

dixit

KWAME ANTHONY APPIAH

Mi cosmopolitismo

+ "Las culturas sólo importan
si les importan a las personas"
(entrevista de Daniel Gamper
Sachse)



Índice

Primera edición, 2008

© Katz Editores

Charlone 216

C1427BXF - Buenos Aires

Fernán González, 59 Bajo A

28009 Madrid

www.katzeditores.com

© Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona

Montalegre, 5

08001 Barcelona

www.cccb.org

© Kwame Anthony Appiah, 2008

© Traducción: Lilia Mosconi

© Entrevista: Daniel Gamper Sachse

ISBN Argentina: 978-987-1283-79-8

ISBN España: 978-84-96859-37-1

Depósito legal: B-35.721-2008

Diseño de colección: tholón kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.

08786 Capellades

9 Mi cosmopolitismo

43 “Las culturas sólo importan si les importan a las personas” (entrevista de Daniel Gamper Sachse)

Mi cosmopolitismo*

Mi madre nació en el oeste de Inglaterra, al pie de las colinas Costwold, en el seno de una familia que podía trazar su árbol genealógico en un radio de ochenta kilómetros remontándose hasta principios del período normando, casi un milenio atrás. Mi padre nació en la capital de la región ashanti de Ghana, en una ciudad donde sus ancestros ya se habían establecido antes de los inicios del reino Asante, a principios del siglo XVIII. De modo que cuando estas dos personas nacidas en lugares tan distantes se casaron en la década de 1950, en Inglaterra, muchas personas les advirtieron que un matrimonio mixto sería difícil de sobrellevar. Y mis

* Esta conferencia tuvo lugar en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCCB) el 26 de mayo de 2008.

padres pensaban lo mismo. La cuestión es que mi padre era metodista y mi madre era anglicana. Y *eso* sí era un desafío. Después de todo, como gustan de señalar los anglicanos, John Wesley —el padre fundador del metodismo— hablaba de “nuestro orgullo de no formar, ni ahora ni en el futuro, una secta aparte, sino por principio permanecer lo que hemos sido siempre: auténticos miembros de la Iglesia de Inglaterra”. Wesley también dijo, aun con mayor deliberación: “Si los metodistas abandonan la Iglesia de Inglaterra, me temo que Dios abandonará a los metodistas”.

De un modo u otro, entonces, soy fruto de un matrimonio mixto. Bautizado metodista y educado en escuelas anglicanas, asistí a la escuela dominical de la iglesia no confesional a la que concurría mi madre. Mi madre fue feligresa e integrante del consejo de St. George durante más de cincuenta años: St. George era su iglesia. Sin embargo, su funeral se celebró en la catedral metodista —cuyo consejo habían integrado mi padre y mi abuelo—, con el ministro de St. George entre los clérigos oficiantes. Así lo había elegido mi madre. Y si alguien le hubiera preguntado cuál había sido su confesión a lo largo de todos esos años, ella habría respondido que pertenecía

a la Iglesia de Cristo y que el resto no era más que una sarta de detalles indiferentes. Por mucho que se hablara del desafío que representaba un casamiento mixto, las cosas parecían ser bastante distintas, al menos en Ghana.

Soy hijo de mi madre y también de St. George. Con mi madre y en St. George me inicié en el cristianismo. Pero también aprendí otra cosa de mis padres, algo que ambos ilustraron cuando decidieron convertirse en marido y mujer: la apertura hacia gente y culturas que se hallaban más allá del ámbito en el que ellos se habían criado. Creo que mi madre aprendió esta actitud de sus padres, que tenían amigos en varios continentes en una época en que muchos ingleses eran extremadamente provincianos. Mi padre la aprendió de su vida en Kumasi, ciudad que, como muchas otras viejas capitales, es políglota y multicultural: un lugar abierto al mundo. Pero también la aprendió de su educación, porque, al igual que muchos de quienes tuvieron acceso a la rara oportunidad de recibir educación secundaria en los confines del imperio británico, mi padre se formó en el estudio de los clásicos. Amaba el latín. (Le habría encantado saber que dos de sus nietos han estudiado a los clásicos en Cambridge, y otro en Oxford.)

Junto a su cabecera, además de la Biblia, estaban las obras de Cicerón y de Marco Aurelio, ambos seguidores del tipo de estoicismo que ocupaba un lugar central en la vida intelectual y moral de la élite romana del siglo I, cuando el cristianismo comenzaba a propagarse por el mundo helénico y el imperio de Oriente. En el testamento espiritual que dejó a sus hijos, mi padre nos instó a recordar siempre que éramos “ciudadanos del mundo”: utilizó exactamente estas palabras, que Marco Aurelio habría reconocido y con las cuales habría estado de acuerdo. Después de todo, Marco Aurelio escribió:

Qué cercano es el parentesco entre un hombre y toda la raza humana, ya que no se trata de una comunidad determinada por un poco de sangre o de simiente, sino por el espíritu.

Hoy quiero hablar de uno de los ideales filosóficos estoicos, una expresión de esa apertura hacia los demás que aprendí de mi familia, un ideal que puede ayudar a guiar a la comunidad global en los años por venir, dado que resulta particularmente útil cuando nos enfrentamos a conflictos basados en identidades religiosas, étnicas, raciales y nacionales, tan característicos de

nuestro mundo. Por otra parte, su propio nombre llega a nosotros desde el Occidente clásico. En efecto, el origen etimológico del término es griego, aunque el hombre que lo acuñó provenía, al igual que tantas de las tradiciones occidentales, del Asia Menor. Si bien seguiré la huella de sus raíces occidentales, podemos estar seguros de que este ideal, o algo que se le asemeja mucho, se inventó de manera independiente en otros continentes y en otras épocas, punto al que me propongo retornar al final de esta exposición.

El ideal al que me refiero, claro está, es el cosmopolitismo, y la primera figura de quien sabemos que dijo ser un ciudadano del mundo –*kosmou polites* en griego, que es de donde proviene nuestra palabra “cosmopolita”– fue un hombre llamado Diógenes. Diógenes era filósofo, y fundó el movimiento filosófico que más tarde se llamaría “cinismo”. Nació en algún momento de fines del siglo V a.C. en Sínope, sobre la costa meridional del Mar Negro, en territorio de la actual Turquía. Los cínicos rechazaban la tradición y las lealtades locales, y en general se oponían a lo que el resto de la gente consideraba conducta “civilizada”. Cuenta la tradición que Diógenes vivía desnudo en un

gran barril de arcilla, y hacía lo que mi niñera inglesa habría llamado “sus necesidades” en público. También hacía en público lo que Hugh Hefner habría llamado *sus* necesidades. En pocas palabras, era una especie de artista de *performance* del siglo IV a.C. Y es de presumir que lo llamaban “cínico” —*kynikos* es la forma adjetiva de “perro” en griego— porque vivía como un perro: los cínicos no son sino los filósofos perrunos. ¡No es extraño, entonces, que a Diógenes lo echaran de Sínope sin ningún miramiento!

Para bien o para mal, no obstante, Diógenes también es la primera persona de quien se sabe, como ya he señalado, que dijo ser un “ciudadano del mundo”. Claro está que se trata de una metáfora, porque los ciudadanos forman parte de un Estado, y no había un Estado mundial —*kosmopolis*— al que Diógenes pudiera pertenecer. Así, al igual que quienquiera que adopte esta metáfora, Diógenes debió aclarar qué quería decir con ella.

Una cosa que Diógenes *no* quería decir con su metáfora es que fuera partidario de un gobierno mundial único. En una oportunidad conoció a alguien que sí lo era: Alejandro de Macedonia —Alejandro Magno—, quien, como bien se sabe,

bregaba por un gobierno mundial ejercido por Alejandro de Macedonia. Cuenta la leyenda que Alejandro se encontró con Diógenes un día soleado. En esa ocasión, el filósofo no estaba en su barril de arcilla sino en un agujero del suelo. El macedonio conquistador del mundo, quien por haber sido discípulo de Aristóteles había aprendido a respetar a los filósofos, le preguntó si había algo que pudiera hacer por él. “Claro —respondió Diógenes—, puedes apartarte del sol.” Es obvio que Diógenes no era admirador de Alejandro, ni apoyaba —podemos suponer— su proyecto de dominar el mundo. (Esto debió molestar a Alejandro, de quien se cree que dijo: “Si no hubiera sido Alejandro, me habría gustado ser Diógenes.”)

Y he aquí la primera noción que me propongo tomar de Diógenes a la hora de interpretar la metáfora de la ciudadanía global: que no haya un gobierno mundial, ni siquiera ejercido por un discípulo de Aristóteles. Lo que Diógenes quería decir es que podemos considerarnos conciudadanos, incluso si no somos —y no queremos ser— miembros de una comunidad mundial única, sometidos a un gobierno único.

También podemos tomar de Diógenes la idea según la cual debemos preocuparnos por la

suerte que corren todos nuestros congéneres, y no sólo los integrantes de nuestra comunidad política. Así como debería importarnos la suerte que corren todos los conciudadanos de nuestra comunidad, también debería importarnos la suerte de nuestros conciudadanos del mundo, nuestros congéneres. Más aun —y ésta es una tercera noción de Diógenes— podemos adoptar ideas provenientes de todo el mundo, y no sólo las de nuestra sociedad. Vale la pena escuchar a los demás, porque posiblemente tengan algo que enseñarnos; vale la pena que los demás nos escuchen, porque posiblemente tengan algo que aprender. Sospecho que no hemos encontrado escritos de Diógenes porque, al igual que Sócrates, este filósofo creía que la conversación —que avanza en ambas direcciones y nos permite aprender además de enseñar— era una manera mejor de comunicarse que la escritura de mensajes cuyos lectores no pudieran responder. Y he aquí la última idea que me propongo tomar de Diógenes: el valor del diálogo, de la conversación, como medio fundamental de comunicación entre los seres humanos. Es así que yo, un ciudadano estadounidense del siglo XXI, de ancestros angloghaneses, quiero tomar estas tres ideas de un ciudadano de Sínope que soñaba

con la ciudadanía global hace veinticuatro siglos: 1) que no necesitamos un gobierno mundial único, pero 2) debemos preocuparnos por la suerte de todos los seres humanos, tanto los de nuestra sociedad como los de las otras, y 3) que tenemos mucho que ganar de las conversaciones que atraviesan las diferencias.

