



UN COMENTARIO SOBRE KWAME ANTHONY APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO

ELOGIO DE LA DIFERENCIA. EL PENSAMIENTO DE APPIAH SOBRE EL MULTICULTURALISMO

Quizá todas las filosofías sean de algún modo autobiográficas, en cuanto que el pensamiento depende de la narración que los filósofos hacen de sí mismos. K. A. Appiah, autor del que hablaremos en este escrito, señala que la forma narrativa implica ver la propia vida “como si adquiriera un sentido al hilarse en una historia de vida que expresa quién es uno a través del proyecto propio de la construcción del yo”.¹ En el marco de una narración podemos encontrar un sentido a nuestra vida y pensamiento, en cuanto que podemos concebirnos y evaluarnos como un todo (EI, 55-56). Por eso, es importante conocer, en la medida de lo posible, la autonarración que hacen los filósofos de sí mismos, pues nos ayuda a entender el sentido de su pensamiento.

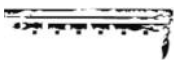
En el caso de Appiah quizá una de las principales claves de su narración autobiográfica, que da sentido a su vida y a su pensamiento, sea el multiculturalismo. Appiah nació en Londres donde su padre, que era de Ghana, estaba estudiando derecho. Pronto se trasladó al país natal de su padre, donde se crió. Su padre era entonces abogado y político, siendo miembro del Parlamento ghanés. Su madre, de familia inglesa, era novelista y escritora de cuentos para niños, dedicándose también a obras sociales en Ghana. Nuestro autor estudió en una universidad de allí y luego se trasladó a Inglaterra,

acabando en ese país sus estudios universitarios. Ahora vive en Estados Unidos donde es profesor. Narrando su vida, Appiah afirma que, cuando se estaba criando, su comunidad era los Asante, Ghana, África, pero también, sin ningún especial orden, Inglaterra, la Iglesia Metodista, el Tercer mundo y toda la Humanidad, y recuerda que no ha encontrado nunca difícil vivir al mismo tiempo esas diferentes lealtades a esas diversas comunidades (EI, 214).

Quizá deberíamos buscar otra palabra diferente de “multiculturalismo” para calificar la experiencia de Appiah con la diversidad cultural. La palabra “multiculturalismo” significa que en un ámbito dado conviven diversas culturas que pueden estar simplemente yuxtapuestas sin comunicarse. Además, como señala el mismo autor, el término “multiculturalismo” a menudo está pensado desde una óptica terapéutica que está calificando una realidad de “enfermedad”, que, por tanto, hay que curar.² La ventaja que tiene es que desde hace unos años está consolidada en la literatura académica e incluso a nivel de difusión por los medios de comunicación de masas. El término que él prefiere es el “cosmopolitismo parcial”, en cuanto que el cosmopolitismo que él quiere no es el de quien que vive desarraigado de todas las identidades culturales y no siente nada por sus compatriotas, sino el del que no deja de pertenecer y sentir identidades más pequeñas o parciales (C, 16, 20). Señala, pues, la posición de abrirse a todas las culturas pero manteniendo un lazo estrecho con algunas. Pero “cosmopolitismo parcial” es un tanto ambiguo y puede ser entendido como “cosmopolitismo en parte” o “cosmopolitismo a medias”. Por otra parte, querría utilizar una etiqueta para calificar su posición en cuanto al tema de las relaciones entre las culturas, por lo que pretendo un término emparentado con la palabra “cultura”. La palabra “interculturalidad” quiere significar que hay relación entre culturas diversas y alude al hecho de estar situado “entre”, “en medio de”, varias culturas; pero uno podría *estar* “en medio de” culturas desconectadas entre sí, que no dialogan o incluso están enfrentadas. Por eso, para la posición de Appiah, me gusta más la palabra “transculturalidad”³ en cuanto que parece tener un contenido dinámico que no está en la palabra “interculturalidad” y deja ver que uno *pasa* a otra cultura que está más allá de sus pautas culturales de origen, o que un elemento de una cultura *pasa* a ser parte de otra. Da una idea de movilidad y de viaje.⁴

Y esto es lo que sucede en la persona de Appiah, que vive entre varias culturas, que transita de unas a otras, que integra entrelazados en una sola persona diferentes elementos de diversas culturas. Al ser hijo de ghanés e inglesa y tener mucha relación con las respectivas familias, podríamos pensar que se sintió un niño de dos mundos, pero afirma taxativamente que ni él ni sus hermanas se sintieron vivir en dos mundos sino en uno sólo (IMFH, viii). Lo que para muchas personas sería un problema, para él desde el inicio de su vida fue lo más natural. La cuestión no fue cómo integrar en una identidad personal diferentes culturas, porque desde el inicio lo sintió como un solo mundo. Tener un tío libanés y primos americanos, franceses, kenianos y tailandeses era lo más normal del mundo para él. Y ahora que, con el matrimonio de sus hermanas y el nacimiento de sus sobrinos, se ha ampliado la diversidad cultural a Noruega, Nigeria y América, sigue sintiéndose como pez en el agua en una familia tan diversa en cuanto a raza, cultura o religión. Lo raro para él sería tener una sola cultura o vivir varias culturas de manera conflictiva.

La principal obra en la que habla de estas cuestiones tiene un título muy sugerente: *In My Father's House*.⁵ Estas palabras son parte del *dictum* de Jesucristo en el que afirma: “en la casa de mi padre hay muchas moradas” (Jn 14:2). Appiah no escribe



LIBROS



APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO ELOGIO DE LA DIFERENCIA

la segunda parte del *dictum* en el título de su obra, pero quiere que la primera parte nos traiga a la memoria la segunda, la más importante: que existen muchas moradas. A veces, como señalaba Wittgenstein en su carta a Von Ficker cuando decía que la parte más importante de su *Tractatus* era la que no había escrito, se dice más con los silencios que con las palabras. Appiah saca esta frase de su contexto teológico y la quiere referir a su propio padre, como diciendo: en la casa de mi padre, es decir, en África, hay muchas moradas culturales, para todo tipo de gente y condición (IMFH, ix). Y esta afirmación de la diversidad cultural africana debemos extenderla a la diversidad mundial. Aunque el objetivo directo de esta obra de Appiah es hacer un estudio de la filosofía de la cultura africana, podemos pensar que gran parte de lo que dice se puede entender como filosofía de la cultura aplicada a cualquier otro sitio del planeta, a todos los sitios.

Quizá la idea central que quiere transmitir es que la pluralidad cultural en un país o en una persona no es un problema. Algunos piensan que hay que acabar con esta pluralidad mediante, por ejemplo, la asimilación e integración de las culturas minoritarias. Otros creen que la diversidad cultural es un mal que hay que aprender a sobrellevar, de modo que para ellos las culturas minoritarias serían algo que no les gusta pero que hay que tolerar. Mucha gente da el paso de afirmar que son algo a proteger. Pero en todos estos casos, el pluralismo cultural se ve como un problema. Para Appiah debe ser algo natural: no es un problema a resolver, sino una riqueza a disfrutar. Quiere mostrar que, sin tener que hacerse muchas lucubraciones teóricas, es muy fácil vivir en comunidades y en familias de una gran diversidad cultural (IMFH, x).

Appiah señala que hay otra vía diferente de las del provincianismo localista encerrado en sí mismo, por un extremo, y de la falsa universalidad, por el otro. Este otro camino él lo califica de “razonabilidad transcultural”.⁶ El ideal no es vivir encerrado en la propia cultura teniendo problemas con las otras, ni querer imponer la propia cultura como si tuviera que ser algo universal que borra y elimina las peculiaridades de las otras culturas. La senda que nos señala consiste, más bien, en aceptar la diversidad cultural y aprovecharse de ella, enriqueciéndose al cruzar las fronteras que separan a las culturas, al gustar los elementos de otras y al integrarlos en la propia vida.

