
APPIAH, Kwame Anthony, Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños, Ed. Katz, Buenos Aires-Madrid, 2007 [Original 2006]

Jesús ROGADO ZURIAGA*

Extraños. El mundo está habitado por una humanidad para la que la mayoría de sus miembros son extraños unos de otros. Kwame Anthony Appiah, sin embargo, nos presenta en su obra *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños* un intento de demostrar que la humanidad es algo más que una miríada de rostros desconocidos. En una decidida apuesta por el cosmopolitismo como opción ética y axiológica, Appiah realiza dos afirmaciones fundamentales para comprender su pensamiento moral, a saber, primero, que los seres humanos tenemos responsabilidades morales frente a otros seres humanos más allá de nuestra comunidad inmediata de relación y, segundo, que es preciso apreciar el valor de la diferencia en la vida humana, incluidas las distintas culturas y los valores que componen un mundo diverso.

El universalismo cosmopolita de Appiah, revelado en su insistencia en nuestra humanidad compartida y única, es, por tanto, hasta cierto punto atípico, puesto que junto con este reconocimiento de unicidad expresa una convicción igualmente fuerte en lo positivo que resulta el que existan diferentes modos de vida, algo que queda reflejado en la lapidaria frase "en todos lados hay partes de la verdad (junto con muchos errores), y la verdad entera no está en ningún

lado".¹ Sin embargo, si bien Appiah realiza la anterior afirmación en el primer capítulo de su obra, tarda bien poco en cubrirse las espaldas, para lo que hace, en el capítulo segundo, una precisión importante: existen límites en la diferencia de valores que es legítimo tolerar. Así, Appiah rechaza con firmeza el relativismo moral del 'todo vale' en tanto que se encuentre amparado por una determinada cultura.² Esta última opción está respaldada por una lógica de inconmensurabilidad entre culturas y juicios morales, aunque también, en debate relacionado pero distinto, por la creencia en la imposibilidad de juzgar, como si se tratara de gustos estéticos, los valores. Esta última afirmación parte para Appiah de un razonamiento erróneo. Para demostrarlo, el autor recurre a la ya clásica distinción entre juicios de hecho y juicios de valor.

Appiah atribuye esta tradición de pensamiento al positivismo moral, que, según él, de manera infundada apoya la creencia de que mientras que en los juicios de hecho,

APPIAH, K.A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Ed. Katz, Buenos Aires-Madrid, 2007, p. 35.

² Para un argumento que explica los límites internos y externos de este pensamiento véase BOOTH, Ken, "Three tyrannies", en *Human rights in global politics*, DUNNE, Tim y WHEELER, Nicholas J. (Eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

fundamentados en creencias, es posible tener una opinión objetiva que se corresponda o esté más próxima a una verdad objetiva, en los juicios de valor, fundamentados en los deseos, no existe corrección o incorrección, lo que implica que un valor no puede ser juzgado como *correcto* o *incorrecto* sino únicamente como en mayor o menor correlación con el deseo que engendra ese valor. Así, desde esta perspectiva, aunque los valores sean apreciados por un grupo humano grande o incluso universalmente, no dejan de estar fundados en los deseos y, por tanto, no es posible emitir un juicio racional sobre si son correctos o incorrectos. El positivismo moral nos abocaría, del modo en que lo entiende Appiah, al relativismo absoluto en los valores, algo que, en la práctica supondría un escenario de consecuencias aberrantes.

El mundo de los hechos humanos no es, sin embargo, un laboratorio cerrado y aséptico. Una división o una suma son sólo operaciones matemáticas. No es posible afirmar de ellas que son *buenas* o *malas* en sí mismas. Ocurre lo mismo con la ley de la gravedad. Se trata de hechos científicos que sólo admiten juicios de hecho: o son o no son. Por el contrario, una guerra o una revolución política, son hechos sociales que implican relaciones de poder y admiten una interpretación política y moral. Están sujetos tanto a juicios de hecho —*¿son?*— como a juicios de valor —*¿cómo son?*. El afirmar que carecemos absolutamente de una guía moral por la que juzgar los valores y regirnos, en tanto que individuos y comunidad, lleva a situaciones absurdas, en las que sería

imposible cualquier diálogo humano, dado que los valores determinan cómo pensamos, sentimos y, en consecuencia, cómo actuamos, tanto individual como colectivamente. En este caso, con Appiah, "(a)ctuamos como lo hacemos porque respondemos a los valores que nos guían".³