El cosmopolitismo de Diógenes entró en la historia intelectual de Occidente a través de los estoicos (Zenón de Citio, Chipre, a quien se ha considerado tradicionalmente el primer estoico, parece haber recibido influencias de Diógenes). Y encontramos el cosmopolitismo tal como lo entendía Diógenes, con su apertura hacia los extranjeros y su rechazo de un gobierno mundial, en los estoicos más célebres: Cicerón, en la república romana del siglo I a.C., por ejemplo, y Marco Aurelio, el emperador romano de la segunda centuria que cité antes. Y nadie creyó tanto en un gobierno mundial como estos dos gobernantes romanos del mundo. Pero Marco Aurelio hablaba del cosmopolitismo para hacer hincapié en la afinidad espiritual de todos los seres humanos, y no para argumentar en favor de un imperio global. A través de personajes como Cicerón, Epicteto y Marco Aurelio, el estoicismo ingresó en la vida intelectual

del cristianismo... a pesar de que Marco Aurelio se abocó enérgicamente a ejecutar cristianos por considerarlos una amenaza para la república romana.

Los ecos de esos estoicos resuenan en el lenguaje del grecoparlante Saúl de Tarso (otra población del Asia Menor, situada en la actual Turquía meridional). Saúl era un romano heleenizado que pasó a la historia como san Pablo, el primer gran arquitecto institucional de la Iglesia cristiana. En su carta a los gálatas escribió estas célebres palabras:

ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre; varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús (*El libro del pueblo de Dios*, Carta a los Gálatas 3:28).

Pablo llevó a cabo gran parte de su labor evangelizadora en el Asia Menor, su lugar de nacimiento. Y uno de los datos históricos que más me fascinan es el hecho de que Sínope, la ciudad natal de Diógenes, estuviera en Galacia. Entonces, cuando escribía estas palabras tan cosmopolitas, san Pablo le hablaba al pueblo de Diógenes, al propio pueblo que dio al mundo el primer cosmopolita conocido por nosotros.

Cuando la idea del cosmopolitismo fue retomada por la Ilustración europea, su esencia era la misma: interés global por la humanidad sin el deseo de que existiera un gobierno mundial. Entonces, el cosmopolitismo moderno creció con el nacionalismo, no como alternativa sino como complemento.

Y en el centro no estaba sólo la idea de universalidad –interés y preocupación por toda la humanidad, es decir, por todos los conciudadanos–, sino también el valor que comportan las diferentes formas humanas de seguir adelante. Es por ello que esta idea no se condice con un gobierno mundial. Porque las diversas comunidades tienen derecho a vivir de acuerdo con sus propias normas. Porque los seres humanos pueden prosperar en muchas formas diferentes de sociedad. Porque hay numerosísimos valores según los cuales vale la pena vivir, y nadie, ni ninguna sociedad individual, está en condiciones de explorarlos a todos. Encontramos el cosmopolitismo en Herder, el gran filósofo del romanticismo y el nacionalismo alemanes. Herder creía que los pueblos de habla alemana tenían derecho a vivir juntos en una sola comunidad política, pero también consideraba que lo que era bueno para los alemanes era bueno

para todos los demás. Como consecuencia, a diferencia de muchos alemanes de su tiempo, creía en la autodeterminación política de todos los pueblos europeos... En realidad, de todos los pueblos del mundo. También encontramos el cosmopolitismo en el plan de Immanuel Kant para lograr la paz perpetua, verdadero origen de la idea de la Liga de Naciones, precursora de las Naciones Unidas.

Entonces, el cosmopolitismo es universalista: un cosmopolita cree que todos los seres humanos somos importantes y que tenemos la obligación compartida de cuidarnos mutuamente. Sin embargo, también acepta el amplio abanico de la legítima diversidad humana. Y ese respeto por la diversidad proviene de una noción que también se remonta a Diógenes: la tolerancia ante las elecciones de otras personas en cuanto a la forma de vida, y la humildad respecto del conocimiento propio. La conversación entre diferentes identidades –entre diferentes religiones, razas, etnias y nacionalidades– vale la pena porque permite aprender de la gente que tiene ideas diferentes, e incluso incompatibles con las nuestras. Y también vale la pena porque, si aceptamos la idea de que vivimos en un mundo con muchas personas diversas y nos propone-

mos convivir con los demás en respetuosa paz, necesitaremos entendernos mutuamente, incluso si no estamos de acuerdo.

La globalización ha dado a esta antigua idea una relevancia que en verdad estaba ausente en tiempos de Diógenes o de Marco Aurelio. En efecto, hay dos condiciones obvias sin las cuales no puede concretarse la ciudadanía: el *saber* sobre la vida de los otros ciudadanos, por una parte, y el *poder* de influir en ellos, por otra. Y Diógenes no sabía nada de la mayoría de la gente –no sabía de los habitantes de China ni del Japón, de América del Sur, del África ecuatorial; ni siquiera de Europa occidental y septentrional– y tampoco era probable que sus acciones produjeran algún impacto en la vida de esas personas (al menos hasta donde él sabía). La cuestión es que no resulta posible imbuir de significado real la idea de que somos ciudadanos del mundo si no podemos influirnos mutuamente ni sabemos nada unos de otros.

No obstante, como ya he dicho, no vivimos en el mundo de Diógenes. Sólo en los últimos siglos, a medida que cada comunidad se imbricaba en una red única de comercio y una cadena global de información, hemos llegado al punto

en el que cada uno de nosotros está en condiciones de imaginar sensatamente la posibilidad de ponerse en contacto con cualquiera de los otros siete mil millones de seres humanos y enviarle algo que valga la pena tener: una radio, un antibiótico, una buena idea. Desafortunadamente, también podemos enviar, tanto por negligencia como por malicia, cosas que hacen daño: un virus, un contaminante ambiental, una mala idea. Y las posibilidades de beneficiar y de perjudicar se multiplican más allá de toda medida cuando se trata de políticas que los gobiernos implementan en nuestro nombre. Juntos podemos arruinar a los agricultores pobres si atiborramos sus mercados de nuestros granos subsidiados, paralizar industrias mediante la imposición de tarifas leoninas y enviar armas que matarán a miles de millares. Juntos podemos elevar los niveles de vida mediante la adopción de nuevas políticas comerciales y asistenciales, prevenir o tratar enfermedades con vacunas y medicamentos, tomar medidas contra el cambio climático global y alentar la resistencia a la tiranía y el interés por el valor de toda vida humana.

Además, huelga decir que la red mundial de información —la radio, la televisión, los teléfo-

nos, internet— no sólo implica la posibilidad de influir en la vida de los habitantes de todas partes, sino también la de aprender sobre la vida que se desarrolla en cualquier lugar. Cada persona de cuya existencia tenemos conocimiento y en cuya vida podemos influir es alguien con quien tenemos responsabilidades: hacer esta aserción no es sino ratificar la propia idea de moralidad. El desafío, entonces, consiste en tomar mentes y corazones que a lo largo de milenios se formaron insertos en comunidades locales y equiparlos con ideas e instituciones que nos permitan vivir juntos como la tribu global en que hemos devenido.

En síntesis: la existencia de medios globales significa que ahora *podemos* saber más unos de otros, y los enlaces globales —económicos, políticos, militares, ecológicos— significan que podemos influirnos (y nos *influiremos* inevitablemente) unos a otros. Como consecuencia, tenemos una real *necesidad* de desarrollar un espíritu cosmopolita. Ese espíritu nos quiere unidos en la especie, pero también acepta que hagamos diferentes elecciones —en el marco de una nación o de una nación a otra— con respecto a nuestra manera de vivir. Es preciso advertir

que el cosmopolita valora la diversidad cultural por lo que esta hace posible para la gente. En el corazón del cosmopolitismo moderno está el respeto por la diversidad de la cultura, no porque las culturas sean importantes en sí mismas, sino porque las personas son importantes y la cultura les importa.

Como consecuencia, allí donde la cultura perjudique a las personas —a los hombres, a las mujeres y a los niños—, el cosmopolita no tiene por qué tolerarla. No tenemos por qué tratar el genocidio o la violación de los derechos humanos como un aspecto más de la pintoresca diversidad de la especie o como una preferencia local que casualmente tienen algunos totalitarios.

Entonces, el cosmopolitismo es una tradición que enlaza dos corrientes: para sintetizarlo en un eslogan, es universalidad más diferencia. Ya he dado a entender *por qué* los cosmopolitas aceptan —en realidad, celebran— el amplio abanico de la diversidad humana legítima. Pero desearía explicitar más esta noción. Después de todo, ¿por qué no deberíamos hacer, en nombre del interés universal, lo que han hecho los misioneros de tantas confesiones? ¿Qué nos impide salir al mundo guiados por la verdad y

también ayudar a otros a que vivan de acuerdo con ella?

Una de las razones para no proceder de esta manera es que los cosmopolitas, por herencia de nuestros antepasados griegos, admitimos la falibilidad del conocimiento humano. El cosmopolitismo parte de la doctrina filosófica del falibilismo: el reconocimiento de que podemos equivocarnos, aun cuando hayamos considerado la prueba con el mayor de los cuidados y hayamos aplicado nuestras más altas capacidades mentales. Un falibilista sabe que no está exento de cometer errores en su apreciación de las cosas. Se forma opiniones y las toma en serio, pero siempre tiene en cuenta la posibilidad de que a fin de cuentas no esté en lo cierto. Para decirlo con mayor sencillez: si estoy equivocado con respecto a algo, quizá pueda aprender de los demás, incluso si ellos se equivocan con respecto a otra cosa.

