, el traductor se encuentra ante un discurso «uttered between the lines and as such both against the rules and within them» (Bhabha, 1994: 89), ante la deconstrucción de las lenguas fuertes pero también de las minorizadas, pues estas se pueden convertir, respecto a otras aún más minorizadas, en lenguas más opresoras que las tradicionalmente consideradas coloniales. Así las cosas, nos preguntamos: ¿cómo traducir éticamente a estos autores en los que la subversión del lenguaje dominante es su manera de expresar la etnicidad? Que la respuesta a esta pregunta no es fácil lo demuestran las muy diferentes traducciones que hay de autoras como Sandra Cisneros o Julia Alvarez, por citar sólo algunas que han dado lugar a libros y a artículos académicos (Vidal, 2007 y 2012; Martín Ruano y Vidal, 2004; López Ponz, 2009), así como las diferentes autotraducciones, algunas de ellas censuradas, que hace de su obra por ejemplo Rosario Ferré, quien, en las traducciones al inglés de algunas de sus propias novelas e historias cortas, ofrece, sorprendentemente, una forma edulcorada y muy suavizada de las reivindicaciones políticas y feministas que aparecen en sus obras originariamente escritas en español.

A modo de ejemplo, cabe fijarse en las dos traducciones existentes de *Woman Hollering Creek*, un magnífico libro de historias cortas de Sandra Cisneros. Las dos reescrituras no podrían ser más diferentes. La edición de Valenzuela es exactamente igual que la de Cisneros en inglés, el mismo dibujo en la portada (una mestiza con traje no occidental), el mismo título (*Woman Hollering Creek and Other Stories / El arroyo de la llorona y otros cuentos*); en cambio, en la traducción de Enrique de Hérez, se cambia la portada (que ya no representa a la mestiza, sino a dos figuras cuyos rasgos no son identificables con ninguna cultura en particular) y el título (*Érase un hombre, érase una mujer*). Para ver las diferencias entre las

traducciones, no hay más que acercarse a la primera página. La dedicatoria reza así en inglés:

For my mama,
Elvira Cordero Anguiano,
who gave me the fierce language.
Y para mi papá
Alfredo Cisneros del Moral,
quien me dió el lenguaje de la ternura.
Estos cuentitos se los dedico
con todo mi corazón.

Liliana Valenzuela traduce:

For my mama,
Elvira Cordero Anguiano,
who gave me the fierce language.
Y para mi papá
Alfredo Cisneros del Moral,
quien me dió el lenguaje de la ternura.
Estos cuentitos se los dedico
con todo mi corazón.

Como se ve, la única diferencia entre ambos textos está en el uso de la cursiva. En cambio, Enrique de Hériz da esta versión:

Para mi mamá,
Elvira Cordero Anguiano,
que me dio el lenguaje feroz.
Y para mi papá
Alfredo Cisneros del Moral,
quien me dio el lenguaje de la ternura.
Estos cuentitos se los dedico
con todo mi corazón.

Podría decirse que en esas pocas líneas quedan claras cuáles son las estrategias de los dos traductores. Valenzuela respeta ese lenguaje híbrido que utiliza Cisneros, mezcla el inglés y el mexicano, dejando así patente que es muy consciente de hasta qué punto el lenguaje refleja una situación de mestizaje, de *entre*, de *con*. En «Los Acknowledgements», por ejemplo, Sandra Cisneros da las

Gracias to my mother, la smart cookie, my S&L financial bailout more times than I'd like to admit [...]

Rubén, late or early, *una vez o siempre* —*gracias*.

La casita on West Eleventh Street. A borrowed blessing! (Cisneros, 1991: IX)

Valenzuela traduce:

Gracias a mi madre, la *smart cookie*, mi *S&L financial bailout* más veces de las que me gustaría admitir [...]

Rubén, *late or early*, una vez más o siempre —gracias.
La casita de West Eleventh Street. ¡*A borrowed blessing!* (Cisneros, 1996: XV)

Y la traducción de Hériz:

Gracias a mi madre, una chica despierta, mi fiadora financiera en más ocasiones de las que me gusta admitir [...]
Rubén, tarde o temprano, una vez o siempre: gracias.
La casita de West Eleventh Street. ¡Una bendición prestada! (Cisneros, 1992: 9-10)

La segunda traducción no introduce ningún elemento distorsionador. Es una domesticación tan obvia que prácticamente no necesita comentario.

Estos casos, que no es posible analizar aquí por falta de espacio pero que resultan francamente llamativos, demuestran que traducir no es neutro (ni siquiera cuando de autotraducciones se trata) y que, como dice Derrida (1997b), en cada sistema lingüístico, hay varias lenguas y muchas. Si ese nuevo lenguaje corresponde a un modo de vivir, es fácil darse cuenta de la extraordinaria responsabilidad ética del traductor a la hora de abordar este tipo de literatura:

Translation is indeed key to the cosmopolitan vision. However, it can also be used to abolish the foreign, to render it falsely familiar, and thus contribute to flattening the earth. Whether translation can serve really to build bridges across languages and cultures depends on the strategies followed, on the avoidance of transparent translations and on a type of translation that reveals rather than obscures the foreign as foreign. (Bielsa, 2010: 172)

Y es que la traducción está presente hoy más que nunca en nuestras culturas:

In a context where old boundaries and distinctions no longer prevail, the very nature of the foreign needs to be interrogated anew and reformulated to take account of new uncertainties and conflicts in the face of increased interconnectedness and mobility, both at the level of individual biographies and at the wider social level. We are increasingly all foreigners, obliged to constantly translate ourselves, to adopt another's perspective in order to look into ourselves in a world of strangers. And this defines a central paradox of our societies: this is a time of constant movement and communication with the foreign, and yet translation remains predominantly invisible, the transparency and instantaneity of global information flows is assumed, while a new *lingua franca* asserts its global dominance. But it is only an understanding of translation as the experience of the foreign, questioning and decentering one's own traditions through the vision of the other, that can constitute the basis of what Beck has described as the cosmopolitan vision, through which people experience themselves as both part of a world in danger and of their own local histories and situations. (Bielsa, 2010: 172-173)

Superada la dialéctica del, hasta ahora, omnipresente binarismo esencialista, el tipo de traductor que, en mi opinión, es más adecuado parte, en cambio, del tercer espacio de Bhabha (1994), un espacio *in-between* en el que dicho traductor se convierte en una figura clave que asume un compromiso ontológico que le lleva constantemente a la negociación de identidades en constante movimiento². El traductor de la sociedad cosmopolita intentará construir un camino por el que transiten seres humanos cuyos valores están muchas veces muy alejados entre sí, o seres humanos cuyos intereses e ideologías obligan al traductor a enfrentarse a situaciones cargadas de esencialismos que imposibilitan el consenso, donde las culturas se relacionan entre sí más que nunca, pero, a menudo, desde la asimetría de esa nueva geopolítica que imponen los mercados globales y la política global de los conflictos bélicos, fundamentada, muchas veces, en choques transculturales acaso imposibles de superar a pesar de los esfuerzos de los organismos internacionales. Habitamos la urdimbre reticular de un modelo transfronterizo que alcanza todos los ámbitos, desde el político hasta el social e identitario, en una era no sólo global, sino, sobre todo y como consecuencia, en la que la diferencia cultural es una constante que debe estudiarse desde posturas intelectuales éticas y responsables, alejadas de cualquier perspectiva axiomática, normativa, esencialista o universalista, que tengan en cuenta que habitamos un espacio mundial *glocal* que ha dejado de ser, para siempre, homogéneo, para convertirse en «liminar».

Por eso, al percibir un mundo construido a base de espacios cosmopolitas en el sentido de Appiah, espacios donde lo que encontramos es «universality plus difference» (2006: 151), donde se acepta una verdad «universal» que es al mismo tiempo relativa, plural y, paradójicamente, falible, nos acercaremos más a esa realidad cotidiana que crea el lenguaje a través de las palabras que elige el reescritor:

[...] we cosmopolitans believe in universal truth, too, though we are less certain that we have it all already. It is not skepticism about the very idea of truth that guides us; it is realism about how hard the truth is to find. One truth we hold to, however, is that every human being has obligations to every other.

2. Es muy interesante para los estudios de traducción que Delanty recurra a Homi Bhabha para explicar su concepto de nacionalismo cosmopolita: «Cosmopolitan nationalism is also reflected in postcolonial conceptions of the nation, for instance as put forward by Homi Bhabha. According to Bhabha (1990), nations are not unified or homogeneous but contain with their imaginaries alterity. The nation is formed in a narrative of transgression and negotiation with otherness and is, as a result, a hybrid entity. By means of the concept of narration, Bhabha aims to capture the negotiation of identity in a continuous movement. Nations are built upon narratives which are incomplete and perspectival; they are stories that people tell about their collective existence and in them the past is constantly redefined. This is more true today than ever when marginal groups are coming to play a greater role in defining national identity: women, migrants, indigenous peoples etc. are less outside the nation than within it. Related to this is a shift in the narrative construction of the nation from the centre to the peripheries and a male worldview to a female one. The result of this shift to margins is more and more different kinds narratives of nationhood. As a hybrid and multivocal category the nation is thus already cosmopolitan» (Delanty, 2009: 74).

