

LAS VIRTUDES COTIDIANAS

ORDEN MORAL

EN UN MUNDO DIVIDIDO



MICHAEL
IGNATIEFF

taurus



SÍGUENOS EN
megustaleer



@megustaleerebooks



@megustaleer



@megustaleer

| Penguin
Random House
Grupo Editorial |

En memoria de Margit Czervan Zsohar, 1922-2015

Es suficiente con reflexionar de forma profunda y persistente sobre una vida, sobre una cierta mujer, por ejemplo, tal como estoy haciendo ahora percibir la grandeza de esas —débiles— criaturas capaces de ser honestas, valientes en el infortunio y pacientes hasta el final.

Qué más puedo hacer, Señor, que meditar todo eso y presentarme ante ti en actitud suplicante pidiéndote en nombre de su heroísmo: admítenos en tu gloria.

CZESŁAW MIŁOSZ, «Meditación»

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Vivimos en tiempos de fractura. Los movimientos nacionalistas están poniendo a prueba la unidad de los estados. Los partidos consolidados están perdiendo su dominio sobre el centro y los ciudadanos están desplazándose hacia los extremos, mientras que la parcialidad política es más intensa que nunca. Nuestra convicción tranquila de que la historia nos estaba conduciendo hacia un futuro estable compuesto por democracias liberales se ha desvanecido, al igual que desapareció durante la crisis económica global de 2008 una creencia similar en la estabilidad a largo plazo del capitalismo.

En un tiempo de fractura, ¿dónde podemos encontrar orden y estabilidad? Debemos dejar de lado la visión general y fijarnos en los pequeños detalles, pasar del amplio mundo de la política, los mercados y el sistema internacional al mundo más pequeño y más íntimo de la familia, el barrio y la esquina. Es ahí donde nos encontramos con el ámbito de las virtudes cotidianas —la tolerancia, la resiliencia, la confianza y el perdón— del que depende el sistema operativo moral de cada sociedad. Se trata de un mundo a pequeña escala de interacciones diarias y cara a cara por medio de las cuales, con el tiempo, los desconocidos llegan a confiar los unos en los otros, se hacen favores, aprenden a aceptar las diferencias de cada cual y, en ocasiones, cuando sobreviene la desgracia, muestran su resiliencia uniéndose. En este libro viajaremos hasta las favelas de Río, los asentamientos en las afueras de la ciudad sudafricana de Pretoria, y los barrios degradados de Los Ángeles y Queens, en Nueva York, para observar el modo en que las virtudes coti-

dianas permiten la aparición de un sistema operativo moral que se utilizará en la vida diaria. También observaremos la resiliencia en las pequeñas comunidades de Fukushima, en Japón, tras el triple cataclismo que golpeó la ciudad: un terremoto, un tsunami y un accidente nuclear.

Desde un enfoque político, la pregunta que debemos hacernos acerca de las virtudes cotidianas es qué instituciones públicas se requieren para que prosperen, y qué mecanismos provocan que la decadencia de las instituciones públicas influya en ellas, debilitándolas. Cuando se deteriora la virtud pública, cuando los políticos mienten y roban, ¿se deterioran también las virtudes privadas? Cuando prospera la virtud pública, cuando el Estado de derecho prevalece, cuando las instituciones hacen lo que se espera de ellas, cuando los bienes públicos benefician hasta al más pobre de los ciudadanos, ¿renace la virtud pública? En este libro buscaré las respuestas a estas preguntas en lugares tan distintos como la ciudad birmana de Yangón o los barrios degradados de Los Ángeles.

En cada uno de los lugares que visitamos en este libro se hizo evidente el parecido que guardaban entre sí las virtudes cotidianas, aunque el idioma y el contexto fueran distintos. La confianza se manifiesta del mismo modo en todas partes, y lo mismo se puede decir de la generosidad. Podemos reconocer las virtudes por encima de las diferencias culturales y lingüísticas, pero sería un error llegar a la conclusión de que estas virtudes se están convirtiendo en una sola. La globalización nos ha acompañado desde los inicios de la época imperial, pero incluso en la superglobalización del siglo XXI nuestras lealtades —y nuestras virtudes— se empeñan en seguir siendo locales. Justo porque queremos consumir los mismos bienes y compartir la misma cultura digital con desconocidos de todo el mundo, tememos perder las culturas en que se apoyan nuestras identidades. La paradoja más importante de la globalización es que, cuanto más compartimos, más insistimos en mantener aquello que no compartimos, como nuestros idiomas, nuestras religio-