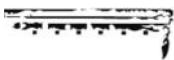
Creo que también quiere señalar que África en general está más preparada que Occidente para asumir esa postura. Comparemos, como hace él, la actitud de

dos estudiantes, uno africano y otro americano. Este último ha internalizado un sistema de valores que le dificulta ver las culturas africanas como fuentes de valor para él, aunque también ha adquirido un cierto relativismo cultural que le permite dar por sentado que la cultura africana es una fuente de valor para los africanos. Esto es lo normal en Occidente. La mayoría de la gente no piensa que tengamos que beber en las fuentes de la cultura africana para dar valor y sentido a nuestras vidas. No valoramos la cultura africana para vivirla en nuestras vidas, pero nos parece bien y esperamos que los estudiantes africanos valoren la cultura africana porque es la suya. Si ahora nos ponemos en el punto de vista de un africano, veremos la falta de simetría. Un estudiante africano se ha educado en un medio que le ha enseñado a ver la cultura occidental como fuente de valor para él, incluso a tenerla como una cultura superior y no sólo espera que los estudiantes americanos valoren su propia cultura porque es americana, sino porque es superior.⁷ Además, los estudiantes africanos valoran la cultura africana porque es la suya y porque también sienten que tiene cosas muy importantes (IMFH, 69). Así mientras que una posición, la del occidental, valora su propia cultura y acepta que la cultura africana tenga valor para los africanos pero no especialmente para él, la otra posición, la del africano, valora su propia cultura al mismo tiempo que cree que la otra cultura, la occidental, tiene mucho valor para él. Puede parecer una posición más difícil de vivir, aunque más rica, pero Appiah quiere señalar que esto puede ser fácil e incluso natural en nuestro vivir.

En este escrito el camino que voy a seguir es exponer lo que dice sobre el caso africano, que es el objeto directo de su obra *In my father's house*, para de ahí sacar conclusiones para una filosofía general de la interculturalidad, apoyándome en otras obras del mismo autor y en algunas reflexiones personales.

En general, en Occidente acostumbramos a pensar que los africanos, como todo el mundo, deben mantener y seguir su propia cultura, tener una forma de vida propia, utilizar su propio lenguaje... Pero, nos recuerda Appiah, esto no es lo que está sucediendo. Aparte de señalar que la revolución científico-tecnológica occidental ha modificado en extremo sus tradicionales formas de vida, tenemos que indicar que el inglés (o, en menor medida, el francés -o el portugués-) se está imponiendo como el lenguaje de la educación y de la cultura en muchos países africanos. Los escritores, que quieren trascender los límites tribales y escribir para todos los habitantes de su país (y de otros países), tienen que hacerlo en inglés (o francés) o, si lo hacen en el idioma de su propia tribu, arriesgarse a ser vistos por los miembros de las otras etnias del país como antiguos, además de como imperialistas. Así cuando un escritor lo hace en su lengua madre, por ejemplo el kikuyu, los de los otros idiomas del país lo califican de imperialismo kikuyu. Tampoco pueden permitirse utilizar la lengua de otra tribu que no sea la suya, por los problemas que tendrían en su propia etnia. Así sólo queda la opción del lenguaje de los colonizadores europeos (IMFH, 4). Además muchos de los idiomas africanos sólo tienen tradición oral y no escrita, y es muy difícil desarrollar un sistema educativo en un lenguaje en el que no ha sido escrito ningún libro de texto ni manual, por lo que en la educación secundaria y universitaria, suelo nutricio de los intelectuales de cada país, también se recurre al inglés (o al francés) (IMFH, 4). Así que vemos que es necesario que los intelectuales utilicen el inglés (o el francés) para sus producciones.

Algunos pensarían que se podría utilizar el inglés de una manera neutra, como una mera herramienta que puede ser limpiada de las categorías de pensamiento que conlleva, algunas de las cuales son imperialistas y racistas (IMFH, 56). Pero esto es imposible. Los idiomas contienen, de alguna manera, una



LIBROS



APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO ELOGIO DE LA DIFERENCIA

visión del mundo, aunque es verdad que son tan flexibles que pueden ser usados para criticar las propias concepciones que los sustentan y que están adheridas a ellos. Por tanto, la utilización del inglés por parte de los intelectuales africanos implica, al menos, una cierta tendencia a la específica visión de la vida de la cultura anglófona.

Una vez que hemos aceptado la inevitabilidad de la utilización del inglés y de que las élites culturales internalicen con ello, de algún modo, algunas categorías occidentales, se podría pensar que esto les causa alienación en la medida en que su educación occidental y su expresión en un idioma occidental les separa de sus propias tradiciones culturales y quizá les incapacita, en parte, para apreciar y valorar sus propias tradiciones culturales. Esta afirmación a Appiah no le parece correcta por varias razones. La primera es que quien afirma eso implícitamente está creyendo que podemos acceder a unas culturas africanas incontaminadas de lo occidental, es decir, a lo que los antropólogos británicos, creyendo describir asépticamente, construyeron acerca de las tradiciones en los sistemas precoloniales. Irónicamente para algunos intelectuales africanos (y no africanos) esas inventadas tradiciones han adquirido un *status* de realidad incontrovertible e incluso de mitología nacional (IMFH, 61). Algunos intelectuales africanos buscan modelarse a sí mismos según este criterio de cultura originaria, pero en realidad están reproduciendo la imagen del otro (la imagen que los antropólogos británicos construyeron en las épocas precolonial y colonial). Se trata, pues, de un falso exotismo, que depende de la visión eurocéntrica. Incluso podríamos decir que Occidente creó África, de manera que hablar de una identidad específicamente africana empieza a darse como el producto de una mirada europea (IMFH, 71). Por ello, no tiene sentido hablar de que el inglés les priva de acceder a sus prístinas tradiciones originarias.

Habría, por tanto, que redefinir lo que son “sus propias tradiciones culturales”, de las que se dice que los intelectuales, educados occidentalmente, están alienados. Además, pensar que, porque han sido educados en la cultura occidental, están tan separados de sus propias culturas que son incapaces de apreciarlas, es no entender el poder de su experiencia primaria en su propia cultura y el vigor de muchas formas de resistencia cultural al colonialismo o al post-colonialismo (IMFH, 7). Por eso dirá luego en *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, obra de la que hablaremos más extensamente, que los occidentales tratan a los hombres de las culturas africanas, asiáticas o americanas como si

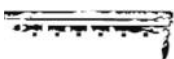
fueran tontos y fueran a ser barridos por la potencia del imperialismo cultural occidental, como si los africanos no tuvieran una cultura real con gran poder en sus vidas, como si fuesen una *tabula rasa* sobre la que la globalización cultural está escribiendo su mensaje. Afirma que eso es tratar a esa gente con condescendencia y que además no es cierto que eso esté pasando (C, 111). Pues lo que en realidad sucede es que ellos tienen su cultura y desde ella asimilan o rechazan lo que quieren de la cultura occidental. Lo que está afirmando Appiah es que la potencia de las culturas africanas no se evapora porque se expresen en un idioma occidental y reciban muchas influencias occidentales. En realidad, todas las culturas, también las occidentales, son multiculturales.

Pero de alguna manera es real el peligro que tienen los intelectuales africanos de ver África y de verse a sí mismos desde el exclusivo punto de vista occidental. Como también es real el peligro de rechazar totalmente la cultura europea, de hacer total resistencia frente a todo lo occidental, sin darse cuenta que el indigenismo es, de hecho, un artefacto conceptual de la modernidad occidental (IMFH, 60). También la “resistencia” le es dada por Occidente, igual que la “crítica” (IMFH, 59) pues la resistencia y la crítica a Occidente son elementos de la propia cultura occidental. Hasta podríamos decir que no hay intelectuales sin el concurso de Occidente, por lo que Appiah llega incluso a afirmar que hablar de intelectuales del Tercer Mundo es una contradicción en los propios términos, porque los intelectuales del Tercer Mundo son un producto del encuentro histórico con el Occidente (IMFH, 68). Una de las cosas que Occidente ha exportado es precisamente el propio concepto de cultura, un concepto que ahora se enarbola en contra del imperialismo cultural occidental (EI, 184). Podríamos decir, como lo hace Appiah, que desarrollar una conciencia de la propia cultura entre las antiguas víctimas de Occidente es uno de los fenómenos más importantes de la historia mundial de fines del siglo XX (EI, 184).⁸

Así pues, tenemos que pensar que la cultura africana actual nace del encuentro con Europa y no se puede entender ni recrear sin Occidente, lo que implica en los intelectuales la posición, difícil para algunos (pero no para Appiah), de que tienen que ser a la fuerza occidentales, pero sin dejar de ser africanos. Lo que dice entonces es que, como es imposible prescindir de Occidente, convertimos la necesidad en virtud:

Olvidar Europa es ocultar los conflictos que han modelado nuestras identidades. Como es demasiado tarde para escapar de Europa, en vez de eso podríamos buscar convertir la historia de sus influencias impuestas en nuestra ventaja (IMFH, 72).

