

# **UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, A. C.**

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto  
Presidencial del 3 de abril de 1981



## **“Crítica de la teoría de la identidad plural de Amartya Sen”**

### **TESIS**

Que para obtener el grado de  
DOCTORA EN FILOSOFÍA

Presenta

**ESPERANZA PATRICIA VARGAS GARCÍA**

Director

Dr. Virgilio Ruiz Rodríguez

Lectores:

Dra. Dora Elvira García G.

Dr. Fernando Álvarez O.

Ciudad de México  
2020





*A mis padres  
Pera y Miguel  
Y a mis hijos  
Diana y Paco  
Dios sabe cuánto les debo*

*“Algunos nacen grandes, algunos logran la grandeza y a algunos la grandeza les es impuesta.”*

*William Shakespeare*



*Amartya Sen en su casa de Cambridge*

*“Aquello que compartimos en tanto humanidad es desafiado brutalmente cuando nuestras diferencias son reducidas a un sistema imaginario de categorías singularmente poderosas.”*

*Amartya Sen*

# CRÍTICA A LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD PLURAL DE AMARTYA SEN

## ÍNDICE

Agradecimientos	8
Introducción	9
Justificación del tema	
Planteamiento general	
Estructura de la investigación	
I.    Estudio Preliminar:	
La noción de identidad en la historia de la filosofía	21
1. La noción ontológica de la identidad: Platón y Aristóteles.	23
a. Platón: el modelo ideal, la copia, el simulacro y el autodomínio del hombre	23
b. Aristóteles: la identidad en la sustancia del sujeto y el desenvolvimiento del hombre en la ciudad	29
2. De una noción epistemológica de la identidad a una antropológica	36
a. El <i>ego cogitans</i> , la ficción del yo y la síntesis kantiana	36
b. De la identidad en la diferencia a la diferencia sin identidad: Hegel y los hegelianos	44
c. La identidad narrativa: Paul Ricoeur	54
II.   La teoría de la identidad plural de Amartya Sen	62
3. La Idea de la Justicia en Amartya Sen	63
a. Rawls: la justicia como equidad	67
b. Objeciones senianas a la teoría de la justicia de Rawls	74
i. Elección única de los principios e imparcialidad	75
ii. Desacuerdo en la aplicación de los principios	79
iii. Crítica a los bienes primarios como medios y como fines	80
iv. Crítica a las instituciones justas y el enfoque contractualista	82
c. Balance	85

4. La Teoría de las capacidades de Amartya Sen	84
a. El propósito de la noción de capacidades	90
b. La evaluación de la desigualdad y del bienestar	90
c. Funcionamientos y capacidades	94
d. Bien-estar frente agencia	97
e. Vínculos con Aristóteles	100
f. Diferencia con Martha Nussbaum	103
g. Balance	110
5. Composición de la teoría de la identidad plural	114
a. La interpretación universalista de la historia: Fukuyama y Huntington	116
b. Itinerario del problema de la identidad en Amartya Sen	119
c. Las preguntas detonadoras del problema de la identidad	119
d. La noción de identidad plural	123
i. El último Marx y los individuos desiguales	125
ii. El reduccionismo de las teorías económicas	130
iii. Economía y racionalidad ética	132
e. Elección de la identidad	136
i. La función delineadora	136
ii. La función perceptiva	139
iii. El reduccionismo de la teoría de la política cultural	141
f. Trascendencia de la identidad	144
i. La inclusión universal	146
ii. La simpatía en Adam Smith	147
g. Balance	150
III. Las posibilidades de la elección de identidades: La discusión entre comunitaristas y liberales	155
6. Crítica comunitarista de Michael Sandel	166
a. Michael Sandel, Rawls y Sen en contexto	166
b. ¿Qué tan reduccionista es la teoría de Michael Sandel sobre la identidad?	168
c. Sandel reconstruye la teoría de la justicia de Rawls	170
d. El sujeto y sus fines	173
e. El individualismo y la comunidad	176
f. Balance entre las consideraciones de Sandel y Sen	177
7. La igualdad compleja de Michael Walzer	182
a. Entre la igualdad compleja y la identidad plural	183
b. La cuestión del método	184
c. La igualdad simple	186
d. La igualdad compleja	190

e. La pertenencia como bien primario	192
f. Los significados culturales	196
g. Balance: Sen y Walzer frente a frente	198
8. La identidad moderna en Charles Taylor	203
a. La teoría de la identidad compleja de Charles Taylor	204
b. El problema de los marcos referenciales	207
c. La identidad construida mediante la narración	213
d. El hiperbien y la relatividad de lo justo y lo bueno	215
e. La noción moderna de libertad	218
f. Balance: Confluencia y divergencia entre Taylor y Sen	222
IV. Conclusiones generales	229
9. El ascenso en la escalera de la identidad	231
a. Los primeros peldaños de la escalera	231
b. Rawls y Sen	239
c. Las capacidades como primer movimiento hacia la identidad	240
d. La calidad teórica de la teoría de la identidad plural	244
e. El peldaño cosmopolita	247
f. De la identidad plural a la justicia global	261
Bibliografía	
I. Fuentes primarias	268
II. Fuentes secundarias	270
III. Fuentes terciarias	273
Índice de esquemas	274



## AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi más profunda gratitud a mi director de tesis, el doctor Virgilio Ruiz Rodríguez a quien debo tanto por su dedicación al proyecto, por todo el material que siempre me facilitó, por sus cariñosas palabras con las que me motivó durante los momentos de duda, y sobre todo por la sabiduría y paciencia infinita con la que me acompañó en este trabajo. Veo en su persona a alguien que siempre ha creído en mí, desde que fue mi gran maestro durante mis estudios de licenciatura y hasta este punto al que he llegado tantos años después. Su asesoría fue siempre enriquecedora. Del mismo modo, tengo especial gratitud para la doctora Dora Elvira García por toda la generosa atención que brindó a mi borrador, y las lúcidas observaciones y comentarios que me sirvieron para retomar el rumbo. A ella debo la iniciación en el pensamiento de Amartya Sen.

Quiero también expresar especial gratitud para mis primeros maestros por cultivar en mí la inquietud filosófica, como son los doctores José Rubén Sanabria, Mauricio Beuchot Puente, y Fernando Álvarez Ortega. Todo mi agradecimiento para quienes también fueron mis maestros posteriormente y de quienes he sido beneficiaria por sus comentarios, consejos y reflexiones, pero también por haberme acompañado en algún fragmento de mi vida académica, como son los doctores Luis Guerrero Martínez y Francisco Castro Merrifield. Todos ellos en alguna medida representan un ejemplo inspirador para mí.

De igual forma estoy en deuda por el soporte brindado durante este tiempo de investigación con las doctoras Gabriela Méndez Cota y Paula Arizmendi Mar, y la maestra Mariana Espinosa Moyeda, quienes nunca dudaron en facilitarme todo lo que estuvo a su alcance.

Finalmente, no quiero dejar de mencionar a quienes administrativamente hacen posible que todo esto funcione. Me refiero a las asistentes del departamento de filosofía, Rosario Contreras, María Luisa Nextle y Alejandra Zambrano, a quienes agradezco la calidez y diligencia con la que siempre me han apoyado.

También quiero expresar que me hubiera sido definitivamente imposible cursar estos estudios doctorales sin el respaldo económico de las becas otorgadas por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), y por el Fomento de Investigación y Cultura Superior, A.C. (FICSAC) del Patronato Económico y de Desarrollo de la Universidad Iberoamericana.

## INTRODUCCIÓN

Seguir el rastro de la identidad ha sido un sinuoso camino, recorrer hacia atrás y para delante, tratando de encontrar conexiones entre unas ideas y otras, que nos dieran la clave para descifrar algún patrón, o quizá al menos una secuencia que nos pudiera guiar. Cuando creía encontrar algo, luego todo se esfumaba entre la ambigüedad o la obviedad. Por eso ha sido un consuelo para mí haber encontrado en algunos filósofos descripciones como un espejo de mi sentir. Es el caso por ejemplo del *Tratado de la Naturaleza Humana* de David Hume, en el apéndice hay un pasaje que dice que “al revisar con mayor rigurosidad la sección dedicada a la identidad personal, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar que no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes”<sup>1</sup>.

Permítaseme recuperar aquí, a través de la narrativa de la polaca Olga Tokarczuk, una historia verdadera que representa a su vez simbólicamente lo que me parece ha ocurrido en torno al problema de la identidad, a lo largo de la historia de la filosofía.

De origen flamenco, Philip Verheyen fue un afamado cirujano y anatomista quien bautizó el «talón de Aquiles». “Durante su segundo año de universidad, en una tarde de mayo de 1676, al subir la angosta escalera conducente al pisito que le alquilaba a una viuda, Philip se rasgó el pantalón con un clavo...”<sup>2</sup> Este incidente derivó en la amputación de la pierna izquierda. Desde entonces sufrió de lo que él mismo llegó a denominar «dolor fantasma». Con el propósito de comprender su dolencia apuntaba sus pensamientos en forma de cartas dirigidas a la pierna amputada, y al final de sus inquisiciones concluyó:

He pasado toda mi vida viajando, he viajado a mi propio cuerpo, a mi extremidad amputada. Confeccioné sus mapas más detallados. Descompuse en elementos mi objeto de estudio según la mejor metodología de lo elemental y primigenio. Contabilicé músculos, tendones, nervios y vasos sanguíneos. Usé para ello mis propios ojos, aunque también me ayudé con la vista más aguda, del microscopio. No

---

<sup>1</sup> David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana* (Madrid: Tecnós, 1998) 635

<sup>2</sup> Olga Tokarczuk, *Los errantes*. Trad. Agata Orzeszek Sujak (Barcelona: Editorial Anagrama, 2019) 266

creo haber pasado por alto elemento alguno, ni el más mínimo. Hoy me puedo preguntar: ¿qué he estado buscando?<sup>3</sup>

Los filósofos a lo largo de la historia también han buscado lo que sienten que han perdido, pero que siempre ha estado ahí mismo como un fantasma, y le han llamado identidad. Con base en esta idea han elegido sus filiaciones y determinado sus acciones. Se trata de algo que no se puede ver, pero que muchas veces genera dolor y otras también produce violencia. Y en la obsesión de comprender han dedicado toda su capacidad narrativa a ese misterio que es la identidad.

Sólo puedo partir de una especie de noción de la identidad, un tanto ambigua o incompleta, ya que es en el estudio preliminar donde poco a poco nos iremos haciendo de notas para ir configurando un concepto de identidad así como las acepciones de identidad personal e identidad social.

Quizá esta noción pueda establecer que identidad de algo es lo que sirve para distinguirlo de los demás y no confundirlo, y que también que es algo que permanece a pesar de los cambios a través del tiempo. Pero quizá ese algo sea una pluralidad de características. Aunque cuando se trata de un ser humano, la identidad puede ser algo más complejo pues tiene que ver por un lado en cómo alguien es reconocido por los demás, pero sobre todo con la manera en que alguien se reconoce a sí mismo. En tal caso quizá se trate de un juego entre caracteres exteriores, físicos, pero también culturales, y caracteres interiores, y todo esto a su vez también en afectación del tiempo. Finalmente la identidad es lo que responde a preguntas como ¿qué soy yo? O ¿quién soy? O quizá ¿cuál es mi puesto en el mundo o en la sociedad?

### **El tema y su justificación**

El tiempo presente se caracteriza por el surgimiento de «patologías sociales» derivadas de la globalización, que acrecentó los continuos intercambios e interacciones globales a la velocidad de la señal electrónica; y también se caracteriza por conflictos provocados por la intensificación de las migraciones, que

---

<sup>3</sup> Olga Tokarczuk *op. cit.* 294

a su vez aumentan la convivencia entre personas con diversas identidades culturales, pero en sociedades polarizadas.

Los filósofos de estos tiempos han dirigido sus reflexiones y teorizaciones para atender la problemática que se extiende interdisciplinariamente. En efecto, la cooperación entre las disciplinas es también una constante en la actualidad. Ya no es posible identificar a un pensador como únicamente sociólogo o economista, y muchas veces donde confluyen las variadas disciplinas, es en la fundamentación filosófica y búsqueda de un sentido humano.

Entre tanta diversidad cultural, intercambios comerciales, velocidad de las comunicaciones, destaca la necesidad del diálogo como forma racional para mejorar la convivencia social. En la práctica del diálogo resplandecen las habilidades sociales y racionales, y la exigencia de hacer al mundo más humano.

No basta hablar de una configuración democrática de la sociedad, sino que hay que detallar esas formas de convivencia para superar la desigualdad y avanzar hacia la justicia.

“La vida sólo se comprende mirando hacia atrás, pero sólo puede ser vivida mirando hacia delante”, decía el danés Sören Kierkegaard. Muchas veces los individuos y los pueblos buscan en la historia de su origen la respuesta acerca de quiénes son. De ese origen se desprenden las lealtades de los pueblos, los valores que dirigen sus acciones y omisiones, y el aprecio de sí mismos. Pero también hay momentos convulsos y revolucionarios, que exigen nuevas definiciones, nueva forma de vida, un nuevo proyecto y un retorno a la auto comprensión.

Después de la conquista de los pueblos indígenas por los españoles y el establecimiento del virreinato por tres siglos, los mexicanos tuvieron dificultades para auto comprenderse en su realidad mestiza. Los mexicanos, luego del proceso de Independencia buscaron autodefinirse, cosa que no se logró en breve tiempo, sino por el contrario, este proceso de configuración como nación ha sido largo, accidentado y hasta fallido y siempre inconcluso.

Otros países han tenido que pasar por largos procesos, a partir de revoluciones muchas veces sangrientas, y otras sorprendentemente luminosas, como Estados Unidos y su Independencia en 1776, Francia y la revolución de 1789, Rusia y la

revolución de 1917, India y su independencia en 1947. Pero esos momentos revolucionarios no terminaron de definir a las naciones, sino que en cada uno han seguido, año tras año, esfuerzos por lograr nuevos acuerdos y redirigir rumbos. Se revisa y enfatiza algo del pasado para traerlo al presente y luego hay nuevas opiniones que cambian los enfoques y arman nuevos acuerdos nacionales. Estos procesos no son en línea recta ni siempre van hacia delante.

Y en el centro de las comunidades siempre está el individuo en busca de la respuesta para saber quién es. Se mira conviviendo con los demás, se suma, se solidariza y también se distingue. El individuo encuentra su valor en el de su comunidad, en sus costumbres y creencias, en la unión siente grandeza, pero como también quiere afirmarse en su egoísmo, la misma unión otras veces lo empequeñece, y así compone su mismidad con autonomía y al margen de la comunidad. Hay conflicto entre el individuo y la comunidad, hay contradicciones, sumisiones y perversiones.

Aquí tratamos de describir las condiciones de la problemática de la identidad de las naciones en relación dualéctica<sup>4</sup> con los individuos. La problemática quizá la podemos plantear en la pregunta de si lo que define la identidad de los pueblos se encuentra en su pasado histórico y la conservación de tradiciones, o es la construcción de un proyecto de nación basado en un pacto social. También es cuestionar por lo que debe ser superior, si los intereses individuales o los de la comunidad.

Las tendencias de pensamiento a este respecto se alinean, por un lado, sobre la idea de nación que procede de voluntades que se unen en asociación libre sobre la base del contrato social. La nación entonces se construye sobre un vínculo contractual y la nacionalidad nace de una elección libre de un compromiso que puede romperse. Esta idea de nación se sitúa sobre el horizonte de un cosmopolitismo y de la paz perpetua como la trabajó Kant.

Por otro lado, hay otras corrientes de pensamiento que consideran a la nación como un «alma colectiva», una totalidad inclusiva que se vive como tradición con

---

<sup>4</sup> La dialéctica como dualéctica de los contrarios resulta de la comunicación de los opuestos: una dialógica hermenéutica de carácter democrático u horizontal que funciona transversalmente de modo implicativo. Cfr. Andrés Ortiz-Osés, Amor y sentido (Barcelona: *Anthropos*, 2003)

raíces en el pasado histórico, y los vínculos no son contractuales, sino como algo «natural orgánico» que sostiene la pertenencia del individuo a su comunidad, por su raza y su lengua. Aquí se ubican, sobre un gran abanico gradual, los comunitaristas. Por tanto la nacionalidad, y todo lo que de ella deriva como para unos puede ser la raza o para otros sólo las tradiciones culturales y la lengua, no es algo que pueda elegirse, y corresponde a la simbólica imagen de la “madre patria”.

En el presente, el patriotismo se ha puesto en duda como virtud ciudadana, y trágicos acontecimientos que encuentran antecedentes desde las guerras mundiales, hasta los más recientes actos de terrorismo, hacen problemática a la nación como marco de identidad. Algunos piensan que la identidad nacional debe pasar a segundo término y complementarse con otros tipos de identidad pública.

Esta discusión se extiende para debatir si hay una base para derechos y obligaciones de los Estados en la política mundial o si los soportes de esos derechos y obligaciones son individuales, o como un todo, en el sentido significativo de humanidad.

La ciudadanía nacional se ve afectada por intereses sub y supra nacionales. Todo esto como consecuencia de la globalización, de los flujos de capital de los grandes inversionistas que no tienen nacionalidad, como tampoco lo tiene el impacto de los medios masivos de comunicación, y a ello se suman los grandes problemas derivados de la migración. Esto último acentúa la nueva configuración de los países por su nueva variedad de culturas, etnias, religiones y lenguas. Los individuos redefinen sus lealtades por su pertenencia a grupos subnacionales o supranacionales.

Este es el estado de la discusión que impacta sobre el problema de la identidad, entre los pueblos y los individuos. Por eso en la presente investigación buscamos identificar con precisión las líneas de fuerza en el pensamiento de los principales filósofos, compararlas y así obtener alguna conclusión que nos permita valorar la pertinencia de la propuesta de nuestro autor central, Amartya Sen.

En lo que concierne específicamente con la identidad también podemos decir que es un tema que atañe tanto a las cosas, como a las personas y las naciones, pero siempre tiene en el corazón al ser humano como problema. En la historia de la

filosofía el tema ha sido tratado como principio lógico, como cuestión ontológica, como problema epistemológico, y hasta como debate político del que dependen políticas públicas.

El tema de la identidad también es una muestra ejemplar de la importancia de las ideas en relación con las acciones de las personas, los gobiernos y los pueblos. En pocos temas como este de la identidad es tan evidente la articulación entre una representación aparentemente abstracta, los valores que de ella emanan y las acciones transformadoras de individuos o de la humanidad en su conjunto.

La identidad puede ser un dato para identificar a los individuos, o puede ser un proyecto de vida, pero también llega a ser motivo de violencia y confrontación entre grupos sociales. Es la respuesta a la pregunta por el ser, de la que depende el futuro por hacer. Aquí vemos por qué es importante la cuestión de la identidad: es el punto de articulación entre la ontología y la ética. La capacidad de elección es consecuencia de la comprensión del propio ser.

Es algo que distingue, pero que también vincula, porque la identidad encuentra su función en el reconocimiento intersubjetivo. Muchas veces la identidad es una necesidad imperiosa, como en el caso de los pueblos sometidos por la dominación, la colonización, que igual funciona a nivel individual. La identidad entonces es punto de partida, pero también punto de llegada.

Por toda esta complejidad me he interesado en el tema, y en especial luego de revisar la filosofía de Amartya Sen. En mi caso particular, me sentí atraída por el problema a partir de la obra del filósofo bengalí Amartya Sen, *Identidad y violencia*, donde desarrolla su teoría de la identidad plural.

### **Planteamiento general**

El autor en el que hemos decidido concentrar esta investigación es el bengalí Amartya Sen, nacido en 1933. Ampliamente conocido por haber sido Premio Nobel de Economía 1998, por su trabajo en el campo de la matemática económica con un especial enfoque. Lo distintivo de su trabajo consistió en la incorporación del componente ético al estudio de la economía. Mientras que gran parte de los economistas continuaban indiferentes ante cuestiones éticas y humanas, reduciendo el estudio de la economía a lo que se puede medir en términos

estadísticos, Sen acentuó los elementos humanos como valores, cultura y libertad para evaluar la pobreza y el desarrollo humano. Él ha explicado su enfoque con la consideración de que la cultura determina en las personas la forma en que ganan y gastan su ingreso.

Bajo una influencia claramente aristotélica, Sen ha distinguido entre fines y medios y ha estimado como fines el ensanchamiento de las libertades humanas para que cada quien decida cómo dirigir su vida hacia lo que considera valioso, mientras que la educación y la salud por ejemplo, y todo lo que constituye el bienestar, señala que son medios.

Uno de los acontecimientos históricos que marcó la vida intelectual de Sen fue la terrible hambruna por la que atravesó Bengala en 1943. Él estudió de cerca esa desgracia, y observó que no fue producida por falta de comida, sino por falta de democracia en la India colonial, que fue acompañada de restricciones del periodismo que produjo un silencio de los medios sobre el tema, lo cual evitó la discusión pública.

El enfoque de Sen se opone al de su maestro, amigo y compañero de trabajo John Rawls en varios aspectos. Uno de ellos es que para Rawls los bienes primarios, como el ingreso, determinan la pobreza. Pero para Sen hay que considerar el nivel de libertad en la vida humana para convertirla en vida buena. Elementos tales como las características físicas de las personas, el medio ambiente, el clima social y los patrones de conducta que determinan que las personas puedan convertir su ingreso en libertad para elegir la clase de vida que quieren vivir.

De esta crítica él construye su gran aportación que es la Teoría de las Capacidades. Brevemente podemos indicar que ésta consiste en atender las formas por las que las personas pueden hacerse capaces de convertir un ingreso en libertad para decidir sobre la vida que consideran valiosa. En síntesis, su innovador enfoque considera al nivel de vida en función de las capacidades obtenidas por las personas para ejercer su libertad de autodeterminación, y por tanto, ya no en función del bienestar, la riqueza o las utilidades, pues considera a estas últimas como medios para desarrollar las capacidades.



Otro ingrediente que considera Sen en esta Teoría de las Capacidades, es el hecho, nunca antes considerado por los economistas, que en los seres humanos, a diferencia de los demás animales, las elecciones no necesariamente son un reflejo de sus preferencias, ya que entre preferir y elegir puede darse la concurrencia de diversos valores y sentimientos.

Hay toda una complejidad de consideraciones que él toma en cuenta, por lo que es bueno aquí destacar su concepto de «preferencias adaptativas». Con esto él quiere significar la circunstancia en que las personas cambian o adaptan sus deseos en función de la forma de vida que conocen, o en consideración de su condición de autonomía. Respecto a esta última condición habría que tomar en cuenta las circunstancias por las que pasan las personas, si corresponden a un país colonizado o en estado de ocupación.

Sen se ha beneficiado del pensamiento que lo ha influenciado, tanto de los clásicos como Aristóteles, Kant, Marx y Adam Smith, por un lado, pero también de los contemporáneos, especialmente de John Rawls a quien él reconoce como “el principal filósofo político de nuestro tiempo”, además de Amiya Disgupta (su profesor en Calcuta y director de la tesis doctoral). Especialmente reconoce influencia de la filósofa Martha Nussbaum, con quien trabajó su Teoría de las Capacidades.

Los principales temas por él trabajados son el de la justicia como equidad, la libertad y el desarrollo. Todo esto siempre lo direcciona hacia el individuo con pleno reconocimiento de su naturaleza racional y capaz de auto determinarse. El desarrollo ya no lo mide con estándares económicos como el PIB, sino que lo ve como un proceso de expansión de las libertades reales que disfrutaban las personas. Las libertades son fines primarios del desarrollo, y además son los medios para conseguirlo.

Luego de su libro *Identidad y violencia*, vemos que la teoría de las capacidades de Amartya Sen también representa un antecedente para la teoría de la identidad plural, ya que las capacidades derivan directamente del concepto de identidad. En este marco de pensamiento Sen focaliza el problema de identidad, centro de esta investigación.

## Estructura de la tesis

Quiero destacar la confianza de Amartya Sen en los procedimientos argumentativos, que además enriquece incorporando formas de argumentación indias. Sen piensa que la razón es una guía útil para distinguir lo que es correcto y examinar las formas de tratar a las personas con respeto. Pero también la penetración intelectual ayuda a identificar actos que en sí mismos no tienen la intención de producir daño pero que de hecho causan graves perjuicios, como ha ocurrido con las hambrunas o el deterioro ambiental. Reconoce también que hay malos razonamientos, muchas veces apresurados y que no consideran las razones de los demás, pero señala que la forma para superar estos errores es el escrutinio razonado sobre una base imparcial. Esto es lo que yo también en esta investigación quise aplicar a la propia filosofía de Sen especialmente en el tema de la identidad.

Puede haber una variedad de concepciones acerca de lo que debe ser una crítica. De hecho, actualmente hasta llega a considerarse como abusivo el uso del término «crítica», y suele aplicarse casi a cualquier cosa. Pero también hay sentidos más estrictos del término, como el que tuvo tanta influencia en la filosofía contemporánea y que dio nombre a la filosofía de la Escuela de Frankfurt, la denominada teoría crítica. Su creador, Max Horkheimer indicó que el objeto de la teoría crítica es la realidad social, y consistía *grosso modo* en descubrir las contradicciones de la realidad, pero también revelar los procesos históricos que generan un orden establecido.

Otro sentido de crítica, diferente, y muchas veces complementario, es el desarrollado por Michelle Foucault. Mediante el método de la arqueología del saber, Foucault dirigió su atención a las costumbres o prácticas sociales, para rastrear e identificar las creencias, concepciones o categorías que las sostienen, como derivadas del poder que se ejerce a través del conocimiento.

Quizá puedo extenderme a lo largo de diversas concepciones de lo crítico, hasta el llamado análisis crítico del discurso, donde podemos mencionar a Van Dijk como uno de sus principales representantes.

Por la rama hermenéutica también se alzó un debate. Me refiero a esa controversia entre Gadamer y Habermas que enfrentó la filosofía hermenéutica con

la teoría crítica. Parecía que el dilema estaba entre la interpretación hermenéutica o la crítica (frankfurtiana), hasta que finalmente ambos filósofos llegaron a admitir que el futuro de la filosofía tenía que transitar por una hermenéutica crítica.

Sin embargo, aunque reconozco un gran valor en estas concepciones, no logro identificarme plenamente con alguna de ellas en especial. No obstante, me parece que la filosofía actual en su conjunto es heredera del «espíritu crítico» configurado por todas estas concepciones.

En mi personal interpretación, criticar una teoría parte de la comprensión del problema al que responde o las inquietudes que le dieron origen, significa identificar las presunciones o supuestos, los principios, las aportaciones, sus alcances de aplicación y limitaciones. Pero también la crítica debe señalar el lugar de esa teoría respecto a un panorama de tendencias y así lograr un contraste valorativo. Y además una crítica puede incluir argumentos que pongan en evidencia la articulación o falta de ella entre las ideas principales de un mismo pensador. Es muy ambicioso lograr una crítica exhaustiva, sin embargo, es propósito de esta tesis realizar el esfuerzo por alcanzar una crítica a la teoría de la identidad de Amartya Sen que aporte buena parte de estos significados. Y esto es lo que pretendo alcanzar en las conclusiones de este trabajo.