Everybody matters: that is our central idea. And it sharply limits the scope of our tolerance. To say what, in principle, distinguishes the cosmopolitan from the counter-cosmopolitan, we plainly need to go beyond talk of truth and tolerance. One distinctively cosmopolitan commitment is to *pluralism*. Cosmopolitans think that there are many values worth living by and that you cannot live by all of them. So we hope and expect that different people and different societies will embody different values. (But they have to be values *worth* living by). Another aspect of cosmopolitanism is what philosophers call *fallibilism* —the sense that our knowledge is imperfect, provisional, subject to revision in the face of new evidence. (Appiah, 2006: 144)

En este contexto, ante la necesidad de corroer lo homogéneo, de engullir el universalismo y de posibilitar los espacios liminales, los traductores vemos clara la urgencia de reterritorializar una nueva forma de pensamiento, y en consecuencia de traducción, según la cual la pretendida comunidad racional que las lenguas universales presuponen está fuera de lugar en un mundo cosmopolita, algo que ya han apuntado desde el cosmopolitismo crítico varios autores (Beck, 2005; Delanty, 2009). En estos casos, el traductor puede tener la tentación de convertirse en un pragmatista irónico en el sentido de Richard Rorty, porque se da cuenta de que las viejas ideas sobre la traducción han dejado de ser útiles. Creo, no obstante, que debemos buscar otras posibilidades, unas posibilidades que pasan, en mi opinión, por construir ese espacio de resistencia «in the beyond» del que habla Homi Bhabha:

Being in the «beyond», then, is to inhabit an intervening space [...] But to dwell «in the beyond» is also [...] to be part of a revisionary time, a return to the present to redescribe our cultural contemporaneity [...] In that sense, then, the intervening space «beyond», becomes a space of intervention in the here and now [...] The borderland work of culture demands an encounter with «newness» that is not part of the continuum of past and present. It creates a sense of the new as an insurgent act of cultural translation. (Bhabha, 1994: 7)

Nuestro complejo mundo intenta muchas veces, a través de las instituciones internacionales más prestigiosas, apuntalarse sobre la racionalidad argumentativa y sobre ideales regulativos que siguen pujando por el significado estable, más seguro, y por su traducción equivalente, más cómoda. Sin embargo, el traductor se enfrenta a planteamientos vitales supuestamente universales, pero en ningún caso universalizables (Tymoczko y Gentzler, 2002: XXI), que tiene que transformar superando proyectos traductológicos ya caducos y creando otros que atiendan al respeto hacia la diferencia, que es, al fin y al cabo, el fundamento ético sobre el que, en mi opinión, debe basarse la andadura que iniciamos en el siglo XXI.

3. Conclusiones

Tradicionalmente, el verbo *traducir* se ha ligado de una manera casi automática a la búsqueda de la equivalencia absoluta y al traspaso neutral de lo que se decía

en una lengua a otra. Desde hace ya varias décadas, y gracias a la evolución constante de los estudios de traducción, pero, sobre todo, gracias al hecho de que la traducción es una disciplina que se mezcla y se impregna de cuanto la rodea, que se zambulle en el mundo y en sus cambios, traducir ya no es esa simple búsqueda de la fidelidad, sino que se ha convertido en una actividad tan apasionante como compleja, en tanto en cuanto se lleva a cabo en un espacio *líquido* y extraterritorial poblado por voces que, como los líquidos, se desbordan, salpican e inundan todo aquello que pretende ser sólido (Bauman, 2000: 9 s.). El traductor vive en una sociedad que ha superado cualquier atisbo de dialéctica binaria y que, por el contrario, se complace en mezclar, unir y hacer colisionar maneras diferentes de ver el mundo. Por eso creo que, actualmente, traducir éticamente supone hacer una traducción, no «molar», sino «molecular» (Deleuze y Guattari, 1980), una traducción que no busca la territorialidad, sino la representación mediante flujos, conexiones y disyunciones que llevan a la desterritorialización y, posteriormente, a la reterritorialización; una traducción que transforme en «menores» las lenguas «mayores» (Deleuze y Guattari, 1975) y que sea capaz de pasar de la *hospitalidad* a la hospitalidad (Derrida, 1997a, 2000), porque somos conscientes de que no existe el monolingüismo (Derrida, 1997b). Una traducción que abogue por ensanchar los límites de la traducción y deconstruirlos, escudriñando qué es en realidad un original y urgiéndonos a contemplar esos movimientos transculturales constantes de la sociedad globalizada como una forma de traducción que no es sino un proceso absolutamente fascinante en un mundo cosmopolita. La escritura híbrida exige traducciones nómadas, rizomáticas, moleculares, alejadas de binarismos excluyentes que dejan de lado algunas lenguas frente a otras (Bielsa y Bassnett, 2009: 2), poniendo así de manifiesto la(s) diferencia(s) que puede(n) tornarse muy rica(s), pero que, hasta ahora, no ha(n) llevado más que al control político.

Y todo ello porque este tipo de literatura no está escrito por viejos sujetos kantianos o husserlianos, sino por identidades líquidas mutables y siempre en constante cambio para quienes el lenguaje no es meramente informativo. En este contexto, la traducción, lejos de la tradicional *equivalencia absoluta* que se consideraba ideal hace años, sabe que tiene ante sí el reto ético de verter la nueva sensación de no habitar ni el espacio origen ni el meta, sino el contexto intercultural de lo que Gayatri Spivak llama «entre»; Homi Bhabha, «tercer espacio»; Julia Kristeva, «extrañeza»; Guillermo Gómez-Peña, «the new world (b)order», o Marie Louise Pratt, «lingüística de contacto», porque se tiene que enfrentar a espacios heteroglósicos y asimétricos que la sitúan más allá de la tradicional equivalencia absoluta y la obligan a buscar ese «decir *casi* lo mismo» de Umberto Eco (2003).

Esta forma de entender la traducción nos anima a llevar a cabo una labor doble: un trabajo de traducción, «conquistado a partir de las resistencias íntimas motivadas por el miedo, incluso el odio, a lo extranjero, percibido como amenaza dirigida contra nuestra propia identidad lingüística. Pero también trabajo del duelo, aplicado a renunciar al ideal mismo de *traducción perfecta*» (Ricoeur, 2005: 49), porque tal vez sea este ideal lo que mantiene la nostalgia

de la voluntad de control sobre el lenguaje apelando a una lengua universal. Según este autor, abandonar el sueño de la traducción perfecta es empezar a adentrarse en el viaje, en la experiencia de lo extranjero, y comenzar la aventura ética de esa *hospitalidad lingüística*:

[...] la traducción no plantea únicamente un trabajo intelectual, teórico o práctico, sino un problema ético. Llevar al lector al autor, llevar al autor al lector, a riesgo de servir a dos amos, es practicar lo que doy en llamar la *hospitalidad lingüística*. Ella es el modelo para otras formas de hospitalidad con las que está emparentada: las confesiones, las religiones, ¿no son como las lenguas extranjeras entre sí, con su léxico, su gramática, su retórica, su estilística, que hay que *aprender* a fin de penetrarlas? [...] Me quedo con estas arriesgadas analogías y con estos signos de interrogación [...] Y, además, sin la experiencia de lo extranjero, ¿seríamos sensibles a la extranjeridad de nuestra propia lengua? Finalmente, sin esa experiencia, ¿no correríamos el riesgo de estar encerrados en la acritud de un monólogo, solos con nuestros libros? Honremos, entonces, la hospitalidad lingüística. (Ricoeur, 2005: 50, 58)

La traducción no es, pues, únicamente un trabajo intelectual, teórico o práctico, sino, fundamentalmente, dados los tiempos que corren, un problema ético (Ricoeur, 2005: 50) que nos invita al descentramiento y a la apertura:

[...] toda cultura, aunque necesite esencialmente la traducción, se rebela ante ella. El propio *objetivo* de la traducción —establecer, a nivel de lo escrito, una cierta relación con el Otro, fecundar lo Propio mediante la reflexión sobre lo Ajeno— se da de bruces contra la estructura etnocéntrica de toda cultura, esa especie de narcisismo que empuja a toda cultura a querer ser un Todo puro, exento de mezcla alguna [...] la esencia de la traducción radica en ser apertura, diálogo, mestizaje, descentralización, factor de relación o *nada*. (Berman, 1984: 19)

En el prólogo de *Le Degré Zéro de l'écriture*, Roland Barthes (1972) dice que no hay literatura sin una moral del lenguaje y, un poco más adelante, que la escritura no es en modo alguno un instrumento de comunicación, sino un desorden que se desliza a través de la palabra y lo mantiene en un estado de eterno aplazamiento. Para Barthes, la palabra no tiene relaciones fijas, sino que es un proyecto cargado de reflejos, de remanencias, que contiene en sí mismo todas las acepciones, una especie de caja de Pandora que intuye un universo en el que esa palabra es siempre encuentro con el otro, si bien encuentro discontinuo, desjerarquizado, asimétrico. Tomando en consideración esta formulación de la palabra, cabe decir que también la traducción de esa palabra es eterno aplazamiento, continuo reflejo y remanencias, encuentros discontinuos con el otro en una experiencia de inevitable «rivalry and resistance» (Homel y Simon, 1988: 15), que convierten la actividad de traducir en una capaz de crear nuevos espacios, «middle grounds of estrangement from self» (ídem).

Si, además, tenemos en cuenta que, hoy en día, el ser humano accede a la realidad a través de traducciones, de versiones de realidades provisionales, coyuntura-

les, interesantes e interesadas, que se van contextualizando, rectificando y traduciendo continuamente con los trayectos hermenéuticos y éticos de cada persona, nos daremos cuenta de que traducir es una manera inevitable de toparnos con el otro, con las migraciones y las identidades nacionales, con lo global y lo local, con el problema de los márgenes, con la diferencia, con aquello con lo que a veces coincidimos y que en otras ocasiones detestamos. Y nos topamos con todo esto porque, al traducir, invadimos espacios, ocupamos espacios ajenos y lejanos que se superponen y a veces chocan entre sí. Al traducir, damos forma a esos espacios; pisamos sobre las huellas que ya hay en el camino; pero, en ocasiones, cuando viajamos al espacio de los demás, nuestra intención también es reescribirlos y traducirlos.