Pero hay una segunda razón, que se arraiga en una idea moderna: la idea de que cada individuo humano carga con la responsabilidad definitiva de su propia vida. En parte, la dignidad de cada ser humano reside exactamente en su capacidad y su derecho de ejercer el auto-dominio. Por esta razón, es importante que los

seres humanos vivan según normas en las que creen, incluso si esas normas son erróneas. Tal como lo expresó John Stuart Mill en *Sobre la libertad* hace aproximadamente un siglo y medio:

Si una persona posee una cuota razonable de sentido común y de experiencia, la mejor manera de disponer de su existencia es la suya propia, no porque sea la mejor en sí misma, sino porque es su propia manera.¹

O sea que lo mejor es que los individuos vivan según ideales en los que ellos mismos creen. Si obligo a un hombre a hacer algo que yo considero correcto y él no —o impido que una mujer haga lo que yo considero incorrecto y ella no— no mejoro su vida, *incluso si lo que considero correcto o incorrecto es realmente correcto o incorrecto*. Huelga decir que si la acción incorrecta de alguien dañará a otras personas, quizá deba impedir que su impulsor la ponga en práctica de todos modos, porque el interés universal que subyace al cosmopolitismo

¹ John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Hyspamérica, 1980, p. 74.

implica que a mí me importa el bienestar de toda vida humana. Pero si la persona en cuestión es sensata y la acción incorrecta que se propone llevar a cabo sólo afecta a su propio destino, el modo correcto de expresar mi preocupación no consiste en impedir su proceder, sino en tratar de convencerla de que está equivocada.

Aun así, puesto que el cosmopolitismo es falibilista, la conversación cosmopolita que atraviesa fronteras culturales, políticas, sociales, económicas y religiosas no apunta a la conversión absoluta: su propósito es aprender además de enseñar, y escuchar además de hablar. Incluso cuando intento persuadir a alguien de que lo que considera correcto es incorrecto, también escucho argumentos según los cuales lo que yo creo incorrecto es correcto.

Ahora bien, la conversación global es una metáfora: necesita interpretación, al igual que la metáfora de la ciudadanía global. Ello es así, claro está, porque no podemos, en sentido literal, conversar con los otros siete mil millones de extraños que habitan el planeta. Pero una comunidad global de cosmopolitas consistirá de gente que aprende acerca de otros modos de vida, a través de la antropología y la historia, las

novelas, las películas y las noticias que aparecen en los diarios, la radio y la televisión. De hecho, mi primera propuesta enteramente concreta y práctica –práctica, al menos, para quienes viven en una ciudad cosmopolita como Barcelona– es hacer lo que la gente de todo el mundo ya hace con el cine estadounidense: ver al menos una película con subtítulos al mes.

Quizá todo esto parezca completamente exento de controversia, incluso banal, pero es indudable que los enemigos del cosmopolitismo andan por todas partes. Dije ya que el cosmopolitismo es universalidad más diferencia, y ello significa que los cosmopolitas se enfrentan con dos clases de enemigos: los que niegan la legitimidad de la universalidad y los que niegan la legitimidad de la diferencia. Los primeros suelen rechazar la exigencia de universalidad en nombre de la nación:

El cosmopolitismo como compromiso ético constituye un esfuerzo desmesurado por extender nuestras realidades concretas para que incluyan a algunos “otros” distantes y generalizados que, se nos dice, son nuestros vecinos globales,

escribió una vez un comentarista canadiense. “La idea puede parecer emotiva, pero no es algo por lo que uno estaría dispuesto a declarar la guerra.”² Sin embargo, esta posición da por sentado que el interés universal nos exige arriesgar constantemente la vida por extraños de todo el mundo, de la misma manera en que –supone el nacionalista– estamos dispuestos a arriesgar la vida por nuestros conciudadanos. Tal objeción malentende el mensaje del cosmopolitismo, pues los cosmopolitas reconocen que la nación propia impone más exigencias que la comunidad humana, de la misma manera en que la familia impone más exigencias que la nación. Decir que todos los seres humanos son importantes no equivale a negar que algunas personas nos importen más que otras. Algunos cristianos estadounidenses envían dinero a sus correligionarios que sufren en el sur de Sudán; a través de PEN Internacional, muchos escritores hacen campañas por la libertad de otros escritores encarcelados en diversas partes del mundo; las mujeres suecas trabajan por los derechos humanos de las mujeres sudasiáticas; los indios del

² Robert Sibley, “Globalization and the meaning of Canadian life”, *Canadian Review of Books*, 28, N° 8 y 9, invierno de 2000.

Punjab se preocupan por la suerte que corren los punyabíes de Canadá y Gran Bretaña. Poner de relieve la universalidad no es sino decir que todo ser humano cuenta con ciertos derechos mínimos, muchos de los cuales se expresan en el vocabulario de los derechos humanos, y que también es obligación de todo ser humano hacer lo que en justicia le corresponde para garantizar que todos obtengan lo que les otorgan sus derechos. En la práctica, claro está, no resulta fácil delimitar esa obligación, pero el cosmopolita insiste en que cada uno debe preguntarse lo siguiente: ¿Estoy haciendo lo que en justicia me corresponde para garantizar que todos tengan acceso a la existencia humana digna que es derecho de todos? Un patriota estará dispuesto a sobrepasar dicho deber mínimo en favor de sus compatriotas; el cosmopolita no hace más que insistir en que no es posible hacer menos por el resto del género humano.

Pero hay otro tipo de enemigo al cual necesitamos responder: son los objetores que comparan nuestra creencia en la universalidad, pero que no sienten aprecio por la diferencia. Aquí me propongo analizar una de tales variedades contra-cosmopolitas: la de los nuevos fundamentalistas que representan una de las amena-

zas más serias para la convivencia cosmopolita del presente, pues —debemos aceptarlo— creen en la universalidad de su fe: nada los haría más felices que la conversión de toda la humanidad.

Tal como señala el académico francés Oliver Roy en su excelente análisis de este fenómeno, *El islam mundializado*:

Claro está que el Islam es universal por definición; sin embargo, una vez pasada la época del profeta y sus acompañantes (los *Salaf*), ha estado siempre presente en determinadas culturas. Esas culturas parecen ahora un mero producto de la historia y el resultado de numerosas influencias e idiosincrasias. Para los fundamentalistas (y también para algunos liberales), no hay nada de que enorgullecerse en esas culturas porque allí se ha alterado el mensaje prístino del islam. La globalización es una buena oportunidad para disociar el islam de cualquier cultura dada y proporcionar un modelo que pueda funcionar más allá de cualquier cultura.³

3 Olivier Roy, *Globalized Islam: The search for a New Ummah*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 25 [trad. esp.: *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Barcelona, Bellaterra, 2003].

Entonces, ¿cómo deberíamos, en principio, distinguir entre las formas benignas y las formas malignas del universalismo?

Podríamos utilizar la tolerancia como parámetro. Sin embargo, hay una gran cantidad de cosas que los héroes del islam radical están dispuestos a tolerar. No les importa si comemos *kebab* o albóndigas o pollo *kung pao*, siempre y cuando la carne sea *halal*; el *hijab* puede ser de seda, de lino o de viscosa. Por otra parte, la tolerancia cosmopolita tiene sus límites. A veces queremos intervenir en otros lugares porque lo que ocurre allí viola rotundamente nuestros principios fundamentales. También podemos ver el error moral. Y cuando éste alcanza suficiente gravedad —el genocidio es el caso más exento de controversia— no nos quedamos en la conversación, porque la tolerancia no implica que nada sea *intolerable*.

Entonces, tal como dije al comienzo, los cosmopolitas también creemos en la verdad universal, aunque tenemos menos certeza de haberla encontrado. No nos guía el escepticismo en relación con la propia idea de verdad, sino la convicción realista de que la verdad es muy difícil de encontrar. Sin embargo, hay una verdad a la que nos atenemos con firmeza:

la verdad de que cada ser humano tiene obligaciones con respecto a todos los demás. Todos somos importantes: ésa es la idea central que delimita con nitidez el alcance de nuestra tolerancia.

Para decir qué distingue en principio al cosmopolita del contra-cosmopolita, sin duda necesitamos trascender el discurso de la tolerancia y la verdad. Uno de los compromisos más distintivos del cosmopolitismo es el que se adquiere con el *pluralismo*. Los cosmopolitas pensamos que existen muchos valores según los cuales merece la pena vivir y que no es posible vivir de acuerdo con todos ellos. Como consecuencia, abrigamos la esperanza y la expectativa de que diversas personas y sociedades plasmen valores diferentes. (Con la condición de que se trate de valores *dignos*.) Y, claro está, nuestro *falibilismo* implica que, a diferencia del fundamentalismo, aceptemos que nuestro saber es imperfecto y provisorio, y está sujeto a revisión a la luz de nueva evidencia.

En contraste, la concepción neofundamentalista de la *umma* admite variaciones locales, pero sólo en aspectos que carecen de importancia. Estos contra-cosmopolitas, al igual que muchos cristianos fundamentalistas, creen

que hay una sola manera correcta de vivir para todos los seres humanos, y que toda diferencia debe reducirse a los detalles. Si nos preocupa la homogeneidad global, deberíamos temer esta utopía, y no al mundo que en la actualidad produce el capitalismo. Aun así, los universalismos en nombre de la religión distan de ser los únicos que invierten el credo cosmopolita. En nombre de la humanidad universal podemos ser el tipo de marxista que, al igual que Pol Pot, se propone erradicar toda religión, con la misma facilidad con que podemos ser el gran inquisidor que supervisa un auto de fe. Todos estos hombres quieren a la humanidad entera de su lado para que ésta pueda compartir su visión. “En verdad, soy un consejero fiable para ustedes”, dijo Osama bin Laden en un “mensaje al pueblo estadounidense” que emitió en 2002:

Los invito a la felicidad de este mundo y del más allá, y a escapar de su árida y miserable vida materialista, que carece de alma. Los invito al islam, que llama a seguir la senda de Alá solo, quien no tiene socios, la senda que clama por la justicia y prohíbe la opresión y los crímenes.