Teniendo en cuenta estas consideraciones, podríamos decir que los intelectuales africanos deben, según Appiah, reconocer que son el producto del encuentro entre Occidente y África. Y eso es lo que es ser genuinamente africanos. No deben tener un sentimiento de inferioridad porque sean multiculturales y estén influidos por lo occidental, pues todas las culturas, también las occidentales, son multiculturales. Esto mismo también subraya que hay un lazo de continuidad entre la cultura africana de hoy y las culturas precoloniales. Al decir que las tradiciones culturales africanas son producto del encuentro entre Occidente y África, estamos diciendo que ahí está Occidente, pero también decimos con no menor fuerza que ahí está África. Por otra parte, habría que desafiar directamente la asunción de la superioridad cultural de Occidente. Una cosa es que sus productos técnico-científicos sean superiores por el momento y otra cosa muy distinta es asumir de entrada la supuesta superioridad cultural. Así se deja la puerta abierta a la comparación entre valores culturales (IMFH, 70).



LIBROS



APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO ELOGIO DE LA DIFERENCIA

Además de que África es el producto del encuentro entre Occidente y las originarias tradiciones africanas, también deberíamos señalar que lo propio de África es la pluralidad étnica, cultural y lingüística. Durante mucho tiempo estas grandes diferencias culturales y lingüísticas dentro de cada nación han sido vistas como fuentes de problemas. Se veían como un freno al desarrollo. Hoy quizá deban ser pensadas como una fuente de riqueza. Tenemos que aprender, señala, a ver el pluralismo africano, no como un defecto, sino como una virtud (IMFH, 26).

Así las cosas, nos preguntamos: ¿qué tipo de identidad colectiva para África? ¿Identidad local-tribal? ¿Identidad nacional? ¿Identidad continental? Appiah apuesta por una identidad continental, pero no basada en que haya una sola raza africana o una historia común, porque no las hay. Aunque es verdad que la identidad de grupo parece funcionar mejor cuando es vista por sus miembros como algo natural, no hay nada natural que sea común a todos los africanos. Lo común en África es la diversidad. Pero la solidaridad negra pan-africana puede ser una fuerza importante con beneficios políticos reales y, sin utilizar el engaño de que hay algo común natural (IMFH, 175), tenemos que afirmar que hoy se está empezando a gestar una identidad continental en la realidad cultural e institucional a través de organizaciones regionales y subregionales. Los africanos, al compartir un continente en sus problemas ecológicos, en su relación de dependencia con respecto a la economía mundial, en el racismo con que son tratados sus habitantes desde el mundo industrializado, en, por otra parte, las posibilidades de desarrollo que tiene, en su espacio común de diálogo entre los intelectuales, al compartir todo esto a través de organizaciones supranacionales, están gestando una identidad continental, que Appiah ve como esperanzadora (IMFH, 180).

A imitación de Europa, en la época postcolonial se quiso construir identidades nacionales en África, y también a imagen de Europa las luchas anticoloniales utilizaron el nacionalismo. Éste suministró, primero para la élite local, luego para los proletarios y finalmente para los campesinos, una manera de articular una resistencia frente a la dominación material de los occidentales y frente a la más nebulosa amenaza del proyecto occidental de una supremacía cultural (IMFH, 54). Pero se quedó de alguna manera en una cierta retórica: la integración de los estados era una amenaza para las élites locales, por lo que no han facilitado las relaciones entre las regiones del país y se han beneficiado de la existencia de barreras internas como mecanismo para hacer

dinero (IMFH, 168). Por otro lado, pasada la fiebre nacionalista, una parte de la intelectualidad rechaza ahora el proyecto nacionalista de las burguesías nacionales postcoloniales y se decantan más, señala Appiah, por una identidad continental. Además, la administración del Estado no tiene mucha fuerza en los estados africanos y todavía siguen teniendo mucha fuerza las estructuras de las etnias y las tribus.

Resumiendo las implicaciones que para una filosofía de la transculturalidad tiene lo que dice Appiah sobre el caso africano, diríamos que la propuesta de que África viva con naturalidad la riqueza de la cultura del mundo occidental y de su propia pluralidad étnica, lingüística y cultural nos lleva a la idea de que la diversidad cultural es lo normal, no un defecto o una enfermedad, y debe estar en el punto de partida de cualquier teoría ética, política o social.

Es también patente en Appiah la crítica del mito de las culturas prístinas y originarias, como si una cultura fuera mejor cuanto más antigua, como si en el origen estuviera el ideal cultural, la pureza de la propia cultura, que se va degradando en la medida en que se va relacionando con otras culturas y asume algunos rasgos de éstas.

En relación con esta idea de que lo normal es la transculturalidad está la afirmación de que la difusión de las culturas no es peligrosa para las otras y que la potencia de una cultura no se evapora porque reciba muchas influencias de otras culturas. Quizá sea al revés, puede morir de aislamiento y de no saber adaptarse a los nuevos tiempos. Si la crítica que se hacía antes de la cultura occidental era su etnocentrismo, ahora Appiah critica a un hijo de éste, el paternalismo: el orgullo de creer que mediante la globalización la potencia de la cultura occidental va a hacer desaparecer todas las culturas africanas. Los europeos tendemos a no ver el poder de la experiencia primaria de los africanos en su propia cultura, desde la que se integran elementos de otras culturas, sobre todo, de la occidental.

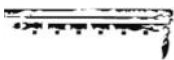
Aceptar la transculturalidad como lo normal significa que no hay que tener un sentimiento de inferioridad por ser influidos en gran medida por otras culturas, siempre que la aceptación de las otras influencias sea libre. Entonces se ve como un enriquecimiento y uno tiene que sentirse orgulloso de haber mejorado por este enriquecimiento.

Por último, parece muy interesante para una filosofía de la cultura lo que dice Appiah para el caso africano de una transculturalidad que apunta hacia lo grande, hacia lo continental, no hacia lo local. Para algunos, defender el multiculturalismo es casi una excusa y un pretexto para defender la existencia y la fuerza de su cultura local. Cuando se dice, por ejemplo, que España es multicultural, a veces se dice para afirmar, *verbi gratia*, la existencia de una cultura vasca que se quiere presentar como homogénea (no multicultural) y obligatoria para todos los que viven en ese espacio geográfico. Esa gente no quiere tanto la relación de culturas cuanto la preservación de la propia cultura. Para Appiah, en cambio, se trata de defender la transculturalidad como un vivir y un integrar en la propia vida muchas culturas diferentes.

En sus obras posteriores, *The ethics of identity* y *Cosmopolitanism*, amplía y desarrolla estas ideas. En primer lugar, la idea de que la transculturalidad es algo natural, básico y originario en el ser humano. Appiah transcribe una cita de Sen para señalarlo:

La diversidad humana no es una complicación secundaria, que se pueda pasar por alto o que haya que introducir "más adelante", sino un aspecto fundamental de nuestro estudio de la igualdad.⁹

Podríamos decir, pues, que Appiah quiere construir un pensamiento en el que una transculturalidad razonable sea algo



LIBROS



APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO ELOGIO DE LA DIFERENCIA

básico y originario, que esté en las teorías ético-políticas desde el principio. Tomar la diversidad cultural como algo que ya está en el punto de partida, y que es lo normal, es aprender a disfrutar con naturalidad de las diferentes culturas: lo que nos gratifica en las interacciones culturales, señala Appiah, son las diferencias que ponemos sobre la mesa (EI, 383). Esto supone reconocer que tenemos un vínculo con los otros, no a través de la identidad, sino en la diferencia (C, 182).

Appiah sugiere que en general las teorías políticas se hacen partiendo de que lo normal es la homogeneidad cultural y utilizan el supuesto imaginario del estado de naturaleza, algo así como “supongamos que un grupo de hombres de la misma cultura viven en una isla desierta”. A partir de ahí los teóricos se preguntan por cómo legitimar el poder o qué teoría de la justicia defender. Así el extraño, el extranjero, no está en el centro de la construcción y, cuando se considera el problema de los otros de otras culturas, el sistema no está preparado para resolverlo y se tienen que añadir parches conceptuales que no siempre casan bien con las teorías anteriores (EI, 315). Pero, ya que es lo normal, tendríamos que considerarlo *ab initio* en el corazón mismo de las teorías éticas, políticas y sociales.

La verdad es que cada vez más hablamos de diversidad cultural, pero no está muy claro, para Appiah, que esto signifique que tenemos mayor aprecio por ella, pues la retórica de la diversidad ha ido aumentando a medida que declinaba su realidad demográfica. Nos recuerda que cuando los negros son más iguales a los blancos y tienen más derechos es cuando reclaman su derecho a la diferencia; cuando eran esclavos sólo reclamaban su derecho a la igualdad (EI, 180). Se pregunta: ¿por qué en los Estados Unidos, un país mucho menos diverso que la mayoría de las sociedades africanas, por ejemplo, nos preocupa tanto la diversidad y nos inclinamos tanto a concebirla como cultural? La respuesta de Appiah es que la diversidad que nos preocupa no es tanto una cuestión de culturas sino de identidades (EI, 182). Esta idea parece muy interesante para entender gran parte de las reivindicaciones que se producen en nuestro tiempo con respecto a la identidad cultural.