Desde el cosmopolitismo crítico y postuniversal, donde cuestiones como la etnicidad y la religión se convierten en parte de lo político y de lo social, nuestro objetivo como traductores no puede ser otro que encontrar la relación más adecuada entre lo local y lo global, entre lo Mismo y lo Otro, a partir de unas experiencias culturales específicas pero también relacionadas con todo aquello que sea externo a nosotros, que nos resulte extraño y diferente (Cronin, 2006: 3). Tal vez de lo que se trata en realidad es de conseguir una traducción «of elements that are *neither the One [...] nor the Other [...] but something else resides*, which contests the terms and territories of both» (Bhabha, 1994: 28), con el fin de llegar al cosmopolitismo crítico (Cronin, 2006: 9-10), «a way of thinking through the complexity of a polyidentity rather than accepting single, all-encompassing identities for human subjects based on one variable alone», o al concepto de «ciudadano del mundo» que Appiah propone en su libro *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (2006), refiriéndose a aquel hombre que no se identifica sólo con su patria ni considera al resto de los humanos como «extranjeros», sino que utiliza la conversación y la familiaridad con la diferencia como herramientas para alcanzar al menos un «cosmopolitismo parcial». Estos planteamientos y otros parecidos serán fundamentales a la hora de ponernos a traducir en la literatura de los atravesados lo que hay entre las palabras, lo que sale de entre las grietas del lenguaje, lo que nunca debemos asumir, porque otros así lo querrían, como universal ni lógico: «the primary task of the translator is to translate not what is there but what is *not* there, to translate the implicit and the assumed, the blank spaces between the words» (Bielsa y Bassnett, 2009: 6).

Referencias bibliográficas

- ALVAREZ, Julia (1991). *How the García Girls Lost Their Accents*. Nueva York: Plume.
- ANZALDÚA, Gloria (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- APPIAH, Kwame Anthony (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Londres: Penguin.
- (1993). «Thick Translation». En: *Apud The Translation Studies Reader*. Lawrence Venuti (ed.). Londres y Nueva York: Routledge, 417-429, 2000.

- BANDIA, Paul (1993). «Translation as Culture Transfer: Evidence from African Creative Writing». *Traduction, Terminologie, Rédaction* [en línea], 6 (2), 55-77. <<http://dx.doi.org/10.7202/037151ar>>.
- BAUMAN, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*. Oxford: Polity Press.
- (2002). *La cultura como praxis*. Traducido por Albert Roca. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Miedo líquido: La sociedad contemporánea y sus temores*. Traducido por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2007.
- BECK, Ulrich (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es paz*. Barcelona: Paidós.
- BERMAN, Antoine (1984). *La prueba de lo ajeno*. Traducido por Rosario García López. Las Palmas: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2003.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. Londres y Nueva York: Routledge.
- (1996). «Culture's In-Between». En: HALL, Stuart y DU GAY, Paul (eds.). *Questions of Cultural Identity* [en línea]. Londres: Sage. <<http://dx.doi.org/10.4135/9781446221907>>.
- BIELSA, Esperanza (2010). «Cosmopolitanism, Translation and the Experience of the Foreign». *Across Languages and Cultures* [en línea], 11 (2), 161-174. <<http://dx.doi.org/10.1556/Acr.11.2010.2.2>>.
- (2009). «Globalization, Political Violence and Translation: An Introduction». En: BIELSA, Esperanza y HUGHES, Christopher W. (eds.) (2009). *Globalization, Political Violence and Translation* [en línea]. Nueva York: Palgrave Macmillan, 1-24. <<http://dx.doi.org/10.1057/9780230235410>>.
- BIELSA, Esperanza y BASSNETT, Susan (2009). *Translation in Global News*. Londres y Nueva York: Routledge.
- CASANOVA, Pascale (1999). *La República mundial de las Letras*. Traducido por Jaime Zulaika. Barcelona: Anagrama, 2001.
- CHAMBERS, Ian (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. Londres y Nueva York: Routledge.
- CISNEROS, Sandra (1991). *Women Hollering Creek and Other Stories*. Nueva York: Vintage.
- (1992). *Érase un hombre, érase una mujer*. Traducido por Enrique de Hériz. Barcelona: Ediciones B.
- (1996). *El arroyo de la llorona y otros cuentos*. Traducido por Liliana Valenzuela. Nueva York: Vintage.
- CRONIN, Michael (2006). *Translation and Identity*. Londres y Nueva York: Routledge.
- DAMROSCH, David (2003). *What Is World Literature?* Princeton: Princeton University Press.
- DELANTY, Gerard (2009). *The Cosmopolitan Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1980). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vázquez. Valencia: Pre-textos, 1997.
- (1975). *Kafka: Toward a Minor Literature*. Traducido por Dana Polan. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 1986.
- DERRIDA, Jacques (1997a). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.
- (1997b). *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.
- (2000). «Hospitality». *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*. Vol. 5 (3), diciembre, 3-18. Traducido por Barry Stocker y Forbes Morlock.
- ECO, Umberto (2003). *Decir casi lo mismo: Experiencias de traducción*. Barcelona: Lumen. Traducido por Helena Lozano, 2008.

- FUSCO, Coco (1995). *English Is Broken Here: Notes on Cultural Fusion in the Americas*. Nueva York: The New Press.
- HALL, Stuart (1990). «Cultural Identity and Diaspora». En: RUTHERFORD, J. (ed.). *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart, 222-237.
- HALL, Stuart y DU GAY, Paul (eds.) (1996). *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage, 2005.
- HARVEY, David (1989). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- HOMEL, David y SIMON, Sherry (eds.) (1988). *Mapping Literature: The Art and Politics of Translation*. Montréal: Véhicule Press.
- LINDSAY, Claire (2010). *Contemporary Travel Writing of Latin America* [en línea]. Nueva York y Londres: Routledge.
<<http://dx.doi.org/10.1080/13645145.2011.595937>>.
- LÓPEZ PONZ, María (2009). *Traducción y literatura chicana: Nuevas perspectivas desde la hibridación*. Granada: Comares.
- MANGUEL, Alberto (2012). *El sueño del Rey Rojo: Lecturas y relecturas sobre las palabras y el mundo*. Traducido por Juan Tovar. Madrid: Alianza.
- MARTÍN RUANO, Rosario y VIDAL, M. Carmen África (2004). «Asymmetries in/of Translation: Translating Translated Hispanicism(s)». *TTR* [en línea], XVII (1), 81-105.
<<http://dx.doi.org/10.7202/011974ar>>.
- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- MORETTI, Franco (2000). «Conjectures on World Literature». *New Left Review*, 1.
- NIRANJANA, Tejaswini (2001-2002). «Feminismo y traducción en la India: Contexto(s), política(s), futuro(s)». *Debats*, 75, 49-58. Traducido por M. Rosario Martín Ruano y Jesús Torres del Rey.
- NORTH, Michael (2001). «Ken Saro-Wiwa's *Sozaboy*: The Politics of Rotten English». *Public Culture* [en línea], 13 (1), 97-112.
<<http://dx.doi.org/10.1215/08992363-13-1-97>>.
- OKARA, Gabriel (1964). *The Voice*. Londres: André Deutsch.
- PÉREZ FIRMAT, Gustavo (1987). «Transcending Exile: Cuban-American Literature Today». *Occasional Paper Series Dialogues*. Editado por Richard Tardanico. Miami: Florida International University. Latin American and Caribbean Center, 1-13.
- (1995). *Next Year in Cuba: A Cubano's Coming of Age in America*. Nueva York: Anchor Books.
- (1996). *Life on the Hyphen: The Cuban-American Way*. Austin: University of Texas.
- PRENDERGAST, Christopher (ed.) (2004). *Debating World Literature*. Londres: Verso.
- RICOEUR, Paul (2005). *Sobre la traducción*. Traducido por Patricia Willson. Barcelona: Paidós.
- RUSHDIE, Salman (1981). *Imaginary Homelands*. Nueva Delhi: Penguin and Granta, 1991.
- SAID, Edward (1990). «Reflexions on Exile». En: FERGUSON, Russell; GEVER, Martha; MINH-HA, Trinh T. y WEST, Cornel (eds.). *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 357-363.
- (1999). *Out of Place: A Memoir*. Londres: Granta, 2000.
- SALDÍVAR, José David (1997). *Border Matters: Remapping American Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press.
- SALDÍVAR-HULL, Sonia (2000). *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*. Berkeley: University of California Press.

- SANTIAGO, Esmeralda (1994). *Cuando era puertorriqueña*. Nueva York: Vintage.
- SOJA, Edward W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.
- THOMSEN, Mads Rosendahl (2008). *Mapping World Literature: International Canonization and Transnational Literatures*. Londres y Nueva York: Continuum.
- TYMOCZKO, Maria y GENTZLER, Edwin (eds.) (2002). *Translation and Power*. Amherst y Boston: University of Massachusetts Press.
- VIDAL CLARAMONTE, M.^a Carmen África (2007). *Traducir entre culturas*. Frankfurt: Peter Lang.
- (2012). *La traducción y los espacios*. Granada: Comares.

Apertura cosmopolita al otro. Una aproximación al papel de la traducción en la teoría social del cosmopolitismo

Esperança Bielsa

Universitat Autònoma de Barcelona
esperanza.bielsa@uab.cat



Recibido: 23-05-2014
Aceptado: 11-11-2014

Resumen

Este artículo analiza el papel de la traducción en la teoría del cosmopolitismo actual y, más generalmente, en una concepción de cosmopolitismo como apertura a los otros. Mientras la teoría de la globalización ha sido, en gran parte, ciega al importante rol de la traducción en los procesos de interconectividad global, desde la teoría del cosmopolitismo más reciente se ha otorgado una nueva centralidad a la traducción, en un contexto en que se subraya la coexistencia de modernidades múltiples y la interacción entre ellas y no la convergencia hacia una única cultura mundial. Este artículo examina, en primer lugar, el papel que ocupa la traducción en la teoría del cosmopolitismo actual, centrándose especialmente en dos autores: Ulrich Beck y Gerard Delanty. En segundo lugar, se elabora un concepto de traducción que permita dar cuenta de las interacciones entre culturas distintas y especificar una noción de cosmopolitismo como internalización del otro. En tercer lugar, se apuntan algunas importantes implicaciones de este análisis para la teoría social del cosmopolitismo.

Palabras clave: alteridad; cosmopolitismo; globalización; interculturalidad; modernidad; traducción; universalismo.