La filosofía de Amartya Sen es el eje de esta investigación, y en especial se trata de comprender con una visión crítica su teoría de la identidad plural. En este propósito y para complementar la aproximación a la noción de identidad, hacemos un rastreo de la noción en el estudio preliminar a través de la filosofía de algunos pensadores destacados en la historia. Asimismo, frente a la teoría de la identidad plural de Sen se desarrollaron filosofías de otros pensadores con quienes comparte la línea rawlsiana, y que a su vez el propio Sen los menciona en sus desarrollos. De este mosaico pretendo obtener algún balance no tanto a modo de conclusión sino de oclusión, bajo el supuesto de que quedan pendientes en el horizonte todavía muchas aristas por explorar.

La primera parte es un estudio preliminar. La noción de identidad en la historia de la filosofía es el punto de partida, registrada en pensadores tales como Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Hegel, Heidegger, Derridá y Ricoeur. Debo

reconocer que la selección de estos pensadores es en gran parte arbitraria, por lo que puede ser ampliada en futuras investigaciones. Sin embargo, parte de la justificación se encuentra en que cada uno de ellos representa un punto a lo largo de la historia, donde el tema de la identidad ha recibido un nuevo enfoque, un giro quizá en su comprensión, con cada pensador la problemática se ha complejizado por lo que han operado nuevos criterios. Este recorrido del estudio preliminar aporta una visión panorámica que permite valorar el enfoque y virtual aportación de Amartya Sen.

La segunda parte de esta investigación tiene como propósito comprender la teoría de la identidad plural de Amartya Sen dentro del amplio marco de su filosofía, desde su crítica a la teoría de la justicia de John Rawls, pasando por la elaboración de su teoría de las capacidades, hasta el planteamiento a fondo de su mencionada teoría de la identidad plural. En este camino me detengo en examinar nociones específicas de filósofos que componen el suelo nutricional donde se encuentran las raíces del pensamiento de Sen, como son Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx. También aquí recuperamos la teoría de las capacidades de Martha Nussbaum, y las diferencias respecto a Sen. Del mismo modo, revisamos planteamientos generales de Fukuyama y S. Huntington ya que Sen dirige argumentos contra su visión cultural.

Los nuevos temas de nuestro tiempo en el marco de la globalización y el multiculturalismo configuran nuevos escenarios y las respuestas a los viejos dilemas filosóficos son insuficientes, por lo que se hacen necesarias nuevas perspectivas, enfoques y discusiones.

En la tercera parte de la tesis hago una revisión del planteamiento de pensadores comunitaristas, tales como Michael Sandel, Michael Walzer y Charles Taylor. De alguna manera, Sen ha dirigido sus argumentos para contraponerse frente a algunos aspectos de la postura de estos filósofos comunitaristas. Con el propósito de comprender más a fondo las razones teóricas de estos comunitaristas es que profundizamos en cada uno de ellos. Confiamos en que esta comprensión permite contar con los elementos necesarios para valorar en el contraste la teoría de Amartya Sen.

Finalmente, la cuarta parte está destinada a conseguir esta valoración crítica de la teoría de Amartya Sen. Aquella frase de Bachofen “la mejor crítica es la comprensión” inspira este trabajo. Por esto es que si pretendemos hacer una crítica de la teoría de la identidad plural, es indispensable partir de esa comprensión.

## I. ESTUDIO PRELIMINAR: LA NOCIÓN DE IDENTIDAD EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

A fin de contar con un panorama histórico filosófico de la discusión sobre el problema de la identidad, a continuación compendiamos concisamente algunos antecedentes filosóficos sobre el tema, como primer paso en el camino hacia nuestro propósito principal de analizar la teoría de la identidad plural de Amartya Sen.

Quiero saber cómo las diversas nociones sobre el tema se han ido configurando en la historia de la filosofía, destacando algunos elementos y con ello posicionándose unas propuestas frente otras. En este panorama, también busco apreciar cómo puede influir la noción de identidad hacia el acercamiento y la convivencia respetuosa entre las personas. Algunos de estos antecedentes filosóficos son recuperados explícitamente por el bengalí, sin embargo, algunos otros son simplemente omitidos. Este sesgo en la filosofía seniana, la mayoría de las veces responde a una estrategia metodológica. Este estudio preliminar es útil para comprender el puesto de la teoría de la identidad plural dentro del cosmos filosófico.

En esta valoración, está también de alguna forma comprometida la concepción misma de la filosofía y su historia. Se podría pensar que las conclusiones sobre algún problema filosófico se van sumando una a otra a lo largo de la historia, y que las más recientes teorías tienen como fundamento todos los logros que les han antecedido. Esta sería una suposición bastante optimista y por ello también ingenua. De hecho constituye todo un problema que aquí no tendremos espacio para tratar. Sin embargo, tentativamente me parece más razonable aceptar que aunque no existe una suma lineal y llana de contribuciones en la historia de la filosofía, si es verdad que los filósofos recogen del pasado, (un tanto influenciados por su época) los razonamientos filosóficos que les parecen más útiles, o más consistentes con su manera de plantearse una problemática. También hay tendencias o corrientes que hasta llegan a componer una escuela de pensamiento o una tradición de la que es posible describir toda una línea que atravesase varios siglos de historia. Pero

también ocurre que un filósofo pueda abreviar de las tradiciones más variadas y plurales, y que eso mismo pueda constituir su postura. Me parece que en algún sentido ese es el caso de Amartya Sen, ya que su alineación principal es el pensamiento liberal, y eso es precisamente lo que le ha animado para encontrar valor tanto en un Aristóteles o un Marx, como en un Adam Smith, por ejemplo.

Las influencias filosóficas abiertamente reconocidas por Amartya Sen, las analizamos directamente en la segunda parte de esta tesis. Por eso me pareció necesario este estudio preliminar que hiciera un recorrido para conocer cómo se ha abordado el problema de la identidad. En este panorama encontraremos una especie de genealogía del concepto de identidad y que ha migrado desde un tratamiento lógico y ontológico, hacia uno epistemológico que abrió las posibilidades de profundizar poco a poco hacia un sentido personal de la noción de identidad, hasta un sentido social.

El pensamiento parece más lúcido cuando se trata de una identidad objetivada, que pertenece a las cosas del mundo exterior. El sentido inicial de las reflexiones sobre la identidad parece siempre buscar en ella algo fijo, establecido, como una piedra que nadie pueda mover.

# **1. La noción ontológica de la identidad:**

## **Platón y Aristóteles**

En esta revisión he intentado comprender la noción de identidad sin aislarla del entramado de pensamiento que la generó. Este trabajo se acerca a una investigación genealógica de la noción de identidad, que busca conectar las ramas del árbol. Las diversas reflexiones filosóficas sobre la identidad han mantenido la constante de comprender el tema como algo misterioso, cuya aparente simplicidad oculta profundidades muchas veces insondables y por lo mismo los resultados siempre son controversiales. En la antigua Grecia las reflexiones sobre el tema han tratado al ser humano como un ente entre los entes, y por esto la identidad ha tenido un sentido lógico y un sentido ontológico. El primero se expresó en el llamado principio de identidad, del cual derivó el de no contradicción y el de tercero excluido. El sentido ontológico en realidad se ha desarrollado en la historia como replanteamientos de la controversia entre Heráclito y Parménides, es decir entre el cambio continuo y el ser inmutable. Sin embargo, veremos que desde esos elementos lógico-ontológicos se busca construir una antropología.

Iniciaremos nuestra revisión con el planteamiento de Platón y su teoría de las ideas, especialmente en lo relacionado con la copia y el simulacro, así como con la visión del auto dominio del hombre, mejor lograda por la figura del rey filósofo. Enseguida, seleccionamos algunos puntos de la filosofía de Aristóteles que nos parecen importantes para la identidad, tales como sus nociones de sustancia y accidentes, dirigidas hacia el sujeto individual, y también sus consideraciones sobre el hombre virtuoso y el ciudadano. Al terminar este apartado buscaremos abonar algunas conclusiones preliminares relacionándolas con nuestro problema de la identidad.

### **a. Platón: El modelo ideal, la copia, el simulacro y el autodomínio del hombre**

Hay un mundo de ideas absolutas donde impera la unidad y la permanencia, y que es incorruptible porque las ideas sólo son formas, decía Platón (427-347 a. C.),



muy cercano a Parménides. Pero este mundo en el que nosotros vivimos, según Platón es de seres de variedad plural, tan cambiantes como decía Heráclito, porque somos formas impuras, materializadas y corruptibles. Los seres de este mundo sensible participamos del mundo inteligible, somos copias de las ideas que son las únicas originales.

Pero en este mundo de copias de ideas, hay ocupaciones como la de los poetas trágicos que hacen imitaciones apartadas tres veces de lo real<sup>5</sup>, porque no conocen la verdad. Las obras de esta clase de poetas “*son la perdición del espíritu de quienes las escuchan, cuando no poseen como antídoto el saber acerca de cómo son*”<sup>6</sup>.

A partir de este extracto podemos apreciar la distinción platónica entre el modelo original y la copia, y entre la copia y el simulacro. Encontramos una jerarquía que coloca a los seres del mundo sensible como determinados en su identidad por el original del que participan, o sea, por una idea ontológicamente superior y por ello paradigmática. Para Platón sólo lo que es idéntico tiene *ousía* o esencia y esto sólo conviene a lo divino. Lo llama inteligible, porque al estar a salvo del devenir y ajustarse al principio de identidad, es posible el entendimiento. Ese es el mundo de la idea, del original, y se opone al mundo sensible de las copias. Las características sensibles de estos seres no constituyen su identidad. En este mundo de apariencias las copias bien fundadas están provistas de semejanza, pero hay otras cosas que no son copias porque ni siquiera tienen semejanza, sólo simulan ser. Estos seres son falsos por relacionarse de manera mediatizada con la idea, no sólo a través de un ser que es copia, o sea a través del poeta trágico o cualquier otro de su lista<sup>7</sup>, sino porque su acción reproductora es distorsionadora o suplantadora de copias. Su falsedad es consecuencia de la imposibilidad de participación de la idea, por eso no tienen *ousía*, no hay identidad.

---

<sup>5</sup> Platón, *La República*, (Madrid: Editorial Gredos, 1985) 599a

<sup>6</sup> *Ibidem*, 595b

<sup>7</sup> *Ibidem*, 373 b: *Toda clase de cazadores y de imitadores, tanto los que se ocupan de figuras y colores cuanto los que se ocupan en la música; los poetas y sus auxiliares, tales como los rapsodas, los actores, los bailarines, los empresarios; y los artesanos fabricantes de toda variedad de artículos, entre otros también los que conciernen al adorno femenino [...] pedagogos, nodrizas, institutrices, modistas, peluqueros, y a su vez confiteros y cocineros, [...] porquerizos. [...] médicos.*

Según la proporción en que un ser sensible (entre ellos cualquier hombre o sujeto individual) se aleje más de las particularidades materiales de la pluralidad diversa y múltiple de las apariencias, y que este alejamiento fortalezca su relación directa con la idea de la que participa, justo en esa medida su identidad se verá más definida.

En consecuencia, podemos colegir que desde su perspectiva, las características de los sujetos individuales tales como edad, sexo, talla, complexión, peso, raza, color de pelo, por ejemplo, no tienen nada que ver con su identidad. Porque estas características están sustentadas más en la materialidad individual que en su racionalidad, son simples apariencias sensibles y por tanto fuertemente sujetas al cambio.

En este orden de ideas,<sup>8</sup> ¿qué pensaría Platón de las cirugías plásticas y tratamientos que actualmente se practican para modificar la apariencia física? Esas cirugías que hacen parecer a la gente más joven, la liposucción para una apariencia más esbelta, la de huesos para ganar estatura, o incluso la de cambio de sexo para conseguir la transexualidad, parecería que se inscriben en ese apego a la materialidad, la intemperancia y el alejamiento del desarrollo de la racionalidad. En tal caso, los sujetos individuales quedarían ya no en la simple categoría de copias, sino peor aún, ingresarían a la del simulacro.

Sin embargo, ¿acaso la perspectiva platónica dejaría fuera de *la República* a los desarrollos vigentes de la medicina y la biotecnología? Efectivamente el proyecto de *la República* de Platón, un estado sano, expulsa de sus consideraciones todo lo que promueva un apego a lo sensible, lo que aleja de la virtud.

Pero no es tan simple juzgar así las cirugías plásticas y los tratamientos cosméticos de la actualidad, pues hay diferencias en su finalidad y resultados. ¿No sería acaso mejor interpretación solo tomar en cuenta el criterio de Platón, y atender que lo importante es lo que conecta directamente con el mundo inteligible, que en los sujetos individuales es el desarrollo de la racionalidad? ¿No debemos además de tomar en cuenta la diferencia entre operar la nariz para lucir más bello y una

---

<sup>8</sup>*Ibídem*, 405 a, donde los médicos quedan fuera del estado sano, pues corresponden al estado enfermo, que tolera la intemperancia.

reconstrucción para corregir el paladar hendido y el labio leporino? ¿Qué acaso no cuenta la finalidad para Platón? Bueno, pues en verdad hay muchas dificultades. En el caso de la cirugía de nariz para mejorar la belleza, parece que hay más un ánimo frívolo que virtuoso, pero si la nariz fue rota por un accidente y ha quedado cierta deformidad que a su vez dificulta la inserción social del sujeto y con ello el desarrollo dialógico de su racionalidad, pues quizá Platón pudiera ser más indulgente. O en el caso de la cirugía plástica, que también es reconstructiva, para resolver el problema genético del paladar hendido, quizá Platón podría entender que no hay ahí una finalidad estrictamente sensible o intemperante. La línea que puede entonces separar a la copia del simulacro, puede ser tan sutil como el criterio mismo que los distingue.

Más allá de estas especulaciones, encontramos pasajes en el libro V de *la Republica* que no alientan la esperanza de indulgencia. Pues Platón planea un *Estado de bienaventurados*, donde vivan los mejores hombres y las mejores mujeres, y explica que así como para mejorar la raza se cruzan a los mejores perros con las mejores perras<sup>9</sup>, de igual forma se ha de hacer con los humanos *si el rebaño ha de ser sobresaliente*. Entonces han de relacionarse los mejores hombres con las mejores mujeres y los peores hombres con las peores mujeres. Los hijos de las uniones de los peores y cualquiera que nazca defectuoso, serán escondidos en un lugar no mencionado<sup>10</sup>.

Para seguir avanzando en la filosofía de Platón que importa al problema de la identidad, es preciso también revisar su noción de hombre. Prácticamente reduce al hombre a su intelecto, que es el medio para lograr su auto conciencia. Para Platón la dialéctica ayuda a curar, ya que puede disolver el sí mismo en la contemplación de la verdad. El sí mismo es una imperfección del alma porque es un obstáculo para la captación de la verdad universal. Hay que recordar que el objetivo del ejercicio filosófico para Platón es alcanzar el punto de vista de la divinidad.

Pero sobre todo la congruencia consigo mismo tiene una importancia especial que el Sócrates de Platón menciona como cuidado de sí mismo. Recordemos que

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, 459 b

<sup>10</sup> *Ibidem*, 460 c

Sócrates prefirió morir antes que contradecirse. La importancia lógica del cuidado de sí también se extiende hasta la ética, como menciona Platón en el *Gorgias* para hablar de forma responsable en sintonía con la forma en la que se vive.<sup>11</sup> Begoña Ramón apunta que el cuidado de sí, además, es la forma de Sócrates para hacer política, ya que estaba convencido de que para reformar la *pólis* había que hacer una reforma moral del individuo.<sup>12</sup>

En el *Alcibíades I* Platón explica que el conocimiento de sí no es una introspección directa, sino como una operación compleja que incluye un rodeo por el conocimiento de los otros, como en un espejo. En este diálogo se trata de convencer a *Alcibíades* de que antes de entrar activamente en política debe conocerse a sí mismo, para poder determinar lo justo y lo injusto y de hacerse hombre virtuoso.<sup>13</sup>

Aquí debemos tener presente que en general para Platón el hombre es justamente su alma y ésta a su vez controla o manda sobre su cuerpo. O sea que el conocimiento de sí mismo se expresa como autocontrol y moderación. El *nous* es la parte más excelente del alma. Si el mal está en este mundo de seres materiales, la huida hacia el mundo inteligible es lo que nos acerca al bien. El medio para hacerlo es la inteligencia con la justicia y la piedad.<sup>14</sup> Somos buenos cuando en nosotros impera la razón y malos cuando en nosotros imperan los deseos, según enfatiza sobre el tema Charles Taylor. “*El alma debe ser una si hemos de alcanzar lo más alto en la auto controlada comprensión de la razón que ocasiona la armonía y la concordancia de toda la persona*”.<sup>15</sup>

Además, en el *Fedón* también sostiene Platón que vivir propiamente es dedicarse a la vida teórica, o sea, a la contemplación de las esencias, y en

---

<sup>11</sup> Cfr. Platón, *Gorgias* en *Diálogos II* (Madrid: Editorial Gredos, 1987) 511a – 517c

<sup>12</sup> Ramón, Begoña, *Platón y el arte de conocerse a sí mismo*, en Elena Nájera Pérez y Fernando Miguel Pérez Herranz, editores, *La filosofía y la identidad europea* (Valencia: Pre-textos, 2010) 129-140

<sup>13</sup> Cfr. Platón, *Alcibíades I* en *Diálogos VII Dudosos, apócrifos, cartas* (Madrid: Editorial Gredos, 1992) 132e-134e

<sup>14</sup> Afirmaciones como ésta se encuentran en el *Teeteto* 176b, en la *República* VI 500c, *Timeo* 90d y *Leyes* IV 716d.

<sup>15</sup> Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006) 173

consecuencia propone la liberación de los sentidos y del apego del hombre como ser corpóreo a las cosas, a la materia. En consecuencia la existencia personal y lo circunstancial es algo secundario, pues su filosofía busca algo más allá de los límites de la existencia individual.<sup>16</sup> También hay que tener presente que el resultado de una vida de autoconocimiento es la felicidad y la libertad. Esta libertad se refiere al escape de vivir atado a las pasiones y deseos. Pero Begoña Ramón<sup>17</sup> señala que se trata también de una libertad política, pues quien primero logra esta visión del Bien, son los filósofos que gobernarán *la República*, lo cual a su vez, desde la óptica de Platón asegura la libertad del conjunto de la sociedad.

Para Platón, recapitulando, elementos tales como la edad, sexo, talla, raza, no son constituyentes de la identidad, por ser características cambiantes, propias de la condición material o corporal, y no representan ninguna garantía de aproximación al mundo inteligible. Así las cosas, es preciso buscar algún elemento que no se desprenda de la individualidad variable del sujeto, sino que sirva como lazo de unión por semejanza con otros individuos, con otras copias de la idea de hombre. Todo parece apuntar que para Platón lo que aporta unidad y que podría servir como esta conexión, es justamente lo comunitario, o quizá la nacionalidad, desde luego no en un sentido moderno. Justamente el hombre con mayor autoconocimiento y autocontrol, es el que ha llevado una vida dedicada a la contemplación de la verdad, es decir, el filósofo. El hombre más próximo al mundo inteligible por su desprendimiento del mundo sensible, mediante el ejercicio de su razón, es el hombre más indicado para gobernar *la República*. El gobernante sabio aplica a la ciudad el conocimiento del Bien. De donde podemos inferir que es el gobernante filósofo quien debe determinar el camino de la comunidad hacia su verdadera identidad. Como vemos, parece que en Platón la decisión sobre la identidad de los hombres no es un asunto individual de cada quien, sino que en última instancia, es la tarea del rey filósofo<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. Platón, *Fedón* (Madrid: Gredos, 1988) 64a, 67a, 69c.

<sup>17</sup> Ramón, Begoña, *Platón y...* 140

<sup>18</sup> Cfr. Platón, *La República*, III 412b; V 474b

## **b. Aristóteles: La identidad en la sustancia del sujeto y el desenvolvimiento del hombre en la ciudad**

Las formas no existen en un *mundo aparte*, como indicó Platón, sino que en composición con materia constituyen la sustancia de todos los entes, dice Aristóteles (384-322 a. C.) desde su teoría conocida como *hilemórfica*. Las reflexiones que hace en su *Metafísica* trataremos de dirigir las aquí hacia la identidad personal.

Los conceptos clave sobre este punto, pueden apreciarse en el siguiente pasaje:

Pues en esto consiste la distinción entre la sustancia y el accidente; lo blanco, en efecto, es accidental para el hombre, porque éste es blanco pero no es precisamente lo blanco. Pero si todas las cosas se dicen como accidentes, no habrá ningún ente primero del cual se digan, si es que 'accidente' significa siempre el predicado de algún sujeto. Será pues, proceder al infinito. Pero esto es imposible, pues no se unen entre sí más de dos; el accidente, en efecto, no es accidente de un accidente, a no ser porque ambos son accidentes de lo mismo [...] habrá también, por consiguiente, algo que signifique sustancia. Y si es así, ya hemos mostrado que las contradicciones no pueden ser predicadas simultáneamente.<sup>19</sup>

El contexto de esta cita es la justificación del principio de contradicción. Los accidentes, según Aristóteles, no pueden existir en sí mismos, sino en un sujeto o realidad que los soporte: la blancura no camina por ahí, porque no existe sino en algo que sea blanco y tampoco hay acción de pasearse sin un sujeto que se pasee.<sup>20</sup> Aunque, como es posible aportar una definición de los accidentes y se puede decir de ellos lo que son, en consecuencia tampoco se puede decir que no existen. Por el contrario, de lo que no es, absolutamente hablando, nadie podría decir lo que es.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Aristóteles, *Metafísica*, (Madrid: Editorial Gredos, 1994) IV 1007 a 20-30

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*, VII 1, 1028 a 20 - 29

<sup>21</sup> Cfr. *Ibidem*, VII 4, 1030 a 20-22

En cambio, la sustancia es el ser singular y concreto, que existe en sí (corresponde a lo que llamamos sujeto), que soporta la existencia de los accidentes. La identidad de una sustancia no puede venir de sus accidentes, ni siquiera de la unión de los accidentes con la sustancia<sup>22</sup>. Cabe aquí destacar que la sustancia es lo que permanece a través del tiempo y de todos los demás cambios accidentales. Inciarte explica que:

Permanecer a través del tiempo significa seguir siendo lo mismo no tanto a pesar del cambio (“a pesar del tiempo”) sino cambiando (“al pasar tiempo”). Con otras palabras, permanecer idéntico a través del tiempo requiere poder ir adquiriendo (y perdiendo) nuevas propiedades. Y esto no lo puede hacer un concepto (un contenido significativo, abstracto, ideal) sino sólo una sustancia (concreta, real) es decir, algo capaz de modificación o, lo que es lo mismo, capaz de tener propiedades (no sólo clasificativas sino también descriptivas)<sup>23</sup>

Accidente es además de cualquier contenido significativo como ‘hombre’ o ‘blanco’, cuando contenidos como esos no tienen nada que ver unos con otros. Aquí no se dice que sea la propiedad de una sustancia. Inciarte explica que se deduce accidente cuando uno cae a la cuenta de que un accidente no puede tener accidentes. Un accidente no tiene propiedades accidentales y tampoco esenciales. Lo que garantiza la identidad del sujeto es el conjunto de la sustancia y cualquiera de sus propiedades accidentales. Si todo se redujera a accidentes y negáramos la sustancia entonces como los accidentes no tendrían relación entre sí, se admitirían todas las combinaciones entre accidentes, sin orden. El ejemplo es que ‘Sócrates blanco’ no puede ser nunca sujeto de atribución de otro predicado, por ejemplo de ‘músico’. Quien es músico no es el Sócrates blanco sino simplemente Sócrates.

Muchos han juzgado esta explicación aristotélica como esencialismo, pero Inciarte opina que lo más correcto sería llamarlo sustancialista. La razón principal es que la sustancia de la que habla Aristóteles aplica muy bien para la identidad

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, IV, 4 y VII, 4

<sup>23</sup> Inciarte, F., *La identidad del sujeto individual en tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, (Pamplona: Flamarique, Eunsa, 2004) 39.

personal, ya que no corresponde a un 'bloque cósmico' como si se tratara de una piedra solamente. Pero de lo que habla Aristóteles es justamente de los accidentes como propiedades de la sustancia, que puede ir cambiando, y el resultado de esos cambios es la sustancia en uno de sus cambiantes estados. Así es como la esencia de Sócrates no es ser hombre, lo cual sería quizá un accidente más, sino su alma, o sea, su racionalidad.

Para entender esto sobre un ejemplo, tomemos nuevamente el clásico Sócrates. Sócrates siempre se encuentra en un estado determinado, puede ser blanco (pálido) o tostado (por el sol), pero si no hubiera algo que en él se conservara sobre los estados cambiantes, la identidad de Sócrates sería como evanescente o ficticia. Esa identidad estaría sujeta a conveniencias (aunque puedan ser tan nobles como las científicas). Sócrates en tal caso se vería reducido a una cosa, un cuerpo y se podrían tomar decisiones sobre él para por ejemplo, prolongar su vida cuando fuera conveniente a propósitos científicos, o darla por terminada, si se requieren por ejemplo sus órganos para algún trasplante. En otras palabras, no es lo mismo ver a Sócrates como un rompecabezas o como un sujeto de propiedades idéntico a través de los cambios.<sup>24</sup>

Hasta aquí tenemos que la sustancia del sujeto puede atravesar por cambios de estado, pero permanece su identidad como sustrato sobre el cual se dan los cambios accidentales. ¿Cómo respondería Aristóteles al caso que planteamos con Platón acerca de las cirugías plásticas o reconstructivas que actualmente se realizan? Pues de lo hasta aquí revisado en Aristóteles, en nuestra opinión su pensamiento sí permite admitir tales modificaciones a los individuos, desde la perspectiva de que la esencia no se encuentra en un *mundo aparte* como decía Platón. Respingar la nariz de un individuo por medio de cirugía plástica, o reconstruirla luego de que se lastimó por una caída, o quizá la cirugía para remediar el paladar hendido, representan para Aristóteles el cambio de propiedades

---

<sup>24</sup> En Inciarte, *opus cit.*, se encuentra la explicación más detallada de la crítica de Quine al esencialismo aristotélico. Quine ha visto a los accidentes como ingredientes y no como propiedades, la diferencia es que uno ve el asunto como un rompecabezas y el otro como un sujeto de propiedades idéntico a través de los cambios.



accidentales en donde permanece la sustancia del hombre, es decir, su racionalidad, su sociabilidad.

Para seguir avanzando en esta revisión, es momento de considerar que si en esa sustancia humana está su esencia racional, el ejercicio de esta racionalidad será, a su vez, el contenido de la felicidad. El camino a esa felicidad es la práctica de una vida virtuosa. La felicidad es el sumo bien para Aristóteles.

Respecto a este último punto parece que no habría gran divergencia entre Platón y Aristóteles. La ruptura puede apreciarse mejor en la consideración del bien, ya que para Aristóteles no existe un Bien en sí, de manera separada o en un *mundo aparte*, sino que hay muchos seres buenos, y todos se pueden agrupar en diferentes géneros. Pero el bien que aquí interesa es el humano, y ese es ejecutable por el hombre que actúa<sup>25</sup>.