Por tanto, una vez admitida la posibilidad de realizar juicios morales con una tabla de referencia, Appiah se lanza a defender la existencia de un código moral universal y monista. Aunque el autor evoca su infancia en Ghana y el contexto africano para ilustrar las diferencias entre culturas, para él el código moral compartido debe ser uno y universal. Aunque existan prácticas y valores que tengan una lógica interna en determinados contextos sociales, como por ejemplo la mutilación genital femenina, que cumple un papel de rito de paso en multitud de sociedades africanas, de Senegal a Tanzania, el problema no es que no tenga sentido conforme a la tradición cultural en la que se ejerce, sino que es *incorrecta* desde el punto de vista moral. Para Appiah pueden existir diferentes relatos para interpretar y explicar la realidad, pero "(e)xiste sólo una realidad"⁴, y algunos relatos están más próximos a esta que otros, es decir, son más correctos que otros. Para descubrir estos relatos Appiah reivindica la creación de instituciones de reflexión e investigación que permitan acercarse a esa realidad única.⁵

³ APPIAH, K.A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños...* op. cit, p. 56.

⁴ *Ibidem*, p. 74.

⁵ Al defender esta postura, Appiah se hace

Posteriormente, Appiah señala que "(l)os cosmopolitas suponen que los vocabularios axiológicos de todas las culturas se superponen lo suficiente como para iniciar una conversación"⁶, aunque diferencia esta idea de la defendida por el universalismo, que da otra vuelta de tuerca y busca un acuerdo sobre ese vocabulario axiológico superpuesto. Sin embargo, en cierta manera, su posición aquí implica una fuerte contradicción con lo que el autor ya ha afirmado categóricamente, esto es, que la realidad es sólo una. Porque si la realidad es una única posible, también lo es, por tanto, la corrección posible de los relatos en tanto que se alejan o se acercan de esta realidad. Cabe preguntarse entonces de qué sirve esa conversación axiológica si de antemano ya está determinada la validez de los argumentos que se exponen en ella. Si la decisión ya está tomada, ¿no se trata esa conversación únicamente de un ejercicio formal o retórico vacío de contenido? O peor, ¿de una farsa? Esta es una pregunta fundamental a la que Appiah no logra responder en su libro.

Teniendo esto en cuenta, ¿cómo reaccionar entonces ante el disenso en cuestiones morales? Pese a su afirmación sobre una realidad única, más que apostar por una máxima universal de orden kantiano, la receta de Appiah es, aquí, tomar la opción de la empatía, la comprensión y el pragmatismo en una suerte de

eco de la idea de progreso en la historia y las sociedades humanas.

⁶ APPIAH, K.A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños... op. cit.*, p. 91.

modus vivendi político basado en la transacción cotidiana. Esta es una línea ya explorada anteriormente con solvencia por el filósofo político John Gray, que expone en su obra *Las dos caras del liberalismo*⁷ un intento de solución política al complejo problema de la convivencia internacional en la disparidad de culturas y valores. Lo que Gray defiende en este punto es aquello que él considera el liberalismo del *modus vivendi*, que estima que los seres humanos pueden florecer y ser igualmente felices llevando distintos modos de vida. Aquí Gray también bebe de fuentes bien conocidas: Isaiah Berlin, por ejemplo, ha sido uno de los principales defensores de esta visión, propugnando el antiesencialismo humano y la natural diversidad de los individuos, radicando el valor de la libertad no en que lleva a encontrar el modo único ideal de vida, sino en que permite a los seres humanos prosperar en un marco de tolerancia cuyo fin precisamente no es posibilitar un consenso último acerca del mejor modo de vida posible, sino más bien servir como marco de coexistencia pacífica, como compromiso de paz en la diversidad.⁸ Por su parte, Appiah, afirma sobre esta cuestión que "(p) odemos vivir sin ponernos de acuerdo en cuáles son los valores que hacen buena nuestra convivencia; en la

⁷ GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo*, Ed. Paidós, Barcelona, 2001 (original, 2000).