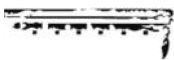
Es difícil contestar a la pregunta por la marca distintiva de los homosexuales o los afroamericanos en Estados Unidos. No resulta obvio que a cada identidad corresponda una cultura distinta. Es fácil señalarse como una identidad, pero no lo es tanto explicar los contenidos culturales específicos, sobre todo si no se tiene un idioma diferente. Casi diríamos que

cuanta menor especificidad cultural hay en una identidad, mayor es la estridencia en sus reivindicaciones. Ahora que las diferencias culturales son más superficiales, se exigen más. Cuando los afroamericanos en Estados Unidos eran discriminados legalmente, su prioridad no era lograr que el Estado y la sociedad reconocieran la existencia de una cultura negra específica, sino la igualdad con los blancos. Ahora que hay mucha mayor igualdad y están más cerca de los blancos en los aspectos culturales (y en los económicos), es cuando muchos de ellos se sienten atraídos por un afrocentrismo que exige el reconocimiento público de la exclusividad cultural de los afroamericanos (EI, 83).

Esto nos revela que a veces la reivindicación del reconocimiento de la especificidad cultural es más bien una lucha por la identidad del grupo y no tanto por su cultura. Y para apuntalar esta idea Appiah nos recuerda el experimento de Robbers Cave, donde se advierte la primacía de la identidad respecto de la cultura: se eligieron dos grupos de niños de 11 años, blancos, protestantes y de clase media, controlando para que fueran homogéneos y no hubiera diferencias culturales entre los grupos; se los llevó de campamento a una zona boscosa, de manera que ninguno de los grupos sabía de la existencia del otro; cuando accidentalmente trabaron contacto, inmediatamente empezaron a desafiarse en deportes competitivos y en otras actividades como derribar tiendas del otro grupo; en el plazo de varios días se desarrolló una violenta enemistad entre los dos grupos; cada grupo entonces se dotó de una cultura específica y eligió una etiqueta para sí mismo, los “Serpientes” y los “Águilas”; los “Serpientes”, por razones contingentes, se crearon una cultura de ser duros y de decir palabrotas, mientras que los “Águilas”, una cultura de plegarias grupales y de no decir palabrotas. A menudo pensamos que son las diferencias culturales las que dan origen a las identidades colectivas; la conclusión que saca Appiah de lo que ocurrió en Robbers Cave es, sin embargo, la inversa (EI, 113). Es, además, interesante recordar el final del experimento: los investigadores sabotearon el sistema de abastecimiento de agua del campamento de manera que los dos grupos de chicos. Cada vez más sedientos, tuvieron que trabajar juntos para reparar el problema; además se les dijo a los dos grupos que el camión que les traía los víveres se había estropeado y que se necesitaba de la fuerza de los dos campamentos a la vez para traerlo y poder comer. Entonces los dos grupos empezaron a cooperar y se fueron diluyendo las diferencias culturales que había logrado el enfrentamiento. Lo que significa, según Appiah, que las diferencias culturales pueden contemplarse como consecuencia de los conflictos y no como su causa (EI, 113).

Muchas identidades (por ejemplo, las de mujer, homosexual o negro) se conformaron como respuesta a las actitudes de desprecio y los actos de hostilidad de los demás. Sin embargo el hecho de que las etiquetas negativas que en un tiempo fueron concebidas para la subordinación también puedan ser usadas positivamente para movilizar y otorgar poder a las personas (que pasan a ser miembros de una identidad que se afirma a sí misma) demuestra la índole cambiante de los términos culturales de una identidad (EI, 176-177). Antes, ser mujer era una limitación; ahora, para muchas personas es algo afirmativo. Pero esto ha significado cambiar en el camino algunos elementos culturales de la identidad femenina. La identidad se mantiene, los rasgos culturales cambian.

Para Appiah son muy importantes las dimensiones histórica e individual de las identidades culturales. Como acabamos de ver, piensa que es bueno que las culturas sean cambiantes, es decir, tengan una dimensión histórica, para favorecer a los individuos que en ellas viven, pues la dimensión individual es capital en su pensamiento. Appiah se opone radicalmente a lo que



LIBROS



APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO ELOGIO DE LA DIFERENCIA

llama el “síndrome de Medusa”: a veces las políticas del reconocimiento y el aparato civil que corresponde a ese reconocimiento exigen de los individuos que se comporten según lo que se creen “maneras apropiadas” o “expectativas apropiadas” de esas identidades, de manera que el reconocimiento degenera en imposición; así se petrifica, como cuenta el antiguo mito de Medusa, la vida, es decir, las posibilidades personales de vivir. Por ejemplo, si uno es homosexual, puede querer que las políticas del reconocimiento faciliten que pueda vivir su homosexualidad como una dimensión personal, pero no que las políticas del reconocimiento lo petrifiquen en esa dimensión y organicen toda su vida en torno a la homosexualidad. Alguien que me exija organizar mi vida, dice Appiah, en torno a ser homosexual o negro, no es un aliado de mi individualidad (EI, 174-175).

En Appiah, como veremos más adelante, la diversidad cultural queda justificada por el papel que cumple en posibilitar la autonomía personal. Por eso mismo, todo lo que vaya en contra de la libertad individual es criticado por él. Así la transculturalidad significa una crítica del localismo cultural basado en el relativismo que quiere homogeneizar a todos los miembros de la identidad cultural. A veces llama a esta posición “cosmopolitismo del guardián del coto de caza” (EI, 320): lo que quieren quienes la defienden, señala, es preservar cada una de las especies culturales para que no desaparezcan y produzcan beneficios a las empresas turísticas; en el fondo sólo piensan en tener un coto turístico de culturas prístinas para visitar y no se preocupan por las personas de esas culturas, por su libertad para cambiar su cultura o introducir otros elementos. Por eso dice, criticando esta posición, que no podemos pretender que las culturas existan para hacer un museo cultural que visitemos como turistas (EI, 380).

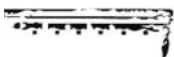
No le parece sostenible la posición preservacionista que pretenda detener, plastificar y proteger del cambio una cultura que desea ser cambiada por sus miembros (EI, 192). Hay gente que hace una consideración estética de la diversidad cultural, pero olvida la consideración moral. Por ejemplo, nos puede encantar que haya amish que anden en calesa y menonitas que ordeñen vacas, pero sería un error moral tomar medidas para preservar esas culturas mediante la evitación de que los miembros de estas pintorescas comunidades las cambien, las abandonen y se unan a las nuestras (EI, 227). En realidad, esto ya está pasando. Appiah nos recuerda el caso de ciertas comunidades *nmong* de Vietnam, a las cuales se les permite participar en un programa turís-

tico que les da dinero, a condición de que renuncien al agua corriente, los artefactos eléctricos y otros elementos que estropearían el disfrute que su “autenticidad” produce en los turistas occidentales (EI, 228). Las medidas multiculturales, en vez de tender a preservar la “autenticidad” de los diferentes grupos culturales, deberían ayudarles a que pudieran cambiar, si así lo desean, y escoger la forma de existencia que quieran (EI, 229).

La posición de Appiah está en este punto un tanto lejos de la de Taylor, para quien la cultura no es un mero instrumento para el desarrollo de la individualidad. Taylor sostiene que el deseo de supervivencia de una cultura no es simplemente el deseo de que la cultura que da sentido a la vida de individuos existentes continúe para ellos, sino que requiere la existencia continua de la cultura a lo largo de “un número indefinido de generaciones futuras”.¹⁰ ¿Esto hace a las culturas impermeables al cambio y a las críticas de los propios individuos? Además, nos recuerda Appiah, el ejemplo de Quebec nos muestra que hablar de supervivencia es un tanto retórico, dado que lo que se requiere es crear, y no meramente preservar (EI, 202). En realidad, la cultura parece poco importante en comparación con la existencia de una identidad grupal, pues parece que las investigaciones del historiador, el etnólogo o el folklorista, que son los que habrían de determinar la relevancia de las diferencias culturales, son justificaciones *a posteriori* de la afirmación de la existencia de una identidad cultural grupal. Parece que hay una creencia casi *a priori* en la existencia de una cultura diferente, creencia derivada de la creencia en la existencia de un grupo humano particular. Realmente “la afirmación de una particularidad cultural es otra manera de proclamar la existencia de una colectividad única”.¹¹ También aquí hay una prioridad de la identidad sobre la cultura.