Abstract. *Cosmopolitan Openness to the Other: An Approximation to the Role of Translation in the Social Theory of Cosmopolitanism*

This article analyses the role of translation in contemporary theories of cosmopolitanism and, more generally, in a conception of cosmopolitanism as openness to the other. Whereas globalization theory was predominantly silent about the important role of translation in processes of global connectivity, translation has gained a central importance in recent accounts of cosmopolitanism in a context in which the coexistence of multiple modernities and the interaction between them, rather than convergence towards a single global culture, is emphasized. This article examines, first, the role of translation in contemporary

theories of cosmopolitanism, focusing especially on two authors: Ulrich Beck and Gerard Delanty. Secondly, it proposes a concept of translation that can account for interactions between different cultures and specify a notion of cosmopolitanism as internalization of the other. Thirdly, it draws some important implications of this analysis for the social theory of cosmopolitanism.

Keywords: cosmopolitanism; foreignness; globalization; intercultural communication; modernity; translation; universalism.

Sumario

Introducción	Implicaciones de un concepto de cosmopolitismo como traducción para la teoría social
El nuevo cosmopolitismo y la traducción	
¿Qué significa traducir al otro?	Conclusión
La traducción como la prueba de lo ajeno	Referencias bibliográficas

Introducción

Este artículo analiza el papel de la traducción en la teoría del cosmopolitismo actual y, más generalmente, en una concepción de cosmopolitismo como apertura a los otros. Mientras la teoría de la globalización ha sido, en gran parte, ciega al importante rol de la traducción en los procesos de interconectividad global y ha asumido la pura inteligibilidad de la información, desde la teoría del cosmopolitismo más reciente se ha otorgado una nueva centralidad a la traducción, en un contexto en que se subraya la coexistencia de modernidades múltiples y la interacción entre ellas y no la convergencia hacia una única cultura mundial. Este artículo examina, en primer lugar, el papel que ocupa la traducción en la teoría del cosmopolitismo actual, centrándose especialmente en dos autores: Ulrich Beck y Gerard Delanty. En segundo lugar, se elabora un concepto de traducción que permita dar cuenta de las interacciones entre culturas distintas y especificar una noción de cosmopolitismo como internalización del otro. En tercer lugar, se apuntan algunas importantes implicaciones de este análisis para la teoría social del cosmopolitismo.

El nuevo cosmopolitismo y la traducción

La noción de cosmopolitismo se remonta a la Grecia antigua, al concepto de cosmopolita o ciudadano del mundo, acuñado por el cínico Diógenes y elaborado por otros como Antístenes y el estoico Zenón, todos ellos extranjeros en la polis. Denota inclusión, igualdad y la idea de una comunidad universal en contraposición a las lealtades particulares hacia las ciudades estado (Fine y Cohen, 2002: 138). Precisamente este repudio hacia las formas locales de pertenencia ha resultado una fuente de inspiración para todas las corrientes posteriores de cosmopolitismo, que muestran una preocupación por formas de

pertenencia a una humanidad global más allá de la comunidad en la que uno nace (Delanty, 2009: 20). Por otra parte, muchas de las teorías contemporáneas sobre el cosmopolitismo apelan a la herencia de la Ilustración y, en particular, a los escritos de Kant sobre la creación de un gobierno mundial o, posteriormente, un orden cosmopolita para garantizar la paz perpetua entre naciones. En ellos, se apunta a la transformación de un derecho internacional basado en el derecho de los estados hacia un derecho cosmopolita basado en los derechos de los individuos, que no sólo derivan del hecho de que son ciudadanos de sus respectivos estados, sino también miembros de una comunidad cosmopolita (Bohman y Lutz-Bachmann, 1997; Fine, 2007; Habermas, 2006).

El cosmopolitismo actual, o lo que se conoce como «el nuevo cosmopolitismo», se distingue por una renovada atención hacia los destinos y los riesgos compartidos que generan la modernidad y la globalización. En este sentido, viene a explicitar aquello a lo que Roland Robertson, ya en 1992, se refirió como la importante dimensión subjetiva de la globalización: el acrecentamiento de la conciencia global (Robertson, 1992). Sin embargo, como afirma Chris Rumford, la teoría social del cosmopolitismo también cuestiona la visión sobre la pretendida «unicidad» del mundo (el término que utiliza el mismo Robertson), muy marcada en cierta teoría de la globalización, al subrayar la multiplicidad de perspectivas y la interacción entre tradiciones diversas (Rumford, 2008: 1). Es en este contexto que la traducción, que hace posible la comunicación intercultural, adquiere un importante papel mediador entre modernidades distintas. Quiero referirme aquí especialmente a las teorías de dos sociólogos, Ulrich Beck y Gerard Delanty, que proponen el cosmopolitismo como un enfoque alternativo a la realidad social en un mundo donde las fronteras se han vuelto porosas, y que destacan el significativo papel que desempeña la traducción en este contexto.

Ulrich Beck ha formulado una crítica de lo que él denomina «nacionalismo metodológico», proponiendo reemplazarlo por un «cosmopolitismo metodológico». Beck describe, en varios lugares, pero principalmente en su libro *La mirada cosmopolita* (2005), una creciente cosmopolitización de la realidad social, que puede percibirse en los riesgos y en las crisis globales que nos afectan, en la interdependencia global. Para Beck, el cosmopolitismo ya no designa, pues, un ideal, sino una realidad, a la que las ciencias sociales deben responder con una nueva manera de mirar y comprender: la mirada cosmopolita o también el realismo cosmopolita. Según Beck, el nacionalismo metodológico que ha caracterizado a la sociología y a otras ciencias sociales considera la nación, el estado y la sociedad como las formas sociales y políticas «naturales» del mundo moderno y es ciego a esta creciente transnacionalización de la realidad. En este sentido, la mirada cosmopolita reemplaza la mirada nacional abriendo nuestros ojos a una realidad cosmopolita ya existente, a las ambigüedades y contradicciones que derivan de la mezcla cultural, de la ausencia de fronteras (2005: 12). Surge, en este contexto, algo históricamente nuevo: se trata de «una mirada cosmopolita con la que la gente se ve, a la vez, como parte de un mundo en peligro y como parte de sus historias y situaciones locales» (2005: 71).

Beck también se refiere al cosmopolitismo como el reconocimiento de la alteridad, al abordar el tema del universalismo y el relativismo en el contexto de la interdependencia global. Mientras que el universalismo sólo puede tratar al otro como igual y, por lo tanto, tiende a la eliminación de la diferencia, el relativismo acentúa la diferencia y tiende al principio de la inconmensurabilidad. Sin embargo, «la suposición de inconmensurabilidad desemboca en un pacto de no injerencia entre las culturas que, en un mundo en el que la no injerencia es imposible, y la injerencia se da constantemente, se transforma fácilmente en violencia» (2005: 80). Así, el realismo cosmopolita insiste en la injerencia, en el proceso de involucrarse en un destino forzosamente intercultural, que considera a los demás distintos e iguales (2005: 81, 84), más allá de los límites del multiculturalismo, que todavía se concibe en términos de la no interferencia entre grupos culturales homogéneos. Por último, Beck también emplea la noción de cosmopolitismo reflexivo para referirse a lo que es nuevo en el cosmopolitismo del siglo XXI, a esa consciencia creciente de una realidad que se ha vuelto cosmopolita, procurando ofrecer una «metaintegración» de los principios de la modernidad (2005: 97).

Por otra parte, uno de los principales temas de la aproximación de Gerard Delanty a la imaginación cosmopolita es, precisamente, la relación entre el cosmopolitismo y la modernidad. Según el autor, la imaginación cosmopolita, como una condición de autoproblematización, es integral a la modernidad. Frente al proyecto cosmopolita de la Ilustración de un orden republicano transnacional, Delanty distingue el cosmopolitismo contemporáneo como un cosmopolitismo posuniversalista en el que coexisten modernidades diferentes y no se postula una única cultura global (2006: 27). En lo que el autor denomina *cosmopolitismo crítico*, «la imaginación cosmopolita ocurre cuando y donde se desarrollan en momentos de apertura nuevas relaciones entre uno mismo, el otro y el mundo» (2006: 27; 2009: 52-3, mi traducción). Es, por lo tanto, el principio de la apertura al mundo lo que Delanty subraya como constitutivo del cosmopolitismo. Y es el encuentro de lo local y lo global (y no el universalismo) y el intento de reconciliar la solidaridad universal con las solidaridades particulares lo que define al cosmopolitismo actual que, en este sentido, es posuniversalista (Delanty, 2006: 27, 34-35; Fine, 2007: 14). Así, según Delanty:

[...] las teorías de la modernidad múltiple han producido una nueva concepción del cosmopolitismo que enfatiza de manera particular el posuniversalismo. Un cosmopolitismo posuniversalista es crítico y dialógico; más que la creación de un orden universal, como una cosmópolis, asume como meta las lecturas alternativas de la historia y el reconocimiento de la pluralidad. Esta es una mirada que nos permite ver cómo se era cosmopolita en el pasado y cómo distintos cosmopolitismos existían antes y a pesar de la occidentalización. Podría denominárselo «cosmopolitismo cultural», es decir, una pluralidad de proyectos cosmopolitas a través de los que lo global y lo local se combinan de diversas maneras. (2006: 35)

Se trata, pues, de un cosmopolitismo en el que se destacan las tensiones y los conflictos (entre lo global y lo local, entre lo universal y lo particular), más que simplemente la pluralidad, como elementos constitutivos de la modernidad. Se subrayan, por lo tanto, los procesos de hibridación y localización como maneras importantes de redefinir lo local y lo nacional a través de su interacción con lo global.