nes, nuestras costumbres y también nuestros valores. A consecuencia de ello, casi siempre expresamos nuestras virtudes en forma de lealtad a aquello que es local. La resiliencia de los habitantes de Fukushima, por ejemplo, es particularmente japonesa, e incluso específicamente regional. Es una capacidad de resistencia forjada durante generaciones por agricultores y pescadores en su relación con el mar y las inclemencias del tiempo. La confianza de los budistas birmanos es absoluta hasta que se topan con los musulmanes rohingya, momento en el que desaparece con rapidez y es sustituida por una desconfianza y un miedo que ningún discurso extranjero sobre los derechos humanos va a poder cambiar.

No debería sorprendernos que la globalización económica no haya venido acompañada por una globalización moral. Los derechos humanos no han calado en las costumbres locales y continúan formando parte sobre todo del discurso elitista de activistas, académicos y expertos jurídicos. Nuestras identidades como seres humanos siguen siendo locales, y las justificaciones que ofrecemos para nuestra vida moral no van destinadas al conjunto de los seres humanos, sino a las personas de carne y hueso que conocemos y por las que nos preocupamos, aquellas que forman el público del pequeño teatro de nuestras vidas. El universalismo moral —la idea de que nuestras elecciones morales dependen de aquello que debemos a los seres humanos constantemente y en todo lugar— es imposible porque, aunque somos humanos, nos identificamos sobre todo con aquello que nos hace distintos. Todo aquel que dice ser ciudadano del mundo ha nacido, no obstante, en un lugar concreto y disfruta de la seguridad que le confiere un pasaporte, o quizá varios de ellos, emitidos por estados soberanos. Incluso cuando los cosmopolitas quieren dejar a un lado sus orígenes, lo cierto es que siguen estando profundamente influidos por los lugares en los que comenzaron su andadura. Todos provenimos de algún lugar y, cuando tomamos decisiones morales y políticas relevantes, ese lugar influye de forma decisiva en ellas.

La fuerza de estas lealtades locales —y las virtudes a que dan lugar— supone un problema para todos nosotros. ¿Cómo conjugar la preferencia natural por los nuestros, por aquellos que son parecidos a nosotros, con las obligaciones derivadas de los derechos humanos para con los extranjeros que la globalización, y en particular los flujos globales de migración, traen hasta nuestras fronteras? Todos nos enfrentamos a este problema de parcialidad moral. Aunque las personas progresistas tienden a pensar que se trata de un problema ajeno, lo cierto es que nadie está exento del conflicto entre la lealtad a los suyos y la responsabilidad frente a los demás. Muchas de nuestras reglas morales en la política, como la prohibición del nepotismo y el favoritismo familiar, tienen por objeto restringir la prioridad natural que otorgamos a nuestros amigos y familiares.

Las convenciones sobre los derechos humanos que otorgan a los demandantes de asilo el derecho a obtener refugio en nuestros países pueden interpretarse como el equivalente a las reglas frente al favoritismo y al nepotismo de nuestra política nacional. Así, las convenciones sobre los derechos son reglas contramayoritarias diseñadas para contener la preferencia natural que mostramos por los ciudadanos frente a los extranjeros. En una época en la que la democracia se suele definir como el gobierno exclusivo de la mayoría, necesitamos más que nunca de estos regímenes de derechos contramayoritarios, sin importar lo impopulares que puedan llegar a ser.

Las virtudes cotidianas nos ofrecen un asidero al que agarrarnos, el sistema operativo moral del que depende cualquier orden social. Sin embargo, estas virtudes son traicioneras. La predilección por lo local frente a lo universal nos expone continuamente a la tentación de traicionar a los desconocidos. Este libro está pensado como una guía para todos aquellos a quienes estos dilemas suman en la perplejidad.

INTRODUCCIÓN

EL MALESTAR EN LA GLOBALIZACIÓN MORAL

El 10 de febrero de 1914, Andrew Carnegie, el hombre más rico del mundo, se reunió en su mansión de la calle Noventa y uno de Manhattan con un pequeño grupo de líderes religiosos y les hizo una donación de dos millones de dólares para financiar la Unión de las Iglesias por la Paz. La idea de Carnegie era ambiciosa y consistía en promover la paz en el mundo fomentando el diálogo entre las religiones. No es que en la reunión estuvieran presentes todas ellas —los judíos, los protestantes y los católicos estaban representados, aunque no así los musulmanes, los hindúes, los budistas o los sintoístas—, pero del encuentro emergió la idea de que los conflictos globales podían evitarse si los hombres de fe —y hay que señalar que todos ellos eran hombres— aprendían a superar sus discrepancias teológicas y a dejar atrás mil años de guerras religiosas.