Desde el punto de vista de la libertad individual Appiah ve preocupantes las demandas preservacionistas en cuanto no respeten la autonomía de los individuos. A veces los padres desean que sus hijos y generaciones futuras conserven costumbres que ellos no quieren conservar. Se dice que se quiere preservar la cultura para que no se pierda la identidad cultural. ¿Por qué la lógica preservacionista habla de pérdida y no de cambio? La verdad es que se puede perder algunos elementos, incluso valiosos, de una cultura, pero nunca se pierde la identidad, porque siempre se tiene una identidad. ¿Por qué la verdadera identidad eran las cosas de antes y no las de ahora? Si definimos “cultura” como lo que hacemos y creemos en un momento dado, no tiene ningún sentido decir que deberíamos preservar el elemento *X* o que no deberíamos enseñar el elemento *Y*, pues si dejamos de promover *X*, inmediatamente dejará de ser parte de nuestra cultura, y si enseñamos *Y*, inmediatamente será parte de nuestra cultura. Por ejemplo, no tiene sentido decir que no deberíamos enseñar la literatura islámica porque no pertenece a nuestra cultura, dado que enseñarlo lo vuelve de inmediato parte de nuestra cultura. Pero tampoco tiene sentido decir que deberíamos enseñar los ritos y el arte mozárabe porque son parte de nuestra cultura, dado que si los dejamos de enseñar, ya no serán parte de ella. Así, apunta Appiah, los que hablan de promover determinados rasgos o de quitar otros determinados rasgos de una cultura están utilizando algo que está más allá del concepto de cultura como el conjunto de creencias, hábitos y objetos de un grupo social dado (EI, 206-207). Están utilizando un ideal, o, dicho de otra manera, no un concepto descriptivo de cultura, sino un concepto normativo.

La lógica preservacionista no quiere una sociedad llena de partidarios de la diversidad cultural, sino gente respetuosa con el ideal que se tiene de la cultura. Además, el que haya muchas culturas diversas no implica por sí mismo que se favorezca y valore la diversidad cultural. En muchas épocas y sitios de la



LIBROS



APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO ELOGIO DE LA DIFERENCIA

historia de la Humanidad ha habido pluralidad de culturas, cada una de las cuales luchaba contra las diferencias culturales tanto en su seno como fuera. Si, como hace Appiah, nos preguntamos para quién es un principio y un valor la diversidad, tendremos que contestar que sus defensores son los liberales (EI, 226). Por eso critica a los críticos del liberalismo que son partidarios del localismo cultural, que buscan homogeneizar a todos los miembros, beben del relativismo cultural y repudian el universalismo; definen las culturas como mundos herméticamente cerrados, sin aperturas que los comuniquen entre sí, inaccesibles a los argumentos del exterior y que no permiten la disensión interna. Protegen la diferencia, señala, al costo de aislar a cada comunidad en un mundo moral aparte (EI, 356). Su discurso, para él, se convierte en la celebración de la belleza que emana de un conjunto de cajas cerradas (EI, 365).

Appiah señala a Rorty¹² como el prototipo de esta postura, en cuanto que afirma que cada cultura es un vocabulario diverso, que ningún vocabulario está más próximo a la realidad que otro y que lo único que podemos hacer es sentirnos impresionados por los otros vocabularios (EI, 358). Appiah no piensa que cada cultura sea un mundo homogéneo ni que estemos encerrados en un vocabulario; no cree que desde la cultura occidental no podamos entender las culturas orientales porque son totalmente diferentes, ni que ellos no nos puedan entender a nosotros (EI, 361). De alguna manera los hombres tenemos en común vivir en el mismo mundo y unas ciertas capacidades. Si hubiera una heterogeneidad total, nosotros creeríamos que nuestra cultura está en lo cierto y los otros creerían que es su cultura la que está en lo cierto; habría mundos diversos y vocabularios diversos. Por eso, el relativismo de esta posición sólo conduciría al silencio (EI, 366) o a un diálogo que sería sólo una experiencia de lo exótico, porque el relativista no cree que las diversas culturas puedan y deban influirse mutuamente para devenir más justas y más adaptadas al mundo. Pero si aceptamos que el mundo es único y las capacidades son las mismas, entonces es posible que, al ver otras ideas, pensemos que podemos estar equivocados y que los otros estén en lo cierto. En ese momento tiene mucho sentido el diálogo:

Porque si el relativismo respecto de la ética y la moralidad fuera verdadero, tendríamos que concluir muchos debates diciendo: "Desde mi punto de vista, tengo razón. Desde su punto de vista, usted tiene razón". Y no habría más que decir. De hecho, desde nuestras diferentes perspectivas estaríamos viviendo en mundos diferentes. Y si no com-

partimos un mundo, ¿qué tenemos que debatir? A menudo se recomienda el relativismo porque se cree que conduce a la tolerancia. Pero si no podemos aprender unos de otros qué es correcto pensar, sentir y hacer, la conversación entre nosotros carecería de sentido. Esta clase de relativismo no es una manera de alentar las conversaciones: es, ni más ni menos, una razón para permanecer en silencio (C, 62).

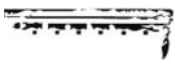
La culpa de esta posición, según Appiah, la tendría la Antropología, nuestra fuente de las narrativas de la otredad, que tiene una concepción profesional sesgada de la diferencia. La crítica a la Antropología la expresa Appiah de esta manera retórica: "¿Quién querría pasar un año haciendo trabajo de campo "en los matorrales" para volver con la novedad de que "ellos" hacen tantas cosas igual que las hacemos nosotros?" (EI, 362; cfr. C 43-45). Así que exageran las diferencias y ocultan las semejanzas.

Además la diferencia de culturas no es la causa de los conflictos. Éstos no surgen ni aumentan porque crezca la variedad de culturas en un grupo social. Casi diríamos que es al revés: brotan cuando varias personas han identificado la misma cosa como bien (tienen la misma concepción de lo que es bueno) y la quieren con exclusividad. Por eso señala que "la proximidad, sea espiritual o de otra índole, es tan factible de conducir a la amistad como al conflicto" (EI, 364; cfr. C. 116).

De este modo, cuando Appiah revisa este tipo de posiciones, que defienden las culturas localistas cerradas, es cuando se siente más cercano de la Ilustración y cree en el diálogo como búsqueda compartida de la verdad y la justicia (EI, 358). Se trata de un universalismo que no cree tener la verdad y la justicia *a priori*, en el punto de partida, y que, por tanto, no entiende que su tarea sea hacer que todos las posean, sino que las concibe como un horizonte hacia el que se camina y que hay que descubrir.

La transculturalidad razonable que propone Appiah es, como hemos señalado antes, una senda que nos conduce hacia lo grande, hacia el universalismo y al cosmopolitismo, no hacia lo pequeño. Pero no se trata de un cosmopolitismo moral abstracto, al que se le llena la boca hablando de Humanidad desde el dorado aislamiento de su "torre de marfil". Para evitar los peligros del cosmopolitismo moral abstracto, Appiah lo quiere complementar con el cosmopolitismo cultural. En el fondo, quizá sólo sean dos caras de la misma moneda. Para nuestro autor no tiene mucho sentido la distinción entre cosmopolitismo moral y cosmopolitismo cultural, de manera que se atribuyeran al primero los principios del universalismo y la imparcialidad morales, y al segundo, los valores del viajero que le gusta entablar conversación con extranjeros exóticos. En realidad, piensa, hay que juntar los ideales de ambos: si tenemos un interés moral por los otros, debemos sentir una inclinación a hablar con ellos; si hablamos con seres humanos, ¿cómo no sentir una preocupación moral por sus problemas? Appiah parafrasea la famosa frase de Marx que decía que hasta ahora los filósofos se habían dedicado a comprender el mundo y que lo que había que hacer era cambiarlo, en el sentido de sugerirnos, completándola, que no basta, si llevados del aliento moral, intentamos cambiar el mundo y hacerlo mejor; también tenemos que entender a los otros (EI, 320). Realmente no hay diferencia entre el cosmopolitismo moral y el cultural, pues, tratándose de seres humanos, los dos conducen, de alguna manera, a lo mismo. No se puede entender a los hombres sin querer buscar su bien, ni se puede buscar su bien sin querer entenderlos. Por eso, la "transculturalidad razonable" o el cosmopolitismo que propone Appiah nos lleva a hablar con los otros, a creer que podemos estar equivocados, a la tolerancia de su cultura, al respeto y a la solidaridad con ellos.