La apertura como elemento clave también puede relacionarse con la concepción de Jacques Derrida, que vincula el cosmopolitismo a la noción clásica de la polis a través del concepto de la «ciudad refugio», con la que apunta hacia un nuevo papel de la ciudad mediante un derecho internacional renovado. En el contexto de la violencia global y la generalización de los conflictos, las ciudades refugio son espacios utópicos que reorientan las políticas del estado y están abiertas a nuevas formas de solidaridad, ofreciendo, sobre todo, hospitalidad al extranjero, al inmigrante, al exiliado, al nómada, a los desplazados o a los sin estado (2001: 3-5). En este sentido, Derrida proclama una ruptura con la noción de hospitalidad cosmopolita de Kant que, a pesar de afirmar de manera radical el derecho a la hospitalidad como un derecho de los individuos y no de los estados, quedaba atrapada en la paradoja de que garantizaba sólo la entrada (un derecho de visita) a un estado, pero no el derecho a residir permanentemente en él (Kant, 2005: 157). Derrida apela a una noción de hospitalidad absoluta que está más allá de la ley, que exige romper con la hospitalidad de derecho:

[...] la hospitalidad absoluta rompe con la ley de la hospitalidad como derecho o deber, con el «pacto» de hospitalidad. Para decirlo en otros términos, la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.), sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre. (2000: 31)

Así, para Derrida, sólo a través de la hospitalidad incondicional, de una apertura genuina y absoluta al otro, puede evitarse la violencia y la tendencia del estado a una autoinmunidad destructiva (Borradori, 2003; véase también Aguilera, 2009).

En una mirada cosmopolita donde la apertura y la interacción con los otros (y no el universalismo) asumen un papel principal, en la que se subrayan las relaciones entre culturas y modernidades distintas, la traducción puede proporcionar una forma de conceptualizar y analizar empíricamente este tipo de interacciones. Los mismos Beck y Delanty ya han advertido la importancia de la traducción en este contexto. Beck afirma que «La capacidad cosmopolita [...] obliga a practicar el arte de traducir y tender puentes. Esto incluye dos cosas: por una parte, localizar y relativizar la propia forma de vida en el horizonte de otras posibilidades y, por la otra, la facultad de verse a uno mismo desde la perspectiva del culturalmente distinto» (2005: 126). También Delanty apunta que la traducción desempeña un papel central en la imaginación cos-

mopolita y que el cosmopolitismo crítico abre espacios del discurso e identifica posibilidades de traducción. Este autor afirma que los procesos cosmopolitas «adoptan la forma de traducciones entre cosas distintas» (2006: 43) y utiliza la noción de traducción cultural para identificar cómo una cultura se autointerpreta a la luz de su encuentro con el otro y se transforma constantemente como resultado de este encuentro (2009: 193-98). En su formulación más reciente en un artículo que forma parte de este monográfico, Delanty defiende la posibilidad de traducir el mismo concepto de cosmopolitismo para relacionarlo con tradiciones de investigación no occidentales y para criticar su eurocentrismo subyacente. Se promueve, así, un cosmopolitismo crítico a través de estrategias que «suponen en distintos grados no sólo la traducción conceptual, sino también la traducción cultural en una dirección que capta el momento normativo y crítico de la autotransformación y el aprendizaje a la luz del encuentro con el otro» (2015). Según el autor, tres de estas posibles estrategias metodológicas consisten en el descentramiento de Europa a través del descubrimiento de lo no europeo dentro de Europa, en revelar el resultado híbrido de la apropiación de la cultura occidental por parte de culturas no occidentales¹, o en el análisis de conceptos no europeos.

Dado este papel mediador central de la traducción en los procesos de cosmopolitización de la realidad, es sorprendente la poca atención que se ha dedicado a especificar y analizar su naturaleza en este contexto, aun cuando se la identifica como la «forma cultural dominante en todas las sociedades» (Delanty, 2006: 43) o cuando el objetivo de investigación para una sociología cosmopolita crítica se define como el espacio discursivo de las traducciones, como hace Delanty. Este último es, sin duda, el autor que ha avanzado más en este sentido, pero sus teorías constituyen una excepción. Quizás la causa de ello sea la extendida suposición, por lo menos en Occidente, de que la traducción es un proceso invisible y transparente, que meramente facilita la transferencia cultural y lingüística sin dejar huellas de su intervención. En el contexto de la globalización y el movimiento creciente de información a escala global, la suposición de transparencia se suma a la de la instantaneidad. En este sentido, Michael Cronin ha comentado la naturaleza paradójica que asume la traducción en la circulación de los flujos globales de información:

La red que se sustenta en la tecnología de la información transporta mensajes anglófonos e imágenes de todo el mundo en minutos y segundos, lo cual genera un cosmopolitismo reticular casi instantáneo. Este cosmopolitismo lo generan en parte los mismos traductores que trabajan para ofrecer la información en el lenguaje dominante del mercado. Sin embargo, lo que se menosprecia o se ignora en este bombo de las cibercomunidades globales es el esfuerzo, la difi-

1. Pueden encontrarse excelentes análisis de este tipo de procesos en la discusión de Homi Bhabha sobre la imitación del discurso colonial como la erosión del lenguaje del amo (1994), en la aproximación de Néstor García Canclini al significado cambiante de las artesanías en México (1990) o en el estudio de James Clifford sobre los museos antropológicos como zonas de contacto (1997).

cultad y, sobre todo, el tiempo que se requiere para establecer y mantener las conexiones lingüísticas (y, por definición, culturales). (mi traducción 2003: 49)

Este fragmento pone de manifiesto importantes aspectos que la pretensión de transmisibilidad instantánea e inteligibilidad universal en un mercado global oculta. Primero, la asimetría y las desigualdades existentes en los flujos globales de información, donde los que están en el centro transmiten los mensajes y los que se encuentran en la periferia meramente los reciben. La traducción representa, hoy en día, en gran medida y como afirma Cronin, una difusión global de mensajes anglófonos. Así, el dominio global del inglés se expresa en el hecho de que, actualmente, del 55 al 60% de las traducciones en el mundo son de originales escritos en inglés, mientras que las traducciones del alemán o del francés, los únicos dos idiomas que mantienen una posición central en el mercado global de traducción, sólo representan un 10% cada uno (Heilbron, 2010: 2). Segundo, la percepción de ese «cosmopolitismo reticular casi instantáneo» esconde el trabajo de traducción que moviliza recursos humanos y económicos ingentes y a través del que se filtran, se reescriben y se transforman de importantes maneras los mensajes que se transmiten; ese esfuerzo, dificultad y tiempo necesarios sobre los que se sustentan las conexiones lingüísticas y culturales a nivel global. Cabe destacar que este cosmopolitismo reticular puede generar una percepción que, paradójicamente, tiende a la abolición de la necesidad de traducir, en una postura que el mismo Cronin ha caracterizado como neobabeliana y que «expresa el deseo de inteligibilidad instantánea mutua entre seres humanos que hablan, escriben y leen diferentes lenguas» (2003: 59). Esta postura se ve reforzada en el contexto de la globalización actual. Pueden advertirse ciertas tendencias neobabelianas en autores como Manuel Castells y su insistencia en la ubicuidad de un lenguaje digital de la ciencia y la tecnología en la sociedad red (Castells, 2000: 212; véase también Bielsa y Bassnett, 2009: 25-26), o incluso en la pretensión de Hardt y Negri de construir un «nuevo lenguaje común» que facilite la comunicación entre las luchas que tienen lugar en distintas partes del mundo, un «lenguaje común a las luchas, que pueda “traducir” el lenguaje particular de cada uno a un lenguaje cosmopolita» (2002: 50; véase también Lezra, 2005: 203-04).

Los análisis de los procesos de globalización han dedicado una mayor atención a la circulación de la información, las ideas, los bienes y las personas que a las condiciones productivas que la hacen posible. Ello ha conducido a suponer que los públicos reciben automáticamente los textos que circulan a nivel global y a ocultar la intervención crucial de la traducción en la producción de múltiples versiones locales. Es más, debido a la supuesta transparencia de la traducción, la teoría social ha ignorado el hecho de que distintas estrategias de traducción generan textos radicalmente diferentes y, de manera más general, ha minimizado hasta qué punto la traducción cuestiona la relación existente entre lenguas y culturas distintas en su totalidad. El estudio de la traducción ilumina los procesos de interdependencia global de manera concreta, con lo cual contribuye a la comprensión de la naturaleza de la comunicación global y de la globalización

cultural, cuya importancia es central en los procesos de cosmopolitización de la realidad.

Como hemos visto, el cosmopolitismo contemporáneo se caracteriza por destacar la interconexión entre lo local y lo global, y no por apelar a lo universal más allá de los vínculos locales existentes. Se refiere a cómo los fenómenos globales modifican las condiciones locales, así como a las conexiones transnacionales que se establecen en todo el mundo. La traducción, ampliamente definida como un instrumento especializado para tratar con lo ajeno, ofrece un lugar privilegiado para examinar los vínculos entre lo global y lo local, así como para comprender los procesos de comunicación global. El cosmopolitismo puede definirse como una posición de apertura e interacción con el otro, interacción que cuestiona radicalmente el concepto de uno mismo y lo transforma, convirtiéndose así en un importante medio de reflexividad y cambio. La traducción es, ante todo, una prueba de lo ajeno, una experiencia de lo extranjero (Berman, 2003). Es por este motivo por el que una sociología de la traducción debe constituir un aspecto importante y necesario del cosmopolitismo actual.

¿Qué significa traducir al otro? La traducción como la prueba de lo ajeno

Quisiera empezar destacando dos aspectos comunes de la visión de Beck y de Delanty sobre la traducción y el papel que ésta desempeña en el cosmopolitismo, aspectos que deben ser la base de una posterior elaboración y explicitación de ese papel:

1. La traducción constituye una ganancia, no una pérdida. Tanto Beck como Delanty trabajan con una noción de traducción como ganancia. Esta noción, aunque ya ampliamente difundida en la teoría de la traducción (a través de autores como, por ejemplo, Susan Bassnett, Theo Hermans, André Lefevere, Octavio Paz, George Steiner, Gideon Toury y muchos otros), contrasta con las visiones más corrientes sobre la traducción como pérdida inevitable, que empobrece al original finalmente traicionándolo, en un contexto en el que la transformación sin pérdida es imposible, porque no existe una equivalencia completa entre idiomas distintos.
2. Tanto Beck como Delanty asumen sin más la posibilidad de trascender el etnocentrismo a través de la traducción. Para Beck, como ya he apuntado, la traducción es «la facultad de verse a uno mismo desde la perspectiva del culturalmente distinto» (2005: 126), mientras que, para Delanty, la traducción proporciona «la posibilidad de incorporar la perspectiva del Otro en la cultura propia» (2009: 13).