⁸ Con todo, la presentación de este marco de tolerancia como garantía de paz social sí establece por lo menos como mínimo un consenso inicial respecto de la propia paz social como valor universal apreciado por igual por todos los seres humanos en tanto que les permite desarrollar diferentes modos de vida y realizar diferentes valores.

mayoría de los casos, es posible acordar qué hacer sin haber acordado por qué eso es lo correcto⁹. Para Appiah, por tanto, lo importante es la acción, no la razón o la justificación que hay detrás de la acción.

Sin embargo, esta forma de pensar tiene sus riesgos, pues supone que ante cada situación de disenso moral se hace necesaria una discusión. Aunque la discusión *per se* no garantiza el acuerdo, ahí radica precisamente la virtud del modelo según Appiah, pues teóricamente, carecemos de un *nomos* moral aplicable a diferentes casos. Respecto de este punto caben dos comentarios. Primero, que el autor cae en una evidente contradicción interna con el argumento anteriormente expuesto de que para él sólo existe una verdad y, como afirma posteriormente en su libro, una humanidad con un mínimo común denominador moral, un concepto de tolerancia completado y constreñido al tiempo por un concepto de 'lo intolerable'.

Segundo, que Appiah peca de cierta ingenuidad al considerar que la mera conversación e interacción 'cara a cara' va a llevar no ya a un acuerdo, lo que él repetidamente rechaza porque de hecho considera innecesario, sino a un marco de armonía suficiente como para permitir la convivencia entre personas de diferentes tradiciones morales y culturales. Lo cierto es que la 'conversación', entendida como metáfora de la inclusión y la articulación de ideas

⁹ APPIAH, K.A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños... op. cit.*, p. 107.

diferentes, no siempre posibilita que "las personas se acostumbren unas a otras"¹⁰ y, desgraciadamente, no simplemente 'alcanza', como afirma el autor, con esto. La convivencia no implica necesariamente tolerancia y aceptación, sino también, en ocasiones, conflicto y disonancia. Así, por ejemplo, el autor cita repetidamente el ejemplo de Al-Andalus como caso de convivencia en un equilibrio propiciado por la tolerancia del *modus vivendi*. El trazo de este ejemplo es, sin embargo, demasiado grueso hasta el punto de ser históricamente impreciso, pues es cierto que en Al-Andalus la población no musulmana gozaba de una relativa libertad de culto, pero también lo es que a épocas de mayor tolerancia correspondieron también otras de represión, como las etapas almorávide y almohade de los siglos XI y XII¹¹.

De esto se colige que no es del todo cierto, como afirma Appiah, que "son las prácticas y no los principios los que nos permiten vivir juntos en paz".¹² Además de las prácticas —qué es lo que ocurre— importan las razones —por qué ocurre lo que ocurre—, de lo contrario la comprensión más profunda del acuerdo moral se tornaría imposible y los seres humanos seríamos esclavos cambiantes con las mudables relaciones materiales del mundo. Por

¹⁰ *Ibidem*, p. 124.

¹¹ Appiah tampoco hace referencia al hecho de que los no musulmanes, en tanto que 'dhimm', estaban obligados a pagar el elevado impuesto personal de la 'jizya'.

¹² APPIAH, K.A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños... op. cit.*, p. 124.

otro lado, en cuestiones tanto de ética como de moralidad sí importa no ya lo que hacemos, sino por qué hacemos lo que hacemos. ¿Podríamos afirmar acaso en juicio moral la cualidad moral de un esclavista que salva a un moribundo sólo para venderlo después como esclavo? De la misma manera y recuperando el argumento de Rodia Raskolnikov en la sublime *Crimen y castigo* ¿no importa que la razón por la que este lleva a cabo en un principio su crimen sea para hacer el bien y elevarse a las cotas más altas de los logros humanos? Es más, a pesar de que robara y asaltara a personas cuyo único crimen era disfrutar de un holgado modo de vida, ¿era Robin Hood *bueno* o *malo*? Desde luego, la película de Disney no deja lugar a duda.