La famosa frase de Terencio *Homo sum, humani nihil a me*



LIBROS



APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO ELOGIO DE LA DIFERENCIA

alienum puto es una de las claves de su pensamiento y, en concreto, de su obra *Cosmopolitismo*. La propuesta de Appiah es tener curiosidad por todo lo humano y pensar que nada de lo que hace, piensa o siente algún hombre nos es ajeno. Sin embargo, para él esto no se traduce en el mero consumismo del turista que quiere conocer otras cosas sólo por diversión, para descansar un rato de sí mismo, tomar nuevas fuerzas y seguir siendo el mismo. Tampoco significa un simple adorno exterior, como el que, por ejemplo, llena su casa de piezas decorativas de otras culturas por un mero ornato. Realmente si nos abrimos a elementos de otras culturas es porque los consideramos valiosos para nuestra propia vida. Al considerar que otras culturas también son valiosas para nuestras vidas, nos embarcamos el respeto por ellas, la sensación de que elementos de nuestras culturas pueden ser erróneos e inferiores a los de las otras (C, 191) y el sentimiento de solidaridad por las personas necesitadas de esas culturas.

Ahora bien, esta transculturalidad que tiende hacia lo grande, hacia el universalismo y el cosmopolitismo, no va en contra de la existencia de identidades colectivas particulares (EI, 321), por lo que Appiah habla de “cosmopolitismo parcial”, como hemos señalado anteriormente. Nuestro autor sigue la distinción entre lo moral, que trata de nuestras obligaciones universales para con todos los hombres, y lo ético, que habla de nuestras obligaciones vinculadas a nuestras relaciones densas, nuestros proyectos y nuestras identidades colectivas particulares (EI, 335). Su teoría quiere conjugar esta doble obligación. Se enfrenta a los que dicen que primero debemos satisfacer los deberes morales y luego atender los reclamos éticos de la comunidad porque, dicen, lo moral es lo obligatorio, mientras que lo ético es opcional (EI, 336). La defensa de esta tesis, recuerda Appiah, se suele hacer argumentando que lo moral deriva de relaciones necesarias –ser hombre–, mientras que lo ético, de relaciones contingentes, o que nuestra participación en relaciones éticas es contingente –ser de una determinada familia, nación o religión– (EI, 338). Pero señala que el término “contingente” que se aplica en la metafísica no puede ser aplicado en la realidad social: “no elegimos enamorarnos de la misma manera que no elegimos las circunstancias en que nacemos. No elegimos ser hijo o hija, serbio o bosnio, coreano o mbuti” (EI, 338). Así que las obligaciones derivadas de estas relaciones no pueden ser consideradas opcionales.

Por otra parte, parece un tanto irrisorio pedir un amor universal por todos los hombres cuando uno no es capaz de

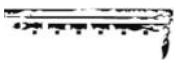
hacer algo por los cercanos, como en el dicho célebre de Burke sobre Rousseau que nos recuerda varias veces Appiah: “amigo de su especie, enemigo de sus parientes” (C, 19; EOI 319). Las obligaciones morales se deben aplicar primero a los más cercanos, a aquéllos con los que tenemos una cercanía comunitaria. Sentir la dignidad que hay en todo ser humano implica cuidar, por ejemplo, de unos padres que no pueden valerse por sí mismos.

Appiah piensa que los principios que regulan las relaciones morales, la igualdad, la libertad o la autonomía, deben, de alguna manera modular y disciplinar las obligaciones éticas. Pero eso no significa que las obligaciones de la moral universal siempre tengan prioridad respecto de las obligaciones éticas (EI, 336). Como se ve, la posición de Appiah es muy matizada en este asunto. Parece decir que en algunas ocasiones debemos poner por delante nuestras obligaciones morales para con todos los hombres y en otras tenemos que seguir las obligaciones para con nuestras comunidades antes que las obligaciones morales, aunque siempre los principios morales tienen que inspirar y regular los principios éticos. Esto parece bastante razonable, pero también habría que decir que hay un importante punto de vista desde el que los principios morales son primeros con respecto a las obligaciones éticas: en cuanto que son el fundamento también de las relaciones éticas.¹³ Así, son la liber-

tad y la autonomía del individuo las que fundamentan la diversidad cultural de las identidades comunitarias; son la condición de posibilidad de que haya relaciones éticas humanas. Sólo donde hay libertad y autonomía del individuo, está garantizada la posibilidad de la diversidad y la diferencia. Si no hay libertad, quien tiene el poder impondrá la homogeneidad de su propia cultura. Aunque Appiah no utilice este argumento de la precedencia de lo moral con respecto a lo ético en cuanto que es su condición de posibilidad, expone un argumento parecido, aunque en un sentido finalista: justifica la existencia de una variedad de relaciones densas y de comunidades éticas para que el individuo pueda elegir, de manera que la autonomía y la libertad, en cuanto meta y fin, son lo que justifica la diversidad. La diversidad, en cuanto condición de posibilidad de la autonomía, queda legitimada por ésta:

La idea fundamental de que toda sociedad debe respetar la dignidad humana y la autonomía personal es más básica que el amor cosmopolita por la variedad; en efecto, como ya he señalado, es la autonomía que la variedad posibilita lo que constituye su justificación fundamental. Los cosmopolitas no exigen de los demás que mantengan la diversidad de la especie al precio de sacrificar su autonomía individual (EI, 380).

Ahora bien, esta cierta primacía de los principios morales universalistas y cosmopolitas no implica para Appiah un cosmopolitismo político, porque lo supranacional no parece implicar que haya memorias compartidas o narraciones densas y, aunque no lo señala específicamente, parece querer decir que una historia y una cierta cultura compartidas son esenciales para la política (EI, 349). En este sentido afirma que el mecanicismo primario para una política que asegure los principales derechos humanos no puede dejar de ser el Estado-nación (C, 213). El cosmopolitismo de Appiah se abre a una variedad de formas de organización política a condición de que sea el Estado el que garantice los derechos de cada individuo (C, 214). Por eso, la vida en comunidades políticas más estrechas que la Humanidad es mejor que un Estado mundial único (EI, 353, 383). Éste tendría básicamente tres problemas: sería un poder incontrolable, no respondería a las necesidades locales y reduciría la variedad de experimentaciones institucionales de



LIBROS



APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO ELOGIO DE LA DIFERENCIA

las que podemos aprender (C, 214).¹⁴ En consecuencia, la transculturalidad de Appiah, que tiende hacia lo grande, hacia el “cosmopolitismo parcial”, es totalmente refractaria al cosmopolitismo político.

Pero, además de no tener una dimensión política, este cosmopolitismo de Appiah también es alérgico a lo teórico. No implica la existencia de una teoría moral que todo el mundo tenga que aceptar. Si hacemos consistir el universalismo en una teoría moral, afirma, estaremos haciendo del universalismo una teoría abstracta lejana de la vida, lo estaremos colocando a gran distancia de las actitudes y las emociones, que es el terreno de juego de la vida moral (EI, 327). Y si nos empeñamos en que la concordancia en principios sea lo primero de todo, seguiremos en discusiones sin fin y terminaremos por no concordar tampoco en lo que ha de hacerse (EI, 360). Appiah piensa que ser cosmopolita significa que al escuchar al otro nos abrimos también a sus problemas, los sentimos e intentamos ayudarlo a solucionarlos. Podemos concordar en los sentimientos y en la acción, pero para ello no es condición concordar en una teoría ética universalista. El proceso sería partir de los intercambios culturales, conocer mejor a los otros y preocuparnos por ayudarles a solucionar sus problemas, sin querer construir una teoría moral universalista obligatoria para todos, ni querer uniformar las diversas formas de vida, pues cree que el universalismo teórico tiene una agenda de uniformidad (EI, 317) que es contraproducente para la maravillosa diversidad de los hombres. Por eso, cuando este universalismo moral, sobre todo en sus variantes utópicas y alejadas del sentido de lo real, deviene en cosmopolitismo, es llamado por Appiah “cosmopolitismo tóxico” (EI, 317).

Por otra parte, señala, es verdad que hay una naturaleza humana, pero sólo biológica. Mas lo propio del hombre, dice, es lo simbólico, y aquí ya no funciona esa comunidad de naturaleza:

Una biología compartida —una esencia humana natural— no nos da, en el sentido pertinente, una naturaleza ética compartida. Y una vez que entablamos diálogo con personas cuyas concepciones acerca de estos temas difieren de las nuestras, descubrimos que no existe una manera inapelable de establecer hechos básicos, sean o no de índole moral, a partir de los cuales podamos comenzar a debatir: no existen cimientos garantizados” (EI, 360).