El hombre bueno, es el que posee la virtud<sup>26</sup> como expresión de la superación de su espíritu, como resultado de una voluntad que somete los deseos a la razón.

Sobre el asunto de la virtud vale la pena detenernos un poco para acentuar la concepción aristotélica que se separa de la platónica. Sócrates y Platón recusaban la afirmación de los sofistas de que la virtud se podía enseñar. Aristóteles puntualiza que el desarrollo de la virtud requiere de la voluntad del hombre, por ello se trata de un mérito propio por el que destacan los mejores. El hombre virtuoso tiene preferencia y elige deliberadamente lo bueno, y esa elección va acompañada de razón y de reflexión<sup>27</sup>. El hombre virtuoso no lo es por naturaleza, sino por voluntad propia. Esto supone no solamente que quiere serlo sino que además tiene el carácter para determinar su conducta. Joseph Moreau dice que a diferencia de la importancia que Sócrates da al conocimiento, para Aristóteles “lo que determina la conducta del hombre bueno, lo que lo hace incapaz de acciones contrarias a la virtud, es una disposición permanente del carácter”<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, (Madrid: Gredos, 1998) I, 4, 1096a 10 – 1097a 15

<sup>26</sup> Emilio Lledó Íñigo, *Introducción a las éticas. Estudio introductorio en Aristóteles, Ética Nicomaquea, opus cit.* 37 y ss. El autor explica la evolución griega de la noción de virtud (*areté*) que en los poemas homéricos era algo con lo que se nace, se es *aristós*, pero para Platón y Aristóteles, la *areté* se adquiere.

<sup>27</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, III 1112 a.

<sup>28</sup> Joseph Moreau, *Aristóteles y su escuela*, (Buenos Aires: EUDEBA, 1979) 203

Hasta aquí, la revisión de la naturaleza humana en Aristóteles compete a la ética, pero lo que marca la diferencia con respecto al pensamiento moderno de Hobbes y Maquiavelo por ejemplo, es que para Aristóteles la ética y la política son inseparables. La política se encarga de buscar el bien común de la *pólis*, lo cual es más elevado que el bien individual, y por eso la política es superior a la ética. Para Hobbes por mencionar un ejemplo moderno, los hombres pactaban en busca de protección, de la seguridad que el estado podía brindar, a costa prácticamente de lo que fuera. Pero para Aristóteles aunque ciertamente el hombre no se basta a sí mismo para sobrevivir, en realidad no son los motivos biológicos o físicos, de supervivencia o defensivos, los que constituyen la finalidad de la *pólis*, sino el propósito de que reine la justicia con miras hacia el bien común. Como dice Richard Bodéüs, “sólo las leyes justas comportan la virtud”<sup>29</sup>. Y la práctica de la virtud es el camino hacia la felicidad. Pero no la felicidad en solitario, porque además, considera que el hombre es un ser social por naturaleza. Y es aquí donde cabe subrayar otra diferencia con respecto al contractualista Hobbes, para quien el hombre es naturalmente egoísta, y su frase de que *el hombre es el lobo del hombre* revela un profundo pesimismo antropológico.

Para Aristóteles en cambio, el hombre presenta esta natural tendencia a la vida en común como derivada de su ser racional, y por ello aspira a la justicia, las leyes. Esto lo observa Aristóteles especialmente en el hecho de que el hombre está dotado de lenguaje, y es la palabra lo que permite distinguir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto.

El *logos*<sup>30</sup> entendido como razón y como palabra, es lo que articula la ética y la política, la vida buena y la vida en común. No es posible la vida virtuosa fuera de la *pólis*. Es en la ciudad donde el hombre puede tener una vida humana, una vida buena. El bien del *animal que habla* se hace posible en la convivencia social, no solamente haciendo amigos, cosa especialmente importante, sino en la

---

<sup>29</sup> Bodéüs, Richard, *Aristóteles. Una filosofía en busca del saber*. (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2010) 229

<sup>30</sup> Cfr. Emilio Lledó, *opus cit.* 48 y ss. Explica toda esta articulación y la importancia que Aristóteles reconoce en el lenguaje. “Si el hombre es un animal que tiene logos, (...) el lenguaje de ese hombre será un elemento fundamental en esta búsqueda.”

organización de la *pólis*, y eso se discute, se habla, y juntos los ciudadanos deliberan, o sea, mediante el diálogo eligen con base en razones compartidas.

Un supuesto que está presente tanto en las éticas de Aristóteles como en su *Política* es la pluralidad diversa del hombre. Esto lo podemos apreciar especialmente en el hecho de que la biblioteca del Liceo albergaba 158 constituciones y Aristóteles analiza en su *Política* los proyectos constitucionales de diez notables como Solón y Filolao, y las constituciones de Esparta, Creta y Cartago. Con este hecho Aristóteles pone de manifiesto que antes de considerar un estado ideal, como Platón con su *República*, él prefiere considerar primero, sin menosprecio, la diversidad humana en sus manifestaciones empíricas reales. En las constituciones se establecen diferentes formas de organización, según diferentes puntos de vista y según las diferentes culturas. Aristóteles ve con respeto estas diferencias, pues todas ellas en el fondo se sostienen bajo diferentes formas de expresión de la racionalidad. No es sino hasta después de esta consideración que busca las mejores formas de gobierno en contraste con sus respectivas perversiones.

En consideración de que en la *pólis* habitan no sólo los hombres libres, sino también esclavos, *metecos*, niños que por su edad todavía no están registrados, y los ancianos quienes ya han sido liberados de todo servicio, cabe preguntarnos a quién se debe llamar ciudadano. El ciudadano<sup>31</sup> en general no es el simple habitante de la *pólis*, sino el que participa en la autoridad, en las deliberaciones y en las decisiones públicas. Claro que Aristóteles aclara en el capítulo III de la *Política* que esta determinación puede variar de una democracia a una oligarquía, por ejemplo.

No profundizaremos aquí sobre las diversas formas de gobierno y sus perversiones. Aunque sí cabe mencionar que independientemente del régimen político, para Aristóteles lo importante es que el gobierno ejerza el poder en dirección hacia la consecución del bien común y de acuerdo con la justicia. Aristóteles supone que la ciudad es ante todo una asociación política y no financiera, por lo que su finalidad no es el enriquecimiento sino la vida moral, la perfección y la

---

<sup>31</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*, III, 1275 a

felicidad del hombre mediante el ejercicio de la virtud y de toda actividad que desarrolle la razón.

Aristóteles podrá considerar a la realeza como el mejor régimen, porque es gobernado por un individuo virtuoso, pero también ve una ventaja en la aristocracia porque al gobernar varios individuos se evita mejor que puedan engañar o dejarse seducir. Efectivamente, es una minoría, en cualquier régimen, la que puede ser más capaz de dirigir hacia el bien público.

Lo que aquí nos interesa destacar, es la importancia del papel de la racionalidad humana para la configuración del ciudadano, al tiempo que puede también tener importancia la consideración de diferentes formas de gobierno, formas de organización política, así como la inclusión de la variedad de individuos en la *pólis*. Vemos cómo Aristóteles privilegia la capacidad del hombre para decidir racionalmente en lo individual y en lo político. No todo hombre es ciudadano, y no todo hombre es un buen ciudadano, así como no todo hombre es virtuoso ni se esfuerza por alcanzar una vida buena. Pero la ciudadanía y la práctica de la virtud están sustentadas en el supuesto de la naturaleza humana racional y por tanto social.

A partir de este mismo sustento podemos desprender que para Aristóteles, por tanto, la identidad puede ser determinada por el individuo cuando decide los accidentes (elegibles) que se asientan en su propia sustancia, y que en la medida en que esta decisión se inscriba en la práctica de la prudencia y consecuentemente de todas las demás virtudes, podrá a su vez desarrollar una vida buena. Lo cual comporta paralelamente, el ejercicio de la ciudadanía, tomando en cuenta que no es posible llevar una vida buena al margen de la sociedad, sino que por el contrario, el hombre virtuoso también es un individuo preocupado por los asuntos de la *pólis*, y especialmente de la justicia. No es que la decisión del individuo acerca de su identidad sea un asunto menos o más importante que los asuntos de la *pólis*, sino que lo uno está implicado en lo otro.

## 2. De una noción epistemológica de la identidad a una antropológica: La filosofía moderna

Fue durante la modernidad cuando el problema de la identidad personal se desprendió de una consideración estrictamente lógica y ontológica, para iniciar un examen epistemológico y de ahí ascender al enfoque antropológico. Los pensadores dejaron de pensarse a sí mismos como un ente entre los entes, o como un pedazo de divinidad que quiere retornar a su Olimpo y empezaron a hurgar en la mente.

En este apartado quiero continuar la revisión del concepto de identidad, ya especificado como identidad personal, por los filósofos de la modernidad que consideramos (arbitrariamente) más relevantes por su aportación e influencia en este problema.

### a. El *ego cogitans*, la ficción del yo y la síntesis kantiana

A partir del sujeto cartesiano perfilado como *ego cogitans*, nos detendremos en la argumentación de David Hume contra esta noción de la identidad personal invariable y perfecta, para enseguida comprender el rediseño que Immanuel Kant le imprimió a esta problemática de la identidad personal.

Con el objetivo de responder a la pregunta ¿qué soy yo? René Descartes (1596-1650) inaugura el problema de la identidad en la modernidad. Él buscaba una idea verdadera, clara y distinta, pero sobre todo, indubitable, y por ello es que la búsqueda de la respuesta la inició en el campo epistemológico. Pérez Díaz dice que “la certeza cartesiana es el surgimiento de un concepto: el concepto yo”<sup>32</sup>. Para comprender los alcances de esta noción, es indispensable tener en cuenta que para Descartes todo conocimiento deriva de la mente. Así lo expresó con sus palabras: “ninguna ciencia puede obtenerse, sino mediante la intuición de la mente”<sup>33</sup>. En este punto podemos identificar la convergencia del problema de la verdad con el problema del sujeto, su identidad, y su relación con la realidad. Estamos ya en el

---

<sup>32</sup> Pérez Díaz, C. “La certeza de sí y este imposible sujeto” Revista Andamios, Chile, 9 (20), 2012: 275-295

<sup>33</sup> René Descartes *Reglas para la dirección del espíritu*. (Madrid: Alianza Editorial, 1984) 372

terreno epistemológico a consecuencia del problema del yo; y las argumentaciones racionalistas, engarzan la epistemología con la antropología, especialmente al concebir al hombre como poseedor de dos sustancias separadas, a saber, la *res cogitans* y la *res extensa*. El alma es esa *res cogitans*, esa cosa pensante también denominada *ego cogitans* o yo pensante. El distinguido egresado de *La Fleche* sostenía en su *Sexta Meditación* que el alma se conoce a sí misma por el pensamiento, y es aquí donde encontramos su más interesante aportación: el sujeto autoconsciente. Ese yo se conoce a sí mismo como pensante, luego de haber recorrido esa duda hiperbólica que sacó al yo a dudar de todo lo que le rodeaba y le era externo, para retornar a sí y descubrir que el mero hecho de estar dudando es el síntoma inequívoco de que piensa<sup>34</sup>. Aquí el influyente pasaje cartesiano:

Por lo tanto, del solo hecho de que conozco con certeza que existo, y de que sin embargo no noto que ninguna otra cosa pertenezca por necesidad a mi naturaleza sino que soy una cosa que piensa, concluyo muy bien que mi esencia consiste sólo en que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia toda, o cuya naturaleza, no es sino pensar.<sup>35</sup>

Campero explica esta argumentación cartesiana así: “el yo pienso es la sustancia pensante, si el yo pienso contiene en sí todo lo que necesita para ser, entonces no es perfectible, y si no es perfectible es una sustancia perfecta.”<sup>36</sup>

Conviene también destacar una función que Descartes atribuye al *ego cogitans* que es la de unificar el flujo proveniente de los sentidos para asegurar el conocimiento verdadero. Afirma que para servirse de sus sentidos puede usar de su “memoria para conectar y juntar los conocimientos presentes con los pasados”<sup>37</sup> y así dejar de temer una posible confusión.

De este modo, podemos destacar que la concepción racionalista cartesiana de la identidad considera la esencia del sujeto como un *ego cogitans*, como un yo pensante. Esta noción es la idea clara, distinta e indubitable que buscaba como

---

<sup>34</sup> Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, (Madrid: Gredos, 2011), 54 - 68

<sup>35</sup> *Ibidem*, 59

<sup>36</sup> María Belén Campero, “Descartes y la construcción de un sujeto a partir de la negación de la vida”, *Revista Factótum*, Ciudad de Rosario, núm. 17, (2017): 27

<sup>37</sup> René Descartes, *Meditaciones...* 67-68

fundamento de su filosofía, de donde quiso derivar la validez del conocimiento, y es perfecta porque no ha sido extraída de la cambiante experiencia sensible.

Me parece muy claro que es contra estos argumentos cartesianos que David Hume (1711-1776) destinó la crítica<sup>38</sup> que consigna en el inciso sobre la identidad personal de su *Tratado de la Naturaleza Humana*<sup>39</sup>. Desde el comienzo del mencionado inciso dice que va contra los filósofos quienes ven a la identidad como algo evidente que no requiere prueba, “no existe prueba derivable de un hecho de la que podamos ser tan íntimamente conscientes, ni queda nada de lo que podamos estar seguros si dudamos de nuestro propio yo.”<sup>40</sup> Basta este pasaje para comprender que Hume alude precisamente la noción del *ego cogitans* de René Descartes, como idea indubitable, la cual sostiene todos los demás conocimientos. El hecho de llegar a afirmar algo así sin recurrir a la experiencia sensible es muy valorado para Descartes, pero desde el punto de vista de Hume justamente es lo que provoca toda su desconfianza, ya que aunque ambos buscan escapar del dogmatismo, Hume considera que únicamente la experiencia sensible y la vía de las percepciones, es lo que asegura esta huida.

Ha sido muy extendida la idea de que para el filósofo de Edimburgo la identidad se reduce a pura ficción. ¿Qué es entonces una ficción para Hume y cuáles pueden ser las consecuencias de este calificativo?

Lo que en realidad hay, según el filósofo empirista, es la observación de grupos de percepciones particulares, pero él sostiene que no es posible descubrir entre estas percepciones alguna conexión. Por esta imposibilidad creamos la ficción de un yo idéntico en cada instante y a través del tiempo. Esta idea del yo no tiene

---

<sup>38</sup> Es un tema controvertido el objetivo de las críticas de Hume. Por un lado se ha interpretado que las críticas de Hume van contra John Locke y los argumentos de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro segundo, capítulo vigésimoséptimo. Cfr. Noonan, H. *Hume on Knowledge*. Routledge, London, 1999, 51 ss, 198 ss. *Apud* Juan Adolfo Bonaccini, “El problema de la identidad personal en el §16 de la Crítica de la razón pura”, *Estud.filos.*, Universidad de Antioquía, núm. 39, Junio de 2009, 40 Y por otro lado, se incluye al propio Hume entre los filósofos que conciben así al yo. Y es que hay pasajes en los libros II y III dentro del mismo *Tratado* (incluso señalados en la nota 156, p. 353) donde afirma cosas como esta: “Es evidente que la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre íntimamente presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto” (p. 440)

<sup>39</sup> David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, (Madrid: Tecnós, 2005)

<sup>40</sup> *Ibidem*, 354

correspondencia con ninguna sensación que pueda sustentarla, lo cual la ubica en la categoría de ficción. Es justo en este punto donde hay que tener presente ese principio de copia establecido por Hume para distinguir las ideas que efectivamente derivan de la realidad, de las que no. Una idea simple es legítima si deriva de las impresiones generadas por la percepción sensible, pero si no es posible encontrar esta correlación, en tal caso no se verifica el principio de copia y la idea pierde legitimidad. Tal cosa es justamente lo que ocurre con la idea de un yo simple y que permanezca perfectamente idéntico soportando el paso del tiempo y del río de percepciones.<sup>41</sup> Hume formula el problema así: “Si existe algo que enlace verdaderamente entre sí nuestras distintas percepciones, o si se limita a asociar las ideas de éstas en la imaginación.”<sup>42</sup>

Conviene tomar en cuenta la interpretación sostenida por Pereira, quien sostiene que una cosa es la afirmación de que el principio de copia no se verifica en la idea de un yo perfecto, y otra cosa es que Hume concluya que es imposible la existencia de entidades diferentes a nuestras percepciones o relaciones necesarias que no somos capaces de observar. Esto significa que aunque Hume sostenga que las ideas claras o reales son aquellas que en algún momento tuvieron origen en una impresión sensible, pero a su vez también admite que la gente supone comúnmente un yo dotado de perfecta identidad. Lo que sí se puede seguir de este razonamiento humeano, según Pereira, es que sólo como idea real y clara, no existe un yo simple e idéntico.<sup>43</sup>

De hecho, Hume acepta la idea de un yo que permanece idéntico a pesar del torrente de percepciones, pero existe como una ficción resultado de la concurrencia entre la imaginación y la memoria para asociar relaciones naturales de semejanza y causalidad. Todo esto se explica precisamente en el apartado al que hemos hecho referencia, “De la identidad personal”, donde Hume dice que “para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros

---

<sup>41</sup> *Cfr.* *Ibíd.*, 353-370

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 365

<sup>43</sup> *Cfr.* Francisco Pereira Gandarillas, “Hume y la ficción de la identidad personal” *Revista Ideas y Valores*, Vol. 63, Núm 154, (2014): 191-213



sentidos; y llegamos a la noción de *alma, yo o sustancia* para enmascarar la variación.”<sup>44</sup> Debemos hacer hincapié en que Hume destaca en el problema de la identidad personal tanto el papel de la imaginación y de la memoria en el transcurso del tiempo, donde también aprecia grados respecto a la identidad.

Siguiendo a Pereira, cabe preguntarse el significado del *status* de ficción para Hume. Se trata de una suposición que es un contenido del pensamiento, que si bien no es una idea clara y distinta, sí es una idea confusa y oscura. Pereira destaca que efectivamente, “disponemos de una «idea» en sentido amplio, es decir, de una idea relativa, negativa o imperfecta, cuyo contenido ficticio es un elemento del pensamiento”<sup>45</sup>. Y en consecuencia, este contenido posee significado y coherencia. Agrega Pereira como argumentos para sostener su interpretación, algunas afirmaciones que hace Hume respecto de que “la experiencia es incapaz de penetrar en las esencias o en los dominios profundos de la naturaleza”<sup>46</sup>. Y es que efectivamente, Hume llega a señalar que esa tendencia a atribuir identidad es algo que viene acompañado de “algo misterioso e inexplicable”<sup>47</sup>.

En otras palabras, Pereira concluye que Hume no está negando la existencia del yo a partir de que para la experiencia sea inaccesible, sino sólo que no podemos corroborarlo de manera clara y distinta, y por tanto, el yo es una ficción o suposición, o sea que es simplemente una idea relativa. En consecuencia, esa concepción del yo humeano como un haz de percepciones, Pereira limita su aplicación a exclusivamente un ámbito epistemológico, pero sin alcances ontológicos.

Esta me parece una interpretación iluminadora, principalmente tomando en cuenta el importante comentario que el propio Hume anota en el apéndice del propio *Tratado de la Naturaleza Humana*, donde expresa insatisfacción respecto a su explicación, y la califica de defectuosa, confesando que para él representa una gran dificultad el tema de la identidad personal. Aquí el pasaje:

Sin embargo, habiendo así separado todas nuestras percepciones particulares, cuando intento explicar el principio de unión que las enlaza y nos hace atribuirles una

---

<sup>44</sup> David Hume, *Tratado de la Naturaleza...* 359

<sup>45</sup> Francisco Pereira Gandarillas, “Hume y la... , b)

<sup>46</sup> *Ídem*

<sup>47</sup> David Hume, *Tratado de la Naturaleza...* 359

simplicidad e identidad real me doy cuenta que mi explicación es muy defectuosa y que nada más que la evidencia aparente de los razonamientos precedentes puede haberme inducido a admitirla. Si las percepciones son existencias distintas, forman tan sólo un todo por hallarse enlazadas entre sí. [...] el pensamiento sólo siente la identidad personal cuando reflexionando sobre la serie de las percepciones pasadas que componen el espíritu, siente las ideas de ellas como enlazadas entre sí e introduciéndose naturalmente las unas en las otras. [...] Por mi parte, yo debo defender el privilegio del escéptico y confesar que esa dificultad es demasiado grande para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, decir que es absolutamente insuperable. Otros quizá, o yo mismo después de reflexiones más maduras, pueden descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones.<sup>48</sup>

Luego de revisar este fragmento, y poniéndolo en contraste con la *Crítica de la razón pura*, me quedo con la impresión de que probablemente Immanuel Kant (1724-1804) recogió estas líneas como una clave para continuar su indagación. Y es que hay que hacer hincapié justo en esa afirmación de que la identidad personal se siente reflexionando sobre las «percepciones pasadas». Hume está dejando entre líneas, quizá como una involuntaria suposición, que el pensamiento está ahí, como inmóvil, sintiendo el flujo de percepciones, donde también interviene el tiempo, lo cual sin este supuesto sería imposible. Hume sospechó que había que hacer una reconciliación entre sus afirmaciones gnoseológicas y la realidad antropológica, aunque él no pudiera en ese momento ejecutarla. Todo esto va muy en sintonía con la sabiduría que deja ver en la siguiente recomendación:

Que se satisfaga tu pasión por la ciencia, pero que tu conciencia sea humana y tal que tenga inmediata referencia a la acción y a la sociedad... Sé filósofo; pero, en medio de toda tu filosofía, sé hombre.<sup>49</sup>

Finalmente, el recorrido humeano por la cuestión de la identidad personal, con todo y sus dudas y sospechas, muy posiblemente dio la pauta para los argumentos kantianos que a continuación revisaremos.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, 636

<sup>49</sup> David Hume, *Enquiry*, apud Felix Duque, *Estudio preliminar de David Hume, Tratado de la naturaleza humana*, (Madrid: Tecnós, 2005) XXXIV

La *Crítica de la razón pura*<sup>50</sup> puede ser entendida en gran parte como una crítica de la tradicional noción del Yo, especialmente porque en la deducción Kant no lo toma como su punto de partida. El propio Kant en diferentes pasajes, y especialmente en la *Refutación al idealismo*<sup>51</sup>, expresa su rechazo contra lo que él llama el idealismo psicológico y el realismo dogmático, o contra los sistemas de Berkeley y de René Descartes. Sus argumentos van contra la suposición de la certeza del yo como algo primario de donde derivar la certeza de las cosas exteriores, es decir que el contenido de la existencia pueda expresarse y comprenderse como contenido en el alma.

La aportación kantiana parte del pensamiento de que el yo no nos es dado como una simple sustancia (como suponía Descartes), sino que su idea nace en nosotros con base en una síntesis. La autoconciencia empírica no es algo previo a la conciencia empírica del objeto, sino que ambas cosas se dan en el sujeto dentro del mismo proceso<sup>52</sup>.

Sin embargo, al leer las explicaciones de Kant respecto al yo muchas veces me parece que tiene presente las consideraciones de Hume sobre la identidad personal. Respecto a estas últimas, recordemos que en su *Tratado sobre la naturaleza humana* se explica al yo como esa ficción que funciona como enlace entre la multitud de percepciones sucesivas para darles unidad en el tiempo. Pues bien, Cassirer recupera el razonamiento kantiano a partir de esta explicación humeana, y dice que si existiera el presente como frontera fugaz entre el pasado y el futuro, como un momento aislado, en tal caso no cabría la posibilidad de una suma de elementos simples, “pues ¿cómo obtener una suma allí donde el primer sumando desaparece en el mismo instante en que entra en la suma el segundo?”<sup>53</sup> Si se trata de algo más que aprehender momentos del tiempo, como repetirlos y recrearlos, entonces debe haber una “síntesis de la reproducción”. Es decir, según Kant, la percepción exige la unidad de una conciencia que garantice que lo que pensamos y percibimos ahora sea lo que pensamos y percibimos antes: “tiene que existir una

---

<sup>50</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Editorial Gredos, 2010

<sup>51</sup> *Ibidem*, 227 ss. (B274)

<sup>52</sup> *Cfr. ídem*

<sup>53</sup> Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, (México: FCE, 2003) 234

conciencia, aunque no brille en ella la claridad, pues sin ella serían imposibles los conceptos y, por tanto, el conocimiento de los objetos”<sup>54</sup>. Cassirer cierra su explicación sobre el yo kantiano precisando que “es la premisa fundamental para que algo pueda ser una percepción”<sup>55</sup>. Esto significa que el yo es correlativo a todas nuestras ideas. La afirmación directa de Kant la encontramos en la *Analítica trascendental* como sigue:

El *Yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible, o, al menos, no sería nada para mí.<sup>56</sup>

Si bien el yo no es una sustancia simple para Kant, sí ocurre que todos los contenidos anímicos se refieren a un punto central. Y aunque el yo sea apercepción trascendental que relaciona los contenidos de conciencia, no obstante, el yo no es el sustrato inmutable del que surgen esos contenidos. Por tal pensamiento es que Kant tampoco estaba de acuerdo con esa simplicidad del yo que Descartes deducía del “yo pienso”. Lejos de ello, para Kant el yo es intuición de la Razón. Esto significa que Kant toma en cuenta que la totalidad de la experiencia no se nos revela jamás, sino sólo como un proceso. La razón trata sobre la totalidad absoluta en la síntesis y termina en lo simplemente incondicionado, por eso la idea de totalidad es sólo regulativa, pero de ninguna manera es constitutiva.<sup>57</sup>

Sin embargo, probablemente Kant no fue lo suficientemente claro respecto a que la idea del yo nace en nosotros con base en una síntesis, como un proceso, y le bastó describirla como intuición de la razón. Probablemente por esto es que Hegel no solamente incluye a Kant en su crítica, sino que desarrolla detalladamente el proceso incluyendo el aspecto vital, como explico en el siguiente inciso.

No obstante, llegamos aquí a una noción de la identidad personal más cercana a la concepción contemporánea de Amartya Sen según su teoría de la identidad plural, como se verá en el siguiente apartado. Kant recuperó las posturas

---

<sup>54</sup> *Ídem*

<sup>55</sup> *Ibidem*, 235

<sup>56</sup> Immanuel Kant, *Crítica de ...* §16 p. 141 (B132)

<sup>57</sup> *Cfr.* Ernst Cassirer, *Kant ...* 235-243

racionalista y empirista y alcanzó una noción del yo que es capaz de unificar y dar sentido al torrente de la percepción sensible. A su vez ese yo personal se percibe a sí mismo como ser que conoce en el tiempo, tiene una apercepción trascendental. Kant enfatizó que esta autoconciencia del yo es simultánea a la conciencia del objeto, y que la falta de reconocimiento de este concepto de yo, puede arrastrarnos a falsas conclusiones, las cuales llamó *paralogismos*. Me parece también importante destacar que también puede conducir a falsas conclusiones la equivocada comprensión del yo como algo fijo e inmutable. Esa intuición del yo como totalidad absoluta, quizá corresponde más a lo que Hume denominó «ficción» ya que no está así constituido el yo, pero suele ser de utilidad en su proceso sintético. Entiendo como legítimo llegar a desprender de esta explicación kantiana, una comprensión de la identidad personal como algo no condicionado y siempre en proceso que se desarrolla simultáneamente en sus relaciones con las cosas del mundo y las relaciones sociales.