Desde una perspectiva sociológica que pone en el centro la traducción, es necesario afirmar la importancia del primer punto y hacer hincapié en que el interés de la traducción radica no en aquello que se pierde, sino en lo que se gana, en el hecho de que los textos y las tradiciones se transforman para satisfacer nuevas necesidades en contextos culturales distintos. Pero debemos

cuestionar y problematizar el segundo punto, a fin de señalar que el etnocentrismo es una tendencia o resistencia central en todo acto de traducción. Sólo determinadas estrategias de traducción posibilitan ir más allá de una reducción etnocéntrica del otro e incorporar la perspectiva de lo culturalmente distinto. Dilucidar esta importante problemática es la tarea que voy a emprender a continuación.

Para Lawrence Venuti, la traducción es un acto fundamentalmente etnocéntrico (1998: 10). La definición de traducción que este autor propone pone el énfasis en la violencia que implica todo acto de traducción: «La traducción es la sustitución forzosa de las diferencias lingüísticas y culturales del texto extranjero por un texto que sea inteligible para el lector de la lengua a la que se traduce» (2008: 14, mi traducción). Destaco esta definición de la traducción como un acto de violencia etnocéntrica para problematizar la segunda presuposición de Beck y de Delanty sobre la traducción como posibilidad de trascendencia del etnocentrismo y para subrayar que lo interesante de la traducción es más bien la pugna que se establece a través de ella con el etnocentrismo cultural.

Quien mejor ha teorizado este importante aspecto de la traducción es Antoine Berman, que reflexiona sobre la paradoja existente entre la tendencia reductora de toda cultura y lo que él describe como la finalidad ética del traducir, que es necesariamente la apertura, el diálogo, el mestizaje, el descentramiento. Berman apunta: «[...] toda cultura, aunque necesite esencialmente la traducción, se rebela ante ella. El propio objetivo de la traducción —establecer, a nivel de lo escrito, una cierta relación con el Otro, fecundar lo Propio mediante la reflexión sobre lo Ajeno— se da de bruces contra la estructura etnocéntrica de toda cultura, esa especie de narcisismo que empuja a toda cultura a quiere ser un Todo puro, exento de mezcla alguna» (2003: 19).

En esta cita se perfila la visión de Berman sobre la traducción. Para Berman, el objetivo de la traducción es establecer, ante todo, una relación con lo ajeno, con lo cual posibilita la autotransformación mediante la incorporación de la perspectiva del otro que señala Delanty. Esta aproximación a la traducción como experiencia de lo ajeno está, por lo tanto, muy cercana a una definición del cosmopolitismo como apertura al mundo y a los otros. Una perspectiva ética de la traducción subraya no la transmisión de contenidos, sino la prueba de lo ajeno, una experiencia que transforma la lengua materna a través de la confrontación con otras lenguas y que también recoge Paul Ricoeur en su concepto de hospitalidad lingüística (2005: 28), que se remite a la noción derrideana de hospitalidad introducida más arriba, o Walter Benjamin en su críptico ensayo sobre «La tarea del traductor», donde afirma que una buena traducción no comunica significados (1971). En esta visión, lo importante no es, pues, la información que la traducción transmite (como destacan las definiciones más extendidas de la traducción, que la entienden como la transferencia de un mensaje verbal de una lengua a otra), sino el mismo acto de transmisión desde la materialidad propia del lenguaje, así como el íntimo vínculo entre las lenguas que este acto representa.

En este punto, aparece una conexión con el primer presupuesto de Beck y Delanty sobre la traducción como ganancia y no como pérdida. Si lo importante de la traducción no está en la transmisión de un mensaje de un idioma a otro, lo que se pone en el centro es el tipo de relación que se establece con la diferencia de los otros a través de la traducción. En este sentido, una mala traducción sería no aquella en la que se manifiestan pérdidas de sentido del original, sino aquella que no deja ver al original en su extranjería, en su rareza no directamente asimilable a la cultura del receptor. Por eso Berman llama «mala traducción» a la traducción etnocéntrica, es decir, aquella que niega sistemáticamente la extranjería de la obra extranjera con el pretexto de la dificultad de su transmisión (2003: 20).

El papel ambiguo de la traducción como mediadora entre la cultura extranjera y la lengua materna ha sido concebido de distintas formas en la historia de la traducción. En palabras de Schleiermacher, se trata de «acercar el autor al lector» o de «acercar el lector al autor» (2000). Acercar el autor al lector, adaptar convencionalmente la obra extranjera, como apunta Berman, complace al público menos exigente, pero traiciona irremediabilmente la obra extranjera y también la esencia misma del traducir. Por otra parte, acercar el lector al autor, imponerlo en su mera extranjería, somete la lengua del traductor a la violencia de la lengua extranjera y conduce a la producción de un texto que bordea lo ininteligible (2003: 18).

La caracterización que hace Venuti de la traducción como un acto fundamentalmente etnocéntrico se remite a esta visión de Berman sobre la traducción, en una definición que, de manera significativa, también se refiere a la violencia que toda traducción implica y a la inteligibilidad. Respetar al otro significa resistirse en el mayor grado posible a la demanda etnocéntrica de inteligibilidad. En este contexto, Venuti distingue entre la traducción domesticadora y la traducción extranjerizante. La primera se basa en hacer que un texto traducido se lea fluidamente, como si fuera un original, volviendo invisible, es decir, transparente, su traducción. Según Venuti, la traducción domesticadora niega la extranjería del texto y esconde la intervención de la traducción, creando un otro cultural reconocible, incluso familiar. Venuti opone a esto la traducción extranjerizante, que perturba los códigos culturales del lenguaje traductor para hacer justicia a la diferencia del texto extranjero (2008: 15-6).

Venuti es muy claro respecto a las implicaciones culturales de la traducción domesticadora que, bajo la apariencia de la familiaridad, inscribe una interpretación determinada al texto traducido: «Al producir la ilusión de la transparencia, la traducción fluida se enmascara como una verdadera equivalencia semántica, cuando en realidad inscribe, en el texto extranjero, una interpretación parcial» (2008: 16). En este sentido, el problema de la traducción domesticadora no es sólo el grado de violencia etnocéntrica de la que emana sino, principalmente, que oculta la intervención de la traducción en la producción de una interpretación parcial del texto extranjero, es decir, que vuelve la traducción invisible. Las críticas a la traducción extranjerizante que buscan defender una «justicia representacional» hacia los

autores del sur (Yameng, 2007), señalando que el resultado de una traducción extranjerizante tenderá a marginalizar aún más a las culturas traducidas y a exotizar al otro (Shamma, 2009: 49-85, Yameng, 2007: 62), omiten este importante aspecto de la traducción domesticadora que Venuti (y también Berman) pone de manifiesto.

Desde una perspectiva cosmopolita, sólo una traducción que no ocultara la diferencia del otro bajo la apariencia de una falsa familiaridad permitiría una verdadera apertura que hiciera posible el cuestionamiento de lo propio a través de lo culturalmente ajeno, tal como proponen Beck y Delanty. En otras palabras, la hospitalidad lingüística, en el sentido de Ricoeur y Derrida, sólo tiene cabida en una traducción que se abre incondicionalmente a la diferencia del otro, que deja llegar a la lengua extranjera sin esconderla bajo una pretendida equivalencia. Con ello, la posición normativa del cosmopolitismo puede contribuir a generalizar el argumento sobre la relevancia de una traducción extranjerizante, cuya conveniencia en el caso de las culturas subalternas, que se hallan generalmente más desprotegidas frente a las formas culturales extranjeras, ha sido cuestionada en los estudios sobre la traducción (Hatim, 1999: 219; Pym, 1996; Tymoczko, 2007: 211-12; Shamma, 2009).

Sin embargo, la traducción domesticadora es el modo dominante de traducción, no sólo en el ámbito comercial, sino también en el de la traducción literaria. Ser conscientes de sus limitaciones nos conduce a formular una crítica más general del énfasis actual en la circulación y la transmisibilidad global de la información y a apuntar que el rápido acceso de los lectores a los textos (y, en general, de los consumidores a una gran variedad de productos de distintas culturas en un mercado global) no facilita una verdadera apertura cosmopolita al otro, sino una fantasmagoría cotidiana de la diversidad, o lo que el mismo Beck denomina «un cosmopolitismo banal», producto deformado de la transnacionalización creciente y la mezcla cultural (2005: 20). Esta aparente heterogeneidad cultural tiene un carácter superficial y no promueve una auto-problematización de lo propio a la luz de lo ajeno, sino una experiencia que se acerca más a una celebración postmoderna de la diversidad.

También es necesario puntualizar que una estrategia extranjerizante no garantiza en sí misma una apertura cosmopolita al otro. La misma tradición extranjerizante del romanticismo alemán en la que se sustenta el pensamiento de Benjamin y el de Berman fue puesta al servicio de un proyecto de construcción de la nación alemana que buscaba distinguirla de las naciones extranjeras hegemónicas y, particularmente, de la tradición domesticadora francesa (Venuti, 2005: 186-92; Casanova, 2001). Por otra parte, numerosos diseños imperialistas han usado estrategias extranjerizantes para subrayar la diferencia de los otros y justificar su dominación. Sirvan como ejemplos contemporáneos de esto último los discursos sobre el mundo musulmán difundidos por los medios occidentales desde la década de 1970, cuyo propósito Edward Said describió con la doble metáfora de «cubrir el islam» (1997), así como los reportajes de distintos diarios occidentales sobre el juicio de Saddam Hussein (véase Bielsa y Bassnett, 2009, cap. 7).