Únanse a nosotros, dice el contra-cosmopolita, y todos seremos hermanas y hermanos. Pero todos los contra-cosmopolitas se proponen pisotear nuestras diferencias –pisotearnos hasta la muerte, si es necesario– si no nos unimos a ellos. Su lema bien podría ser aquel sardónico dicho alemán:

Und willst du nicht mein Bruder sein,
So schlag' ich Dir den Schädel ein.

*Y si no quieres ser mi hermano,
a golpes te parto el cráneo.*

Para los contra-cosmopolitas, entonces, el universalismo se expresa en la uniformidad. Los cosmopolitas podemos complacernos en acatar la regla de oro, que nos impone hacer a los demás lo que querríamos que ellos nos hicieran, pero consideramos la posibilidad de que los demás no *quieran* que les hagamos lo que nosotros querríamos que nos hicieran. Ello no significa forzosamente que se haya zanjado la cuestión, pero se trata de algo que creemos necesario tomar en cuenta. Nuestra noción de la tolerancia implica interactuar sobre la base del respeto con quienes perciben el mundo de

otra manera. Los cosmopolitas creemos que podemos aprender algo incluso de aquellos con quienes no estamos de acuerdo. Creemos que todos tienen derecho a vivir su propia vida.

En algunos de los pronunciamientos emitidos por los *yihadíes* radicales encontramos que es precisamente esa conversación entre diferencias lo que ha de evitarse. Un buen ejemplo es este mensaje del Dr. Zawahiri, socio de Osama bin Laden desde hace mucho tiempo, que fue traducido de una grabación emitida el 11 de febrero de 2005 y difundido en internet por sus admiradores:

La sharia revelada por Alá es la sharia que debe seguirse. Respecto de tal cuestión, nadie está en condiciones de colocarse en una posición irresoluta o fluctuante; es una cuestión que sólo puede tratarse con seriedad, porque no admite bromas. O bien usted cree en Alá, y entonces tiene que acatar Sus leyes, o bien no es creyente, y entonces es inútil debatir con usted los detalles de Sus leyes. La irresolución que aspira a difundir el secularismo occidental no puede ser aceptada por una mente correcta que se respete a sí misma. Porque si Alá es el Gobernante, Él tiene dere-

cho a gobernar; esto es obvio y no presenta dudas [...].

Y así es, que si usted no es creyente, entonces, lógicamente, es inútil debatir con usted los detalles de Sus leyes.

No cabe duda de que, en este caso, el temor a la conversación está impulsado por la inquietud de que los intercambios con personas de ideas diferentes lleven a los creyentes por el mal camino. No hay curiosidad respecto de quien “no es creyente”: quienes no creemos en Alá no somos sino la encarnación del error.

Sin embargo, huelga decir que muchos musulmanes –incluidos numerosos académicos religiosos– han debatido la naturaleza de la sharia, la ley religiosa islámica. A lo largo de los dos últimos siglos se han oído las voces de destacados académicos islámicos seriamente comprometidos con ideas ajenas al islam. En el siglo XIX, tanto Sayyid Ahmad Khan, en la India, como Muhammad’Abduh, en Egipto, intentaron delinear visiones musulmanas de la modernidad. En épocas más recientes, Mahmud Muhammad Taha, en Sudán, Tariq Ramadán, en Europa, y Khaled Abou El-Fadl, en los Estados Unidos, desarrollaron sus perspectivas

en diálogo con el mundo no musulmán. El pensamiento de estos musulmanes es absolutamente diverso, pero todos ellos ponen a prueba —y con un conocimiento mucho mayor del corpus musulmán más antiguo que al-Zawahirí— las concepciones fundamentalistas de la sharia.⁴ Ahmed al-Tayeb, presidente de Al-Azhar, la universidad musulmana más antigua (en realidad, la *universidad* más antigua), invitó al arzobispo de Canterbury a hablar desde su púlpito. Y dijo:

Dios creó pueblos diversos. Si hubiera querido crear una sola *umma*, lo habría hecho, pero eligió hacerlas diferentes hasta el día de la resurrección. Todo musulmán debe comprender a fondo este principio. Las relaciones basadas en el conflicto son infructuosas.⁵

4 Sobre Sayyid Ahmad Khan, véase el ensayo de Javed Majeed en *Islam and modernity: Muslim intellectual respond*, Londres, I. B. Tauris, 2000; sobre Taha, véase el ensayo de Mohamed Mahmoud; hay referencias a Muhammad 'Abduh en todo el libro. Y véase Tariq Ramadan, *Western Muslims and the future of Islam*, Nueva York, Oxford University Press, 2003; Khaled Abou El Fadl, *The place of tolerance in Islam*, Boston, Beacon Press, 2002.

5 Véase la entrevista realizada por Al Malky en *Egypt Today*, 26, N° 2, febrero de 2005.

Mientras estos pensadores crean que hay cosas por debatir, el silogismo de al-Zawahirí decretará que “no son creyentes”.

En mi opinión, no tiene sentido que quienes no somos musulmanes determinemos cuál es el islam de verdad y cuál es el falso; de la misma manera que no corresponde a al-Zawahirí juzgar si, por ejemplo, la contracepción o la pena capital son coherentes con el cristianismo. Corresponde a quienes quieren navegar bajo las banderas del cristianismo o del islam determinar (y explicar, si así lo desean) qué significan sus estandartes. Esa lucha es de ellos. Pero entre quienes se autodenominan *musulmanes* hay exponentes más tolerantes y ha habido tiempos de mayor tolerancia. Podemos observar el hecho histórico de las sociedades que se autodenominaban *musulmanas* y practicaban la tolerancia (incluida, en el período más temprano, la propia sociedad del Profeta). Así, resulta alentador, al menos para un cosmopolita, oír tantas voces musulmanas que defienden la tolerancia basándose en las tradiciones interpretativas del islam.

El fundamentalismo religioso moderno —ya sea cristiano, musulmán, judío, budista o hindú— es exactamente eso: moderno. Y cada una

de estas tradiciones mundiales acarrea versiones extremadamente anticósmopolitas, del mismo modo en que ocurre con el marxismo, la gran ideología secular moderna. Pero todas ellas han existido en formas cósmopolitas: falibilistas, pluralistas, comprometidas con la conversación que atraviesa las diferencias y con el reconocimiento de la responsabilidad última que tienen los individuos con su propia vida.

La compatibilidad del islam con el cósmopolitismo no resulta más sorprendente que la del catolicismo con el cósmopolitismo. Después de todo, ambos se inspiran en las mismas raíces filosóficas y religiosas, y el cristianismo se inició como una religión cósmopolita en parte a causa de su herencia estoica, tal como señalé al principio. Igualmente obvio es el papel que desempeñaron las tradiciones filosóficas griegas en la configuración de las tradiciones filosóficas del islam. Sin embargo, como también dije ya, no hay razón para pensar que el impulso hacia el cósmopolitismo sólo proviene del mundo helénico o de Occidente: en última instancia, tal como nos lo recuerda el trabajo más reciente de Amartya Sen, uno de los líderes más cósmopolitas de la historia fue el emperador mongol del siglo XVI Jalaluddin Muhammad Akbar, descen-

diente de Timar (o Tamerlán), el conquistador de Asia central del siglo XIV, y también (según se dice) de Gengis Kan, el emperador mongol del siglo XIII. En mi opinión, el cósmopolitismo es un temperamento que puede encontrarse en todos los continentes: no lo aprendí en Inglaterra ni en los Estados Unidos, sino en Ghana, mi tierra natal.

**“Las culturas sólo importan
si les importan a las personas”**
(entrevista de Daniel Gamper Sachse)*

A pesar de que Kwame Anthony Appiah (1954) es un reconocido filósofo académico, y de que son numerosas sus obras en ese ámbito, también se ha preocupado por la divulgación de sus investigaciones. Este empeño divulgativo queda ejemplificado por *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños* (Katz, 2007), un libro en el que sin caer en la ortodoxia bienpensante de la socialdemocracia el autor intenta dibujar los rasgos normativos del pensamiento cosmopolita a partir de una comprensión cabal de la diversidad, el respeto mutuo y la libertad para todos. Con este libro, Appiah se aplica a sí mismo lo que predica, a saber, que los intelectuales (ya sea en su sentido clásico y político como intelectua-

* Realizada en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCC) el 26 de mayo de 2008.

les comprometidos, o en un sentido más difuminado que los ve como académicos o como gente de letras con ciertas obligaciones sociales) son los que deben identificar qué políticas cosmopolitas pueden ser aplicadas por las instituciones existentes, qué ideas concretas pueden ser desplegadas para favorecer la cosmopolitización de las costumbres. En obras más académicas como *La ética de la identidad* (Katz, 2007), Appiah constata la irreductible complejidad de la vida moral para reflexionar sobre las posibilidades de acomodar la diversidad desde principios liberales. Para hacer frente a la diversidad social no sirven recetas prefijadas ni modelos fijos, sino atender a los casos concretos sin perder de vista la importancia de la identidad para los individuos. Sólo un liberalismo con sensibilidad comunitarista y al mismo tiempo alejado de esencialismos identitarios puede ofrecer propuestas de arreglos institucionales adecuados a la compleja realidad del mundo globalizado. En esto consiste, a grandes rasgos, el proyecto filosófico de este filósofo nacido en Londres, educado a caballo entre África y Europa, y afincado en Nueva Jersey.

Kwame Anthony Appiah es profesor en el Departamento de Filosofía y en el University

Center for Human Values de Princeton University.

