

dixit

# KWAME ANTHONY APPIAH

Mi cosmopolitismo

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



## Índice

Primera edición, 2008

© Katz Editores

Charlone 216

C1427BXF - Buenos Aires

Fernán González, 59 Bajo A

28009 Madrid

[www.katzeditores.com](http://www.katzeditores.com)

© Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona

Montalegre, 5

08001 Barcelona

[www.cccb.org](http://www.cccb.org)

© Kwarne Anthony Appiah, 2008

© Traducción: Lilia Mosconi

© Entrevista: Daniel Gamper Sachse

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

ISBN España: 978-84-96859-37-1

Depósito legal: B-35.721-2008

Diseño de colección: tholón kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.  
08786 Capellades

9 Mi cosmopolitismo

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

## Mi cosmopolitismo\*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pablo llevó a cabo gran parte de su labor evangelizadora en el Asia Menor, su lugar de nacimiento. Y uno de los datos históricos que más me fascinan es el hecho de que Sínope, la ciudad natal de Diógenes, estuviera en Galacia.

Entonces, cuando escribía estas palabras tan cosmopolitas, san Pablo le hablaba al pueblo de Diógenes, al propio pueblo que dio al mundo el primer cosmopolita conocido por nosotros.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

seres humanos vivan según normas en las que creen, incluso si esas normas son erróneas.

Tal como lo expresó John Stuart Mill en *Sobre la libertad* hace aproximadamente un siglo y medio:

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

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

<sup>1</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Hispamérica, 1980, p. 74.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>2</sup> Robert Sibley, “Globalization and the meaning of Canadian life”, *Canadian Review of Books*, 28, No 8 y 9, invierno de 2000.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

que hay una sola manera correcta de vivir para todos los seres humanos, y que toda diferencia debe reducirse a los detalles. Si nos preocupa la homogeneidad global, deberíamos temer esta utopía, y no al mundo que en la actualidad produce el capitalismo. Aun así, los universalismos en nombre de la religión distan de ser los únicos que invierten el credo cosmopolita.

En nombre de la humanidad universal podemos ser el tipo de marxista que, al igual que Pol Pot, se propone erradicar toda religión, con la misma facilidad con que podemos ser el gran inquisidor que supervisa un auto de fe. Todos estos hombres quieren a la humanidad entera de su lado para que ésta pueda compartir su visión. “En verdad, soy un consejero fiable para ustedes”, dijo Osama bin Laden en un “mensaje al pueblo estadounidense” que emitió en 2002:

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>5</sup> Véase la entrevista realizada por Al Malky en *Egypt Today*, 26, No 2, febrero de 2005.

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

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

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

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

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

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