Pero, aunque no podamos llegar a acuerdos en una teoría que debiera fundamentar las acciones morales, sí podemos llegar a acuerdos en cuanto a las

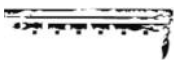
acciones concretas que deben hacerse: “no necesitamos resolver desacuerdos de principio respecto de la razón por la que debemos salvar a un niño de morir ahogado”, señala (EI, 360). Se trata de acuerdos locales y contingentes sobre acciones que deben hacerse (EI, 361). Por eso, afirma, no es un principio lo que une al médico misionero y a la madre desolada junto a la cama de un niño con cólera, sino la preocupación que comparten por ese niño en particular (EI, 365).

Mas el obstáculo capital es el que el mismo Appiah dice a continuación de uno de los textos que acabamos de citar: “el problema se presenta sólo si el otro piensa que el niño debe morir porque lo ha llamado un ancestro, y yo no estoy de acuerdo” (EI, 360). A este problema no contesta. Pero es aquí cuando aparece la necesidad de la teoría y la verdad. Éstas no son un apéndice decorativo del que podamos prescindir en la vida humana. Cuando alguien cree que debe dejar morir a un niño porque lo ha llamado un ancestro, o porque no se le puede transfundir sangre de otro porque corrompe su alma, la cuestión sobre la verdad y las teorías que construimos sobre la vida humana o la sangre se presentan como algo importante. Para poder salvar la vida de un niño infectado del cólera, tenemos que convencer a su madre de la verdad: que no es la llamada de los ancestros, sino una bacteria la que causa el estado de su hijo.

Volviendo a Appiah, diremos que nuestro autor piensa que lo que sí compartimos todos los seres humanos es una capacidad narrativa, es decir, la capacidad de encontrar sentido a nuestra vida a través de la narrativa y de ver nuestras acciones y experiencias como partes de una historia. A través de esa imaginación narrativa compartida, podemos entender el sentido que tiene la vida para personas que tienen otras culturas y otras teorías diferentes, cuando ellos nos cuentan su historia (EI, 365-367). La capacidad humana básica de captar historias, incluso historias extrañas, es también la que nos vincula, con una fuerza poderosa, a los otros, incluidos los otros extraños. Pero, curiosamente, señala que sólo podemos aprender mutuamente de nuestras historias si compartimos tanto las capacidades humanas como un mundo único; el relativismo acerca de cualquiera de las dos cosas constituye una razón para hacer silencio, no para conversar (EI, c 366). A lo que podríamos decir que si los humanos compartimos unas mismas capacidades cognoscitivas y un mundo único, es que podemos compartir también las mismas teorías. Parece querer decir que si aceptamos el relativismo, cada cultura tiene que pensar inevitablemente que ella está en lo cierto y las otras están equivocadas, lo que, desde luego, no invita a dialogar. Pero si aceptamos la posibilidad de que haya una teoría verdadera, entonces tenemos que aceptar que podemos estar equivocados y el otro puede estar en lo cierto. Por eso, acepta a veces que pueda producirse acuerdos teóricos (EOI 366). En el resumen que hace de lo que compartimos aparece, pues, lo siguiente:

La base común para el diálogo entre dos personas incluye una extraña mezcla de elementos particulares y universales: la imaginación narrativa, la capacidad de amar y razonar, algunos principios, juicios acerca de la corrección e incorrección respecto de casos particulares, la apreciación de ciertos objetos (EI, 367).

Entre esto que compartimos, ¿están los valores morales presentes en los derechos humanos fundamentales? ¿Es esperable que todos los habitantes del mundo (una vez que los conozcan) se avengan a *concordar* en que todos tenemos esos derechos? (EI, 367). Si no los hacemos depender de ninguna concepción metafísica, dice, podrán ser aceptados por personas de tradiciones culturales diferentes (EI, 368). Para Appiah los derechos humanos serían como una lengua de alcance universal a la que



LIBROS



APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO ELOGIO DE LA DIFERENCIA

todos los hombres pueden recurrir cuando sienten la injusticia y el dolor. Quizá las explicaciones que dan las diversas culturas sean diferentes, pero todos pueden recurrir a ese lenguaje para exigir justicia. Appiah transcribe un texto de Ignatieff:

Los derechos humanos son la única lengua moral vernácula de alcance universal que valida las denuncias de mujeres y niños contra la opresión de las sociedades patriarcales y tribales; son la única lengua vernácula que hace posible que las personas dependientes se perciban a sí mismos como agentes morales y actúen contra prácticas —matrimonios arreglados, *purdah*, limitación de los derechos cívicos, mutilación genital y esclavitud doméstica, entre otras— ratificadas por el peso y la autoridad de sus culturas.¹⁵

Así pues es una lengua que nace en un contexto cultural determinado, pero que llega a tener alcance universal. Esto es algo parecido a lo que dice Habermas en *Entre naturalismo y religión*. Allí señala, de acuerdo con McCarthy, que hay que distinguir entre las “normas gramaticales universales” y los contenidos en los que se expresan dichas normas gramaticales. Las normas gramaticales del universalismo serían la igualdad de todos los hombres, la libertad, la autonomía de los individuos... Estos principios formales del universalismo moral pueden expresarse en diferentes contenidos o concepciones sustantivas de la vida, incluso en algunas que no transparentan, sino que refractan y distorsionan esos principios gramaticales. Según Habermas, estos principios “gramaticales” serían de alguna manera formales, aunque la igualdad y la libertad, por ejemplo, posibilitando muchas concepciones de la vida buena diferentes, tienen en cierto modo algo de material que prohíbe algunos aspectos de ciertas concepciones. Por eso hemos hablado de que ciertas concepciones sustantivas refractan o distorsionan estos principios universales. También Appiah señala que el individualismo moral está en el discurso de los derechos humanos, por lo que no podemos decir que la noción de derechos humanos esté metafísicamente desnuda (EI, 369).

Creo que también Appiah quiere hacer alusión a esta misma idea, en cuanto que quiere señalar que desde distintas concepciones sustantivas de la vida se puede apelar al lenguaje de los derechos humanos, que debería ser una lengua formal desprovista de contenidos sustantivos, de modo que desde diferentes culturas se pudieran reivindicar los valores morales de los derechos humanos fundamentales. Quizá podríamos hablar de una especie de “metalenguaje” moral.

Pero otras veces considera a los valores de los derechos humanos como contenidos, que pueden ser articulados en otros lenguajes diferentes del de los derechos humanos, por ejemplo en el concepto asante *animouonyan* articula el valor del respeto por lo otros (EI, 373 y 376).

Así su pensamiento queda un tanto indefinido, aunque sí sabemos adónde apunta: a un universalismo de los derechos humanos (no tanto de los positivos —cuya defensa es mucho más compleja—, cuanto los negativos —los que prohíben la tortura, la violación de la libertad de expresión, el castigo sin un juicio justo...—) que sea compatible con una pluralidad de concepciones diversas de la vida. Quizá, dado su origen familiar multicultural y su formación filosófica en la tradición analítica, le da reparo hablar de universalismo moral y, cuando trata este tema, da un paso adelante y otro hacia atrás. Devalúa el papel de los razonamientos morales convirtiéndolos en justificaciones de lo que hemos hecho o racionalizaciones de “lo que hemos decidido intuitivamente” y negándoles un papel en el cambio moral (C, 108 y 114-115). Parece que no le incomoda el que podamos compartir la capacidad narrativa o sentimientos e intereses por problemas de los otros, pero quizás una cierta alergia a la teoría le lleva a la indefinición cuando se trata de teorías o principios teóricos, como si en el hombre pudiera darse esa radical separación entre sentimientos y pensamientos. Ya Aristóteles definía al hombre como *ὀρεκτικὸς νοῦς* y *ὀρεξις διανοητική*,¹⁶ lo que podríamos traducir como “inteligencia deseosa” y “deseo inteligente”, señalando el lazo entre lo racional y lo emotivo. Hoy la Psicología habla de inteligencia emocional para destacar, entre otras cosas, que los sentimientos no son un hecho biológico bruto, sino algo enlazado con ideas y pensamientos.¹⁷

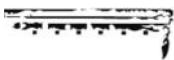
A veces incluso parece que el valor moral universal de los derechos humanos es algo que a lo que su corazón quiere aferrarse (¿aunque su cabeza no le deje?):

En ausencia de una ciencia natural de lo correcto y lo incorrecto, alguien cuyo modelo de conocimiento sea la física o la biología se inclinará por la conclusión de que los valores no son reales; o, de todos modos, no tan reales como los átomos y las nebulosas. Ante tal tentación, quisiera aferrarme, como mínimo, a un aspecto importante de la objetividad de los valores: que hay algunos valores que son —y deberían ser— universales (C, 25-26).