En un contexto cosmopolita, la clave no reside en proporcionar imágenes y discursos sobre el otro que confirmen su diferencia, en aceptar como válida la visión del extranjero, sino en dejarse penetrar por ella y permitir que cuestione las verdades que la cultura convertida en segunda naturaleza establece como sacrosantas. Se trata de una autoproblematización del pensamiento propio a la luz de lo ajeno que impulsa al cambio, como afirma Delanty a través del concepto de transcendencia inmanente, en una perspectiva que pone la interacción intercultural en el centro del proyecto transformador de la modernidad.

Quisiera cerrar esta sección aportando un ejemplo de traducción extranjerizante que permita ver su relevancia para la sociología más allá de un discurso teórico abstracto. Es conocida la habilidad de un sociólogo como Abdelmalek Sayad para entrar en la intimidad de las casas de los trabajadores inmigrantes como si fuera un familiar más y recomponer, en sus escritos etnográficos, la complejidad de sus contradictorias experiencias (Bourdieu, 2010: 15). Ahora bien, la riqueza de estas historias de inmigrantes no deriva solamente de la habilidad de Sayad como observador y entrevistador, sino también de su consciencia como traductor y, en particular, de su visión extranjerizante de la traducción. Así, el capítulo que abre el libro *La doble ausencia*, y que plantea de manera central las principales características de la experiencia de la migración desde la propia visión del inmigrante, se introduce como «la traducción más literal posible» del discurso de un emigrado cabileño. Sayad anuncia, en este contexto, que:

El comentario que aquí se propone no vale para atenuar, mediante notas lingüísticas o etnográficas, la opacidad del discurso auténtico, de ese discurso que moviliza todos los recursos originales de una cultura y de una lengua para expresar o explicar experiencias que esa lengua y esa cultura ignoran o rechazan. Esta opacidad de un lenguaje que no se desvela de inmediato es, sin duda alguna, la información más importante y, en todo caso, la más preciada en un momento en que hay tantos portavoces bienintencionados que ponen en boca de los emigrados su propio lenguaje. (2010: 27)

Esta opacidad del discurso auténtico del emigrado cabileño, una opacidad que deriva del hecho de que se utiliza un lenguaje para decir lo que en él no puede ser dicho y en la que se esconde lo más importante de su experiencia, conduce a Sayad a conservar términos especialmente significativos del idioma original, como *fellah*, *shaij*, *kanún*, *elgorba* y a reproducir fragmentos como los siguientes:

Nuestro país es bueno para quien no aspira más que a vivir [a alimentarse], y aun a vivir «según las condiciones del país»: trabajas todos los días sin medida, todos los días que Dios ha hecho, sacas lo que necesitas para vivir y únicamente vives de lo que has sacado. Todo lo demás está excluido. Si te sacias con eso, tanto mejor; si no, tendrás que ponerte a correr. ¿Como si se tratara solamente del hambre de estómago? Es verdad, nadie tiene hambre ahora; pero el hambre, no es solamente lo que hay que meter en el estómago, es también el hambre de

la espalda [que se ha de vestir], de los pies [que hay que calzar], del dolor de vientre [que hay que curar], del techo [que hay que cubrir], de la cabeza [de los niños que deben escolarizarse]. ¡No es solamente si te falta sal o si comes soso o si te falta petróleo y te acuestas a oscuras! Por consiguiente, no has de tener ganas de algo o sobre todo no has de necesitar dinero. Pues es de dinero de lo que tiene necesidad todo el mundo; incluso en el pueblo, todo se compra como en la ciudad. En esto se ha convertido el pueblo, en «elfilaj». (2010: 31-32)

[...] Entre nosotros [en el grupo de sus parientes], ¿quién no ha estado en Francia? ¡Uno solo! Y ello porque la «máquina [el tren] le ha dejado» [perdió el tren, la ocasión]. Todos los demás son aquellos que Francia ha reventado; ellos han regresado completamente «sacudidos», completamente «vareados» [como los olivos]. De todos modos, ya no pueden trabajar; ya no son «trabajadores» ni en casa [es decir, en el país] ni fuera [es decir, en Francia]; sirven sólo para permanecer en el pueblo sin hacer nada. (2010: 36)

Al final del primer fragmento, la palabra *elfilaj*, que no es otra cosa que el equivalente fonético del francés *le village* según la pronunciación cabileña, simboliza la penetración de la sociedad tradicional por las estructuras culturales dominantes de la metrópolis. La traducción extranjerizante de Sayad apunta a un proceso inverso para que el discurso del emigrado pueda dejar su huella en la sociedad receptora y en la reflexión sociológica, para que éstas sean penetradas por unas palabras ajenas que les permitan reexaminar los discursos dominantes sobre la migración, para desvelar la emigración y la inmigración como las dos caras indisociables de una misma realidad, como propone Sayad (2010: 19), más allá de las fronteras arbitrarias, políticas, sociales y disciplinarias que las separan.

Implicaciones de un concepto de cosmopolitismo como traducción para la teoría social

Quisiera apuntar, de manera más general, tres importantes consecuencias de poner la traducción en el centro de una noción de cosmopolitismo definido como apertura al mundo y a los otros. Primero, a través de la traducción, se vislumbra la concepción de un cosmopolitismo realmente posuniversalista; segundo, la traducción subraya la transmisión global de contenidos desde una perspectiva que pone la materialidad de la escritura en el centro; tercero, la traducción ofrece un modelo de aproximación y de análisis empírico de la interculturalidad y las relaciones entre tradiciones y modernidades distintas.

1. La traducción introduce un planteamiento que va más allá del universalismo idealista en la dirección de un cosmopolitismo posuniversalista que se defiende en el contexto actual. Esta perspectiva contrasta con aquellas que apuntan al desarrollo de un derecho cosmopolita, desde las que es difícil responder a un proyecto cosmopolita abandonando ciertos presupuestos

universalistas problemáticos². En este sentido, Seyla Benhabib se ve obligada a defender el universalismo justificatorio de autores como Karl Otto-Apel, Jürgen Habermas o John Rawls, que, según la autora, suscriben un escaso número de principios sobre la naturaleza y la psicología humanas, pero comparten y defienden la creencia en el contenido normativo de la razón humana, es decir, en la validez de procedimientos de investigación y de cuestionamiento que han sido la herencia cognitiva de la Ilustración (Benhabib, 2011: 10-11). Sólo la traducción permite el acercamiento a un cosmopolitismo en el que se postula no una síntesis que apunta a la creación de un orden normativo universal, sino una continuada y conflictiva interacción entre lo global y lo local. La traducción no puede apelar a ningún lenguaje universal. Esa falta de un «tercer idioma» con el que poder juzgar originales y traducciones conduce forzosamente al abandono de todo fondo universalista en un proyecto en el que, finalmente, sólo se puede apelar a un intercambio abierto y (auto)crítico entre tradiciones culturales distintas. La traducción tampoco puede permitirse caer en la posición opuesta al universalismo, en un abandono relativista que se refugia en el postulado de la inconmensurabilidad entre tradiciones o culturas distintas, tal como denuncia el realismo cosmopolita de Beck. El mismo hecho de que la traducción existe apunta a lo inverosímil de la posición relativista o de una asumida intraducibilidad. Sin embargo, la traducción no resuelve nada definitivamente, lo deja todo por hacer. Como señala Walter Benjamin, «la traducción no es sino un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua» (1971: 134) y da muestras de su caducidad el rápido envejecimiento de esas interpretaciones singulares de lo extranjero, que es obligatorio reemprender al cabo de unas pocas décadas en el contexto de una recepción viva y cambiante de las obras.

2. La traducción aporta una perspectiva centrada en la materialidad de la escritura que no se deja someter a la actual tendencia dominante que pone énfasis en la transmisión global de contenidos. Desde gran parte de la teoría de la globalización, se subraya la circulación, el movimiento de personas, objetos e información a nivel global, como hace visible la proliferación de metáforas tales como la noción de flujos o de autopistas de la información. La mayoría de las veces este énfasis esconde una creencia ingenua en la pura transmisibilidad e inteligibilidad de la información. Incluso cuando se advierte el importante papel de la traducción en su transmisión, la intervención de ésta suele quedar relegada a una mera cuestión técnica. Sin embargo, tal reducción esconde lo crucial del acto de traducir. La traducción pone en juego la materialidad de las palabras, que no son un mero envoltorio para un mensaje preexistente, sino que conforman ese mensaje desde su significación. Como apunta Derrida, el significado no precede a la escritura: «Escribir es saber que lo que no se ha producido en la letra no tiene otra morada, no nos espera como *prescripción* en algún *topos ouránios* o algún entendimiento divino» (1989: 21). Insisto en la materialidad de la escritura para hacer visible el idealismo de los que defienden

2. Debo a Antonio Aguilera la sugerencia de esta comparación.

la transmisibilidad global de unos significados preestablecidos (la información), que parecen anteriores a la escritura misma. No creo que sea necesario insistir en lo que esta perspectiva, centrada en las condiciones de producción de la transmisibilidad global y no en la circulación, aporta de novedoso a la teoría de la globalización y al cosmopolitismo contemporáneo, en la medida en que arroja luz sobre los procesos específicos de interdependencia global de manera concreta y permite una aproximación particularmente fecunda a formas de interacción cultural que tienen una importancia central en los procesos de cosmopolitización de la realidad.