Daniel Gamper [DG]: Una de las ideas propias del cosmopolitismo es que nuestras obligaciones se extienden más allá de las personas que nos rodean. Como usted mismo escribe,¹ en eso consiste la moralidad misma. ¿Se halla esta idea en otras tradiciones, además de la cristiana u occidental?

Kwame Anthony Appiah [KA]: Pienso que la conversación entre culturas diversas debería iniciarse con el menor número posible de presupuestos. No creo que una precondition de la conversación cosmopolita sea que todos los que deseen participar tengan que aceptar algún postulado teórico sobre cualquier asunto. Sólo se les debe presuponer la disposición a participar en la conversación. Si me pregunta si pienso que existen exigencias morales univer-

1 “Cada una de las personas que conocemos y en quienes podemos influir es alguien ante quien tenemos responsabilidades: decir esto no es más que afirmar la idea de moralidad propiamente dicha”, Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 15.

salmente válidas, la respuesta es sí. Pero también hay una cuestión etnográfica: estas exigencias morales, ¿se hallan implícitamente en todas las tradiciones del mundo? No las conozco todas, ni siquiera puedo afirmarlo de las que conozco, a lo que debo añadir que mi propio falibilismo es un elemento muy importante en mi modelo. Sin embargo, reconozco en muchas de las tradiciones que conocemos elementos que me parecen comunes, por lo menos en un determinado nivel de abstracción. En algunos casos, y por razones históricas, esto no me parece en modo alguno sorprendente. Así, no es extraño que encontremos ideas similares en todas las religiones abrahámicas, pues todas derivan de raíces judías o, en el caso del islam, judeocristianas. Esto se debe a que los intelectuales de estas tradiciones religiosas –los filósofos árabes, cristianos y judíos– dialogan desde hace milenios, y no sólo lo hacen sobre los textos religiosos, sino también sobre la herencia clásica de los presocráticos, Platón, Aristóteles, los estoicos, etc. La historia demuestra que los descubrimientos no son independientes, pues hay múltiples conexiones entre estas tradiciones religiosas. Los casos interesantes se dan cuando hay menos razones para creer que haya vínculos

históricos, como es el caso, por ejemplo, con el budismo o el confucianismo. No puedo decir que conozca lo bastante estos asuntos para poder hablar con un mínimo de autoridad, pero, con todo, cuando leemos las *Analectas* de Confucio o cuando escucho a los budistas, observo que suelen referirse a ideas que me resultan del todo reconocibles, ideas sobre el respeto a la humanidad de las otras personas, por ejemplo. No son palabras huecas, y creo que podemos afirmar que cuando hablan de humanidad se refieren a lo mismo que nosotros. De modo que estoy bastante seguro de que hay aspectos teóricos comunes. Pero hay aun más puntos de encuentro si prestamos atención a asuntos prácticos y concretos. Si uno entra en un pueblo cualquiera del planeta y golpea a un niño sin razón aparente, la gente se preguntará qué está sucediendo y es probable que intenten detenerlo. Si uno entra en una casa y empieza a comer sin pedir permiso o intenta robar las mujeres, los maridos o los niños, encontrará resistencia. El rechazo no se articulará simplemente diciendo que no les gusta lo que esa persona está haciendo, sino que se utilizará algún tipo de vocabulario moral. Así, los elementos comunes se dan sobre todo en el caso

de los juicios particulares vinculados con una configuración particular de actos, juicios que están cerca de ser universales. Es cierto que estos juicios se articulan mediante vocabularios diferentes, pero éstos pueden ajustarse mutuamente. Es cierto que no podemos esperar alcanzar un acuerdo sobre todas las cosas, pues ni siquiera lo conseguimos con nuestros compañeros de trabajo, por ejemplo, de modo que tampoco debe sorprendernos que no podamos alcanzar un acuerdo entre los miles de millones de habitantes de la Tierra. Sin embargo, si reunimos todos estos rasgos comunes, creo que tenemos buenas razones para esperar que lograremos alcanzar un acuerdo sobre muchas cosas. Cuando menos, el grado de acuerdo que nos permita seguir compartiendo el planeta y resolver nuestros problemas.

DG: En el contexto global actual se suele hablar de cosmopolitización, como Ulrich Beck, o sostener, con Rawls, que la diversidad es un hecho. Usted lo suscribe, pero añade que además tenemos que interesarnos por las prácticas y las creencias de las personas y que podemos aprender muchas cosas de las diferencias. De modo que usted no sólo dice que la diversidad

existe, sino que añade que la diversidad es buena. Esto puede resultar problemático. ¿Qué tiene de bueno la diversidad? ¿Acaso no es bueno que en ocasiones las comunidades se cierren para mantener cierta homogeneidad y fuerza interior?

KA: Algunas personas piensan que la diversidad tiene un valor intrínseco. Yo no. Hay tipos de diversidad que son claramente objetables. El mero hecho de que una cosa sea diferente de lo que yo hago o digo no le da valor, pues puede ser que esa otra cosa sea terrible, y sea por tanto aconsejable detener a las personas que hacen esas cosas. La diversidad es algo que se da si la gente disfruta de cierta libertad para configurar sus propias vidas. Los valores fundamentales que importan son éticos y tienen que ver con la idea de que la gente debería ser libre de configurar sus propias vidas. Se trata de la libertad para desarrollar las concepciones bajo las que se quiere vivir la propia vida. Ciertamente, estas concepciones se dan en el marco de una determinada tradición, ya sea como aceptación o como reacción a ésta, y me parece importante destacar que hay motivos para creer que si las personas viven en libertad y ejercen su creativi-

dad humana lo que producirán son formas de diversidad, un mundo no homogéneo. La diversidad es un signo de que las cosas van bien. Además, en la vida cultural moderna desde la Ilustración, tendemos a valorar la diversidad, la generación de nuevas formas de experiencia, en especial de nuevas formas estéticas. Esto es así, y aunque no hubiera un ministerio de cultura, la gente seguiría creando espontáneamente nuevas formas culturales. Se le da un valor a esta diversidad, pues es expresión de la creatividad de las personas libres. Lógicamente, podría darse el caso de que el resultado de la creación libre fuera homogéneo, pero lo que se constata es que las personas están interesadas en la diferenciación, no necesariamente ética, pero sí estética. Por lo que se refiere a las cuestiones epistémicas, metafísicas u ontológicas, creo que el falibilista tiene motivos para alentar a la gente a probar y a experimentar con ideas diferentes, pues es bastante improbable que ya hayamos descubierto toda la verdad. Se trata aquí del argumento de John Stuart Mill que Karl Popper aplicó a la filosofía de la ciencia: necesitamos teorías y comunidades que compitan entre ellas para producir conocimientos nuevos. Cuando Mill presentó este argumento no estaba pensando

sólo en la ciencia, sino también en la vida moral, como lo demuestra que hablara de experimentos vitales. Cada uno de nosotros vive en un determinado marco cultural y el abanico de ideas de las que disponemos depende de las que producen el resto de las personas que se hallan en ese marco, lo cual presupone que podemos aprender los unos de los otros. Sin embargo, hay que decir que muchas formas de diversidad no son deseables. Me alegro, por ejemplo, de que haya cada vez menos culturas en las que las mujeres son consideradas inferiores a los hombres. Ésa es una buena reducción de la diversidad que desearía que llegara hasta sus últimas consecuencias, porque las formas de desigualdad de género que existen son malas para las personas, no sólo para las mujeres, sino también para los hombres. Desde el punto de vista ético, la diversidad me interesa porque es el resultado de la gente viviendo libremente. Las culturas sólo importan si les importan a las personas. Las formas culturales que no interesan a las personas pueden ser intelectualmente interesantes y tal vez habría que recordarlas, pero no se pierde nada si desaparecen. No me importaría que se dejara de hablar de diversidad si no fuera porque muchos de los que se oponen

a la diversidad se oponen también a la libertad. Las presiones sobre la diversidad son signos de falta de libertad. Que en un determinado territorio existan veinte o treinta lenguas no es ni bueno ni malo. Lo que debe preocuparnos es que una lengua desaparezca porque la gente que la habla está siendo maltratada. La gente debe tener derecho a seguir hablando o no una lengua. No se trata de que la gente mantenga el mundo diverso para que yo me complazca en observarlo. Tampoco creo en el principio de que cuantas más especies haya mejor, pero sí veo que en un territorio las especies desaparecen porque están siendo eliminadas, podría decir que me preocupa la biodiversidad, pero no porque valoro la diversidad de especies, sino porque se atenta contra el libre desarrollo de algunas especies.

DG: La cuestión de la tolerancia es importante en este contexto. En *Cosmopolitismo* usted vincula el relativismo, la tolerancia y el silencio y afirma que no vale la pena hablar sobre algunos asuntos pues es imposible alcanzar un acuerdo sobre ellos. Dado que el concepto de tolerancia no es lo bastante ambicioso, parece que usted prefiere utilizar el de respeto. ¿Quién

decide lo que merece respeto?, ¿cómo lo decide?, ¿cuáles son los límites de lo tolerable?