La Unión de las Iglesias por la Paz suponía la culminación de la organización filantrópica que Carnegie había ido construyendo desde la década de 1890, y que incluía el Palacio de la Paz en La Haya, así como una red global de bibliotecas pensada para educar a los trabajadores de cada país y para enseñarles que, en tanto que ciudadanos, debían hacer caso omiso de los cantos de sirena del militarismo y el nacionalismo.^[1]

La fe de Carnegie en el progreso, en la educación y en el diálogo entre culturas era fruto de la globalización 1.0, periodo en el que el propio Carnegie pasaría de ser un emigrante escocés y operador de telégrafos en Pensilvania en la década de 1850 al magnate del acero en que se convirtió en la década de 1880. Si el progreso, en especial el pro-

greso moral, nos parece en la actualidad una idea del siglo XIX, nadie creía en él con más fervor que Andrew Carnegie. Su propia vida parecía encarnarlo.^[2] Para él era evidente que la globalización económica que le había permitido hacerse millonario iba a provocar la convergencia de los sistemas de creencias del mundo, y que la globalización moral traería la paz, si no en su tiempo, al menos en el nuestro.

Aquel día de febrero, dijo a los religiosos reunidos en su estudio: «Ciertamente están ustedes haciendo historia, caballeros, porque esta es la primera unión de las iglesias en favor de la paz internacional, algo que, tal como deseo profundamente y creo firmemente, acelerará la llegada del día en que los hombres dejen de avergonzarse a la humanidad matándose unos a otros como animales salvajes».

En la actualidad, la fe de Carnegie en que el diálogo ético entre religiones antagonistas puede prevenir las guerras nos parece cuando menos ingenua. A los pocos meses de la donación, estalló la Primera Guerra Mundial como caída del cielo claro y azul de agosto, y las esperanzas de Carnegie de alcanzar la paz en el mundo a través de las leyes y el diálogo se desvanecieron. La increíble vitalidad del anciano se fue transformando en un amargo silencio hasta su muerte al final de la guerra.

No obstante, su sueño no murió con él. Carnegie supone un ejemplo del extraño tesón que posee la ingenuidad moral. Sin Carnegie, ¿habría existido la Sociedad de Naciones? Sin la Sociedad, ¿habrían existido las Naciones Unidas? Sin Carnegie, ¿tendríamos a Gates, a Buffet, a Soros o las grandes organizaciones filantrópicas de nuestra era? Incluso la Unión de las Iglesias por la Paz sobrevivió, gracias a la magia del vínculo de interés, y a lo largo de cien años se fue transformando en el actual Carnegie Council for Ethics in International Affairs. Un par de edificios señoriales en un tramo arbolado de la calle Sesenta y cuatro Este de Nueva York albergan la sede del Carnegie Council. Se trata de una organización sosegada y seria con un lema, «La ética cuenta», que es una declaración de fe pero también un interro-

gante que se nos plantea sobre nuestra época. La organización apoya a investigadores de todo el mundo y financia estudios y conferencias sobre el papel que juega la ética en las relaciones internacionales.

En 2013, cuando se acercaba el centenario del donativo de Andrew Carnegie, me reuní con Joe Rosenthal, el presidente de la organización, para discutir cómo debían conmemorarlo, y recuerdo haberle dicho que debía salir de Nueva York. Le aconsejé que, para observar el papel que juega la ética en la práctica, el Carnegie Council debía sacarla de las aulas de seminarios y estudiar cómo moldea las opiniones y las acciones sobre el terreno, allí donde surgen los conflictos.

Rosenthal atrapó la idea al vuelo y le insufló vida. La organización —me dijo— contaba con los llamados «investigadores de ética global» en instituciones académicas de todo el mundo, los cuales podían servir de socios si decidíamos embarcarnos en un estudio global de la ética en la práctica.

De esta forma nació el Carnegie Centennial Project, del que es fruto este libro, para conmemorar las esperanzas sobre el progreso moral que dieron lugar al donativo de Carnegie de 1914, además de para investigar en qué consistiría la globalización moral en el siglo XXI.