Es cuanto otros critican el universalismo, como vimos antes con el caso de Rorty, cuando Appiah parece más proclive a defenderlo e incluso a aceptar algunos aspectos teóricos del mismo. Así a las críticas que hace B. Parekh a los defensores de la universalidad de la naturaleza humana¹⁸ responde Appiah que los adversarios de tal universalismo no siempre son la mejor compañía, recordando que los esclavistas y los racistas fueron los principales adversarios de esa corriente ilustrada. Y concluye:

Nuestra modernidad moral consiste principalmente en extender el principio de igual respeto a aquellos que antes habían quedado fuera del alcance de la solidaridad; en este sentido, consiste en la capacidad de ver similitud allí donde nuestros predecesores sólo veían diferencia. Se trata de una sabiduría adquirida a costa de grandes esfuerzos, por lo cual no debería ser dejada de lado con tanta liviandad (EI, 218-219).

Como vemos, habla de sabiduría y de ver similitudes. No se refiere, claro está, a ver físicamente similitudes, sino más bien a verlas con el pensamiento, lo cual nos lleva directamente a recordar el origen etimológico de la palabra “teoría”. Hay, pues, textos de Appiah donde se aprecia un cierto acercamiento a la dimensión teórica de los valores presentes en los derechos humanos.



LIBROS



APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO ELOGIO DE LA DIFERENCIA

En un mundo multicultural es normal que se den choques entre diversas concepciones del mundo y de la vida. Parece inevitable que el ser humano se pregunte acerca de la verdad de esas concepciones. Ante la dificultad de aclararnos en ese laberinto de ideas, podemos utilizar la ciencia como hilo conductor. No entiendo aquí la ciencia en el sentido dogmático de la visión acumulativa de la “concepción heredada” basada en un realismo objetivista, sino en el de un proyecto histórico, social y autocrítico de contrastación de las propias imágenes del mundo con la experiencia. Así genera nuevas imágenes del mundo, no objetivas y eternas, sino intersubjetivas y revisables, condicionadas por la historia y la sociedad, pero que, por estar en un proyecto autocrítico, es lo que mejor que tenemos para orientarnos en el mundo. Ésta no vale quizás para los conflictos estéticos, literarios, religiosos o morales, pero sí para ayudarnos a dilucidar las imágenes contrapuestas del mundo físico, psicológico y social. De esta manera, la ciencia es en cierto modo un vehículo de unificación. Implica no sólo fórmulas o tecnología, sino una cierta visión del mundo. Parece lógico que adaptemos nuestra cultura a esas imágenes del mundo que nos brinda la ciencia. Y no se puede decir que la ciencia es expresión de la cultura europea, porque muchos elementos que, cuando nació la ciencia en la Europa del XVI, eran capitales en las culturas europeas, han sido fuertemente criticados por esas imágenes de la ciencia y han desaparecido. En este sentido, de alguna manera, la ciencia ha sido anti-europea.

También, creo, habría otro hilo conductor para resolver los conflictos entre los aspectos morales de las culturas. Appiah también lo señala; se trata de los valores morales de los derechos humanos. Aunque originados en el suelo de la cultura occidental, estos dos factores, la ciencia y los valores morales de los derechos humanos, tienen un rasgo común que los habilitan para una vida de interculturalidad. Este rasgo es su capacidad de autocrítica. De igual modo que la ciencia, la moralidad de los derechos humanos, originada en Occidente, ha sido y es una empresa capaz de criticar las normas morales de las sociedades occidentales donde nació desde el ideal de derechos humanos. También ha modificado de manera sustancial la vida y la cultura de las comunidades occidentales de principios de la Modernidad y, en ese sentido, también puede ser llamada “anti-occidental”.

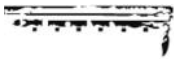
Hablar de un mundo intercultural no sólo implica hablar de diversidad, sino también de comunidad. Podemos compartir muchas cosas, pero dos son espe-

cialmente necesarias: la ciencia y los derechos humanos. Creo que estos dos elementos están en el pensamiento de Appiah, aunque no teorice mucho el papel de la ciencia y sea un tanto ambiguo en cuanto al papel del pensamiento en el lenguaje de los derechos humanos. En el fondo, estos dos elementos son lo que le dan al hombre seguridad para viajar transculturalmente y pensar la diversidad no como un problema, sino como un objeto a gozar.

Francisco Javier Espinosa

NOTAS

1. K. A. APPIAH, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton, 2005 (*La ética de la identidad*, trad. L. Mosconi, Buenos Aires, Katz, 2007; en adelante, El y número de página). Para la cita, véase la p. 57.
2. K. A. APPIAH, *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*, Norton & Company, Nueva York, 2006 (*Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, trad. de L. Mosconi, Katz, Buenos Aires, 2007; en adelante, C y número de página). Para la cita, véase la p. 16.
3. A veces habla de “razonabilidad transcultural”. Véase K. A. APPIAH, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford, 1992, p. xi (en adelante, IMFH y número de página). Quizá sería mejor invertir las palabras y llamarla “transculturalidad razonable”.
4. En lo que sigue utilizaré estas dos etiquetas para calificar la posición de Appiah: “cosmopolitismo parcial” y “transculturalidad”.
5. Véase K. A. APPIAH, *In My Father's House*.
6. Cf. con p. xi. Un poco antes hemos hablado de las etiquetas a poner al pensamiento de Appiah.
7. El ejemplo lo he tomado de Appiah, aunque quizá he transformado un poco el sentido de su utilización. El estudiante africano también podría tener el problema de sentirse inferior, lo que implicaría tener que corregir eso con algunas acciones, como propone Appiah (IMFH, 69-70).
8. Appiah cita para esta idea el artículo de M. SAHLINS, ‘Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history’, *Journal of Modern History* 65, 1993, pp. 3-4.
9. AMARTYA SEN, *Inequality re-examined*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. xi, citado en EOI, 65.
10. C. TAYLOR, ‘The Politics of Recognition’, en *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, ed. by A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 41 (cf. con EOI, 202).
11. R. HANDLER, *Nationalism and the politics of culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988, pp. 39 y 27 (citado en EOI, 202-203).
12. Habermas también hace una crítica similar a Rorty en *Pensamientos postmetafísicos*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 174-179.
13. Quizá esto es lo que quiera señalar cuando habla de que los principios morales deben modular las obligaciones éticas.
14. En la segunda conferencia titulada ‘Global Citizenship’ pronunciada dentro del seminario *Identidad y Cosmopolitismo: La filosofía de Kwame Anthony Appiah*, celebrado en Valencia en mayo de 2008, Appiah señala algunas razones complementarias adicionales: 1) si la construcción del Estado-nación se hizo a costa de una gran cantidad de violencias y muertes, la construcción de un Estado mundial ocasionaría mucha más violencia y muerte; 2) como nos muestra el proceso de construcción de la Unión Europea, descomponer la soberanía permitiendo que la autoridad primordial resida en muchos sitios y no en uno sólo, ha sido uno de los grandes descubrimientos de nuestro tiempo; no hay, por tanto, necesidad de tener una autoridad última mundial por encima de todos los otros poderes; 3) si la gente ha de dirigir su vida, necesita los poderes para ello y cuanto más cerca del pueblo (y de las pequeñas comunidades) estén esos poderes, mayor



LIBROS



APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO ELOGIO DE LA DIFERENCIA

control tendrá la gente para configurar sus vidas.

15. M. IGNATIEFF, *Human rights as politics and idolatry*, Princeton University Press, Princeton, 2001, pp. 7 y 68 (citado en EI, 369).

16. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1139 b.

17. A veces se ha concebido la historia de la filosofía como un campo de batalla en el que contendían racionalistas y emotivistas. Afortunadamente se tiende cada vez más a ver los aspectos del pensamiento de los filósofos en los que aparece el lazo entre razón y sentimientos. He colaborado en la revisión de nuestras ideas sobre los clásicos de la filosofía en este tema, estudiando el tema de la relación entre razón y sentimientos en Hume y Stevenson en J. ESPINOSA ANTÓN, 'La racionalidad de los sentimientos morales' en *El porvenir de la razón*, ed. de J. Carvajal, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 119-126; también con respecto a Spinoza en 'La razón afectiva en Spinoza', en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ed. de E. Fernández y M^a L. de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, pp. 67-80.

18. Véase B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, cap. 1.