KA: En este caso hay que distinguir las ideas con las que me acerco a la conversación cosmopolita y las opiniones que pueden considerarse como precondiciones de esta conversación. No tengo ninguna teoría al respecto, pero sí opiniones. Creo que las personas tienen derecho a ser respetadas mientras no se comporten de manera intolerable, pues entonces tal vez haya que castigarlas o excluirlas. Se suele necesitar un castigo, pues los actos intolerables suelen implicar un daño, de modo que hay que detener esos actos. Pero también hay muchas razones para la tolerancia. Una es el falibilismo. Soportar a las personas con las que no se está de acuerdo es una buena manera de asegurarse de que uno tiene o no razón, de poner a prueba las propias opiniones después de confrontarlas con el mayor abanico posible de opiniones divergentes. Esto implica la conversación con personas que piensan cosas que considero incorrectas, sin que se dé necesariamente la esperanza o la intención de persuadirlas. No creo que sea razonable esperar que el acuerdo sea la finalidad de este tipo de interacción. Esto se debe a un hecho

sociopsicológico según el cual es más fácil compartir espacio social con personas con las que se conversa aun cuando haya un desacuerdo con ellas. En parte, porque la conversación nos recordará que estamos de acuerdo sobre muchas cosas aunque no necesariamente sobre las más importantes, y en parte porque aunque no es verdad que comprenderlo todo es perdonarlo todo, es más fácil reaccionar ante una persona que hace cosas que uno considera que están mal si se entienden sus motivos, si estos motivos no resultan completamente ininteligibles. Y, en parte, también porque este tipo de conversación es en sí misma un reconocimiento de la humanidad de la otra persona. Recordando, eso sí, que en algunos casos habrá que evitar el contacto con las personas cuyas opiniones llevadas a la práctica resultan intolerables. Los amish, por ejemplo, suelen castigar dejando de hablar con la persona castigada, hasta que se reforma o hasta que la comunidad así lo decide.

DG: En su obra se aprecia, tal vez erróneamente, cierta tendencia pragmatista, pues usted no acentúa la importancia de lograr un acuerdo sobre lo que nos separa, sino que se inclina por la importancia de encontrar maneras de coexis-

tir pacíficamente. Sostiene usted que en las conversaciones hay que evitar discutir sobre la base de nuestras creencias y hacerlo, en cambio, sobre las razones que tenemos para apoyar los principios de justicia según los cuales regulamos nuestra coexistencia. Sorprende que en este contexto no cite a Rorty.

KA: He escrito sobre Rorty y él mismo reseñó ambos libros, *Cosmopolitismo* y *La ética de la identidad*. Tampoco he escrito mucho sobre Rawls. Los he leído a ambos y los conocía personalmente. Sus puntos de partida son tan diferentes de los míos que para referirme a ellos debería haber necesitado mucho más aparato teórico. La dificultad con Rorty es que no comparto su escepticismo respecto de la metafísica. No tengo problemas con la verdad, ni con mayúsculas ni con minúsculas. Creo que podemos mantener la idea de un mundo determinado, un mundo que existe con sus propiedades independientemente de nosotros. La idea del mundo no me preocupa, pero sí la extrema dificultad de conocerlo. Desde un punto de vista naturalista, resulta fascinante ver que, a pesar de que nuestros sistemas nerviosos fueron diseñados para permitirnos sobrevivir, sabemos muchísimas

cosas del mundo que no contribuyen directamente a nuestra supervivencia. Por ejemplo, nuestra supervivencia no requiere que sepamos la distancia que nos separa de las estrellas, pero sin embargo la conocemos. Gran parte de los argumentos de Rorty pretendían desestabilizar las certezas de las personas y eso me parece bien. Le objeto, sin embargo, su afirmación de que abandonemos nuestro deseo de disponer de una imagen de la realidad. Es ciertamente difícil conocer la realidad, pero, no obstante, vale la pena probarlo. Desde el punto de vista político, uno de sus argumentos era que la preocupación por nuestros conciudadanos más desfavorecidos no debe fundarse en los derechos humanos, sino en el argumento de que ningún norteamericano debería vivir de esa manera. Es cierto que si el argumento se limita a los miembros de una determinada comunidad podemos utilizar sus estándares, sus leyes, para llegar a la conclusión de que hay unas exigencias de respeto. Pero, de nuevo, quiero mantener la idea de que hay cosas que no se les pueden hacer a las personas en tanto que seres humanos, no sólo por el hecho de que sean conciudadanos. Otro aspecto en el que no estoy de acuerdo con Rorty es que a él sólo le interesaban los argumentos que

tienen una contrapartida práctica. Puede suceder que el cosmopolitismo parezca pragmático, porque defendiendo una práctica que debe estar tan libre de presupuestos como sea posible, pero eso no significa que no crea que valga la pena tener opiniones discrepantes que pueden enconar la discusión, sino que dada nuestra situación en términos de diálogo transcultural y a través de las identidades, no es productivo insistir en los fundamentos que cada uno aporta. Quiero distinguir muy claramente entre mi “doctrina comprensiva”, como la llama Rawls, y las aportaciones que hago en las conversaciones con otras personas, aportaciones que serán las que servirán de algo en la conversación. Esto suena a pragmático y en cierta medida lo es en relación con el proyecto de la conversación, pero no requiere abstinencia metafísica de mi parte, como lo demuestra que también haya trabajado, por ejemplo en mi segundo libro *For truth in semantics*,² sobre estas cuestiones metafísicas. Pienso que la verdad es una noción imprescindible para entender cómo funciona el lenguaje. Rorty creía que eso era un error. Sin embargo,

² Kwame Anthony Appiah, *For truth in semantics*, Oxford, Blackwell's, 1986.

me parece correcta su crítica al lenguaje como reflejo de la realidad en *Philosophy and the mirror of nature*.³ Otro aspecto de su pensamiento que considero discutible es su insistencia en seguir hablando de un “nosotros” occidental. Creo que ese nosotros occidental no existe, que no es posible identificar un nosotros transversal a todos los contextos de lo que llamamos Occidente y que, por tanto, no tiene sentido hablar de él. También creo que su equiparación entre filosofía y poesía tiene algo de arbitrario.

DG: Dice que considera importante mantener un concepto de realidad. ¿A qué atribuye el desprestigio del realismo metafísico?

KA: Muchos filósofos han deseado abandonar el realismo metafísico. Creo que una de las razones por la que se socava el realismo metafísico es porque creen que si se socava la confianza de la gente en una realidad independiente en el ámbito de la ciencia, esto permite, por contraste, elevar el estatus y la realidad de lo

ético. Lo normal en nuestro mundo contemporáneo es considerar obvio que la ciencia es objetiva y que la ética es arbitraria y no tiene ningún vínculo con la realidad. Si se devalúan las exigencias de la ciencia cuestionando el realismo metafísico, esto, por comparación, hará que la moralidad no sea tan relativa. El problema de aplicar la verdad a la ciencia es que entonces se cree que la ciencia tiene todas las respuestas, pero no es así. Ni siquiera los científicos consideran que las tienen todas, pues de ser así dejarían de trabajar. En el ámbito moral, sea cual sea el concepto de realidad moral que se tenga, está claro que no puede operar de la misma manera en que operan los objetos o la realidad en la ciencia. Los motivos tienen que ver con la inaccesibilidad de las historias causales que se dan en nuestras interacciones con la realidad moral, mientras que la historia causal de nuestras interacciones con los objetos que nos rodean explica por qué tengo las percepciones que tengo. No creo que existan historias semejantes para explicar la crueldad o la amabilidad. Me parece una mala idea elevar el rango de lo ético socavando el de los hechos. Si se le hubiera preguntado a Rorty si éste era el motivo por el que no suscribía el realismo metafísico

3 Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979 [trad. esp.: *Rorty, La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989].

supongo que habría dicho que no. Sin embargo, en su obra, o en la de Hilary Putnam, también opera esta motivación.

DG: Pero Putnam, con todo, mantiene un concepto fuerte de verdad.

KA: Cierto, pero también sigue esta corriente de mejorar el aspecto de la moralidad en tanto que desmejora el de la ciencia vinculándola a contextos sociales. Creo que hay razones suficientes para mantener cierto realismo en nuestro discurso normativo. No es necesario reducir el realismo en otros ámbitos para alcanzar algo de realismo en las discusiones morales. Ésta es una de las cuestiones filosóficas más importantes del momento y yo me encuentro en la parte más anticuada, la de los realistas, pues no creo que sea necesario abandonar la idea de una realidad independiente.

DG: Parece obvio que su libro *La ética de la identidad* es una elaboración de los cabos sueltos en el pensamiento de Mill. Se aprovecha usted de la, digamos así, inconsistencia de sus brillantes escritos para seguir pensándolo, ¿no es así?

KA: Es cierto. Si Mill hubiera sido consistente sería mucho menos interesante. Se intenta, una vez tras otra, hacer lecturas utilitaristas de *Sobre la libertad*, lo que me parece una de las mayores pérdidas de tiempo posibles. El genio del libro reside en que apela a ideas morales que no son sistemáticas pero que sin embargo son muy poderosas y elegantes. Si hubiera sido demasiado utilitarista no habría logrado un libro así, pues habría tenido que responder cuestiones propias del utilitarismo. Puede ser que gran parte de esto se deba a que lo escribiera con su amante, pero, en cualquier caso, el hecho de que no sea un libro utilitarista es lo que lo convierte en un gran libro.

DG: En el capítulo cuarto de su libro *La ética de la identidad* usted contrapone la diversidad y la autonomía y concluye, en cierto modo, que la autonomía es el principio que nos puede indicar el límite de la diversidad permisible. Esto es, son admisibles las sectas o las comunidades en las que los individuos disfrutan de un cierto margen de autonomía. ¿Lo interpretaría así?

KA: En cierto modo sí. En este libro sigo una serie de cuestiones y dejo de lado otras.

Creo que la vida moral es compleja de modo irreductible y, por tanto, no pienso que la única cosa que tenemos que considerar cuando pensamos en qué formas de diversidad debemos tolerar o celebrar sea la autonomía. Pero en la esfera política, en la del Estado, gran parte de las respuestas correctas provienen de mirar las cosas desde el punto de vista de la autonomía. Cuanto más político sea el análisis, cuanto más concreto, más difícil es responder a las preguntas prácticas. Pongamos por caso que estamos en la posición del gobierno canadiense y que tenemos población inuit en el norte, en un territorio autónomo, y que en estas comunidades algunos miembros son tratados de modos que no se hallan en consonancia con los derechos reconocidos en la Constitución canadiense. Es difícil saber cuáles deben ser las medidas correctas. En la práctica puedo apoyar políticas difíciles de describir en términos filosóficos. Son cuestiones de la política real en las que tomar decisiones es extremadamente complejo.