En junio de 2013, un pequeño grupo compuesto por el director del programa, Devin Stewart, traductor e investigador, y yo mismo, además de intermediarios y conductores locales, se embarcó en un viaje de descubrimiento moral que le iba a llevar a cuatro continentes a lo largo de los tres años siguientes. Nuestro objeto de estudio era la globalización, pero, siendo realistas, nuestro viaje no podía ser completamente global. Fuimos allí adonde podíamos contar con la red de investigadores del Carnegie Council, y adonde ya teníamos alguna experiencia o conocimientos. Nuestros viajes a Bosnia y a Sudáfrica, por ejemplo, fueron para mí un regreso a países cuyos retos y logros había estudiado de modo recurrente durante más de veinticinco años. En

otros casos, como Myanmar o Japón, nos apoyamos en los conocimientos de mi compañero, Devin Stewart. En cada uno de estos lugares nos entrevistamos con expertos: académicos, jueces, periodistas y políticos. Nuestros interlocutores eran en sí mismos un ejemplo del modo en que opera la globalización. La mayor parte de ellos hablaban inglés, estaban familiarizados con la literatura internacional sobre nuestros temas de estudio y habían participado con frecuencia en conferencias internacionales. Al mismo tiempo, estos «cosmopolitas» locales se encontraban tan alejados como nosotros de la realidad cotidiana de sus propios barrios de chabolas, favelas y vecindarios deprimidos. Cuando nos acompañaban a estos lugares, la visita suponía un viaje de descubrimiento tanto para ellos como para nosotros. Nuestras visitas nos llevaron hasta los barrios hispanos empobrecidos de Los Ángeles, las comunidades de inmigrantes de Queens, las favelas de Río, los asentamientos ilegales a las afueras de Pretoria y las aldeas pobres en las cercanías de Mandalay. Estas visitas resultaron ser cruciales para nuestro proyecto, porque nos permitieron preguntarnos si los lenguajes morales globales, empleados por lo común por los cosmopolitas, tienen alguna utilidad para las vidas y la forma de pensar de aquellos que integran las comunidades más pobres.

El Carnegie Council nos encargó que mantuviéramos conversaciones sobre la ética global —debates con expertos, académicos, juristas y periodistas— centradas en una sola pregunta: ¿La globalización nos está acercando moralmente unos a otros? Más allá de lo que nos separa, ¿qué virtudes, principios y reglas de comportamiento compartimos?

En lugar de dialogar acerca de los valores en sí, algo que podía convertirse en un debate abstracto y demasiado genérico, decidimos centrarnos en los problemas cotidianos que compartimos. Lo que queríamos saber es si hablamos el mismo idioma ético al enfrentarnos a cuestiones como la corrupción y la confianza pública, la tolerancia en ciudades

multiculturales, la reconciliación tras las guerras y los conflictos y la resiliencia en tiempos de incerteza y peligro.

Al iniciar un diálogo sobre estas cuestiones esperábamos poder analizar la idea de que, al igual que la economía, los estilos de vida, la tecnología y las actitudes se globalizan, el razonamiento ético también lo hace. A medida que tenemos acceso a los mismos bienes, mercados, estilos de vida y oportunidades vitales, vamos adoptando también pautas similares de razonamiento moral. Esta era la esperanza de Carnegie, que el progreso económico trajera consigo la convergencia moral entre las religiones y los sistemas de valores del mundo. Un siglo más tarde, esta esperanza aún pervive entre los abanderados de la globalización, mientras que el número de personas que todavía creen que la religión constituye una fuerza para la globalización moral o que es la única guía aceptable para el comportamiento moral es mucho menor. Lo que descubrimos es que la religión aún cuenta —como consolación, inspiración y guía— para millones de personas, pero nuevos patrones de creencias laicas están compitiendo por hacerse un hueco en el mercado de las lealtades. Pensábamos que una de esas creencias —la fe en los derechos humanos— podía convertirse potencialmente en una nueva ética global, pero también nos preguntábamos: ¿qué grado de expansión y de penetración puede alcanzar? ¿Ha desplazado los códigos morales locales? ¿Ha supuesto un reto para ellos? ¿Cómo se articula la pugna entre lo local y lo universal, lo coyuntural y lo global, en las actitudes morales de las personas corrientes? Estas eran las preguntas con las que empezamos a dar vueltas a la tesis de la «globalización moral» de nuestro tiempo.