Todavía queda por profundizar y avanzar en el terreno antropológico, sobre esta misteriosa configuración de la identidad personal en imbricación con la identidad social, donde sea explicitada la complejidad personal que entra en conflicto con el ámbito histórico cultural.

## **b. De la identidad en la diferencia a la diferencia sin identidad:**

### **Hegel y hegelianos**

Recuerdo ese maravilloso cuento largo de Carlos Fuentes, *Aura*. Es ese pasaje de intensa pasión interrumpida por el breve diálogo entre los jóvenes Felipe y Aura.

—¿Me querrás siempre?

—Siempre, Aura, te amaré para siempre.

—¿Siempre? ¿Me lo juras?

—Te lo juro

—¿Aunque envejezca? ¿Aunque pierda mi belleza? ¿Aunque tenga el pelo blanco?

—Siempre, mi amor, siempre.

—¿Aunque muera, Felipe? ¿Me amarás siempre, aunque muera?

—Siempre, siempre. Te lo juro. Nada puede separarme de ti.

—Ven, Felipe, ven...

El problema de la identidad está en el trasfondo del diálogo, que involucra al yo y al tú, al tiempo y al espacio, y la validez de los juramentos cobijados por la oscuridad y el ensueño. Felipe y Aura dialogan asumiendo con seguridad que cada uno es cada quién, que su existencia puede durar por siempre, que son como inmortales, capaces de trascender el tiempo presente y que tienen el sustento ontológico para hacer juramentos que se apropian del futuro. Sus palabras buscan la conexión entre la intensa vivencia de un instante concreto con el deseo de universalidad, única e inmutable. Y sin embargo, dos páginas más adelante ese momento del eterno presente se disuelve en un incomprensible paso por el umbral del tiempo, donde no se sabe si una noche fue suficiente para lograr en Aura la transformación resultante de cien años, envejecida frente a Felipe. Su ser es diferente, pero ellos son los mismos aunque cada uno ya no es cada quién, sino son otros que han mutado a fantasmales identidades...

La revelación es que el problema traspasa al realismo mágico de Carlos Fuentes, y sus símbolos pueden expresar la cuestión lógica, ontológica y antropológica que quisieron alumbrar con su pensamiento Kant, Hegel, Heidegger, Derridá, Deleuze. Aquí intentaremos apuntar algunas de sus reflexiones significativas sobre el tema.

El problema de la identidad es siempre el problema de la identidad de un ente. Porque los entes somos constantemente cambiantes, diferentes, temporales. Por eso no es fácil encontrar unidad ni mismidad, pues el ser de los entes es uno y es otro.

El problema no solamente es buscar la respuesta a la pregunta de qué es una cosa, sino saber si es correcto plantear así la pregunta. Si el asunto se limita a un principio lógico como es el de identidad donde  $A = A$ , parece que se trata de algo frío y vacío, separado de la experiencia, pero si consideramos al ente siempre cambiante, terminamos por contradecir ese principio lógico. La problemática entonces busca aclarar la relación entre identidad y diferencia, donde habrá que conciliar al ente pensado con su existencia real. Heidegger decía que “cuando se habla del ser de lo ente y de lo ente del ser, se trata siempre de una diferencia”<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, (Santiago de Chile: Edición electrónica de Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS) 25.

Está en juego su unidad, la referencia a sí mismo, y la intención de buscar cómo puede hacerse posible hablar de una identidad que pueda simultáneamente respetar la diversidad de lo múltiple. En otras palabras, el propósito es que no se trate de una identidad que resuelva en síntesis las diferencias en los entes, ya que esta síntesis al pretender superar las diferencias, terminaría por nulificar al ente, violentándolo. En el fondo está la relación también entre lo universal y lo particular.

**i)**

Para iniciarnos en la discusión desde la aportación de Hegel, conviene retomar nuevamente el trabajo de Kant. En el apartado anterior veníamos recuperando de la *Crítica de la Razón Pura*, el libro II de la *Dialéctica Trascendental*, capítulo uno, donde Kant analiza los *paralogismos de la razón pura*. Con su desarrollo muestra la incertidumbre que ataca a la metafísica tradicional, al tratar el problema del alma. Esto se agudiza cuando hay que discernir en qué momento hay que aplicar las categorías o cuándo las leyes lógicas.

En la *Crítica de la Razón Pura*, en la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*, Kant dice que la apercepción es una de las tres fuentes subjetivas del conocimiento<sup>59</sup>. Podemos reconocer nuestras representaciones gracias a la conciencia de la identidad del «yo pienso». Esta conciencia trascendental unifica la diversidad de representaciones y de conciencias empíricas:

Pero la forma de tal intuición, que se halla previamente en el psiquismo, establece, en la representación del tiempo, el modo de estar reunido lo diverso en el psiquismo, ya que entonces éste se intuye, no como se representaría inmediatamente con su actividad propia, sino del modo según el cual es afectado interiormente y, por tanto, no tal como él es, sino tal como se manifiesta a sí mismo.<sup>60</sup>

Dice que del «yo pienso» no es posible conocerlo como si fuera un objeto, porque no hay intuición sensible de él, sólo es posible hacer juicios analíticos. Por otro lado, también dice Kant que: “En efecto, la conciencia empírica que acompaña

---

<sup>59</sup> Las otras dos son el sentido y la imaginación. Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, (Madrid: Editorial Gredos, 2010): 117 (A95)

<sup>60</sup> *Ibidem*, 82 (B69)

representaciones diversas es, en sí misma, dispersa y carece de relación con la identidad del sujeto.”<sup>61</sup>

Por eso Kant distingue de un yo lógico y de un yo psicológico. El hombre se conoce a sí mismo como objeto con su sentido interno, y es consciente de sí mismo como objeto de sus sentidos externos. Somos conscientes de nosotros en cuanto seres pensantes, pero el sustrato nouménico de nuestro yo permanece incógnito.

## ii)

Puede parecer que esta división en sujeto-objeto da como resultado un yo desencarnado, separado entre lo uno y lo múltiple. Esta identidad deja fuera la parte incomprensible de la vida, y quizá esa parte marginada conlleva la esencia misma del sujeto. Así lo vio Hegel (1770-1831) según la interpretación de Infante del Rosal y aquí lo explica:

la gran limitación de la identidad en Descartes y Kant reside precisamente en su necesario carácter de unidad como condición de la experiencia: el sujeto debe ser consciente de su auto-identidad y unidad en toda su experiencia para que ésta sea coherente. La identidad para Kant es condición, acaso resultado pero en ningún caso proceso.<sup>62</sup>

Este comentario va en el tono que expresa el propio Hegel en el prefacio de la *Fenomenología*. Se refiere a la lógica formal de las oposiciones binarias de Kant, como un formalismo que impone sus esquemas a lo *celestial y terrenal* por igual, y lo reduce a *diagrama, esqueleto*, donde faltan la *carne y la sangre*. Porque oculta en *tarros* las cosas vivas, (entendemos por tarros a las categorías *apriori*) prescindiendo de la esencia viva de la cosa. Habla del método formal que *pinta de un solo color* ocultando las diferencias para lograr la identidad pura.<sup>63</sup>

Hegel busca la reflexión sobre el asunto de la identidad de manera distinta. Aborda el tema directamente en *La Ciencia de la Lógica*. Esta obra se divide en doctrina del ser, doctrina de la esencia y doctrina del concepto. La esencia es el

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, 142 (B133)

<sup>62</sup> Fernando Infante del Rosal, *Hegel y la identidad como proceso*. *Eikasía Revista de Filosofía* (229, septiembre, 2014) 5

<sup>63</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (México: FCE, 2008) 35



punto y vínculo entre el ser y el concepto. Aquí Hegel describe la esencia como repartida en momentos, pero también como referencia a sí misma, o sea, como identidad. Esos momentos o fases por las que atraviesa la esencia para reconciliar al ser con el concepto, no son temporales, sino lógicas. Así, la esencia aparece como determinaciones, o sea, como diferencia, primero como diversidad general y luego como oposición. Finalmente como contradicción reflexiona para sí y retorna a su fundamento. La nota uno del capítulo de *La Identidad* resume que:

[...] todo lo que existe muestra en él mismo que su igualdad consigo es desigual y contradictorio y que a pesar de su diferencia y contradicción es idéntico consigo mismo, como también que él mismo representa este movimiento del traspaso de una de estas determinaciones a la otra, precisamente porque cada una en sí misma es el contrario de sí misma.<sup>64</sup>

Este regreso de la esencia a su fundamento es la unidad de la identidad en lo diferente. Aquí se alcanza a dilucidar una explicación que formula Hegel en diferentes espacios de su obra, especialmente en la *Fenomenología*. Lo que aclara es que el llamado principio lógico de identidad  $A=A$  más que ser negado es superado en la comprensión de la esencia del ser.

Así Hegel trata de resolver el problema de la escisión entre ser y pensamiento, entre ser y devenir. Le da un giro al problema, involucrando el aspecto vital que admite la contradicción en la urdimbre de la esencia, dialécticamente. Al superar el formalismo que separa al ser y al pensar, al sujeto y al objeto, Hegel inicia su revolución a partir de la comprensión de un dinamismo inmanente donde la identidad es esencialmente lo otro en sí mismo. Es decir, que en el origen lo que hay es escisión, corte, apertura, diferencia, inquieta negatividad. “O dicho en lenguaje representativo: que Dios muere en el mundo a fin de que lo otro pueda ser.”<sup>65</sup> Y expresado con palabras de Hegel: “La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta

---

<sup>64</sup> Cfr. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982) 180.

<sup>65</sup> María Luciana Cadahia,, “Hegel y la filosofía de la diferencia”, *Daimon*, Revista Internacional de Filosofía, (64, 2015) 28

idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso, si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”<sup>66</sup> Aquí Hegel expresa principalmente tanto la inmanencia de la diferencia en Dios mismo, como la profundidad de lo negativo. Su esencia comporta ese *trabajo de lo negativo* para que sea concebida como algo real en vez de reducirse a algo vacío o meramente formal. Por lo que la identidad del sujeto, o mejor del Espíritu, es más deseo y devenir que introspección, autonomía o resultado.

Todo esto explica por qué Hegel no designa con los términos *ciencia de la Lógica* a la lógica formal, sino más bien significa una ontología donde se describe el devenir del ser al concepto. Esta lógica da cuenta de la totalidad del movimiento pensante y de la naturaleza universal de la cosa misma, en vez de estancarse en las leyes del pensamiento como la de identidad o de contradicción. Además conecta los elementos de lo interno con el mundo externo del individuo.

Infante del Rosal sostiene en el artículo ya referido, que la identidad en Hegel no es ni un supuesto ni un resultado, como en los modernos, sino que es primordialmente un proceso de identificación<sup>67</sup>, que atraviesa por cuatro transformaciones y que a continuación reseñamos brevemente.

1. La identidad como proceso y resultado dialécticos. Como decíamos párrafos arriba, la identidad es un camino, un paso desde un comienzo hasta un resultado. El comienzo contiene ya en sí mismo el fin con el que se identifica. La mismidad es impulso dinámico, apropiación de sí a través de su diferencia y su realidad es acción.<sup>68</sup>
2. La negatividad como constitutiva de la identidad en el necesario momento del extrañamiento. La negación es la apertura a la oposición y contradicción del

---

<sup>66</sup> Hegel, *Fenomenología...*, 16

<sup>67</sup> La identificación de la que aquí se habla corresponde a la interpretación de Infante del Rosal y que no es un término usado por Hegel.

<sup>68</sup> La base de este apartado se encuentra en el Prefacio de la *Fenomenología*, donde Hegel dice: “El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo la realidad pura. El fin ejecutado o lo real existente es movimiento y devenir desplegado; ahora bien, esta inquietud es precisamente el sí mismo, y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y la simplicidad referida a sí misma”. (*Fenomenología...*, 17-18)

pensamiento al ser. Esta negación aparece en el espíritu como extrañamiento. Éste se forma por un momento de enajenación o exteriorización y otro de transformación. El extrañamiento del espíritu es un proceso necesario para volver a sí de manera auténtica, pero no es un vaciarse en el otro, sino un alcanzarse en él. Por eso dice Hegel que el ser es necesariamente mediado. La autoconciencia se hace en la conciencia de esta división. De aquí surge la conciencia desgraciada que es consciente de su doblez y propia contradicción. La auténtica autoconciencia surge luego de la superación de esa dualidad.

La crítica a los filántropos modernos va por esa aparente bondad de quien no experimenta el desgarramiento y dona un ser leve, que no ha traspasado la mismidad cosificada, sin haber experimentado dolor, no ofrece lo universal, sino un particular adulterado. Con esto Hegel busca eliminar la concepción del sujeto vacío que se llena con el mundo exterior, ese sujeto trascendente y autónomo.

3. La nueva relación de lo interno y lo externo, divididos en el pensamiento moderno y ahora sintetizados a partir de su contradicción. “La relación *ser-en-sí/ ser-para-sí* y *ser-para-otro* se plantea en Hegel como una alternativa a la dicotomía moderna entre lo interno y lo externo.”<sup>69</sup> Por tanto en Hegel no hay intersubjetividad. porque la relación más que producirse entre subjetividades, es entre conciencias, donde la relación *ser-para-sí* y *ser-para-otro* y el deseo de unidad, transforman la identidad en identificación. Esta relación no sólo le atañe a la teoría del conocimiento, sino sobre todo a la ontología. Así, lo interno y lo externo son dos caras de una misma cosa.
4. El deseo como tensor que urge al sujeto a rellenar el vacío de su identidad positiva y original con lo otro. El deseo entonces es lo que mueve a absorber al otro en sí mismo y en consecuencia el otro y el sí mismo se disuelven en un nosotros. En esta síntesis no es que se destruya al otro o al sí mismo, sino su autonomía, porque ahora se pertenecen mutuamente para alcanzar la autoconciencia.

---

<sup>69</sup> Infante del Rosal, Fernando, *Hegel y la ...*, 25

La identidad como proceso de identificación en Hegel encuentra mejor expresión en la dialéctica entre el espíritu señorial y el espíritu servil, donde se muestra con toda evidencia la vinculación de la identidad con la relación de poder y dominación.

Si nos situamos del lado del señor viviendo inauténticamente, observamos que su ser se basa en un doble reconocimiento: por un lado ser reconocido por la otra conciencia como autónomo y por otro reconocerse en el otro como sí mismo. Aquí el señor ve al otro para auto complacerse y por ello permanece como subjetividad objetivando a la otra subjetividad para mantener el sí mismo. Por eso aquí no se alcanza el «nosotros» ni la autoconciencia. En esta situación se encontraba el sujeto cartesiano. Pero si en vez de eso, ocurriera que en esta lucha lo que muere es el sí mismo y su autonomía, se lograría la autoconciencia.

### iii)

Años después, en 1957 Martín Heidegger (1889-1976) retoma el tema de la identidad a partir de Hegel pero distinguiéndose de él, en la publicación *Identidad y diferencia*. Él espera aclarar qué es la identidad a partir del análisis del principio de identidad  $A=A$ . Pone el mismo ejemplo de Hegel, cuando alguien dice que una planta es una planta. Esta proposición tiene dos términos, y si alguien quisiera decir que A es lo mismo que A no tendría que poner dos términos, pues bastaría con uno. La tautología encubre lo que quiere decir, que cada A es él mismo lo mismo.

En occidente la identidad es una relación que refiere unidad. Esta “unidad no es de ningún modo el vacío inconsistente de lo que, privado en sí mismo de relación, se detiene y persiste en uniformidad.”<sup>70</sup> A cada ente le pertenece la identidad como unidad consigo mismo. La identidad es un rasgo fundamental del ser de lo ente. La ciencia no podría ser lo que es si no se garantizara la mismidad de su objeto.

Al igual que Hegel, Heidegger recupera a Parménides cuando dijo que “*Lo mismo es pensar que ser*”. Explica que significa que hay una mutua pertenencia entre pensar y ser, y el sentido de la pertenencia se da por su unidad. Heidegger se plantea entender esta pertenencia del hombre respecto del pensar sin la mediación

---

<sup>70</sup> Heidegger, *Identidad y ...* 5

de la representación. A partir de que hombre y ser se dirigen en el mundo de la técnica, habla a la manera de *com-posición* como un juego de apropiación entre hombre y ser que es mutuo. “Lo que experimentamos en la *com-posición* como constelación de ser y hombre a través del moderno mundo técnico, es sólo el preludio de lo que se llama acontecimiento de *transpropiación*.”<sup>71</sup>

Para Heidegger, este acontecimiento de *transpropiación* corresponde al movimiento oscilante entre el hombre y el ser para alcanzarse el uno en el otro, como un *salto al abismo*, y eso es la esencia de la identidad. Lo que Hegel llama *verdad que se sabe a sí misma* para Heidegger es *inmediatez indeterminada*.

Según Hegel, la filosofía y la historia de la filosofía deben encontrarse en una relación de exterioridad, lo cual quiere decir frente al movimiento de la idea absoluta. Según Heidegger, la diferencia entre él y Hegel es que mientras éste entiende la historia de la filosofía como etapas de un proceso de superación que termina en él, para Heidegger en vez de superación es *de paso atrás*, para buscar lo que pasaron por alto los pensadores y que es la base de la cuestión.

Para dar ese *paso atrás* con relación a la diferencia entre el ser y el ente, Heidegger propone hacer un cambio de enfoque con respecto a los pensadores que quisieron representarse esta diferencia. Advierte que la representación añade una relación al ser y lo ente, y esta añadidura rebaja la diferencia a simple distinción producida por nuestro entendimiento. Se pregunta “¿cómo tiene que ser considerada la diferencia, cuando tanto el ser como lo ente aparecen cada uno a su manera *a partir de la diferencia?*”<sup>72</sup> En tal caso, considera que es imposible esa representación porque el ser no se da como una generalidad, sino sólo como ser de lo ente y su esencia es el propio juego en la *intercisión*.

Pero hay algo permanente que atraviesa al ser desde el comienzo hasta su consumación. Esta permanencia no es algo general y tampoco es una ley. Se refiere a lo que él llama *resolución*. Ésta consiste en pensar el ser y dentro de él la diferencia, y dentro de ésta la *resolución*. Cuando el ser de lo ente se manifiesta como diferencia, el uno entra dentro del otro, como en un reflejo, o sea que la

---

<sup>71</sup> *Ibíd*em 11

<sup>72</sup> *Ibíd*em 26

resolución es una rotación. Finalmente, señala que la dificultad para expresar todo esto está en el lenguaje, aunque Heidegger dice que las lenguas occidentales son lenguas del pensar metafísico.

Gilles Deleuze (1925-1995) por su parte también atendió el tema de la identidad tomando en cuenta el pensamiento hegeliano. En su libro *Diferencia y Repetición* plantea una diferencia sin negación, considerando que la diferencia no se subordina a lo idéntico, y por ello no llega a la oposición ni a la contradicción<sup>73</sup>. Según lo que explica Deleuze, “es preciso, además, que cada contrario expulse su otro, se expulse por consiguiente a sí mismo, y se convierta en el otro que expulsa. Tal es la contradicción, como movimiento de la exterioridad.”<sup>74</sup> Además también son muy cercanas las reflexiones de ambos en cuanto que la relación de inmanencia entre el *para sí* y el *en sí* es ella misma en el *nosotros*. Pero la precisión está en que la afirmación de la diferencia, según Deleuze, no exige exclusión o negatividad.

Por su parte, Jacques Derridá (1930-2004) en su libro *Márgenes de la Filosofía*, y concretamente en el ensayo *La Différance*, confiesa querer jugar a diferir de Hegel pero desde su propio pensamiento. Usa esta palabra con ‘a’ porque parte de un análisis de palabras latinas en sus comentarios a la traducción que hizo Alexandre Koyré de algunos pasajes de *La lógica de Jena*. Dice que la *différance* es el movimiento infinito que afirma lo absoluto en la escisión de sí mismo y que constituye el fundamento de todo. La diferencia espacializa y temporaliza el movimiento errante entre las diferentes representaciones en el diferir de los significados, pues “separa un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo”<sup>75</sup>

#### iv)

*Grosso modo* hemos expuesto el pensamiento hegeliano sobre el problema de la identidad, y que como vemos, es inmanente al problema de la diferencia. Podemos apreciar que las reflexiones sobre el tema, por parte de Heidegger, Deleuze y Derridá son comentarios que buscan diferir o distinguirse del propio Hegel. Nos parece que sólo le dan vuelta al asunto, generan nuevos términos para

---

<sup>73</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2002) 84

<sup>74</sup> *Ibidem*, 85

<sup>75</sup> J. Derridá, *Márgenes de la filosofía*. (Madrid: Cátedra, 1994) 50

semejantes aspectos, y sin embargo, no logran redondear ninguno de ellos una posición que agregue algo significativo o revelador a todo este problema. Han querido decir lo que Hegel omitió, y al hacerlo, terminaron replanteando lo ya dicho. Son hegelianos aún en contra de su voluntad.

Cierto también es que desde el tema que hemos revisado, no encontramos al Hegel archirracionalista, ni al oscuro totalitario. Encontramos sí, un pensador que al revelar su visión se hace naturalmente polémico y controvertido. Por lo mismo, es inevitable tomarlo como comienzo en la revisión de los temas filosóficos como el aquí tratado, especialmente si tomamos en cuenta que para él en el principio está contenido ya el resultado.

Sin embargo, sus consideraciones se quedan en el ámbito de lo fundamental, de lo ontológico. Hace falta traspasar ese campo para a partir de todo ello, dar cuenta de las implicaciones en el ámbito ético y político. En gran parte alcanzamos atisbar que la ventana desde donde se puede dar ese salto, es la dialéctica de la conciencia señorial y la conciencia servil. Comprender las relaciones políticas no solo como intersubjetivas, sino como la relación entre conciencias corpóreas que se implican en la urdimbre social, que el tema de la autonomía del sujeto puede ser edificante desde lo útil, pero que tomado fundamentalmente impide la apertura que hace comunidad.

Quedan abiertas las vetas, pues en el terreno de las diferencias, y siempre queda mucho por decir. Por eso podemos cerrar aquí con estas palabras de Hegel:

Todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluir en una nada vacía, sino que debe ser aprehendido necesariamente como la nada de aquello cuyo resultado es, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero<sup>76</sup>.

### **c. El giro narrativo contemporáneo: Paul Ricoeur**

La obra *Sí mismo como otro*<sup>77</sup> de Paul Ricoeur (1913-2005) representa un pensamiento visionario y revelador sobre el problema de la identidad personal, es

---

<sup>76</sup> Hegel, *Fenomenología ...*, 59

<sup>77</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (México: Editorial Siglo veintiuno, 2013)

una hermenéutica del sí. Sabemos que la filosofía de Ricoeur en gran medida recibe influencia de Aristóteles, Kant, Heidegger y de quien fuera su maestro en la Sorbona, Gabriel Marcel. Pero además, a partir de su traslado a la Universidad de Chicago se aproximó a la filosofía estadounidense, justo en los años 70 cuando John Rawls se colocaba en el centro de la filosofía política. En este inciso presentaré una breve exposición de su pensamiento, a partir de lo que se inició como las conferencias Gifford, me refiero a *Sí mismo como otro*, especialmente los estudios quinto y sexto donde desarrolla específicamente su hermenéutica de la identidad.

Para Ricoeur, la identidad personal se expresa narrativamente, lo cual supone una interpretación de sí. Lo que primero buscó conocer Ricoeur fue aquello que especifica al sí implicado en el poder-hacer, en la unión del actuar y del agente. De aquí que la cuestión de la identidad se inscriba en su teoría de la acción. Ricoeur pudo observar que entre la construcción de la acción y la constitución del sí, hay tres momentos: describir, narrar y prescribir. Y como se trata del terreno de la acción, el relato no puede ser éticamente neutro<sup>78</sup>.

Según Ricoeur, hay dos polos de la identidad<sup>79</sup> cuya ignorancia ha hecho fracasar las dilucidaciones sobre su problemática, y es justamente frente a la cuestión de la permanencia en el tiempo donde hace falta la siguiente distinción: por un lado está la identidad como mismidad (del latín *ídem*) y por otro la identidad como *ipseidad* (del latín *ípsum*).

Respecto a la primera, Ricoeur dice: “La mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones”<sup>80</sup>. Se refiere en primer término a la identidad numérica de una cosa, significa unicidad, y opera como identificación, o sea que es reconocer que una cosa es la misma que vimos ayer y muchas otras veces antes. En segundo término se refiere a la identidad cualitativa como semejanza extrema y opera como sustitución. Sirve por ejemplo como cuando de entre un grupo de sospechosos una víctima identifica a su agresor quizá por marcas materiales y otras similitudes. Pero cuando ha pasado mucho tiempo y hay dudas para lograr observar la semejanza, se recurre a un tercer componente que es la continuidad ininterrumpida. Esta última

---

<sup>78</sup> Cfr. *Ibidem*, 106-109

<sup>79</sup> Ver esquema 1, página 62

<sup>80</sup> *Ibidem*, 110



se refiere a la unión entre diferentes momentos del desarrollo del individuo y aunque se presente una gran semejanza entre un roble y la bellota de la que proviene, se entiende que es el mismo árbol, y aquí pueden ayudar cosas como el código genético, por ejemplo. Entre estos tres componentes la mismidad responde a la pregunta «¿Qué soy?».

Pero queda pendiente una cuestión más profunda de la identidad personal, y por ello Ricoeur buscó una forma de permanencia en el tiempo “que no sea simplemente el esquema de la categoría de sustancia”<sup>81</sup>, sino que pueda responder a la pregunta «¿quién soy?». Parecería entonces que la solución nos conduce llanamente a responder con la *ipseidad*. Sin embargo, el dinamismo de las relaciones recorre un camino para acceder a este polo de la identidad que no es liso ni directo ni inmediato. Previamente hay que considerar un par de modelos intermedios a través de los cuales se nos revela la “intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal”<sup>82</sup>.

Estos modelos intermedios son el carácter y la promesa. Por el carácter identificamos a un individuo como él mismo. El carácter en cada individuo tiene una historia, porque es algo que se va construyendo para configurarse como “conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona”<sup>83</sup>. El carácter es adquirido, y se construye por la continua práctica hasta que se hace costumbre, sedimentada; y cuando ya no hay nada más que obtener logra su permanencia en el tiempo. El sujeto se identifica con valores, normas, ideales, y otros elementos, mediante los cuales se dispone el carácter para reconocerse como integrado en su comunidad. La permanencia en el tiempo que aporta el carácter expresa la adherencia de la mismidad a la *ipseidad*. “El carácter es verdaderamente el qué del quién”<sup>84</sup>.