DG: La palabra “identidad” se halla en el título de su libro filosóficamente más ambicioso. ¿Qué es la identidad?

KA: Es una pregunta difícil pero debería poder responderla, pues he desarrollado una teoría de la identidad. Para empezar, debo decir que mi acercamiento a la identidad es nominalista. Por tanto, no creo que haya que explicar las identidades, sino el modo en que las etiquetas de la identidad operan en nuestras vidas morales. Esto no explica lo que significa para cada identidad poseer esa identidad, pero sí explica cómo operan en el mundo las ideas sobre esa identidad. Para que exista una identidad social tiene que haber una etiqueta o varias, y también deben darse tres condiciones. En primer lugar, a) hay personas a las que se les adscribe la etiqueta y otras a las que no. La atribución de la etiqueta no tiene que ser necesariamente indiscutible, pero sí tiene que haber casos claros de a quien se le puede atribuir y a quien no, aunque no estén claros los límites de esta designación. Tienen que existir prácticas de adscripción de la etiqueta, aunque estas prácticas no sean coherentes. La segunda condición, b) es que para que haya una identidad social relevante esta etiqueta tiene que estar presente en el pensamiento de las personas a las que se les atribuye. Tienen que pensar: dado que soy un X tengo que hacer esto y aquello. La etiqueta debe ser una razón para

hacer determinadas cosas: dado que soy un X debo preocuparme por otros X, dado que soy un X no debería hacer cosas que no les gustan a otros X, dado que soy un musulmán debo intentar ir a La Meca. A esta segunda condición la llamo “identificación”, pues aquí la identidad se halla en la vida psicológica, moral o ética de una persona de un modo que la hace identificarse con la etiqueta. Esta identificación implica normas de identificación: nociones sobre cómo deberían comportarse y ser los X, normas que, ciertamente, no es necesario que sean indiscutibles, no sólo entre los que son X sino también entre los que no lo son. Así pues, debe haber prácticas de adscripción, prácticas de identificación y normas de identificación. La tercera condición, c) es que para que haya una identidad social tiene que haber comportamientos de las personas en relación con los X una vez que se los identifica como portadores de esa etiqueta. Por ejemplo, tratarlo mejor por el hecho de ser otro X, o tratarlo peor por no ser un X. Esto es muy abstracto, pero la abstracción es necesaria cuando se trata de las identidades. Esta abstracción nos permite señalar lo que tienen en común las identidades de género, de nacionalidad, de religión, de orientación sexual, de tribus

africanas, de profesiones, de filósofos, novelistas, etc. Si se hace en términos de etiquetas es porque con mucha frecuencia la discusión sobre la adscripción implica que no hay ninguna respuesta independiente a la pregunta sobre si alguien es realmente un X. Es imposible tomar partido en esta discusión desde el exterior, de manera objetiva. Por ejemplo, ¿es Barack Obama afroamericano? Muchos dicen que sí, y muchos dicen que no. No existe un hecho más allá que nos permita responder a la pregunta.

DG: También podríamos preguntarle a él, ¿no?

KA: Podemos preguntarle, pero dado que las identidades operan de modo dialógico, como dice Charles Taylor, no se le puede dar a nadie la última palabra para decidir cuál es su identidad. Es posible que exista un principio liberal que asume que las personas se hallan en una posición especial cuando se trata de determinar cuál es su propia identidad. Se puede pensar, en concreto, que en lo relativo a las normas de identificación son los X y no los otros los que tienen que decidir cómo deberían comportarse los X, pero, siguiendo con el ejemplo que le proponía, no se le puede dejar decidir a Barack

Obama sobre su identidad pues hay otros afroamericanos que también se hallan en posición de hacerlo y que, en el caso de que él forme parte de esa identidad, sentirán que tienen obligaciones con él según su propia comprensión de lo que es ser afroamericano. Esto conlleva que ellos también tienen derecho a decidir si forma parte o no de esta identidad. Sin duda, preguntarle es una buena cosa y lo recomiendo, pero lo que importa más que nada, dado que se trata de un político, es elucidar qué significa para él ser o no ser afroamericano, qué normas de identificación acepta, pues eso nos permitirá comprender mejor cómo se comportará. Aunque dijera que no lo es, cosa inconcebible, eso no significaría que otras personas sí lo incluirían en esa identidad. Recuerdo que cuando estaba en Harvard, había unos jóvenes en Harvard Square vestidos a la manera ortodoxa judía que se acercaban a las personas y les preguntaban si eran judíos, pues pretendían reconvertir a judíos secularizados. Pero había que ser judío para que ellos se interesaran en ti. Lo interesante es que muchas personas eran judíos a ojos de estos jóvenes pero no desde su propia perspectiva. Me parece que si decimos que unos estaban en lo correcto y que los otros se equivocaban no estamos

entendiendo lo que sucede, pues la “judeidad” es una de las identidades más discutidas en la actualidad y los límites de lo que significa ser judío también. Sin duda, se puede adoptar una línea dura dentro del debate, pero como observadores tenemos que limitarnos a señalar los elementos del debate. Lo mismo se puede decir de la orientación sexual. Por ejemplo, los activistas gay quieren que los homosexuales se comporten de determinadas maneras, otros dicen que no son gay sino *queer*. De lo que se trata aquí es de las discusiones sociales a partir de las que se crean las identidades. Un realista diría que tiene que haber una respuesta directa y clara a esta cuestión, pero de esta manera no capta el modo en que operan las identidades.

DG: Hay cierto eclecticismo en su pensamiento, si observamos que por una parte se inclina por el realismo y por otra parte, cuando se trata de la identidad, por el nominalismo.

KA: Sí, esto es importante. El asunto en cuestión es el que nos debe inclinar a adoptar una explicación nominalista o realista del mismo. No adopto una postura exclusivamente nominalista o realista sobre todos los asuntos.

DG: En el debate entre liberales y comunitaristas, ¿dónde se sitúa usted? ¿Son útiles aún estas etiquetas?

KA: Sí, son útiles, pero mi proyecto durante los últimos quince años ha consistido en mantener el liberalismo acomodándolo a ideas comunitaristas. Me siento profundamente comprometido con el individualismo moral, creo que a fin de cuentas lo que importa es lo que le importa a cada persona, pero las comunidades en las que viven y las identidades que los constituyen son tan centrales para su bienestar que estamos obligados a preocuparnos por ellas para tomar en consideración a los individuos. Si uno se remonta a los debates pensando en estos términos, resulta difícil decidir en qué bando hay que colocar a algunos pensadores. ¿Dónde situar a Charles Taylor, por ejemplo? Se supone que es un comunitarista, pero no está claro.

DG: El caso de Kymlicka también es difícil.

KA: Creo que los instintos teóricos de Kymlicka son liberales e individualistas, pero al mismo tiempo quiere hacer muchas concesiones porque es un buen tipo, lo que lo lleva

a construir defensas liberales e individualistas de reivindicaciones comunitaristas. Me parece que lo que básicamente está haciendo, a una escala mayor, se parece a mi proyecto. A saber, mostrar que la tradición liberal dispone de recursos muy poderosos para tratar los problemas que los comunitaristas decían que no podían ser tratados por los liberales. Me resulta indiferente cómo llamamos al resultado de todo esto, en este caso no me importan las etiquetas. Mill es un autor tradicionalmente liberal, pero pienso que a partir de su pensamiento se pueden reconocer muchos de los problemas señalados por los comunitaristas, de modo que éstos pueden articularse dentro del marco del liberalismo clásico. Mi propia comprensión del asunto es que las formulaciones del liberalismo que son inconsistentes con cualquier exigencia comunitarista no constituyen la mejor parte de la tradición liberal, que puede reconocer estas exigencias porque la identidad social y las culturas son importantes para las personas.

DG: En el tercer capítulo de *La ética de la identidad*, usted habla de cómo el Estado debe relacionarse con las personas en tanto que creyentes

y dice que el respeto igual no implica necesariamente respetar las creencias de todos, pero sí que habría que intentar evitar las ofensas por motivos religiosos. ¿Cómo es eso posible?, ¿no da esto una excusa a los religiosos para considerarse ofendidos?, ¿quién debe acomodarse: las instituciones o los ciudadanos religiosos?, ¿hay que equilibrar la acomodación?

KA: Es cierto que si nos preocupamos por las ofensas, se crea un riesgo moral, pues supone casi una invitación a las personas a demostrar que se han ofendido cuando no es cierto. Pero eso no me parece un problema. Lo que importa no es si las personas se han ofendido realmente, sino si tienen derecho a estar ofendidas y esto, a su vez, depende de si en efecto las hemos respetado. No depende de si ellas creen o no que las hemos respetado, sino de si nosotros, o las instituciones del Estado, hemos hecho todo lo posible para acomodarlas de modo tal que ellas no puedan decir: si no hubiéramos sido, por ejemplo, sijs, ustedes habrían hecho otra cosa por nosotros, o si no hubiéramos sido musulmanes habrían hecho otra cosa. Pensemos por ejemplo en la obligatoriedad de que las personas con velo se lo saquen para las fotografías del

permiso de conducir. En el caso de que haya alguien que por motivos religiosos se niegue a esta obligación, demostraremos que lo estamos tratando con respeto si le decimos: “entendemos que requerirle que se fotografíe sin el velo atenta contra algo en lo que usted cree, y entendemos que esto le impone a usted una carga, e intentaremos encontrar maneras para que la carga no sea tan pesada para usted”. Por ejemplo, si no son muchos aquellos que se ven afectados por esta medida, podemos tal vez concederles algunas ventajas fiscales mínimas.