Sabíamos antes de empezar que la historia de la globalización moral es muy antigua, que va de la mano de la de la prolongada expansión imperial europea. Nuestro reto consistía en definir aquello que es específico en la globalización de nuestro tiempo, al igual que Andrew Carnegie trató de entender la globalización de su época. Desde que el comercio y los viajes comenzaron a poner en contacto a las

distintas razas y tribus, los seres humanos nos hemos preguntado por los valores que compartimos. Los griegos se preguntaron esto acerca de los «bárbaros» que encontraron en sus viajes. Los romanos se lo preguntaron a medida que extendían las fronteras de su imperio hasta el muro de Adriano. Los chinos se lo preguntaron respecto a los jesuitas que llegaron a sus costas en el siglo *xvi* y que llevaban consigo la idea de que Jesucristo también había muerto por sus pecados.^[3] Tan pronto como los europeos iniciaron la conquista de África, Latinoamérica y Asia en el siglo *xv*, se preguntaron por lo que compartían con aquellos a quienes estaban sometiendo. La perplejidad era mutua. Cuando Michel de Montaigne se encontró en Ruan con tres «indios» con plumas y el rostro pintado, llevados en 1562 a la corte francesa por un pirata que los había capturado en la bahía de Río de Janeiro, quiso conocer sus primeras impresiones acerca de la sociedad francesa. Por medio de un marinero que hizo de intérprete, respondieron —tal como Montaigne cuenta en su magnífico ensayo «De los caníbales»— que estaban sorprendidos por la desigualdad que mostraban los europeos, por el hecho de que algunos vivieran en castillos mientras otros se morían de hambre a sus puertas.^[4] Dado que los pobres eran mucho más numerosos que los ricos, ¿cómo podía ser —se preguntaban los «indios»— que no prendieran fuego a sus palacios y se hicieran con todos sus bienes? ¿Por qué los europeos, con toda su artillería, sus barcos veleros y su riqueza, no entendían que una vida radicalmente igualitaria como la de la jungla amazónica era mucho mejor? Montaigne se tomó en serio lo que decían —quizá fuera el primer antropólogo cultural en la historia de Europa—, pero dudaba que sus conciudadanos europeos lo fueran a hacer. Después de todo, no eran más que caníbales y, además, ¿cómo se les podía tomar en serio cuando ni siquiera llevaban pantalones?

En el ensayo de Montaigne vislumbramos una de las primeras metáforas a través de las cuales se ha intentado comprender la globalización desde entonces: por medio

del punto de vista del noble salvaje, el llamado «primitivo», cuyas virtudes ascéticas y ética igualitaria ponen en cuestión la equivalencia europea entre civilización y progreso moral.

En 2014, un equipo de rodaje que sobrevolaba la jungla amazónica, en la frontera entre Perú y Brasil, divisó en un claro a una tribu cuyos miembros nunca habían visto un avión ni habían tenido jamás contacto con el exterior. La filmación supone la culminación de una historia de la globalización que se había iniciado con el diálogo de Montaigne con los caníbales cinco siglos antes, dado que el grupo recién descubierto podría ser la última comunidad humana autosuficiente y aislada del planeta. La globalización ya ha llegado a todas las comunidades humanas y ha cambiado la forma en que trabajamos, vivimos, compramos, vendemos y, sobre todo, reflexionamos sobre el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos y con los demás. En cierta manera, se trata de algo asombroso, pero también alarmante. ¿Quién puede ver la grabación de esta tribu amazónica, con sus arcos apuntando al cielo y sus rostros guerreros pintados de rojo, defendiendo sus campos de mandioca y sus chozas, y no imaginarse lo que les esperaría —enfermedades, desaparición de su idioma y su cultura— si la globalización llegara hasta su puerta? ¿Y quién puede negar que es necesario un nuevo derecho para protegerlos, el derecho a permanecer aislados?[5] Podemos sentir en nuestra propia carne su vulnerabilidad frente al empuje imparable de la globalización.

Durante la larga época imperial que va desde la década de 1490 hasta la de 1970 existieron dos narrativas básicas sobre la globalización moral. En la primera, la cristiandad, el comercio, las relaciones monetarias y la administración imperial acercan de forma inexorable a la humanidad a través de una historia común de progreso moral y tecnológico. Esta es la fábula en que se han apoyado los funcionarios imperiales durante cuatro siglos, la fábula que Andrew Carnegie tomó como su evangelio y el mito expuesto tan crudamente en *El corazón de las tinieblas* de Joseph Con-