El segundo modelo es el cumplimiento de la promesa como mantenimiento del sí. Aquí la *ipseidad* puede perder el soporte de la mismidad y sólo se soporta en la fidelidad a la palabra dada. La persona se sostiene aunque cambie de opinión o de

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, 112

<sup>82</sup> *Ibidem*, 113

<sup>83</sup> *Ibidem*, 115

<sup>84</sup> *Ibidem*, 117

inclinación, para responder a la confianza que el otro pone en la fidelidad expresada en la promesa. Se trata de una modalidad que incluso puede ser opuesta al carácter, y por eso cabe la no coincidencia entre mismidad e *ipseidad*, y hace falta una mediación en la temporalidad, la cual se logra mediante la identidad narrativa.

Entre el polo del carácter, donde la mismidad quedaba como adherida a la *ipseidad*, y el polo del cumplimiento de la promesa, donde puede ocurrir que la mismidad deje de apoyar a la *ipseidad*, oscila la identidad narrativa. Pero cuando se considera únicamente a la identidad *ídem*, y se ignora la dimensión de la *ipseidad*, Ricoeur piensa que se pierden los elementos necesarios para resolver las famosas aporías de la identidad.<sup>85</sup>

Para describir la travesía que recorre el sujeto, de la autointerpretación a la construcción narrativa de sí, Ricoeur recoge aportaciones de David Hume y de John Locke, pero sobre todo atiende los planteamientos aporéticos de este último.

La tradición le ha imputado a Locke (1632-1704) la invención de un *criterio* de identidad, a saber, la identidad psíquica, a la que podremos oponer el *criterio de identidad corporal*. Aquí se introducen ejemplos aporéticos de una identidad suspendida del testimonio de la memoria, sobre los límites, las intermitencias (como durante el sueño), o los fallos de memoria.

Para profundizar en esto Locke abrió los *puzzling cases*. Él preguntó quién despertaría luego de que el cerebro de un rey se trasplantara en el cuerpo de un mendigo. En el fondo estaba la paradoja de la ecuación entre identidad y memoria. Es una pregunta que no tiene respuesta en los hechos, pero coloca al cerebro en el centro de la identidad.<sup>86</sup>

Ya en el siglo XX, Derek Parfit<sup>87</sup> (1942-2017) centró su atención también en los *puzzling cases*. El experimento mental que va de la mano con el imaginado por Locke es el del muy célebre teletransportador, como el de la serie de televisión *Viaje*

---

<sup>85</sup> Cfr. *Ibidem*, 118-120

<sup>86</sup> Cfr. *Ibidem*, 120-123

<sup>87</sup> Derek Parfit, *Razones y personas*. (Madrid: Antonio Machado libros, 2004). Un dato curioso que cabe aquí destacar, es que en los agradecimientos de esta monumental obra, Parfit menciona su deuda para con sus primeros maestros, con quienes discutió acerca de nueve destacados pensadores, entre ellos Amartya Sen. Parfit también presenta una larga lista de personas que le ayudaron a escribir este libro, donde también incluye a Amartya Sen.

a las estrellas. Supone que cuando alguien se introduce a un teletransportador su cuerpo es desintegrado y una réplica del sujeto aparece en otro planeta, como por ejemplo Marte. Aquí la cuestión es si el sujeto inicial es el mismo que el que apareció en Marte, tomando en cuenta que no hay continuidad física, pero que el sujeto que sale de la máquina es idéntico al que entró. Este experimento mental sirve a Parfit, entre otras cosas para comprender las diferentes posturas frente al problema de la identidad. La tesis reduccionista excluye la existencia separada del cerebro y defiende que ocurren acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí. La postura no reduccionista sostiene algo parecido al *ego cogitans* cartesiano. Aquí la identidad es un hecho suplementario respecto a la continuidad física o psíquica. Luego de analizar todas las posibilidades de respuesta, Parfit muestra la condición aporética de la identidad y concluye con una frase devastadora: “La identidad no es lo que importa”<sup>88</sup>.

Según el análisis de Ricoeur, Parfit ignora la dicotomía *ídem* e *ipse* de la identidad, y considera superflua la calidad de mío respecto del acontecimiento. Pero no es lo mismo, dice Ricoeur, el cuerpo como mío que como entre cuerpos. No cabe duda que las paradojas de la identidad despiertan toda nuestra inquietud, son perturbadoras, y en el libro de Parfit hay una buena dotación de ellas. Pero Ricoeur piensa que su criterio para seleccionar paradojas es reduccionista y por ello todas las ficciones se refieren a entidades que incumben al registro de lo manipulable, o sea, a la consideración de la mismidad sin *ipseidad*, como el cerebro, o el código genético. Incluso la posible solución de la aporía es en realidad disolver el problema, sustituyendo el quién soy por el qué soy. No toma en cuenta que el yo dice: “temo, creo, me preocupo”, y finalmente nulifica toda la dimensión de historicidad.

Pero ¿qué quería decir Parfit con su conclusión de que la identidad no es lo que importa? Bueno, en realidad el objetivo principal era dilucidar sobre el problema de la racionalidad de la elección ética y combatir al egoísmo utilitarista de la teoría del propio interés. La estrategia de acercamiento al problema de la identidad personal buscaba aclarar qué tipo de entidad son las personas y de ahí posicionarse entre el egoísmo y el altruismo. La conclusión de Parfit es que no importa la identidad,

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, Tercera parte, cap. 12

porque lo importante no es lo que nos hace diferentes y nos separa, sino lo que compartimos y nos acerca: las experiencias. Sin embargo, según Ricoeur, el propósito de Parfit para encontrar razones para acercarse a las personas en el fondo revela una crisis de la *ipseidad*.<sup>89</sup> Ricoeur entonces se pregunta: “si mi identidad perdiese toda importancia por todos los conceptos, ¿no se volvería también la del otro «sin importancia»?”<sup>90</sup>

Una vez contrastada su teoría de la identidad con las paradojas de la ciencia ficción, Ricoeur procede a comparar la dialéctica de la mismidad y la *ipseidad* con otro tipo de ficción: la ficción literaria.

La ficción narrativa construye al personaje en la trama. Ricoeur enfatiza que la configuración del personaje se compone entre concordancia y discordancia, entre dispersión y unificación, entre contingencia y necesidad o entre identidad y diversidad. La operación narrativa de la identidad logra compaginar estos contrarios. Del mismo modo, la teoría narrativa también es mediadora entre teoría de la acción y teoría moral. Para evidenciar esto baste observar que los relatos dan cuenta de la correlación entre personajes actuantes y sufrientes, entre agentes y pacientes, y es ahí donde se encuentra el problema moral. Ya desde la definición de narración Ricoeur resalta elementos morales: “Narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista”<sup>91</sup>.

Pero en la ficción literaria también puede ocurrir que el personaje pierda identidad, en tal caso los paradigmas se erosionan, y la crisis termina en la clausura del relato. Luego de este análisis Ricoeur concluye:

Las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de la ficción literaria son relativas a la *ipseidad*, o más exactamente, a la *ipseidad* en su relación dialéctica con la mismidad<sup>92</sup>.

Finalmente Ricoeur muestra que el relato nunca es moralmente neutro y siempre tiene implicaciones éticas. Un relato no solo es una exploración en el reino del bien

---

<sup>89</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Sí mismo...* 127-137

<sup>90</sup> *Ibídem*, 137

<sup>91</sup> *Ibídem*, 146

<sup>92</sup> *Ibídem*, 150

y del mal, sino que la manera en que se establece el relato ya es en sí una valoración ética, y la identidad del personaje se compone entre el polo del carácter y la del mantenimiento de sí.

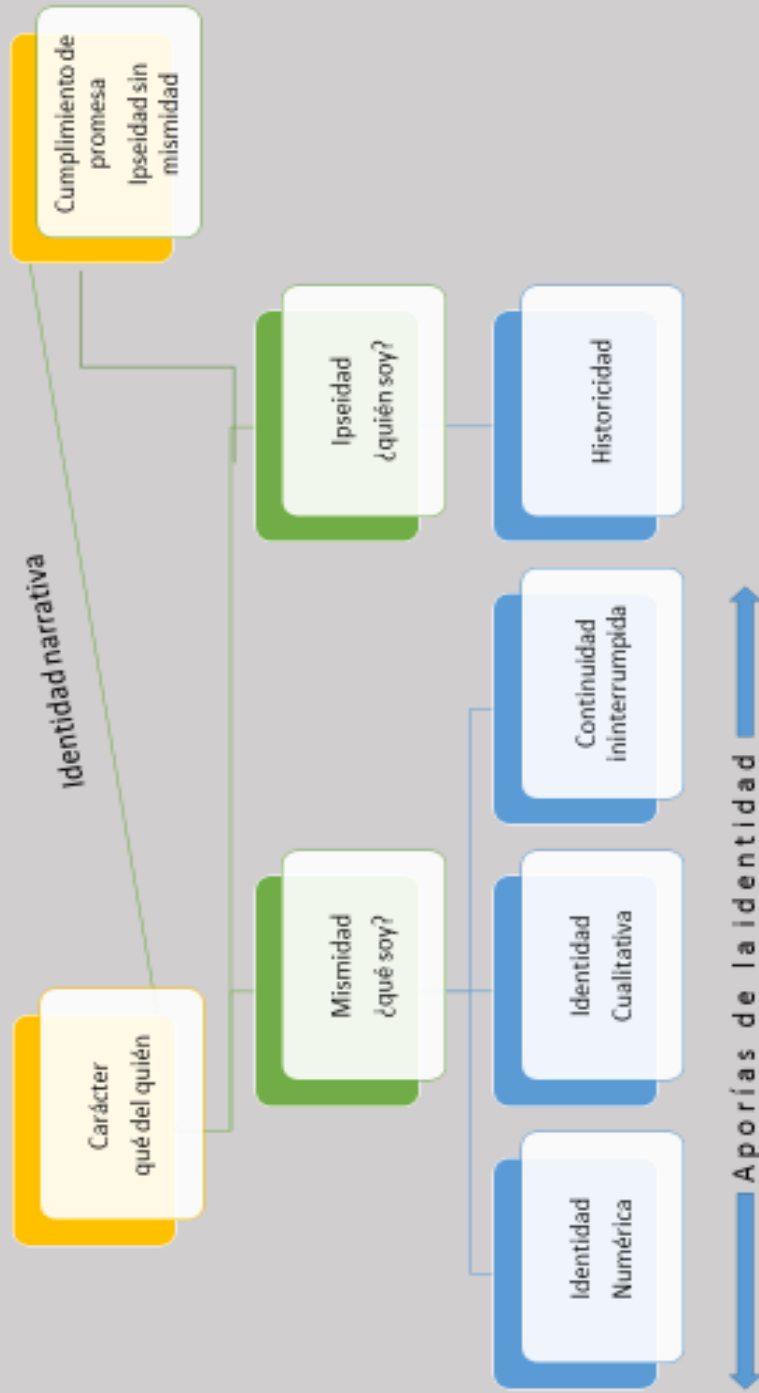
Primero Ricoeur criticó la sentencia “la identidad no es lo que importa” de Parfit porque no atendió la calidad de mí respecto del acontecimiento, y trató al cuerpo humano como entre cuerpos, sin reconocimiento de la posesión<sup>93</sup>. Ahora Ricoeur en una filosofía de la *ipseidad* dice: “la posesión no es lo que importa”<sup>94</sup>. De esta forma destaca que lo que arroja la imaginación narrativa es una dialéctica de la posesión y el desposeimiento. Para Ricoeur la identidad narrativa es siempre una dialéctica continua.

---

<sup>93</sup> Cfr. *Ibidem*, 152-158

<sup>94</sup> *Ibidem*, 171

# Identidad narrativa de Paul Ricoeur



Esquema 1

## II. LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD PLURAL DE AMARTYA SEN

Luego de esta sucinta revisión de la noción de identidad a través del pensamiento de filósofos destacados en la historia de la filosofía, esta segunda parte de la tesis entrará de lleno a la comprensión de la teoría de la identidad plural de Amartya Sen.

Para rastrear los elementos que fundamentan la teoría de la identidad plural de Amartya K. Sen, primero buscamos comprender la conexión con el resto de su pensamiento político, especialmente a partir de una revisión de sus enfoques de justicia y de las capacidades. Estas teorías se encuentran atravesadas por una noción de ser humano, y por principios y valores éticos y políticos que luego tendrán clara influencia en su teoría identitaria. Veremos cómo se van madurando estos elementos en un complejo tejido de influencias filosóficas que recorren un elenco integrado por Aristóteles, Adam Smith, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx o John Stuart Mill, pero también por la influencia literaria de Thomas S. Elliot y de Rabindranath Tagore. Y que al mismo tiempo surge de la discusión viva, y hasta de tertulias con grandes figuras contemporáneas como John Rawls, Kenneth Arrow, Bernard Williams, Hilary Putnam, Martha Nussbaum, W.V.O. Quine, Robert Nozick, Joshua Cohen, Michael Sandel, Thomas Scanlon, Ronald Dworkin y Derek Parfit, entre otros.

### 3. La Idea De La Justicia En Amartya Sen

Es sabido que entre las primeras aportaciones del economista bengalí está el enfoque que amplía la base informativa en la teoría de la elección social. Este trabajo es muy técnico y en gran parte matemático, por lo que recibió poca atención de los filósofos. Para contextualizarlo podemos comentar que a finales de los años sesenta prevalecía el *welfareismo* o tendencia *bienestarista* que suponía que un gobierno benevolente debía maximizar el bienestar de la sociedad y para ello debía diseñar políticas públicas que incrementaran la renta de las personas, lo cual dentro de esta lógica se traduciría en bienestar social. La discusión se hizo más compleja ya que empezó a prevalecer la opinión, cuyo fundamento coincide con la tradición marxista, de que los individuos demandaban respeto a sus derechos antes que bienestar. En esta discusión cobró fuerza la teoría contractualista y liberal, la de John Rawls, que defendía la idea de que los gobiernos, en vez de ocuparse del bienestar social, debían mantener las condiciones normativas para que cada individuo fuera libre de buscar sus propios fines. La propuesta seniana primero se afirmó en la argumentación contra el bienestarismo utilitarista, y luego siguió un camino propio separándose del contractualismo rawlsiano.<sup>95</sup> Su propuesta respecto a la ampliación de la base informativa para la elección social mira con mayor atención elementos subjetivos, a diferencia de Rawls, que sólo considera elementos objetivos.

Justamente en el segundo capítulo de *La Idea de la Justicia*, Sen comenta la circunstancia en que fue desarrollando su pensamiento. Ahí explica que en la década de 1950, mientras se dedicaba a disciplinas como la matemática y la física, y luego la economía, se sintió iluminado por los primeros escritos de Rawls acerca del tema de toma de decisiones. Y luego, ya entre 1968 y 69, mientras él era profesor en la Universidad de Delhi, fue invitado en Harvard a una clase conjunta con Kenneth Arrow y John Rawls sobre filosofía política, y en esa ocasión usaron el primer borrador de la *Teoría de la Justicia* (1971) de Rawls. Para entonces Sen ya había avanzado mucho en la redacción de su *Elección Colectiva y Bienestar Social*

---

<sup>95</sup> Cfr. Casas Pardo, José, *Estudio Introductorio*, en Amartya K. Sen, *Nueva Economía del Bienestar. Escritos Seleccionados*, (Valencia: Universitat de Valencia, 1995) 11-14



(1970). Estos sucesos prueban que Sen y Rawls antes que todo fueron amigos y colegas, y que ejercieron una mutua influencia en su pensamiento.<sup>96</sup>

Además de dedicar *La idea de la justicia* a John Rawls, Sen se ocupa a lo largo de toda su obra, de resaltar los puntos positivos y grandes aportaciones del contractualista a la filosofía política, especialmente porque surgió en un contexto en que ésta se había reducido a la historia del pensamiento político y parecía no haber mayores desarrollos. Además, Sen subraya en diversos momentos, que la teoría de la justicia de Rawls cambió la tendencia utilitarista imperante de su tiempo, y colocó en el centro de las preocupaciones sobre desigualdad a las oportunidades y libertades, en vez de preocuparse como antaño, por los resultados y logros. No obstante, Sen construye su pensamiento desde otro enfoque, otro punto de partida y otra metodología.

Por esta razón se hace necesaria primero una revisión a la justicia como equidad planteada por John Rawls desde su libro *Teoría de la Justicia*, ya que fue el gran detonador de la filosofía política del siglo XX, y en especial, para la filosofía política de A. K. Sen. Luego explicaremos los puntos del desacuerdo con esta teoría rawlsiana.

Cabe primero traer a cuenta que la metodología de Sen busca salvar los errores en los que cae lo que él llama *institucionalismo trascendental*, y por eso consiste en “investigar comparaciones basadas en realizaciones que se orientan al avance o retroceso de la justicia.”<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Rawls, John (1971) 12, escribió en el Prefacio: “Quisiera agradecer también a A. K. Sen su minuciosa discusión y crítica de la teoría de la justicia. Gracias a ellas me fue posible mejorar la presentación en varias partes. Su libro resultará indispensable para los filósofos que deseen estudiar la teoría más formal de la selección social tal y como la piensan los economistas. Al mismo tiempo, los problemas filosóficos son minuciosamente tratados.” A lo largo de *Teoría de la Justicia* pueden localizarse al menos 15 notas con referencias al libro de 1970 de Sen, *Elección Colectiva y Bienestar Social*. Las referencias tienen que ver especialmente con la paradoja que Sen plantea sobre la imposibilidad del liberal paretiano con base en su inconsistencia formal, pero también puntos éticos y políticos. Además recordemos que un desarrollo importante del trabajo de Rawls es su crítica al utilitarismo, y para ello se apoya en parte en las precisiones sobre estos puntos que Sen plantea. La crítica se dirige principalmente a que el utilitarismo deja fuera la igualdad y la libertad. Más detallada revisión sobre esto se encuentra en el estudio introductorio de Damián Salcedo a Sen, Amartya K., *Bienestar, justicia y mercado*. (Barcelona: Paidós LCE/UAB, 1997) 16-23

<sup>97</sup> Amartya K. Sen, *La Idea de la Justicia*, (México: Editorial Taurus, 2010) 40

Permítaseme representar con una parábola de Kierkegaard, el problema que Sen quiere sortear.

#### LA TORMENTA

¿El conocimiento cambia cuando se aplica?

Imaginemos un capitán, asumiendo que él ha pasado todos los exámenes con distinción, pero que él todavía no ha estado en el mar. Imaginémoslo en una tormenta; él sabe todo lo que debería hacer, pero él no ha conocido antes cómo el terror agarra al marinero cuando las estrellas se pierden en las tinieblas de la noche; él no ha conocido de la sensación de impotencia que viene cuando el capitán ve que se convierte el timón en su mano en un juguete para las olas; él no ha sabido cómo la sangre corre a la cabeza cuando uno trata de hacer cálculos en semejante momento; en resumen él no había tenido idea del cambio que representa el saber, cuando se tiene que aplicar el conocimiento.<sup>98</sup>

El filósofo danés retrata en esta parábola la diferencia entre la teoría y la práctica. Especialmente trata de una teoría desvinculada de las condiciones humanas particulares y concretas, una teoría que no toma en cuenta la intervención de factores emocionales y mentales que se activan a partir de las circunstancias específicas del mundo real.

Así como Kierkegaard repudió un sistema filosófico como el de Hegel para dirigir sus reflexiones hacia las vivencias humanas, de una forma análoga A. K. Sen se aparta de ese *institucionalismo trascendental* sin buscar una idea de justicia, sino simplemente comparando casos concretos de injusticias para localizar los elementos que hacen un caso menos injusto que otro. Sen elige la ruta comparativa de las realizaciones reales de las sociedades incluyendo las vidas que las personas viven realmente, y evita el camino trascendental, de la naturaleza de las instituciones y las reglas.

No por esta referencia a la parábola de Kierkegaard, ha de interpretarse que hermanamos un espíritu existencial o romántico con Sen, como tampoco ha de

---

<sup>98</sup> Sören Kierkegaard, *Reflexiones sobre situaciones cruciales en la vida del hombre* pp. 35-36, *Apud* Thomas C. Orden ed., *Parables of Kierkegaard*, (Princeton: Princeton University 1978) p. 38 [La traducción es nuestra] Debo al doctor Luis Guerrero el acceso a este pasaje de Kierkegaard.

identificarse su filosofía con la tradición de la Ilustración europea solamente porque hace continuas referencias a ella. Él precisa al respecto:

Me opongo a la plausibilidad de ver a las emociones, la psicología o los instintos como fuentes independientes de evaluación, sin el aporte del razonamiento. Pero los impulsos y las actitudes mentales conservan su importancia, y tenemos buenas razones para incluirlos en nuestra evaluación de la justicia y la injusticia en el mundo. Sostengo que no hay aquí un conflicto irreductible entre razón y emoción, ya que existen muy buenas razones para abrir espacio a la relevancia de las emociones.<sup>99</sup>

De hecho, él defiende una noción más amplia de ilustración, que se basa en argumentación razonada y escrutinio de cada creencia, proveniente tanto de occidente como de oriente. Las formas de argumentación procedentes de la tradición europea para él son complementarias, no opuestas, a las desarrolladas en diversos lugares de oriente. Por ejemplo, recuerda que el nombre adquirido de Gautama Buda significa en sánscrito 'ilustrado' o 'iluminado'. Es importante no perder de vista que la elección con base en un consenso razonado, y ejercer una razón práctica, son elementos en los que se funda para este criterio que privilegia lo posible, lo disponible, por encima de esencias o ideas de perfección. Vemos que se trata pues, de ética aplicada.

En este método comparativo el bengalí se hace de un recurso a partir de la distinción de la literatura sánscrita en la filosofía del derecho india. Se trata de las expresiones *niti* y *nyaya* referidas ambas a la justicia. *Niti* significa básicamente ideales de instituciones y comportamiento correcto, mientras que *nyaya* comprende la justicia realizada. Los teóricos indios señalaban con desprecio *matsyanyaya* que se refiere a que en el mundo de los peces el pez grande se come al chico. Para la justicia es prioridad evitar *matsyanyaya*, y Sen ve como finalidad alcanzable evitar las injusticias reales, como esta, en lugar de buscar lo perfectamente justo. Es la prevalencia de lo posible.<sup>100</sup>

Con base en esta importante conexión entre la propuesta filosófica de Sen y el trabajo de Rawls, es que a continuación iniciaremos nuestra revisión a partir de un

---

<sup>99</sup> Amartya K. Sen, *La Idea ...* 21

<sup>100</sup> Cfr. Sen, A. K. (2010) 13-20 y 41-53

vistazo rápido a *Teoría de la Justicia* de Rawls, sus conceptos centrales y la crítica que aportó Amartya Sen. Luego explicaremos la teoría de las capacidades que Sen desarrolló con Martha Nussbaum y precisaremos las diferencias entre ambos.

### a) **Rawls: La justicia como equidad**

La publicación del libro *Una Teoría de la Justicia* en 1971 por un lado representa la culminación del trabajo intelectual de John Rawls, reflexiones y discusiones de al menos una década atrás<sup>101</sup>, y por otro lado significa el gran detonador que hacía falta para provocar la reacción en cadena hacia todas direcciones, del pensamiento político del siglo XX. En este último sentido, nos referimos a la enorme producción de filosofía política que se generó motivada directa o indirectamente para criticar a Rawls, aunque posteriormente cada filósofo continuara desarrollando con otras motivaciones su pensamiento propio.

Entre sus críticos se inscribe naturalmente la producción de Amartya Sen, y también se registran pensadores como por ejemplo el libertario Robert Nozick con su obra de 1974 *Anarquía, Estado y Utopía*; el liberal Ronald Dworkin, que en 2000 publicó *Virtud Soberana*; o comunitaristas como Michael Sandel con su libro *Liberalismo y los Límites de la Justicia*, de 1982 y Michael Walzer, y su trabajo de 1983 *Las Esferas de la Justicia*; y la filósofa liberal Martha Nussbaum con su libro *Las Fronteras de la Justicia*, de 2006. No obstante el éxito de su propuesta, Rawls prestó atención a las múltiples críticas, a las que respondió con diversas aclaraciones, pero que a su vez también le empujaron a matizar o replantear su propuesta inicial, en diversos trabajos posteriores, y que se conjuntan con nuevos argumentos tanto en *Liberalismo Político*, de 1993 como en *La Justicia como Equidad: una reformulación*, de 2001, publicado poco antes de su muerte.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Cfr. Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2006) 9. Desde el Prefacio de la obra Rawls explica cómo muchos capítulos de las tres partes de su libro corresponden a diversas conferencias que él venía impartiendo y discutiendo 12 años atrás.

<sup>102</sup> Un panorama se encuentra en Gargarella, Roberto, *Las Teorías de la Justicia después de Rawls* (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1999) Es prácticamente un manual que clasifica a los críticos de Rawls provenientes del comunitarismo, republicanismo y marxismo: Primero quienes juzgan que la *Teoría de la Justicia* es insuficientemente liberal, como R. Nozick; o insuficientemente igualitaria, como A. K. Sen, R. Dworkin, el marxista analítico Gerald Cohen, y la marxista feminista Catherine Mackinnon. En esta clasificación no entran las filosofías posmodernas, ya que por definición estas rechazan toda elaboración de teorías de la justicia social. Otro gran apoyo para

En el Prefacio de *Una Teoría de la Justicia*, juzga Rawls como insuficientes las críticas que hasta el momento se han realizado a la filosofía moral predominante que es el utilitarismo, y él quiere intentar construir una propuesta moral que sea igualmente viable pero que se le oponga contundentemente: “una teoría sustantiva de la justicia”<sup>103</sup>. Utiliza como método el contractualismo de la tradición integrada por Locke, Rousseau y Kant, lo cual implica una hipótesis o experimento mental, con una finalidad normativa, no descriptiva ni explicativa, es decir, que se maneja en el nivel del deber ser, sin dar cuenta de cómo es ni por qué. Además esta teoría fue diseñada para sociedades democráticas avanzadas, lo cual implica un nivel de pluralismo por el que conviven distintas visiones comprensivas del bien, y que a su vez también supone respeto a la dignidad de la persona, y donde se considera como contratantes a individuos independientes, libres e iguales. Acerca de esta teoría, Victoria Camps comenta:

De esta forma, Rawls parece dar por supuesto que si el procedimiento político es justo, lo demás viene de suyo. Su teoría es, exactamente, una teoría procedimental de la justicia: basta garantizar las reglas del juego para que las asimetrías se resuelvan favorablemente para todos. No hay ninguna necesidad de incluir, entre los principios fundamentales, unos criterios de redistribución de la riqueza que velen por igualdades más básicas.<sup>104</sup>

Por ello es posible equiparar la teoría de la justicia como equidad de Rawls<sup>105</sup> con la ética formal de Kant, la cual a partir del imperativo categórico garantizaba la moralidad del contenido de las acciones que se le ajustaran, que es en lo que consiste el deontologismo.