3. La traducción puede servir como un modelo de aproximación a la interculturalidad y a la interacción entre modernidades distintas. Tanto Beck como Delanty insisten en la interrelación entre tradiciones culturales diversas y señalan las deficiencias y los límites de un multiculturalismo que todavía se sustenta en una noción de pluralidad cultural que presupone la existencia de distintos grupos separados, más que la relación entre ellos (para debates recientes sobre el modelo multicultural desde un enfoque posmulticulturalista, véase Vertovec, 2010 y Kymlicka, 2010). De manera más general, como hemos visto, el cosmopolitismo contemporáneo subraya las tensiones y los conflictos existentes entre lo local y lo global, entre lo universal y lo particular, así como los procesos de hibridación cultural que son consecuencia de ellos. La traducción ofrece un modelo para pensar la interacción cultural más allá del pluralismo cultural y el «diálogo entre culturas». En este sentido, Rada Ivekovic opone la idea de la «traducción entre culturas», como un gesto abierto de libertad recíproca, a la idea arrogante y limitadora de un «diálogo entre culturas», que se propone desde un enfoque multiculturalista benévolo. Para la autora, mientras que la noción de diálogo (que asume comunidades cerradas con fronteras definidas) fuerza una simetría aparente que, en realidad, esconde una jerarquía, la traducción, como intercambio entre formas diferentes de ser o existir, aparece como una forma de resistencia vital a las líneas hegemónicas de imposición del sentido (Ivekovic, 2005: 1-2). La traducción —es conveniente apuntar una vez más— fuerza al máximo la asimetría existente entre culturas y vuelve visible la violencia inherente a toda interpretación de una cultura por otra. Éste es el sentido de la caracterización que hace Venuti de la traducción como un acto de violencia etnocéntrica («la *sustitución forzada* de las diferencias lingüísticas y culturales del texto extranjero»). Pero quizás haya que apuntar que esta violencia actúa en las dos direcciones, pues una apertura cosmopolita al otro también deja a la cultura receptora expuesta a la penetración de elementos ajenos que la subvierten. Como he apuntado más arriba, toda traducción es transitoria y provisional. La traducción es, como afirma Ivekovic, correspondencia, aproximación o semejanza, nunca identidad; la diferencia se mantiene en la traducción, como precio de su éxito imperfecto (2005: 2). Por lo tanto, la perspectiva que la traducción ofrece sobre las relaciones culturales puede extenderse a un análisis más general de las relaciones interculturales que no minimiza la importancia de diferencias y conflictos, que no postula una síntesis y que permite, a la vez, examinar empíricamente cómo los textos y las ideas se comunican a

través de fronteras lingüísticas y culturales. Este modelo es también relevante para aquellas teorías que señalan las diferentes formas de cosmopolitismo y modernidad, europeas y no europeas, y puede contribuir al análisis sociológico de modernidades múltiples (Eisenstadt, 2000; Wagner, 2011, 2012) o de distintas variedades de cosmopolitismo en el mundo (Delanty, 2009, 2015; Mota, 2012). Pues, en última instancia, la interpretación sociológica de las modernidades distintas en un contexto cosmopolita no puede sino convertirse ella misma en traducción.

Conclusión

Este artículo ha destacado el significativo papel que ocupa la traducción en una noción de cosmopolitismo en la que se destacan las interacciones y los conflictos entre lo local y lo global como elemento característico del momento actual. Uno de los aciertos de las teorías sobre el cosmopolitismo propuestas por Beck y Delanty ha sido descubrir este papel y ponerlo en el centro. Para ello, apelan a una noción de traducción como ganancia que, si bien ya está muy extendida en la teoría de la traducción, se ignora de manera mayoritaria en el ámbito de la teoría social. Sin embargo, ambos autores asumen la posibilidad de trascender el etnocentrismo a través de la traducción y, en este sentido, minimizan las verdaderas dificultades que supone una genuina apertura al otro capaz de impulsar un cuestionamiento radical de uno mismo y, por lo tanto, un proceso de autotransformación. Pasar por alto la violencia inherente a todo acto de traducción, plantear la traducción como una superación del etnocentrismo y no como un enfrentamiento radical a él cuyos resultados son inciertos, corre el riesgo de repetir el error de aquellas teorías que asumen el papel transparente de la traducción en los procesos de interconectividad global. Este artículo ha especificado y ha desarrollado una aproximación a la traducción como la prueba de lo ajeno y ha señalado tres importantes implicaciones de esta concepción para la teoría social.

Referencias bibliográficas

- AGUILERA, Antonio (2009). «Ethics and Violence». En: BIELSA, E. y HUGHES, C. W. (eds.). *Globalization, Political Violence and Translation*. Traducción: E. Bielsa y L. Guyver. Nueva York: Palgrave Macmillan, 72-87.
- BECK, Ulrich (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Traducción: B. Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.
- BENHABIB, Seyla (2011). *Dignity in Adversity*. Cambridge: Polity.
- BENJAMIN, Walter (1971). «La tarea del traductor». En: *Angelus Novus*. Traducción: H. A. Maurena. Barcelona: Edhasa.
- BERMAN, Antoine (2003). *La prueba de lo ajeno*. Traducción: R. García López. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- BIELSA, Esperança y BASSNETT, Susan (2009). *Translation in Global News*. Londres y Nueva York: Routledge.

- BOHMAN, James y LUTZ-BACHMANN, Matthias (eds.) (1997). *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, Londres: MIT Press.
- BORRADORI, Giovanna (2003). *La filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Traducción: J. J. Botero y E. E. Hoyos. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (2010). «Prefacio». En: SAYAD, A. *La doble ausencia*. Traducción: E. Santamaría. Barcelona: Anthropos, 13-17.
- CASANOVA, Pascale (2001). *La república mundial de las letras*. Traducción: J. Zulaika. Barcelona: Anagrama.
- CASTELLS, Manuel (2000). *The Rise of the Network Society*. 2a ed. Oxford: Blackwell.
- CLIFFORD, James (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- CRONIN, Michael (2003). *Translation and Globalization*. Londres y Nueva York: Routledge.
- DELANTY, Gerard (2006). «The Cosmopolitan Imagination: Critical Cosmopolitanism and Social Theory». *The British Journal of Sociology* [en línea], 51 (1), 25-47. <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-4446.2006.00092.x>>.
- (2009). *The Cosmopolitan Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2015). «No todo se pierde en la traducción: Variedades mundiales de cosmopolitismo». *Papers: Revista de Sociología*, 100 (3). <<http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers.2204>>
- DERRIDA, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Traducción: P. Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Traducción: M. Dooley. Londres y Nueva York: Routledge.
- DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne (2000). *La hospitalidad*. Traducción: M. Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (2000). «Multiple Modernities». *Daedalus*, 129 (1), 1-29.
- FINE, Robert (2007). *Cosmopolitanism*. Londres y Nueva York: Routledge.
- FINE, Robert y COHEN, Robin (2002). «Four Cosmopolitan Moments». En: VERTOVEC, S. y COHEN, R. (eds.). *Conceiving Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990). *Culturas híbridadas*. México: Grijalbo.
- HABERMAS, Jürgen (2006). *El occidente escindido*. Traducción: J. L. López. Madrid: Trotta.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2002). *Imperio*. Traducción: A. Bixio. Barcelona: Paidós.
- HATIM, B. (1999). «Implications of Research into Translator Invisibility». *Target* [en línea], 11 (2), 201-222. <<http://dx.doi.org/10.1075/target.11.2.02hat>>.
- HEILBRON, Johan (2010). *Structure and Dynamics of the World System of Translation*. Ponencia presentada en el simposio internacional «Translation and cultural mediation». UNESCO.
- IVEKOVIC, Rada (2005). «Transborder Translating». *Eurozine* [en línea]. <www.eurozine.com>.
- KANT, Immanuel (2005). *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Traductores varios. Madrid: Cátedra.
- KYMLICKA, Will (2010). «The rise and fall of multiculturalism?: New debates on inclusion and accommodation in diverse societies». *International Social Science Journal* [en línea], 199, 97-112. <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01750.x>>.

- LEZRA, Jacques (2005). «Nationum Origo». En: BERMANN, S. y WOOD, M. (eds.). *Nation, Language and the Ethics of Translation*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 203-228.
- MOTA, Aurea (2012). «Cosmopolitanism in Latin America: Political Practices, Critiques, and Imaginaries». En: DELANTY, G. (ed.). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*. Londres y Nueva York: Routledge, 491-503.
- PYM, Anthony (1996). «Venuti's Visibility». *Target* [en línea], 8 (1), 165-177. <<http://dx.doi.org/10.1075/target.8.1.12pym>>.
- RICOEUR, Paul (2005). *Sobre la traducción*. Traducción: P. Willson. Buenos Aires: Paidós.
- ROBERTSON, Roland (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londres: Sage.
- RUMFORD, Chris (2008). *Cosmopolitan Spaces*. Londres y Nueva York: Routledge.
- SAID, Edward W. (1997). *Covering Islam*. Londres: Vintage.
- SAYAD, Abdelmalek (2010). *La doble ausencia*. Traducción: E. Santamaría y otros. Barcelona: Anthropos.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (2000). *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Traducción: V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- SHAMMA, Tarek (2009). *Translation and the manipulation of difference: Arabic literature in nineteenth-century England*. Manchester: St. Jerome.
- TYMOCZKO, M. (2007). *Enlarging Translation, Empowering Translators*. Manchester: St. Jerome.
- VENUTI, Lawrence (1998). *The Scandals of Translation*. Londres y Nueva York: Routledge.
- (2005). «Local Contingencies: Translation and National Identities». En: BERMANN, S. y WOOD, M. (eds.). *Nation, Language, and the Ethics of Translation*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 177-202.
- (2008). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. 2a ed. Londres: Routledge.
- VERTOVEC, Steve (2010). «Towards Post-multiculturalism?: Changing Communities, Conditions and Contexts of Diversity». *International Social Science Journal* [en línea], 199, 83-95. <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01749.x>>.
- WAGNER, Peter (2011). «From Interpretation to Civilization - and Back: Analyzing the Trajectories of Non-European Modernities». *European Journal of Social Theory* [en línea], 14 (1), 89-106. <<http://dx.doi.org/10.1177/1368431010394511>>.
- (2012). *Modernity*. Cambridge: Polity.
- YAMENG, Liu (2007). «Towards "Representational Justice" in Translation Practice». En: MUNDAY, J. (ed.). *Translation as Intervention*. Londres y Nueva York: Continuum, 54-70.