De este modo, afirmar que no importan los principios morales que guían las acciones humanas supone ignorar el hecho de que con frecuencia las acciones humanas conllevarán el choque entre dos valores diferentes¹³, debiendo inevitablemente sacrificar uno en favor de otro. Este es un dilema moral habitual en relaciones internacionales, quizá encarnado de manera paradigmática en el caso de las intervenciones humanitarias y es, de hecho, el último de los puntos que toca Appiah en su libro: ¿hasta qué punto hemos de llegar a la hora de sacrificarnos por los extraños?¹⁴, es

decir, ¿cuánto estamos dispuestos a sacrificar en el altar de la humanidad compartida, una identidad etérea, que se refiere a personas que se encuentran a miles de kilómetros de nosotros y que probablemente nunca veamos? Esta es una pregunta interesante y pertinente que está ligada a otra cuestión: ¿cuánto es exigible, desde el punto de vista moral, que pongamos en riesgo para hacer el bien a los demás?¹⁵

Sobre esta cuestión Appiah alude a Peter Unger y a Peter Singer y sus ideas de responsabilidad moral fuerte —incluyendo el principio de Singer sobre que si es posible evitar que ocurra algo malo al costo de algo menos malo es preciso hacerlo— respecto de otros seres humanos, que para él están erradas. Appiah entiende que estas ideas operan en el ámbito de la abstracción y que, al estar indeterminadas, siempre hay algo más, algo ‘mejor’ que podríamos hacer para evitar que ocurriera un mal. Para Appiah un principio más correcto que el de Singer es el de “*si usted es la persona en la mejor posición para evitar que ocurra algo realmente horrible y no le cuesta mucho hacerlo, hágalo*”.¹⁶ Este principio sí tiene en cuenta un punto importante, y ese es que la exigibilidad es diferente en cada caso individual. Recuperando una materia a la que se alude en el libro, no supone el mismo sacrificio que Bill

¹³ O incluso de las exigencias planteadas por un mismo valor moral. Para una inspirada discusión acerca de esta cuestión véase GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo...* op. cit.

¹⁴ Esta pregunta recuerda precisamente al libro de WHEELER, Nicholas J., *Saving strangers. Humanitarian intervention in*

international society, Oxford University Press, Oxford, 2000.

¹⁵ Las palabras exactas de Appiah son: “¿Cuál es el alcance real de nuestras obligaciones con los extraños?”, APPIAH, K.A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños...* op. cit, p. 206.

¹⁶ *Ibidem*, p. 211.

Gates done un millón de euros a una causa humanitaria a que lo haga un trabajador corriente. Sin embargo, el argumento de Appiah no tiene en cuenta que esa posición mejor de la que habla no es algo previo, dado y externo al actor moral, sino algo en lo que él también tiene una influencia, dado que él puede decidir colocarse en esa posición mejor, lo que ya forma parte de la propia acción moral.

Por último, llama la atención de la propuesta de Appiah que esta nunca abandona la órbita de lo moral para materializarse en un planteamiento político. A diferencia de otros pensadores cosmopolitas como Ulrich Beck, para quien el estado-nación que sustenta el sistema westfaliano ha quedado obsoleto¹⁷, o David Held, que va más allá y en su libro *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita* propone medidas concretas no sólo en el plano gubernativo sino también en el económico y en el de la sociedad civil para hacer del cosmopolitismo una realidad política¹⁸. Appiah considera que el estado-nación es aún el marco más adecuado para lograr el objetivo político primordial en su pensamiento, a saber, la protección de los derechos de los individuos¹⁹.

¹⁷ En BECK, Ulrich, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Ed. Paidós, Barcelona, 2005 [Original 2004].

¹⁸ Véase HELD, David, *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997 [Original 1995].

¹⁹ Appiah, de hecho, entiende que un estado global a la manera cosmopolita tendría tres inconvenientes claros: primero, acumularía demasiado poder en una sola instancia de decisión, segundo,

Todas estas son cuestiones que Appiah pone sobre el tapete en *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. La obra supone una sugerente aunque incompleta invitación a pensar determinados conceptos morales en el marco de la escena internacional. Lo posible —o lo deseable— de alcanzar un consenso moral entre extraños, la necesidad de vivir juntos los retos que plantea un mundo cada vez más pequeño, la importancia, o no, de los principios morales frente a la práctica humana, o las obligaciones morales que existen respecto de aquellos que pertenecen a otras comunidades y son extraños a nosotros, son asuntos que, pese a que en ciertos puntos de su libro se aborden con cierta desidia, no sólo se prestan a animada discusión, sino que además son extremadamente relevantes no ya para comprender el mundo en el que vivimos, sino a las personas que lo pueblan.

***Jesús ROGADO** es investigador en el área de Teoría de Relaciones Internacionales en el Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid.

probablemente dejaría de lado lo local, y, tercero, limitaría las opciones de innovar en el campo de la política pública.