El planteamiento general lo esboza Rawls en el primer capítulo de *Una Teoría de la Justicia*. Aquí aclara su interés de viabilidad, y su enfoque liberal de justicia, opuesto al utilitarismo, que “no permite que los sacrificios impuestos a unos sean

---

comprender el panorama crítico después de Rawls es Kukathas, Chandran y Philip Petit, *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*, (Madrid: Editorial Tecnós, 2004)

<sup>103</sup> Rawls, John, *Teoría de la Justicia...*, 11

<sup>104</sup> Camps, Victoria, *Introducción*, en Rawls, John, *Sobre las libertades*, (Barcelona-Buenos Aires\_México: Paidós/ICE – UAB, 1996) 20

<sup>105</sup> Ver Esquema 2, pág. 69

compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos”.<sup>106</sup> Se presenta entonces la cuestión de cómo sería un arreglo justo de la sociedad que pudiera ser elegido por individuos en situación de igualdad, libertad y autonomía, y a lo cual llama justicia como imparcialidad. Bajo la hipótesis contractualista, describe una posible situación en que hombres y mujeres se encuentren en la condición para elegir racionalmente los principios desde los cuales se ordenará la sociedad en la que vivirán ellos y sus descendientes, y que todos los acuerdos posteriores estarán regidos por esos principios y subordinados a ellos. Esta es la llamada posición original (PO) que en la tradición contractualista equivale al estado de naturaleza, y es el momento en que “un grupo de personas tiene que decidir de una vez y para siempre lo que para ellas significará justo o injusto.”<sup>107</sup> Estos hombres y mujeres son representantes de líneas familiares de una generación.

Para garantizar la imparcialidad y la aceptación general de los principios, es preciso que las personas se mantengan con un *velo de ignorancia*. Esto significa que “nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc.”<sup>108</sup> El concepto del *velo de ignorancia* tiene una clara inspiración en la ancestral Temis, la diosa de las leyes eternas de la antigua Grecia, ya que se le representaba con una venda en los ojos como señal de su imparcialidad. En la teoría de Rawls también funciona como el elemento con el que busca combatir los excesos prácticos del liberalismo. Brian Barry describe además esta situación de imparcialidad con el velo como *amnesia generalizada*, y también respecto a la condición de igualdad en la que se encuentran las partes en la PO, apunta la consecuente eliminación de las relaciones de poder.<sup>109</sup>

Nosotros observamos que la PO y el velo de la ignorancia, tienen el efecto de eliminar entre las partes cualquier posibilidad de antagonismo, disputas o dominación, y consecuentemente se da la disolución de lo político o su reducción al orden moral. Es decir, que este planteamiento de Rawls precisa de la marginación

---

<sup>106</sup> Rawls, John, *Teoría de la Justicia...* 17

<sup>107</sup> *Ibidem* 25

<sup>108</sup> *Ídem*

<sup>109</sup> Cfr. Barry, Bryan, *Teorías de la Justicia* (Barcelona: Editorial Gedisa; 2001) 199-200

de las identidades personales como condición de posibilidad para la justicia e imparcialidad. En congruencia con esto, cabe resaltar que entre los contractualistas que sirvieron de base e inspiración en Rawls para esta teoría que busca apartar a los contratantes del antagonismo para abrir paso a la elección por consenso, no está incluido Thomas Hobbes. De igual forma, tampoco cabe ningún esquema dialéctico del tipo hegeliano en que se oponga el espíritu señorial al espíritu servil.

Así es como estos individuos podrán elegir sin prejuicio ni autointerés, pues desconocen cuáles son sus deseos particulares. Entienden que una vez que hayan elegido los principios de la estructura básica de la sociedad, habrán sentado las bases para buscar la satisfacción de deseos particulares, por lo que su expectativa previa es el deseo común de bienes primarios. Aquí en *Teoría de la Justicia*, las “cosas que se presume que todo ser racional desea [...] son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza”<sup>110</sup>, constituyen los bienes primarios. Rawls agrega por separado y enfatizando, el respeto a sí mismo, como el más importante de los bienes primarios.<sup>111</sup> Cabe agregar, que en *La justicia como equidad. Una Reformulación*, Rawls clasifica los bienes primarios en cinco clases: i) los derechos y libertades básicos (especialmente de pensamiento y de conciencia); ii) la libertad de movimiento y la libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas; iii) los poderes y las prerrogativas correspondientes a cargos de autoridad; iv) ingresos y riqueza; y v) las bases sociales de auto respeto.<sup>112</sup>

Las partes también discuten una estrategia para realizar la elección de los principios. Se examinan varias posibilidades, hasta que se define como *maximin* la seleccionada por contratantes que se estima no sean optimistas incurables ni jugadores arriesgados, sino razonablemente conservadores. Esta estrategia prevé que en el arreglo social que se elija, quien llegue a encontrarse en la peor situación, de cualquier forma consiga un resultado mejor que bajo cualquier otra estrategia.

---

<sup>110</sup> Rawls, Opus cit. 69

<sup>111</sup> Cfr. Ibídem 398 y ss. Es en el párrafo §67 donde Rawls presenta un desarrollo profundo del respeto a sí mismo como el más importante de los bienes primarios, y analiza la presencia y la falta de éste en la excelencia y la vergüenza. Este párrafo fue muy inspirador para Martha Nussbaum, quien en 2006 publicó su libro *El Ocultamiento de lo Humano: Repugnancia, Vergüenza y Ley*.

<sup>112</sup> Cfr. Rawls, J. “*La Justicia como Equidad. Una Reformulación*” (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 2002) 91-92

Así es como por fin las partes en la PO eligen por unanimidad los dos principios que Rawls formula en el párrafo §36:

Primero: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere que sean razonablemente ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.<sup>113</sup>

El primer principio es el de libertad, y el segundo el de diferencia y de oportunidades. Entre ellos hay un orden lexicográfico, lo cual significa que se antepone la libertad a la diferencia. Así resulta de esta justicia distributiva el sentido de equidad. Por ello es que con base en la teoría de la elección racional, la estrategia de selección es la llamada *maximin*, que garantiza que en el peor de los casos el resultado sea el mejor posible.

Rawls procede al capítulo de las instituciones justas en las que se aplicarán los principios. Es en el párrafo §31 de *Teoría de la Justicia*, donde habla de *la secuencia de cuatro etapas*, y el acuerdo de los principios, es la primera. Conforme se avanza en el diseño de cada estadio, el velo de la ignorancia se va levantando gradualmente, hasta que en el cuarto estadio los contratantes se han despojado por completo de dicho velo y consiguen así pleno conocimiento de sus identidades. El segundo estadio es el de la Convención Constitucional, le sigue el tercer estadio para Legislar la Estructura Económica, y el cuarto estadio de Aplicación de las Reglas por Funcionarios y Jueces. Queremos destacar que en esta teoría, se aplica la libertad de conciencia a toda la sociedad, por lo que la libertad no se le puede negar a nadie, ni siquiera a los intolerantes. Esto se traduce en la actitud característica del liberalismo de defender el derecho de cualquier miembro de la sociedad para expresar su pensamiento, incluso en el caso de que el contenido de

---

<sup>113</sup> Rawls, John, *Teoría de la Justicia*... 67-68 Estos principios fueron reformulados en: Rawls, J. *“La Justicia como Equidad. Una Reformulación”*... 73, y quedaron así:

“a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia).”

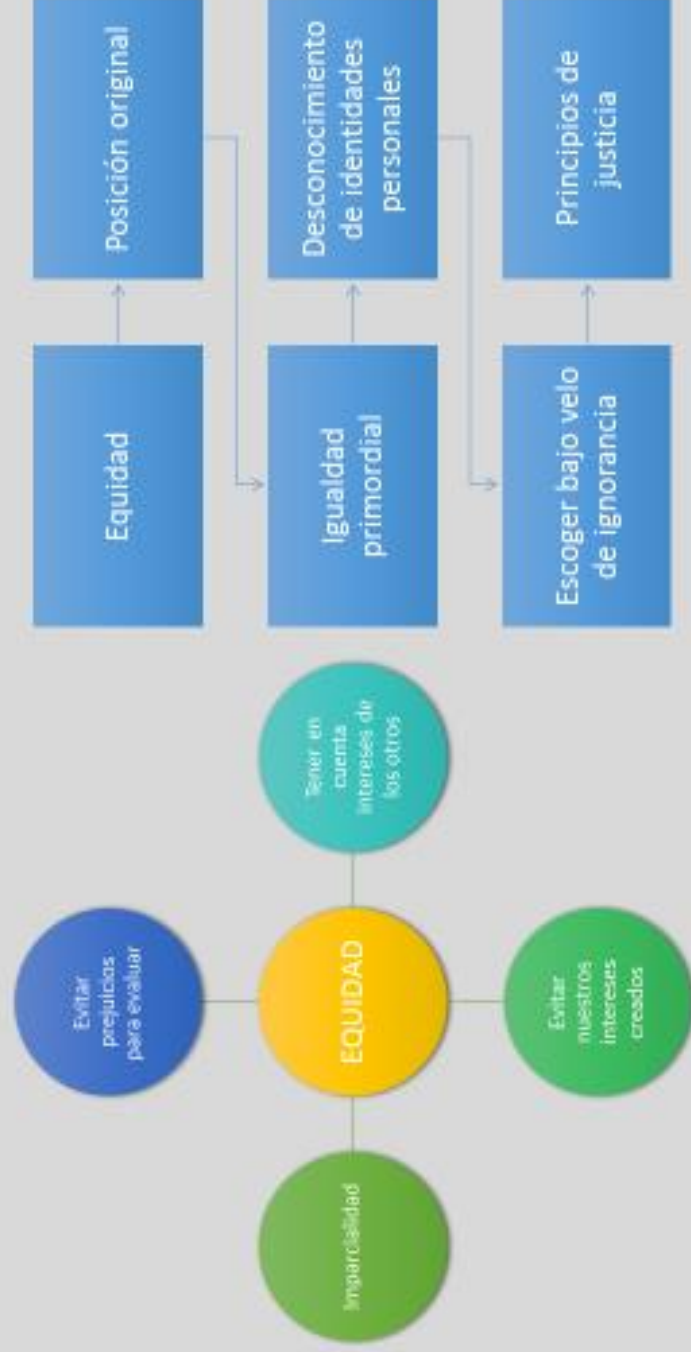


su expresión sean ideas que el propio defensor pueda rechazar o tener por aberrantes.

Aquí entonces, podemos observar que en el planteamiento rawlsiano, una vez que se pone en práctica los principios, y los funcionarios y jueces de esta sociedad hipotética pueden aplicarlos, y que ya todos han sido liberados del velo que ocultaba sus identidades, quedan puestas las condiciones para que si se presentan los antagonismos y conflictos, exista una anticipación ética y jurídica a lo político que permita soluciones justas. La disolución de lo político entonces, es tan pasajera como la *amnesia de identidades*, y más bien se trata de una previsión ética y jurídica para el desarrollo de lo político.

La tercera parte de *Una Teoría de la Justicia*, Rawls la ocupa para mostrar cómo es que los principios además de ser racionalmente correctos, dirigen a la sociedad hacia el bien. En otras palabras, busca conectar la justicia con la bondad, integrando pensamiento con sentimientos. Es aquí donde más desarrolla sus explicaciones sobre la naturaleza humana, y enfatiza que actuar con justicia es algo deseado por los seres humanos porque va de acuerdo con la naturaleza humana. Es congruente con esta naturaleza humana, buena y racional, la elección de los dos principios. Los bienes primarios aportan la condición de posibilidad para que cada individuo se libere de determinismos derivados de la falta de oportunidades, y pueda decidir libremente la clase de vida que quiere llevar.

# La justicia como equidad: el enfoque de Rawls



Esquema 2

## b) Objeciones senianas a la teoría de la justicia de Rawls

A continuación revisaremos los argumentos senianos para criticar a Rawls<sup>114</sup>. Según la clasificación de Roberto Gargarella<sup>115</sup>, la crítica de Sen a Rawls considera la teoría de la justicia como insuficientemente igualitaria, en contraste con la crítica libertaria de Robert Nozick que la considera insuficientemente liberal.

Como previo a esta revisión conviene abrir un paréntesis y preguntarnos cómo veía el propio Rawls una crítica como la de Sen. Para responder podríamos referir la misma *Teoría de la Justicia*, en su párrafo siete, sobre el *Intuicionismo*<sup>116</sup>. Rawls explica que no sólo quiere construir una propuesta viable que supere al utilitarismo, sino también que se aparte del intuicionismo. Afirma que las teorías intuicionistas se caracterizan por aceptar principios que entre sí pueden estar en conflicto y que no incluyen un método para valorar los principios entre sí, sino que los sopesan intuitivamente. Su consideración sobre el intuicionismo es muy general, y también menciona que en esta noción se incluyen la mayoría de las doctrinas filosóficas. Rawls dice que:

... el único camino para impugnar al intuicionismo es proponer criterios éticos reconocibles que respalden los valores que, a nuestro juicio pensamos que es correcto dar a la pluralidad de principios. Una refutación al intuicionismo consiste también en presentar el tipo de criterios constructivos, que según su tesis no existen.”<sup>117</sup>

Por tanto, si lo que identifica al intuicionismo, según Rawls, es la falta de sistematicidad para la formulación de un criterio claro y objetivo que sirva para

---

<sup>114</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *La Idea de la Justicia*, (México: Editorial Taurus, 2010) 81-103 Esta obra de Sen además de presentar nuevos argumentos sobre la justicia, ordena y compendia gran parte de sus propuestas publicadas anteriormente. Así es como su crítica a Rawls, objeciones y precisiones, se puede encontrar en gran parte de sus anteriores escritos. Las objeciones de Sen a los bienes primarios de Rawls se pueden encontrar en Sen, A. K. *Commodities and Capabilities*, (Amsterdam, North Holland, 1985), y en Sen, A.K., *Nuevo Examen de la Desigualdad* ( Madrid: Alianza Editorial, 1995)

<sup>115</sup> Cfr. Roberto Gargarella, *Las Teorías de la Justicia después de Rawls* (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1999) 69 y ss.

<sup>116</sup> Cfr. Rawls, John, *Teoría de la Justicia....* 37 y ss.

<sup>117</sup> *Ibíd*em 49

determinar la prioridad entre los principios, quizá aplique esta etiqueta para la filosofía seniana, ya que ésta no se conforma con elementos objetivos, sino que valora también los elementos subjetivos.

En *La Idea de la Justicia*, Sen cataloga su crítica a la teoría de la justicia<sup>118</sup> como equidad de John Rawls como: a) preocupaciones (unanimidad en la elección de los principios); b) desacuerdo en la aplicación de los principios (incentivos); c) ajuste en la estrategia de Rawls; y d) dificultades para seguir investigando. Además presenta una lista de las siete más importantes aportaciones de Rawls. A continuación presentamos estos argumentos tomando en cuenta también algunas de sus obras anteriores.

### **i) Elección única de los principios e imparcialidad**

Es la elección unánime de los principios por parte de la comunidad de individuos lo que representa el gran desacuerdo de Sen con respecto a la propuesta de Rawls, aunque él suaviza su oposición denominándola simplemente «preocupaciones». Bajo el entendido de que en la justicia como equidad se busca evitar elegir según intereses creados o con base en prejuicios tendenciosos, el recurso del *velo de la ignorancia* aporta la base para lograr la imparcialidad. Sin embargo, Sen argumenta que es posible lograr la imparcialidad desde diferentes puntos de vista que privilegian diferentes bases informativas. El centro de este argumento se encuentra en su rechazo a la concepción de justicia bajo una sola idea perfecta, tomando en cuenta que en la realidad nos encontramos con mayores o menores injusticias. La imparcialidad asume formas y manifestaciones diferentes, por lo que la elección unánime de los principios en la posición original es realmente forzada y hasta impositiva. Las manifestaciones diferentes de imparcialidad pueden enfatizar la utilidad, la equidad económica y la justicia distributiva o el derecho a los frutos por el propio esfuerzo.

En el corazón del problema particular de una solución imparcial única para la sociedad perfectamente justa radica la posible sostenibilidad de las razones plurales

---

<sup>118</sup> Ver Esquema 3, pág. 88

y rivales para la justicia, que tienen todas aspiraciones a la imparcialidad y que no obstante difieren unas de otras y compiten entre sí.<sup>119</sup>

Es muy ilustradora la parábola de los tres niños y una flauta que utiliza Sen para explicar este punto. La parábola trata de decidir quién entre Anne, Bob o Carla debe tener la flauta, motivo de una disputa entre ellos. Cada uno presenta sus argumentos para reclamarla. Anne dice que ella es la única que sabe tocar la flauta, y por eso debe tenerla, Bob se defiende diciendo que él es el más pobre y que no tiene juguetes, por lo que la flauta representa su único juguete. Y finalmente Carla aduce que ella ha elaborado la flauta lo cual significa el trabajo de varios meses. Si se escucha cada argumento por separado, vemos que cada uno tiene bases bastante sólidas, pero ya juntas las tres argumentaciones hacen muy complicada la decisión. Anne tendría la preferencia, muy probablemente, de un pensador utilitarista hedonista ya que sería la que obtendría mayor placer porque es la única que sabe tocar la flauta, aunque Bob también sería muy feliz ya que tendría con qué jugar. Un igualitarista económico apoyaría a Bob para reducir la desigualdad. El libertario indudablemente se decidiría por Carla, la constructora de la flauta, aunque también el utilitarista podría apoyarla para incentivar el trabajo en una sociedad que reconoce el propio esfuerzo y respeta el derecho de la gente por conservar lo que ha producido. “La idea del derecho a los frutos del trabajo propio puede unir a los libertarios de derecha y a los marxistas de izquierda, sin importar cuán incómodos puedan sentirse los unos con los otros”.<sup>120</sup>

Lo que Sen quiere subrayar no son los intereses de los niños, sino la dificultad de encontrar un criterio imparcial para tomar una decisión sobre los bienes. Que cada teórico juzgaría como imparcial su decisión sobre criterios bastante sólidos, y para los demás habría algún nivel de arbitrariedad. Sobre este argumento, Sen rechaza que en la PO y bajo el velo de la ignorancia del escenario de Rawls, sea admisible como única elección racional, la que determina los dos principios. Sen

---

<sup>119</sup> Amartya Sen, *La Idea de la Justicia* ..., 44

<sup>120</sup> *Ibidem*, 46 Esta decisión marxista tiene fundamento en la teoría de la enajenación, explicada en los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844* de Karl Marx. Por eso aquí también aclara Sen que Marx llegó después a considerar este derecho como burgués, ya que le dio mayor importancia a la “distribución según las necesidades”, con base en su último trabajo *La Crítica al Programa de Gotha* de 1875.

defiende que no existe la justicia perfecta en donde sea posible un criterio imparcial único.

Finalmente Sen propone la alternativa smithiana y su teoría del *espectador imparcial*, como otra manera de lograr la imparcialidad. En el capítulo seis de *La Idea de la Justicia*, Sen distingue entre los procedimientos de imparcialidad cerrada y abierta para lograr juicios. La imparcialidad cerrada “invoca sólo a los miembros de una sociedad o nación determinada (o lo que Rawls llama un pueblo dado) para quien se hacen los juicios.”<sup>121</sup> Y claramente es el procedimiento utilizado por Rawls en su recurso de la PO. La imparcialidad abierta, en cambio, puede invocar el juicio de alguien fuera del grupo, algún forastero, y aquí Sen encuentra la base del “espectador imparcial” de Adam Smith, explicada en su *Teoría de los Sentimientos Morales*. Consiste en “examinar nuestra propia conducta como imaginamos que la examinaría cualquier otro espectador justo e imparcial”<sup>122</sup>

También Rawls buscaba eliminar la influencia de los intereses creados y encontró en el velo de la ignorancia, o como dice Sen en el «apagón de identidad», la manera de conseguirlo. Pero la ventaja de la imparcialidad abierta mediante el procedimiento del «espectador imparcial» de Smith, es que supera el riesgo del parroquialismo.<sup>123</sup> Este riesgo conlleva tres problemas:

... la evaluación de la justicia exige compromiso con ‘los ojos de la humanidad’; primero, porque podemos identificarnos con los otros y no sólo con nuestra comunidad local; segundo, porque nuestras opciones y acciones pueden afectar las vidas de otros aquí y allá; y tercero, porque lo que los otros ven desde sus respectivas perspectivas históricas y geográficas puede ayudarnos a superar nuestro propio parroquialismo<sup>124</sup>.

Aceptar la imparcialidad abierta no significa permitir que gente ajena al grupo tome decisiones sobre cuestiones internas, sino que se define como simplemente

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, 152

<sup>122</sup> Smith, A. *Teoría de los Sentimientos Morales*, (Madrid: Alianza Editorial, 2013) 227

<sup>123</sup> Sen encuentra evidencias que hacen muy probable la influencia de Smith sobre Kant tanto en los *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, como en la *Crítica de la razón práctica*. Cfr. Amartya Sen, *La Idea de la Justicia...*, 153

<sup>124</sup> *Ibidem* 159

tomar en cuenta el punto de vista de otros, que pudiera complementar o ampliar el de cualquiera del propio grupo. No es que los otros sean árbitros, sino sólo una ayuda en la evaluación que completa el procedimiento de objetividad e imparcialidad. Finalmente Rawls también buscaba eliminar influencias arbitrarias, así que la estrategia del espectador imparcial no contradice la justicia como equidad, sino que la amplifica. Y además el elemento de apertura, de este recurso del espectador imparcial, no obliga a una elección unánime, pero sí al escrutinio crítico y la discusión pública.<sup>125</sup>

Es oportuno señalar que en mi interpretación, la enunciación del primer problema, que indica Sen en la cita anterior, se encuentra también de manera seminal, la base de su teoría de la identidad plural. La imparcialidad cerrada supone pensar nuestras identidades en función de la pertenencia a un grupo y por tanto la exclusión de otros. Pero el sentido plural de la integración de la identidad, admite que podemos pertenecer a diferentes grupos que pueden cruzar las fronteras nacionales.

En esta crítica a la elección única de principios de Rawls vemos, como implicado, un anticipo de la teoría de la identidad plural de Sen. Por un lado Rawls despoja de su identidad a los hombres y mujeres que se encuentran en la posición original con el velo de la ignorancia, para que al decidir, opere en ellos una racionalidad totalmente separada de todo aquello que los diferencia. Por otro lado, Sen reclama que incluso en una situación así, las personas no pueden decidir de manera unánime, resaltando con ello la imposibilidad de que los hombres y mujeres puedan decidir siempre igual y necesariamente de esa manera. Esto se encuentra en el centro de su teoría de la identidad plural, ya que maneja una concepción de ser humano en construcción, integrada por una pluralidad de elementos que se combinan en función de la situación.

Es oportuno mencionar que la crítica contra la elección unánime también la anotó Michael Sandel en 1982 con *El Liberalismo y los Límites de la Justicia*, desde la

---

<sup>125</sup> Esta propuesta de Sen puede ser tan importante como útil, por su potencial de aplicación, especialmente para el análisis y la evaluación justa de trabajos. De hecho se ha aplicado ya como en las valoraciones que entre 2015 y 2016 realizó el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) sobre la desaparición de 43 normalistas de Ayotzinapa, en México, por ejemplo.

perspectiva comunitarista, de manera más combativa<sup>126</sup>. Él plantea que la descripción de las personas que se encuentran en la PO corresponde a sujetos radicalmente desencarnados, ya que mediante el artificio del velo de la ignorancia han sido desprovistos de las contingencias que hacen posible distinguir unos de otros. Y si no es posible distinguirlos, entonces lo que hay en la PO es un solo yo. En tal caso, la decisión sería unánime, ya que la realizaría un solo sujeto. Con esto vemos parte de la complejidad del problema que se desencadenó a partir del escenario que diseñó Rawls para satisfacer el problema de la imparcialidad.

Sen valora y resalta la aportación de Rawls a la filosofía política, especialmente por su influencia en el diseño real de políticas públicas que se ha dado en diferentes países. Principalmente el acento en la justicia distributiva y centrar su teoría en la noción de equidad y libertad son reconocidas por Sen como grandes aportaciones de Rawls. Por eso su crítica incluye no sólo puntos de un desacuerdo, sino también un señalamiento para simplemente ajustar o precisar. Hay que considerar que tener como prioridad a la libertad no siempre es bueno, y que también puede tener consecuencias destructivas.

## **ii) Desacuerdo en la aplicación de los principios**

Hay que recordar que de acuerdo con el principio de diferencia, Rawls acepta la desigualdad relacionada con la eficiencia. La condición para permitir la desigualdad es que los desaventajados reciban algún beneficio. Sen comenta que “en un mundo en el cual la conducta individual no está moldeada solamente por la ‘concepción de la justicia’ en la posición original, no hay manera de evitar problemas por los incentivos”<sup>127</sup>. Pero si se está en la PO los principios elegidos deberían cancelar la necesidad de los incentivos, ya que se espera el cumplimiento del deber sin necesidad de incentivos.

---

<sup>126</sup> Ver parte III, capítulo 6 de esta tesis.

<sup>127</sup> *Ibídem* 90



### iii) Crítica a los bienes primarios como medios y como fines

En la denominación de sus críticas, Sen cataloga como «ajustes» a la justicia como equidad de Rawls<sup>128</sup>, la que dirige hacia los bienes primarios. Sen menciona el principio de diferencia ya que necesita completarse tomando en cuenta las variaciones de las condiciones para convertir los bienes primarios en buena vida. En realidad en este punto es donde Sen busca afirmar bases informativas subjetivas, es decir, que se tome en cuenta aspectos de las personas como su constitución física, el clima en el que viven, discapacidades, embarazo o incluso enfermedades hereditarias, para evaluar las oportunidades y libertades reales.

Él observa que los mismos bienes primarios pueden dar diferentes resultados en el proceso de transformarlos en buena vida, ya que por ejemplo una mujer embarazada necesita comer y descansar más, o quienes viven en climas cálidos requieren ajustes y bienes diferentes a quienes viven en climas muy fríos, por ejemplo. Su precisión se completa recordando que los bienes primarios son sólo medios, pero que los fines que hay que evaluar son las libertades<sup>129</sup>, y las capacidades. Llega a precisar más este punto, hasta destacar que la defensa de Rawls acerca de la libertad considera la libertad negativa, o sea, más como

---

<sup>128</sup> Cfr. *Ibidem*, 94-100 Sen empezó a plantear su crítica sobre la insuficiencia de los bienes primarios para valorar la justicia en una conferencia Tanner que presentó en la Universidad de Stanford: Sen, A. K., "Equality of what?" en S. McMurrin (comp.) *The Tanner Lectures on Human Values*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) 195-220 [Trad. Cast. "¿Igualdad de qué? en Rawls y otros *Libertad, Igualdad y Derecho* (Barcelona: Ariel, 1988)]. Más desarrollada esta crítica se encuentra en otras publicaciones tales como en el artículo "Justice, Means versus Freedoms" en *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), 111-121, publicado por Princeton University Press, Princeton. Este artículo en 1995 se integró al libro "*Bienestar, justicia y mercado*", (Barcelona: Paidós, 1997) 109-122. El argumento también se encuentra desarrollado en su publicación de 1992, disponible en Sen, A. K. "*Nuevo Examen de la Desigualdad*" (Madrid: Alianza Editorial, 1995) 89 y ss.