De esta manera se indica que las instituciones advierten que se trata de una imposición a algunas personas y que, no obstante, esta imposición debe ser firme. También se le podría decir que se investigará lo más rápidamente posible hasta lograr sistemas de bioidentificación a partir de las retinas, de modo que bastaría una foto de los ojos de la persona para identificarla. Así se deja bien claro que no se desea ofender a nadie. Lo que hay que explicitar es que lo importante es solucionar un problema y que no hay intención de ofender. Hay casos de acomodaciones especiales para los sijs en relación con los cascos de motocicleta. El hecho de no llevar casco no supone sólo un riesgo para el afectado,

sino que también hay externalidades que pueden suponer un incremento de las pólizas aseguradoras de todo el mundo: el que no quiere llevar casco está imponiendo una externalidad a los otros. Pero cuando los sijs lo piden, se les debería decir: “No tenemos nada en contra de vuestros turbantes, queremos reducir los riesgos de los conductores de motocicletas y los cascos forman parte de esta política”. Es así como habría que argumentar. Es decir que si alguien simplemente dice que se siente ofendido, hay que preguntarle ¿por qué? ¿Qué hemos hecho que te ha ofendido? Si dicen “no nos gusta lo que habéis hecho”, esto sólo les da derecho a ofenderse si lo que hemos hecho pretendía ofenderlo. Si usted encuentra otra manera de hacer lo que le pedimos que haga, una manera que sea consistente con su manera de hacer las cosas, el signo de nuestro respeto por usted es que intentaremos hacerlo de la manera que nos propone. En mi libro discuto el ejemplo de si está permitido hacer transfusiones de sangre a personas inconscientes, algo a lo que se opone una parte de los testigos de Jehová. Creo que el gobierno tiene derecho a dictar una ley al respecto y la manera más sensible de hacer esa ley es que si no se tiene ninguna razón por la

que una persona no pueda querer una transfusión hay que hacérsela si de este modo se le salva la vida. En algunos casos, por tanto, se les hará a algunos testigos de Jehová una cosa a la que se oponen fuertemente, pero no será porque exista la intención de ofenderlos. Deberían, por ejemplo, estar dispuestos a llevar algún tipo de identificación que indicara su negativa a recibir una transfusión de sangre, y se la respetará, aunque se piense que se trata de algo estúpido pues puede llevarlos a la muerte en situaciones en que podrían salvarse. Los respetamos lo bastante como para permitirles hacer esto, pero no permitimos que lo hagan con sus hijos, porque éstos tienen derecho a la protección, aunque éste es un asunto diferente. Si alguien autónomamente decide someterse a determinados riesgos –por ejemplo, esquiar– no podemos más que respetarlo. Pero no podemos poner en riesgo la salud de todo el mundo para evitar que unos pocos testigos de Jehová no reciban transfusiones indeseadas de sangre. Esto son sólo ejemplos. El principio general de lo que llamo neutralidad como respeto igual es que hay que asegurarse de que nadie pueda decir: “si no hubiéramos sido X os habríais acomodado a nosotros”. Hay que pensar en cosas de impor-

tancia comparable para otras personas de la comunidad y preguntarse si se actuaría de manera distinta en el caso de que fuera la mayoría la que tuviera esa preocupación. En ocasiones, la razón para inclinar la balanza de la acomodación en un sentido u otro depende de la mayoría, como lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que son pocos los instrumentos cotidianos preparados para zurdos. Si la proporción fuera de 45 por ciento de zurdos y 55 por ciento de diestros, probablemente haríamos un esfuerzo mayor para que el mundo fuera más equitativo en este sentido, pero no es así. Mi pareja es zurdo y por eso me preocupan las personas zurdas, pero no creo que sea razonable decir que hay un prejuicio masivo contra los zurdos o que los zurdos tienen derecho a quejarse por el modo en que el mundo está organizado. No está organizado para hacerles la vida incómoda, sino que está organizado para la comodidad de la mayoría. Pero cualquier persona razonable estaría de acuerdo en que si las proporciones se modificaran también podría modificarse el modo en que organizamos la vida. Se trata de una cuestión política, pues si las personas sienten que las instituciones toman en consideración los intereses de los que dicen verse per-

judicados, es más probable que acepten las decisiones institucionales. Hay un aspecto político-psicológico general, que, además, habla en favor de las prácticas democráticas, y es que si las personas sienten que el proceso por el que se consigue un resultado es justo, lo aceptarán aunque vaya en contra de sus intereses. Si las personas sienten que han estado implicadas en el proceso de decisión, tienden a estar más inclinadas a aceptar los resultados.

DG: ¿En qué medida es importante para su modo de pensamiento el acercamiento contextual a los problemas filosóficos?

KA: Creo que hay modelos muy distintos de pensamiento moral, uno es el que ejemplifica la tradición del *common law*, la tradición interpretativa judía de la Halakhah o la sharia musulmana. Estas tradiciones están relativamente poco dispuestas a trabajar siguiendo principios básicos prefijados, y tienden a estructurarse a partir de casos concretos, utilizándolos como analogías para resolver los casos nuevos que eventualmente se presentan. Es lo que los juristas llaman pensar a partir del precedente. En esta tradición, los principios surgen a partir

de la reflexión sobre los casos. Una de las razones para discutir sobre casos reales es que se puede pensar mediante un modelo que ha demostrado ser muy útil en la aplicación a cuestiones normativas, por lo menos en estas tres tradiciones legales y cuasi legales tan distintas. Otra razón es que éste es el modo en que las personas piensan en concreto sobre la moralidad. La historia de la filosofía moral es la historia de la refutación de las afirmaciones generales sobre los asuntos morales controvertidos.

Cualquier filósofo puede mostrar un caso en el que un principio general resulta problemático en su aplicación concreta. Se necesita algún tipo de teoría metaética para entender por qué esto es así. La mía es que las cuestiones son irreduciblemente complejas, que las cosas importantes no pueden ser medidas con algoritmos. Incluso cuando se analiza un ejemplo del mundo real —el caso de la regulación del velo, sin ir más lejos— se comprueba que hay muchos factores importantes que no pueden ser ignorados. Tal vez no puedan solucionarse, pero en ellos se manifestará de qué manera operan valores como respeto, responsabilidad o autonomía. De este modo podremos ver cuál es su significado en la vida real. Un problema que tiene Rawls,

por ejemplo, es que los principios que se afirman en un nivel altísimo de abstracción carecen de concreción. Es muy difícil saber si son correctos o incorrectos. Éste no es sólo un problema de la filosofía moral sino también de otras ramas, como la filosofía del lenguaje. Creo que nuestras mentes trabajan mejor con casos particulares que con universales. Creo que, cuando menos, hay que poner a prueba las afirmaciones generales en contraste con la realidad. De este modo es más fácil decir algo que suene correcto en el nivel general de la teoría. Hace muchos años, por ejemplo, fui a un simposio sobre la inmigración en los Estados Unidos en el que se hablaba de todo lo que se debía exigir a los que entraran al país. Pero no se tomó en consideración que con todas estas exigencias lo que hacían era alargar el tiempo en que las parejas casadas deberían estar separadas o en que los niños no verían a sus padres. Hay que pensar en lo que afectará a las vidas reales de las personas. Finalmente se trata de una cuestión práctica. La moralidad tiene que operar en la práctica, no en la teoría. Es mejor cometer errores teóricos que prácticos. Si se comete un error teórico pero se reúne a una familia que está separada, no pasa nada. Si, en cambio, el ámbito teórico parece

correcto pero el resultado práctico es que una pareja recién casada esté obligada a separarse, entonces está mal. Si lo que se desea, como es mi caso, es introducir a los no filósofos en la filosofía, el modo en que la gente entiende estos asuntos es a través de los casos reales. Uno diría que así no se los introduce en los principios o en los valores, pero no es así, pues si de lo que se trata es de explicitar lo que requieren estos valores, entonces hay que presentarles casos concretos. En mi libro más reciente, *Experiments in ethics*,⁴ sostengo que la forma de filosofía moral analítica que se ha desarrollado intentando generar principios generales a partir de casos particulares produce un tipo de moralidad que no ayuda en modo alguno a que la gente viva sus vidas. No se puede vivir la vida siguiendo los principios de Frances Kamm. Lo que escribe esta filósofa no tiene nada que ver con la vida moral, pues ella no tiene ninguna intención de ayudarnos en nuestra vida concreta, sino que sólo pretende describir la realidad moral. Creo

4 Kwame Anthony Appiah, *Experiments in ethics*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 2008 [traducción española de próxima aparición en Katz editores].

que la idea de que nuestras vidas nos vienen al encuentro como enigmas es terrible. La vida nos viene al encuentro de otra manera. Piense en el ejemplo estándar con el que se introducen algunas cuestiones éticas solicitándoles a las personas que decidan si desviarían un tren que está a punto de matar a cinco personas hacia una vía en la que sólo matará a una. No es así como la vida moral nos viene al encuentro, no nos encontramos ante opciones claramente definidas que pueden ser calculadas con algoritmos. En una situación real como ésta, uno se preguntará antes “¿a quién debo creer?”, pues alguien nos ha dado esta información, o uno se preguntará “¿puedo hacer otra cosa?”. Hay que analizar la situación y reconocer en qué consiste antes de pensar en las cosas en las que el ejemplo quiere hacernos pensar. Una vez analizada la pregunta, la respuesta es obvia, pero en realidad no es así como las cosas suceden. La respuesta que se debe dar a este tipo de preguntas es: “¿por qué tengo que tomar esto como una situación moral?”. Los abogados dicen que esto es “rechazar la hipótesis”, y sostienen que es un mal hábito, pero eso es porque están intentando educar a futuros juristas. Si, en cambio, se quiere preparar a la gente para

la vida, rechazar este tipo de hipótesis es un muy buen hábito. De lo que se trata es de aplicar un método para pensar las cosas en su totalidad. Si alguien me ofrece un principio, lo que tengo que hacer es buscar un caso lo bastante complejo para ver si el principio es aceptable. Si no lo es, tal vez podemos rechazarlo.