<sup>129</sup> Sen revisa muy de cerca la libertad en la forma en que las personas viven, y distingue entre libertad negativa, libertad positiva, libertad de bienestar, libertad de ser agente y libertad real. También encuentra que hay elementos que componen la libertad, como el poder efectivo y el control procedimental. Finalmente todo su análisis de las libertades conduce al desarrollo de las capacidades, que analizaremos en el siguiente capítulo de esta tesis. Cfr. "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", en *The Journal of Philosophy* 82 (1985), pp. 169-221 En castellano, "*El Bienestar, la Condición de Ser Agente y la Libertad*", disponible en Sen, A. K. "*Bienestar, justicia y mercado*" (Barcelona: Paidós ICE/UAB, 1997) pp. 39-108.

ausencia de impedimentos para la acción, en vez de tomar en cuenta la libertad real, referida a la posibilidad real en que los individuos puedan alcanzar sus fines.

El enfoque de Rawls, según Sen, termina siendo afectado por un *fetichismo*, ya que pierde de vista a los bienes como medios para conseguir fines. Al respecto Gargarella comenta:

Curiosamente, este fetichismo, [...] no constituye un mal que afecte a aquellas posturas preocupadas por los estados finales de las personas (como el utilitarismo tan criticado por Rawls y Dworkin), dado que ellas sí se preocupan de qué es lo que los bienes en cuestión provocan sobre distintos individuos. El problema con estas posturas, sin embargo y conforme a Sen, es que toman como métrica la utilidad final obtenida por una determinada persona, lo cual implica concentrarse indebidamente en la reacción mental de tal individuo.<sup>130</sup>

Con relación al término *fetichismo*, cabe recordar la fuerte influencia de Marx en el pensamiento seniano. Una parte importante de los fundamentos filosóficos del enfoque de las capacidades se encuentran en la filosofía de Marx, específicamente en las teorías de la alienación y de las necesidades, así como en su idea de libertad como auto realización. Sánchez Garrido<sup>131</sup> apunta que tomando en cuenta que Sen trabajó su enfoque de las capacidades a principios de los 80, se agrega la situación de que coincidió con la conmemoración del centenario de la muerte de Marx en 1983. Y aunque hay términos marxistas en casi toda su obra, es más frecuente en las obras de estos años.

Con relación a la reacción mental mencionada en la cita, Sen la analiza con base en la teoría de las preferencias adaptativas, planteada por Jon Elster en *Sour Grapes*<sup>132</sup>. Se refiere a que cuando se encuentran en circunstancias de opresión o de extrema carencia, las personas adquieren una mentalidad paliativa del sufrimiento, y ajustan sus expectativas sobrevalorando lo posible y minimizando lo

---

<sup>130</sup> Gargarella, *opus cit.* 77

<sup>131</sup> Cfr. Sánchez Garrido, Pablo, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008) 514 y ss

<sup>132</sup> Cfr. Elster, Jon, *“Uvas amargas: Sobre la subversión de la racionalidad”*, (Barcelona: Península, 1988)

deseable. Esta consideración Sen la integra en la fundamentación a su Teoría de las Capacidades. Trataremos este concepto en el siguiente apartado.

Tanto Rawls como Dworkin<sup>133</sup>, en opinión de Sen, no toman en cuenta que la igualdad de bienes primarios no aporta suficiente justicia, ya que todas las personas somos diferentes. La búsqueda de igualdad debe ir más allá de los bienes primarios y alcanzar las capacidades de las personas para convertir los recursos en libertades. Sen lo dice de la siguiente manera:

Dado que podría variar de una persona a otra la ‘transformación’ de estos bienes elementales y de estos recursos, en libertad de elección entre combinaciones de funcionamientos alternativos y de otros logros, la igualdad de bienes elementales o recursos poseídos, puede ir unida a serias desigualdades en las libertades realmente disfrutadas por distintas personas. La cuestión clave, en este contexto es si tales desigualdades de libertad son compatibles con la satisfacción de la idea fundamental de la concepción política de la justicia.<sup>134</sup>

Para profundizar su crítica, Sen señala que hay dos *fuentes de variación* en la relación entre los medios y el logro de los objetivos. “*Uno es variación entre fines, entre concepciones distintas del bien que puedan tener distintas personas. El otro, es variación entre individuos en la relación entre recursos, tales como los bienes primarios, y la libertad de alcanzar sus fines*”<sup>135</sup>. Finalmente, a juicio de Sen, Rawls se mostró sensible con respecto a la primera variación, pero no con respecto a la segunda.

#### **iv) Crítica a las instituciones justas y al enfoque contractualista**

Nuestro autor denomina “dificultades que requieren nueva investigación”<sup>136</sup> lo tocante a su crítica a las instituciones justas y al enfoque contractualista. Se refiere

---

<sup>133</sup> Tomando en cuenta que para Dworkin es importante la personalidad y las circunstancias de las personas, por lo que ni el bienestar ni los bienes primarios son suficientes para medir la justicia. Considera que la evaluación de la justicia debe tomar en cuenta la igualdad en cuanto a los ‘recursos’ que poseen las personas. Ver Dworkin, R. “*Virtud Soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*” (Barcelona-Buenos Aires-México: 2003)

<sup>134</sup> Amartya Sen, *Nuevo Examen de la Desigualdad*. (Madrid: Alianza Editorial, 1995) 97

<sup>135</sup> *Ibidem* 101

<sup>136</sup> Amartya Sen, *La Idea de la Justicia...*, 95

a que los puntos anteriores aunque no se han resuelto del todo, ya han recibido bastante atención, mientras que los siguientes puntos prácticamente “no figuran en la bibliografía especializada”.

Ya hemos explicado su metodología comparativa que busca en el contraste entre realizaciones imperfectas de justicia, los rasgos que hacen a una menos injusta que otra. En congruencia con esto, lo que a Sen le interesa son las sociedades y sus realizaciones concretas de justicia, por lo que naturalmente dirige su cuestionamiento hacia el enfoque de Rawls centrado en las instituciones justas, ya que deja de lado la dependencia de la conducta efectiva. Es aquí donde se encuentra una aplicación a su recurso de las palabras en sánscrito *Niti* y *Nyaya* de las que hicimos referencia al inicio de este apartado. El enfoque de Rawls de las instituciones perfectamente justas corresponde a *Niti*, mientras que el enfoque seniano busca *Nyaya*, que sin cancelar *Niti*, recupera una perspectiva a partir de los patrones de comportamiento reales de las personas.

A pesar de la sutileza con la que plantea su discrepancia con Rawls, Sen contrapone en verdad una idea que nos parece totalmente diferente, no sólo por su enfoque, sino que de hecho se aparta desde el planteamiento original de la justicia como imparcialidad. Esta distancia también se puede apreciar en el hecho de que hasta para el método contractualista encuentra una alternativa. Nos referimos a la teoría del *espectador imparcial* de Adam Smith, de la que ya hablamos en el inciso i). Aquí simplemente recupera el punto para explicar por qué el *espectador imparcial* representa un recurso más adecuado a nuestro tiempo que el contractualismo. Son los siguientes cuatro beneficios del modelo del *espectador imparcial* sobre el del contrato social:

1. abordar la evaluación comparativa en lugar de reducirse a la mera identificación de una solución trascendental;
2. tomar nota de las realizaciones sociales y no sólo de las exigencias de las instituciones y las reglas;
3. permitir la evaluación social incompleta, pero también ofrecer orientación en importantes problemas de justicia social, como la urgencia de superar casos manifiestos de injusticia, y

4. reconocer voces más allá de la pertenencia al grupo contractualista, para registrar sus intereses o evitar el parroquialismo.<sup>137</sup>

Vemos que en realidad estos cuatro puntos comprometen la idea sustantiva de la justicia de Amartya Kumar Sen. Se trata de una idea que no se levanta verticalmente por encima de su objeto de ordenación, sino que está como adherida, o se podría decir que opera horizontalmente, como *a ras de tierra*. La evaluación continua es el rasgo que la sostiene, queriendo contrastar una a una las realizaciones sociales. Por eso indica su condición de incompletud, donde no hay una *solución final*, ni un resultado último en la evaluación de la justicia, sino un ajuste sobre *saldos insolutos* que se abona y renueva según el propio ritmo de las sociedades vivas y en continuo desarrollo. En vez de forzar lo diverso para que encaje en una idea perfecta de justicia, digamos que como hacía el mítico *Procasto* que ajustaba violentamente a sus huéspedes para que coincidieran con el tamaño de la cama de hierro, Sen quiere examinar cada realidad imperfecta y descubrir en cada una el simple desarrollo de sus aspectos positivos. Y no obstante que enfatiza el valor de cada realización social, la perspectiva es indispensablemente cosmopolita, asumiendo que así como el *homo aeconomicus* y su estado de aislamiento, es pura ficción, también lo es la consideración de comunidades aisladas. Lo que hay es cuando menos una sociedad de sociedades.

Debemos enfatizar que para Sen es muy importante la *perspectiva global* de la que adolece el modelo contractualista rawlsiano, ya que deja la necesidad de un contrato gigantesco de dimensión cosmopolita, como la que ha desarrollado Thomas Pogge.<sup>138</sup>

Sen considera que para evaluar la justicia de un país se requiere ver más allá de sus fronteras, tomando en cuenta que: a) lo que sucede en cada país, tiene consecuencias en muchos otros países (como la invasión estadounidense de Irak), y b) en cada país puede haber creencias parroquiales que *claman* por un examen global que ayude con experiencias de otros países sobre cuestiones globalmente sensibles (como la aceptabilidad de la pena de muerte).<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> *Ibíd.* 99

<sup>138</sup> Cfr. Pogge, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad* (México: UNAM, IIF, 2009)

<sup>139</sup> Cfr. Sen, A. K. *La Idea de la Justicia...*, 100

### c) Balance

Para cerrar este apartado sobre la justicia podemos comentar lo siguiente. Los cuestionamientos a la elección unánime en la PO, a la imparcialidad del velo de la ignorancia, y a los bienes primarios, en conjunto proponen una idea de justicia muy apartada de la justicia como imparcialidad de Rawls y constituyen la oposición al método contractualista.

En algún momento de esta explicación podría parecer que Sen plantea su idea de la justicia únicamente desde y a partir de la oposición a la teoría de la justicia como imparcialidad de Rawls. Sin embargo, debemos subrayar que su pensamiento no se limita exclusivamente a argumentar esta oposición, sino que es un desarrollo completo de una idea sustantiva de justicia, con fuerza propia, y que ha venido trabajando desde antes incluso de 1971, año en que Rawls publicara su *Teoría de la Justicia*. Nos referimos específicamente a su obra de 1970, *Elección colectiva y bienestar social* en cuya introducción ya se posiciona en contra de hacer una abstracción de la sociedad “y ‘suponer’ simplemente que la sociedad tiene una personalidad y preferencia propias”.

Cabe agregar, que es muy significativa la fundamentación que de inmediato introduce en esta obra de 1970, sobre la consideración del rechazo que el propio Karl Marx también sostuvo al respecto, y para ello cita los *Manuscritos de 1844* en una nota: “Lo que debe evitarse ante todo es la reinstauración de la ‘Sociedad’ como una abstracción frente al individuo”.<sup>140</sup> Unas cuantas líneas más adelante, enuncia su afirmación central: “los juicios sobre elección social y de política general dependen de las preferencias de los miembros de la sociedad”.<sup>141</sup> Esta perspectiva, Sen la mantiene hasta la fecha, acentuando siempre el papel de los individuos concretos y sus características diversas. También ya en esta obra temprana rechaza la consideración tradicional del “*hombre económico aislado*”, ya que no le parece útil para comprender los problemas de la elección social. Asimismo, apunta germinalmente las ideas de racionalidad y la perspectiva que hemos mencionado

---

<sup>140</sup> Sen Amartya Kumar, *Elección colectiva y bienestar social* (Madrid: Alianza Universidad, 2007)15

<sup>141</sup> *Ibidem* 16

antes, respecto a teoría y práctica. Las palabras finales de este trabajo, marcan la plataforma sobre la que más adelante construye su teoría de la identidad plural:

... si bien la pureza es una virtud sencilla en el aceite de oliva, el aire del mar y heroínas de los cuentos populares, no ocurre otro tanto en los sistemas de elección colectiva.<sup>142</sup>

La constante que Sen ha expresado de diferentes formas en toda su obra es su noción de sociedad integrada por personas como individuos plurales y sobre todo, diversos. En razón de ello es que le parece inaceptable que por unanimidad los individuos de la PO puedan llegar a elegir no sólo los principios de justicia, sino cualquier otra cosa. Su argumento se basa en que incluso bajo la consideración de la teoría de la elección racional, cuando las personas eligen, si bien lo hacen en función de su propio interés, hay que tomar en cuenta que este es un elemento egoísta que se suma, se mezcla o incluso, puede cancelarse, en función de otros elementos tales como la simpatía (cuya noción recupera de Adam Smith y su teoría de los sentimientos morales), el compromiso y los valores culturales.

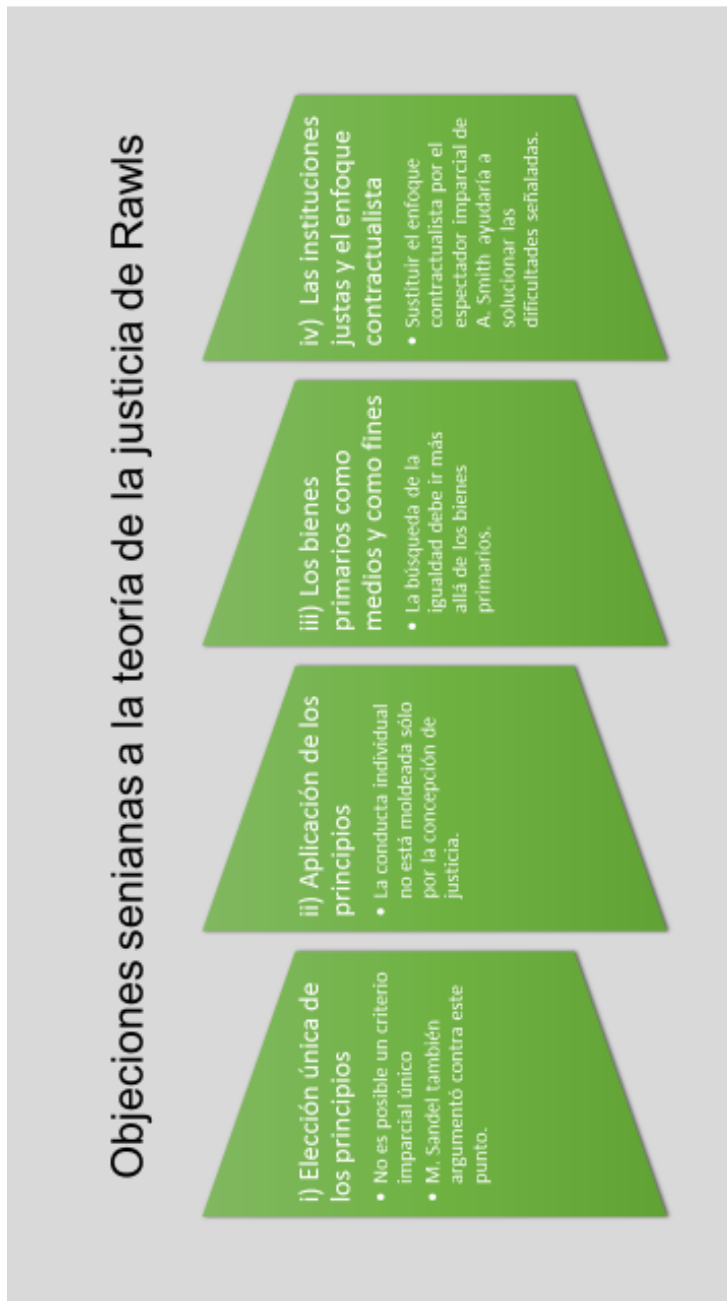
El desarrollo de esta tesis, que resulta clave para la formulación de lo que más tarde se configuró como su teoría de las capacidades, se encuentra en la conferencia Herbert Spencer, de 1976 "Rational Fools"<sup>143</sup>. La teoría de la elección racional sostiene que los individuos deciden siempre en función de su propio interés, lo cual significa que eligen maximizando un beneficio propio bajo la condición de que a su vez represente el menor costo o riesgo posible. Sen considera que esta teoría puede funcionar en muchos casos, pero en muchos otros no. Las personas no son como el *hombre económico aislado* y pueden llegar a sacrificar su beneficio personal, o posponerlo por motivos de compromiso. Y el compromiso no es algo contrario a la racionalidad. Especialmente menciona como excepciones, cuando se trata de bienes públicos, o de asuntos como las negociaciones salariales y los contratos colectivos. Sen también rehúsa aceptar la dicotomía entre egoísmo y

---

<sup>142</sup> *Ibidem* 242

<sup>143</sup> Sen, A., *Rational Fools: A critique of a Behavioral Foundations of Economic Theory*, Philosophy and Public Affairs 6,4 (Summer, 1977) 317-344, en castellano *Los Tontos Racionales: Una Crítica de los Fundamentos Conductistas de la Teoría Económica*, disponible en Hahn, Frank y Martin Hollis, comps. *Filosofía y Teoría Económica*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1986) 172-217

sistemas morales universalizados (como el utilitarismo). Afirma que la clase y la comunidad son intermedios entre el individuo y los demás. Esto no significa que los hombres sean demasiado nobles, simplemente que son complejos. Esta complejidad no sólo es importante para su teoría de la identidad plural, sino para lo que trataremos enseguida, que es la teoría de las capacidades.



Esquema 3



#### 4. La teoría de las capacidades de Amartya Sen

Le apodaban *Capability Brown* y a principios del siglo XVIII se convirtió en el más afamado arquitecto paisajista de Inglaterra. Los paseantes de sus jardines recorrían ligeras pendientes con movimientos oblicuos, así diseñados para caminatas lentas dirigidas hacia el descubrimiento de parajes íntimos, con elementos sorpresa tales como ruinas prefabricadas, con inscripciones poéticas o filosóficas para elevar el espíritu. La impresión de su narrativa en los paisajes, conectó al arte con la naturaleza y paradójicamente también con estructuras de poder y dominación. *Lancelot Capability Brown* evaluaba las tierras comunales (no a las personas) como lugares con *capacidad* de mejoramiento para alcanzar una plusvalía en el mercado, indicando que esos parajes podrían transformarse en idílicas vistas. Así se justificaba la expropiación de parcelas para beneficio de la aristocracia y la burguesía<sup>144</sup>.

En el apartado anterior, con ocasión de la crítica seniana a la propuesta de Rawls, hemos mencionado elementos clave para la teoría de las capacidades<sup>145</sup>. La noción seniana de ser humano comprende por un lado la libertad, que en la dinámica social admite distinciones tales como la libertad negativa y la positiva, siendo esta última indispensable para el ejercicio de libertades reales. En el ejercicio de la libertad las personas realizan elecciones con base en motivaciones complejas. Esto significa que aunque la tradición económica suele considerar que la elección racional tiene una motivación estrictamente egoísta, para Sen cada elección puede sintetizar un agregado plural donde el egoísmo puede reducirse o incluso ser anulado por otros estímulos diversos tales como el compromiso, la simpatía o las tendencias culturales. Él califica estas motivaciones como igualmente racionales, por lo que rechaza la llamada teoría de la elección racional, para la que el

---

<sup>144</sup> Cfr. Turner, Roger. *Capability Brown and the eighteenth-century english landscape* (New York: Rizzoli, 1999)

<sup>145</sup> “En inglés se encuentra la palabra *capacity*, que se puede traducir como ‘capacidad’, pero una capacidad más general. Mientras que *capability*, que es el término utilizado por Sen, presenta un sentido más específico, ya que se refiere a las habilidades de ser capaz (física, legal o intelectualmente) de ser o hacer algo. En español no tenemos una palabra equivalente para cada uno de estos usos, por eso ambos términos se traducen como ‘capacidad’.” Urquijo A., M. J. *La teoría de las capacidades en Amartya Sen* (Cali: Edetania 46, 2014) 68

comportamiento racional es unívoco, y con ella también rebate la noción de *hombre económico aislado*, tan difundidas entre los economistas contemporáneos.

También hemos señalado que la primera investigación importante de Sen trató acerca de la teoría de la elección social, cuyo resultado publicó en 1970. Pero ahora cabe agregar que el primer trabajo en el que aborda este enfoque de las capacidades, es en la Conferencia Tanner, dictada en la Universidad Stanford en mayo de 1979, *Equality of What?* y publicada en 1980 bajo el mismo título<sup>146</sup>. La noción de capacidades se recibió como especialmente revolucionaria cuando la presentó en aquella ocasión, y consecuentemente desató una serie de críticas y comentarios<sup>147</sup>. Con el tiempo, fue madurando los conceptos que desarrolló en diversas obras durante estos años, hasta que tomando en cuenta los señalamientos y precisiones de que fue objeto, configuró la teoría de las capacidades, en la que a su juicio es “una explicación más clara e hilvanada de todo el enfoque”<sup>148</sup>, la cual publicó en una compilación conjunta con Martha Nussbaum bajo el título *La calidad de vida (1993)*<sup>149</sup>. Posteriormente destacan las argumentaciones con las que complementó la teoría de las capacidades, en las tres conferencias John Dewey que se dieron en la Universidad de Columbia, en septiembre de 1984. Aunque nosotros encontramos todavía mayor claridad en las explicaciones que desarrolló en los capítulos correspondientes a las capacidades, de sus obras *Nuevo examen de la desigualdad (1992)*, donde recupera argumentos de sus anteriores escritos incluyendo *Equality of what?*, y también en *La idea de la justicia (2009)*.

Con relación al término *capacidades* podemos comentar que la fama de *Capability Brown* fue muy extendida en Inglaterra incluso hasta la actualidad. Por eso Amartya Sen llega a indicar en *La calidad de vida* que esta palabra no es muy

---

<sup>146</sup> Este documento se ha reproducido en (1982) *Rights and Agency*, Philosophy and Public Affairs, 11; Rawls et al. (1987) *Liberty, Equality and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, en S. McMurrin (comp.), Cambridge, Cambridge University Press, y Salt Lake City, University of Utah-Press.

<sup>147</sup> Para este artículo Sen enlista las obras que directamente comentan o critican su noción de capacidades, pertenecientes a 21 autores, y obras que tocan temas relacionados con su aplicación, crítica y comparación, concernientes a 19 autores, todos ellos publicados entre 1982 y 1990. Véase: Sen, A. K. “II. Capacidad y Bienestar” en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996) 55 n3

<sup>148</sup> Sen, A. K. “II. Capacidad y Bienestar” . . . 55

<sup>149</sup> *Ibidem* 54-83

atractiva, pues las personas suelen asociarla con algo tecnocrático o con esa estrategia para encarecer parcelas<sup>150</sup>. No obstante, también dice que cuando el enfoque es aplicado a una persona: “lo que me interesa es evaluarla en términos de su habilidad real para lograr funcionamientos valiosos como parte de la vida”<sup>151</sup>.

#### **a) El propósito de la noción de capacidades**

Es preciso subrayar que la noción de *capacidades* surge como criterio para evaluar la desigualdad<sup>152</sup>, y luego Sen aplicó esta perspectiva para analizar otros problemas sociales como el bienestar y la pobreza, niveles de vida y desarrollo, la discriminación sexual y las divisiones sexuales, así como la justicia y la ética social<sup>153</sup>. Nosotros además, queremos argumentar que el enfoque de las capacidades sirve de fundamento para la teoría de la identidad plural.

#### **b) La evaluación de la desigualdad y del bienestar**

Como señalamos, la noción de las capacidades surgió primero con el propósito de evaluar la desigualdad. Sen trabajó la noción de desigualdad en el debate acerca del criterio justo para distribuir el ingreso. Se trata de valorar cuál es el mejor criterio para este propósito, si es con base en el merecimiento o con base en las necesidades de las personas. En este debate se han sumado a los argumentos de K. Marx, desde Abba Lerner, Oscar Lange, Milton Friedman, M. H. Dobb, hasta J. Rawls. Pero Sen encuentra en las capacidades un elemento iluminador en esta difícil cuestión. Con el propósito de distinguir entre productividad y capacidad llega a afirmar que

...la idea de la productividad se relaciona con todos los factores de la producción, mientras que la noción de la capacidad se relaciona esencialmente con el trabajo. Hay parcelas “fértil”, pero no hay parcelas “capaces”, ni encontramos tampoco máquinas “capaces”<sup>154</sup>.

Por lo tanto, la noción se aplica estrictamente a las personas y sus posibilidades para hacer cosas.

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, 54

<sup>151</sup> *Ibidem*, 55

<sup>152</sup> Ver esquema 4, pág. 114

<sup>153</sup> *Ibidem*, 54 n1

<sup>154</sup> *Amartya K. Sen, La desigualdad económica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001) 125

¿Cómo se conecta esta noción de capacidad, relacionada con el trabajo y el problema de la desigualdad del ingreso, con una más profunda comprensión del ser humano? En *La desigualdad económica* (1973) Sen se refiere concretamente a la distribución del ingreso, no de la riqueza. El desarrollo del tema es con un enfoque principalmente económico y ahí es donde aplica fórmulas económicas para la medición de la desigualdad. Pero ya en su libro *Nuevo examen de la desigualdad* (1992), el enfoque es fundamentalmente ético y filosófico.

Tanto en nuestro propio ser como en las circunstancias naturales y sociales que nos rodean, los seres humanos somos diferentes. Nuestras características personales como la edad o capacidades físicas o mentales “son importantes para evaluar la desigualdad. Por ejemplo, un ingreso igual puede dejar subsistir muchas desigualdades respecto a nuestra capacidad para llevar a cabo lo que valoramos.”<sup>155</sup>

Por consiguiente la igualdad del ingreso no conduce necesariamente a situaciones más justas, e incluso puede llevar a profundas injusticias. ¿Cómo lograr una evaluación real de las condiciones que conducen a un igualitarismo justo?

El impulso para buscar la respuesta proviene de la vida misma. La experiencia de vida que impactó hondamente a Amartya Kumar, fue la hambruna de Bengala y Calcuta de 1943. El recuerdo de esa hambruna en la cual murieron entre dos y tres millones de personas, y de la que fue testigo desde el campus de Santiniketan, ha permanecido fresco en su memoria. No obstante, él no conoció a ningún amigo o familiar que haya sufrido los efectos de la hambruna, porque en realidad no afectó a la gente de la clase media, sino a los campesinos sin parcela. Incluso era posible que la élite universitaria pudiera ignorar su continua y cercana presencia. En aquél entonces él era niño de diez años, tomando en cuenta que nació en el campus universitario de Santiniketan, en Bengala en 1933<sup>156</sup>.

Esa experiencia fundamental lo impulsó a involucrarse cada vez más para tratar de comprender la naturaleza de las ventajas individuales en los términos de la

---

<sup>155</sup> Sen, Amartya K. *Nuevo examen de la desigualdad* (Madrid: Alianza Editorial, 2014) 33

<sup>156</sup> Cfr. "Amartya Sen - Biographical". *Nobelprize.org*. Nobel Media AB 2014. Web. 20 Sep 2016. [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/economic-sciences/laureates/1998/sen-bio.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1998/sen-bio.html)

libertad sustantiva que las diferentes personas disfrutan como una forma de capacidad para obtener cosas valiosas<sup>157</sup>.

Sus preocupaciones giraron en torno a la hambruna y la justicia. Derivados de estos conceptos se fueron concatenando la pobreza y la desigualdad, el bienestar, el desarrollo y las capacidades, y de manera especial, todo esto siempre tejido con el hilo de la libertad. Es por eso que aunque es un autor a quien se le llega a asociar<sup>158</sup> con la tendencia bienestarista, él juzgó que:

... no parece que tengamos una gran ayuda de las principales escuelas de la economía del bienestar tanto antiguas como nuevas, para el estudio de la desigualdad [...] Un enfoque a la medición y la evaluación de la desigualdad no nos puede llevar muy lejos. Para el problema de la evaluación de la desigualdad, los caminos reales de la economía del bienestar parecen estar un tanto desiertos<sup>159</sup>.

Con base en lo anterior, nosotros identificamos a Amartya Sen como un pensador que, si bien ha estudiado el bienestar, por su búsqueda para trascender las escuelas tradicionales es más bien un pensador igualitarista.

Además, si eso puede decir él de los caminos reales de la economía del bienestar, ¿acaso hay caminos abiertos para una filosofía del bienestar? Es difícil aportar una respuesta afirmativa. Sabemos que para los filósofos hablar del bienestar de las personas puede resultar superfluo. ¿Cómo entonces se puede recuperar la importancia del bienestar dirigida hacia la comprensión profunda del ser humano y sin caer en consideraciones estrictamente económicas?

La definición seniana de bienestar busca ir más allá de los bienes primarios de Rawls, pero también evita caer en la definición subjetivista, que es la utilitarista, en términos de la utilidad como estado mental. El bienestar entonces no puede reducirse a la posesión de los bienes que aporten felicidad, placer, o la satisfacción de deseos. Su criterio objetivo de bienestar, consiste en un concepto independiente de los gustos o intereses de la persona, y que considere aquello con lo que una

---

<sup>157</sup> *Ídem*

<sup>158</sup> Cfr. Stanley L. Brue y Randy R. Grant *Historia del pensamiento económico* (México: Cengage Learning Editores, 2009) 416-422

<sup>159</sup> Amartya K. Sen, *La desigualdad económica*. . . 39-40; Sen, *On Economic Inequality*, (Nueva York, W. W. Norton, 1973) 23

persona puede estar bien. “La característica primaria del bienestar de una persona es el vector de realizaciones que consigue”<sup>160</sup>. Bajo esta innovadora consideración objetiva, él logra tomar en cuenta el aspecto subjetivo de las personas, pero superando la relativización del utilitarismo. Hay ocasiones en que las personas pueden conseguir mayor bien-estar<sup>161</sup> que otras, con la posesión de menos bienes primarios, en atención a las cosas que realmente pueden hacer. De esta forma, el bien-estar ya no se reduce a mercancías, y su definición trasciende lo económico hacia una dimensión orientada por la noción de ser humano.

Consecuentemente, cuando Sen afirma la igualdad, no lo hace en un sentido absoluto, sino anteponiendo una distribución equitativa y justa. Parte de la concepción de que “los humanos somos profundamente diversos”<sup>162</sup> Y aunque la igualdad entre los hombres suele ser algo generalmente aceptado, él precisa que “el considerar a todos por igual puede resultar en que se dé un trato desigual a aquellos que se encuentran en una posición desfavorable”<sup>163</sup> Es por ello que si bien el pensamiento seniano es igualitarista, las precisiones y reservas siempre están orientadas al respeto por la diversidad humana.

Decíamos párrafos arriba, que el hilo con el que Sen teje estos conceptos, es con el de la noción de libertad. La libertad negativa es la ausencia de coerción que impide la acción de una persona, pero lo importante es conseguir la libertad positiva, o sea, la posibilidad real para que una persona pueda actuar. El conjunto de libertades positivas es lo que Sen también llama libertades reales. Para comprender la libertad de bienestar, vale la pena una cita *in extenso*, de las conferencias Dewey:

... considérense dos personas con idénticos vectores de realización que incluyen — casualmente— ambos el hambre. La persona *A* se muere de hambre porque es muy pobre y carece de los medios para disponer de alimento. La persona *B* se muere de hambre deliberadamente en razón de sus creencias religiosas que le han llevado a decidirse por el hambre y a asumir el consiguiente sufrimiento. En términos de la

---

<sup>160</sup> Amartya K. Sen, “*Bienestar, justicia y mercado*” (Barcelona: Paidós ICE/UAB, 1997) 77

<sup>161</sup> A partir de este punto utilizamos, como el propio Sen, el término bien-estar para distinguirlo del bienestar del que hablan los economistas, pues ahora este concepto está orientado por la noción de ser humano.

<sup>162</sup> Amartya K. Sen, *Nuevo examen* . . . 13

<sup>163</sup> *Ídem*

miseria que causa el hambre, sabemos que no hay diferencia entre las experiencias de *A* y *B*. Sin embargo, incluso si fuera plausible decir que ambos, *A* y *B*, tienen el mismo nivel de bienestar en términos de estar malnutridos, de miseria, etc. [...] aún habría una diferencia importante entre los dos casos, a saber: *B podría haber elegido* —en un sentido claro— otro estilo de vida que *A* no podría elegir.<sup>164</sup>

En esta ilustración se distingue entre libertad de bien-estar y nivel real de bienestar. Las mediciones clásicas de bienestar no toman en cuenta esta diferencia. El enfoque de capacidades introduce la posibilidad de valorar las realizaciones de las personas en el ejercicio de su libertad. La persona *B* que sí puede elegir el ayuno, aunque muera de hambre, muere en la realización de un ideal altamente valorado por ella.

Para enriquecer el análisis del bien-estar, además de esta distinción, se inscriben los funcionamientos y las capacidades como elementos constitutivos del estado de una persona. Su revisión siempre toma en cuenta de manera central la diversidad humana, lo cual representa su innovadora aportación para dicha evaluación, respecto a las teorías económicas que le antecedieron<sup>165</sup>. Esto es lo que a continuación explicamos.

### **c) Funcionamientos y capacidades**

Las cosas que hace una persona al existir es lo que Sen denomina *funcionamientos*. Pueden abarcar cosas sencillas como estar bien alimentado, ser saludable, y evitar la mortalidad prematura; o bien pueden considerar realizaciones tales como ser feliz, tener dignidad, o participar en la vida de la comunidad. En el primer caso se trata de funcionamientos simples, y en el segundo de funcionamientos complejos. Pero también hay funcionamientos triviales como utilizar un determinado detergente, por lo que hay que distinguir los funcionamientos importantes<sup>166</sup>.

Los funcionamientos simples o complejos, agregados en conjunto, constituyen las *capacidades* de una persona. La calidad de vida se mide en relación con la capacidad de lograr funcionamientos valiosos, o sea que no se incluyen esos

---

<sup>164</sup> Amartya K. Sen, “*Bienestar, justicia y . . .*” 82

<sup>165</sup> Sen, Amartya K. *Nuevo examen . . .* 53

<sup>166</sup> Sen, A. K. “II. Capacidad y Bienestar” . . . 56

funcionamientos triviales que hemos mencionado. Cabe precisar que “la calidad de vida de que disfruta una persona no es sólo cuestión de lo que logra, sino también de cuáles eran las opciones entre las que esa persona tuvo la oportunidad de elegir.”<sup>167</sup> Hay que señalar entonces, que en la relación entre capacidades y libertad, con respecto a la calidad de vida, hay una proporción directa, es decir, que la calidad de vida es superior si la persona dispone de mayor libertad para desarrollar sus capacidades.

Pero además, para que las capacidades y funcionamientos impacten en una superior calidad de vida, es preciso atender las contingencias en las que se encuentra una persona. Sabemos que puede ocurrir, por ejemplo, que dos personas obtengan como producto de su trabajo la misma cantidad de ingresos. Pero que circunstancialmente una de ellas padezca alguna enfermedad crónica, como diabetes, que le obligue a tomar algún medicamento muy caro para poder mantener las condiciones físicas que le permitan seguir trabajando, y en general continuar sus funcionamientos (el conjunto de funcionamientos que constituyen sus capacidades). En tal caso la persona diabética, aunque perciba el mismo ingreso dispone en realidad de menos recursos para realizar sus funcionamientos, que quien no padece ninguna enfermedad, y tiene menos oportunidades para mejorar su calidad de vida.

Las contingencias que impactan los funcionamientos y capacidades de las personas pueden ser de diversa índole. Se presenta la siguiente clasificación.

- i) *Heterogeneidades personales*: Se refiere al aspecto físico que hace por ejemplo que una persona discapacitada o enferma pueda necesitar más ingreso para hacer las mismas cosas que las demás personas sanas.
- ii) *Diversidades en el ambiente físico*: Las condiciones ambientales y climáticas, tales como las temperaturas o las inundaciones pueden impactar en los individuos para convertir sus ingresos en calidad de vida.
- iii) *Clima social*: La atención médica, educación pública o la prevalencia o ausencia de crimen también impactan en la conversión de recursos en actividades.

---

<sup>167</sup> *Ibíd*em, 59 n11



iv) *Diferencias en perspectivas relacionales*: Son los patrones de conducta establecidos en una comunidad que también pueden influir para que las personas necesiten de mayores recursos para hacer las mismas cosas, como el ejemplo que dio A. Smith acerca de ser capaz de «aparecer en público sin vergüenza».

Distingue la noción general de pobreza como la simple falta de ingreso, que suele reflejarse en las estadísticas, por la pobreza real como privación de la capacidad. La distribución de oportunidades al interior de las familias aporta complicaciones adicionales. Es el caso de muchos países de Asia y África, donde el prejuicio de género se observa en la mayor mortalidad de niñas, mayor morbilidad, desnutrición o desatención médica<sup>168</sup>.

La articulación entre funcionamientos, capacidades y bien-estar se logra a partir de la libertad real de la persona. Consecuentemente hay una dependencia entre el propio bien-estar alcanzado y la capacidad para funcionar<sup>169</sup>. Es importante hacer una selección y ponderar las capacidades importantes, ya que hay algunas que, al igual que los funcionamientos, pueden ser triviales, y no alcanzan ensanchar las libertades o mejorar el bien-estar. Esta aclaración tiene sentido tomando en cuenta la crítica que Charles Beitz planteó como inconsistencia metodológica, señalando que no es lo mismo la capacidad de desplazarse, que por ejemplo la capacidad de jugar al baloncesto<sup>170</sup>.

Para clarificar la relación entre *capacidad* y *funcionamientos*, seguramente ayudarán las siguientes precisiones.

La capacidad es principalmente un reflejo de la libertad para alcanzar funcionamientos valiosos. Enfoca directamente la libertad como tal, más que en los medios para alcanzar la libertad. Identifica las alternativas reales que se nos ofrecen. En este sentido, puede entenderse como un reflejo de la libertad sustantiva. En la

---

<sup>168</sup> Cfr. Amartya K. Sen, “Capacidades y recursos”, en *La idea de la justicia* (México: Taurus, 2010) 283 y ss. También el anexo de Sen, Amartya K. *La desigualdad económica...* 239-244

<sup>169</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *Nuevo examen . . .* 54-55

<sup>170</sup> *Ibidem*, 59

medida en que los funcionamientos son constitutivos del bien-estar, la capacidad representa la libertad de una persona para alcanzar el bien-estar.<sup>171</sup>

Una consecuencia de estas afirmaciones es el énfasis en la importancia de la libertad. Pues, en pocas palabras, la capacidad es una forma de libertad fundamental para conseguir diferentes estilos de vida<sup>172</sup>. En el tema de la relación entre bien-estar y agencia es donde podremos profundizar esta definición de capacidad.

#### **d) Bien-estar frente agencia**

Nuevamente resalta la concepción de ser humano como múltiple y diverso, y en continua interacción con su contexto. Por eso Sen considera que las personas pueden hacer muchas cosas persiguiendo razonablemente sus metas, movidos por distintos valores que pueden o no coincidir con su propio bien-estar. Las personas tienen otras facetas, otras dimensiones, entre sus metas, además del bien-estar. En otras palabras, la agencia no está necesariamente determinada por el bien-estar, y aunque de hecho la libertad de agencia y la libertad de bien-estar son cosas diferentes, también es cierto que son profundamente interdependientes. La libertad de agencia es cuando la persona tiene la posibilidad de hacer cualquier cosa, mientras que la de bien-estar la libertad está dirigida concretamente a la meta de conseguir bienes en particular, que beneficien su existencia, que aporten bien-estar.

Debemos tomar en cuenta que hay dos aspectos que conectan el bien-estar con las capacidades: Primero la capacidad para alcanzar funcionamientos se traduce en oportunidades reales para obtener bien-estar; y segundo que el bien-estar alcanzado depende de la capacidad para funcionar. Por esto es que la libertad de bien-estar es la que se refleja en el conjunto de las capacidades de una persona<sup>173</sup>.

Para entender este reflejo, será mejor considerar dos ejemplos de las *Conferencias Dewey*:

Usted está disfrutando comiendo un bocadillo en un hermoso día de primavera, sentado a la orilla del río Avon. Mientras tanto, lejos de allí, un hombre que no sabe

---

<sup>171</sup> *Ibidem*, 63

<sup>172</sup> Cfr. Sen, Amartya K. *Desarrollo y libertad* (Barcelona: Editorial Planeta, 2000) 99-100

<sup>173</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *Nuevo examen* ... 54 y también Sen, A. K. "Bienestar, justicia y ... 62 y ss.

nadar se está ahogando. Usted no puede hacer nada para salvarle —está a cientos de millas de donde está usted. Considérese ahora una situación *contrafáctica* en la que ese hombre en vez de estar ahogándose solo en un lugar distante, está ahogándose justo en frente de usted. ¿Cómo *le* afectaría este cambio contrafáctico? Su libertad de ser agente se ve, de un modo notable incrementada. Probablemente usted pueda ahora salvarlo. Supongamos que usted valorase esta oportunidad altamente y decidiese salvarlo y, además, que usted lo lograra. Tirará su bocado, se zambullirá en la corriente fría del río y sacará al hombre. Su libertad de ser agente habrá sido bien usada y el estado resultante habrá sido mejor, tal y como usted lo juzga<sup>174</sup>.

En este primer ejemplo se contrasta cómo es posible que mientras la libertad de agencia se vea aumentada por el cambio contrafáctico, el bien-estar y la libertad de bien-estar se reducen, ya que surgió la posibilidad de elegir entre seguir comiendo el bocado y disfrutar del hermoso día de primavera, o arrojarlo al río para salvar al desconocido que se ahogaba ahí enfrente. Por otro lado se podría argumentar que desde otro aspecto se perjudicó la libertad de agencia, tomando en cuenta que como es más general que la libertad de bien-estar, de algún modo la contiene y al reducirse la libertad de bien-estar también se reduce la primera. Sin embargo, lo determinante es lo que el sujeto valora, y en este caso podría decirse que el agente valora más salvar la vida de otra persona que continuar incrementando su bien-estar. El ordenamiento de las oportunidades alternativas de agencia y de bien-estar, pueden ser opuestos. Así es como Sen concluye que la libertad de bien-estar no puede subsumirse en la de agencia<sup>175</sup>.

Veamos el segundo ejemplo:

Un amigo suyo resulta herido en un accidente y queda inconsciente. El médico dice que se puede utilizar o bien un tratamiento *A* o bien un tratamiento *B* y que ambos serían igualmente efectivos; pero que su amigo sufriría menos con el tratamiento *A* por tener menores efectos secundarios. Sin embargo, usted sabe que su amigo habría escogido el tratamiento *B*, puesto que el tratamiento *A* está asociado a experimentos con animales vivos que su amigo desaprueba totalmente. De hecho, él

---

<sup>174</sup> Amartya K. Sen, “*Bienestar, justicia y . . .*” 89

<sup>175</sup> Cfr. *Ibidem* 89-91

estaría de acuerdo en que el tratamiento *A* es mejor para su bienestar, pero como agente libre habría elegido sin duda el tratamiento *B*, si se le diera la oportunidad de elegir. Si, entonces, decide pedir al doctor que aplique a su amigo el tratamiento *B* para él no consiste ciertamente en su bienestar (él también está de acuerdo en que *A* sería mejor para él), sino en su libertad (en la forma de libertad de ser agente). También vale la pena hacer notar que su decisión con respecto al tratamiento de su amigo *depende* de lo que su amigo habría elegido. No se trata sólo de que suceda que él obtenga lo que habría elegido; sino de que lo obtenga *porque* él lo habría elegido<sup>176</sup>.

En este segundo ejemplo hay que distinguir las situaciones que suelen identificarse erróneamente con la libertad. Comúnmente se asocia la libertad con la situación de que una persona se encuentre frente a más opciones de dónde elegir, sin embargo el análisis crítico muestra el hecho de que la multiplicación de elecciones puede incluso llegar a aturdir y hasta paralizar la acción de elegir. “El disponer de más alternativas no tiene que verse necesariamente como una expansión de la libertad de una persona para hacer aquellas cosas que le gustaría hacer”<sup>177</sup>. Tampoco la libertad es importante sólo por tomarla como un elemento que se suma a la cesta de bienes primarios de Rawls. Hay que recordar que para Sen los bienes primarios son medios, mientras que la libertad real es un fin. La importancia de la libertad real deriva entonces de su impacto en la vida de las personas, es una parte humana de la vida y por eso se refleja en la amplitud de capacidades.

¿Tener el control directo en una situación incrementa la libertad? Luego de una revisión del segundo ejemplo, Sen distingue entre el poder efectivo y el control procedimental. Muchas veces las personas no pueden tener un control directo de las situaciones, como en este ejemplo el herido no podía tomar las decisiones sobre la forma en que debería ser atendido. Pero ciertamente hizo bien en elegir a ese buen amigo que conocía bien su manera de pensar y que en este caso pudo decidir

---

<sup>176</sup> *Ibidem*, 93-94

<sup>177</sup> *Cfr.* Amartya K. Sen, *Nuevo examen* . . . 78

por él, con base en sus razones, y de esta forma le dio poder efectivo al herido aunque él no pudiera ejercer el control<sup>178</sup>.

Lo que está de fondo en este segundo ejemplo son las cuestiones referentes a la teoría de la elección social, y Sen refiere la tendencia “de considerar la libertad en términos únicamente de poder efectivo”<sup>179</sup>. Al respecto, autores como Robert Nozick y Brian Barry coinciden en pensar la libertad en términos de control procedimental. Frente a ellos, aunque Sen esté de acuerdo en lo fundamental, prefiere precisar que hay contextos como en este segundo ejemplo, en que el elemento de poder cobra especial importancia. De aquí es posible extender consecuencias semejantes al segundo ejemplo, en casos como la libertad de vivir en un ambiente libre de enfermedades, donde lo decisivo pueden ser las políticas públicas de un gobierno determinado. En tal caso, el control de la prevención de epidemias no está al alcance de los ciudadanos, sino de quienes aplican algún programa político que elimine las epidemias, y si es efectivo, los ciudadanos verán ampliada su libertad real<sup>180</sup>.

En este punto de la teoría de la elección social, es oportuno destacar esta tendencia de Sen a considerar la realización relativa de las teorías con respecto a la pluralidad de contextos, en donde de forma implícita está permanentemente aplicando el principio de *niti* y *nyaya*, con lo cual a su vez afirma al ser humano como ser racional y en continua deliberación<sup>181</sup>.

Para cerrar este inciso podemos agregar que la importancia del bien-estar está directamente relacionada con la justicia social, ya que “la utilización real de la libertad de bien-estar dependerá, *inter alia*, de los objetivos como agente de esa persona, dado que éstos influirán sus elecciones reales”<sup>182</sup>.

#### **e) Vínculos con Aristóteles**

Aunque la teoría de las capacidades presenta interesantes vínculos con algunos aspectos de las filosofías de Adam Smith y Karl Marx, el vínculo con Aristóteles es

---

<sup>178</sup> Cfr. Amartya K. Sen, “Bienestar, justicia y . . . 94

<sup>179</sup> *Ibidem*, 96

<sup>180</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *Nuevo examen . . . 79-81*

<sup>181</sup> Para *niti* y *nyaya* ver Amartya K. Sen, *La idea de . . . 51-53* y para esta posición frente a la teoría de la elección social ver Amartya K. Sen, *Desarrollo y . . . 102*

<sup>182</sup> *Ibidem*, 86

el más destacado. Este lazo tiene que ver con la noción del bien humano, la cual, “está explícitamente vinculada con la necesidad de ‘establecer primero la función del hombre’ y luego proceder a ‘explorar la vida en el sentido de actividad’.”<sup>183</sup> Recordemos que para el estagirita esa función del hombre es la actividad que implica la razón<sup>184</sup>. La consideración aristotélica de la riqueza, especialmente cuando afirma que “es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro”<sup>185</sup> es el principal sustento aristotélico que emplea Sen.

Aristóteles habló de la función humana y le llamó en griego *εργον*. A partir de esta función humana o *εργον* sería posible el desarrollo de la función final. En cierta forma se está hablando de una vida activa en la práctica de la virtud para alcanzar la *ευδαιμονια* o felicidad.

Según hemos visto, Sen maneja una noción de bien-estar que supera el simple goce de bienes primarios porque se dirige más bien hacia las realizaciones de la persona. Es por ello que este concepto de bien-estar coincide mejor con la felicidad aristotélica, y rechaza las concepciones utilitaristas que reducen el bienestar a estados mentales subjetivos. Con base en esta coincidencia es que Sánchez Garrido encuentra la crítica seniana al utilitarismo como muy “semejante a la que hizo Aristóteles de las teorías «bienestaristas» de su tiempo al comienzo de su *Ética a Nicómaco*”<sup>186</sup>.

Otro punto que se suma a estas consideraciones, es la aclaración que escribe Sen respecto al sentido de la palabra *capability*, cuando explica: “la palabra crucial griega usada en este contexto (por Aristóteles, entre otros), esto es, *dunamin*, puede traducirse como ‘capacidad para existir o actuar’ (...)”<sup>187</sup> No obstante, es más frecuente la traducción de este término griego como “potencialidad”, y fue Martha Nussbaum quien señaló esta alternativa de significado, ya que es empleado por Aristóteles para tratar aspectos del bien humano.<sup>188</sup>

---

<sup>183</sup> Amartya K. Sen, “II. Capacidad y Bienestar” . . . 75

<sup>184</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea* (Madrid: Editorial Gredos, 1998) 1098a, 5

<sup>185</sup> *Ibidem*, 1096a, 5

<sup>186</sup> Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008) 121

<sup>187</sup> Amartya K. Sen, “II. Capacidad y Bienestar” . . . 71

<sup>188</sup> *Ibidem*, 54, n2

Sánchez Garrido aclara que el término  $\Delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\zeta$  en el libro V de la *Metafísica* tiene tres acepciones: la primera como fuente de movimiento o cambio; la segunda como facultad de realizar bien alguna cosa o de hacerla en virtud a la elección, y la tercera como tener la posibilidad de ser modificado. Las dos primeras acepciones corresponden a las potencias activas y la última a las pasivas. Con base en esto es que concluye que son las dos primeras acepciones las más próximas a la teoría seniana de las capacidades<sup>189</sup>.

Y la explicación más completa indica que la concepción aristotélica de ser humano lo concibe como:

... capacitado, a través de su facultad desiderativa (*órexis*), por su conexión con su potencia volitiva y con la facultad racional para constituirse en su propia fuente de movimiento y de actuación, tras un proceso de deliberación (*boúlesis*) y de elección (*proairesis*). Pero diversos aspectos, tanto internos (ignorancia, enfermedad, hambre), como externos (contexto social, político, tradiciones culturales), pueden obstaculizarlos gravemente o impedirlo<sup>190</sup>.

No obstante que hasta aquí se ve como muy cercano a Aristóteles, más allá de este punto el pensamiento seniano continúa su propio camino. Sánchez Garrido estima que “Sen asume importantes elementos aristotélicos en un nivel teórico básico y fundamental, pero cuestiona la necesidad de recorrer toda la vía aristotélica”<sup>191</sup>. Este juicio se sostiene sobre el hecho de que Aristóteles menciona en su *Ética*<sup>192</sup> a las virtudes como parte de su estudio sobre una lista de funciones humanas que conforman el camino hacia la felicidad. Estas funciones van desde estar bien nutrido, pasando por las virtudes éticas, hasta las dianoéticas que culminan con la contemplación. Esta lista inspiró a Martha Nussbaum para la elaboración de su lista de capacidades, pero Sen considera que este listado no se requiere<sup>193</sup>. Su argumento señala que la enunciación de un listado único de capacidades, según Sen, puede atraer el riesgo de cerrarse a la participación pública.

---

<sup>189</sup> Cfr. Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales...* 121-122

<sup>190</sup> *Ibidem*, 122

<sup>191</sup> *Ibidem*, 125

<sup>192</sup> Aristóteles, *Ética...* Libro X

<sup>193</sup> Cfr. Amartya K. Sen, “II. Capacidad y Bienestar” . . . 75

Lo inacabado de la teoría de las capacidades, es una característica central. La negativa a aceptar una lista de capacidades se deriva de la metodología seniana opuesta a derivar conclusiones sobre asuntos particulares a partir de un campo teórico abstracto. Así lo explica Sánchez Garrido:

Esto significaría olvidar lo que puede aportar el razonamiento y la deliberación públicas en la comprensión de las capacidades particulares que están en juego. [...] también hay que destacar el compromiso seniano con el pluralismo moral. De este modo, el enfoque de las capacidades se quiere hacer compatible con distintas valoraciones morales<sup>194</sup>.

Sanchez Garrido concluye que paradójicamente, la oposición seninana a componentes esencialistas propuestos por Aristóteles en su *Ética nicomaquea*, encuentra fundamentación justamente en la *Política* de Aristóteles en lo tocante a la *deliberación pública* y la *libertad cívica*.

Esta postura marca la relación con Martha Nussbaum en cuanto a esta teoría de las capacidades, la cual explico a continuación.

#### **f) Diferencia con Martha Nussbaum**

La negativa de Sen para proponer una lista de capacidades básicas es el centro donde Nussbaum dirige su crítica al enfoque de las capacidades. Conocer los argumentos que aporta cada uno para sostener su postura, ayuda a la comprensión del conjunto de su filosofía. La controversia entre ellos sobre este punto en gran medida se desprende las raíces del itinerario intelectual de cada uno.

Sen proviene del quehacer económico cuyo punto de arranque fue la pregunta *¿Igualdad de qué?* (1979), y su interés temático sobre la pobreza. Su propósito era medir no sólo los niveles de pobreza sino en general el desarrollo en los diversos países. Para esto él precisó analizar la base informativa sobre el estado de las personas, por lo que su enfoque de las capacidades está más dirigido a las medidas empíricas cuantitativas. Cabe recordar que en 1989 Sen trabajó con Mahbub ul Haq sobre indicadores para el desarrollo humano, de donde se obtuvo el índice de desarrollo humano (IDH) empleado por el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) desde una lista de capacidades para medir la calidad de vida.

---

<sup>194</sup> Sánchez Garrido, Pablo. *Raíces intelectuales...* 128



En contraste, Nussbaum se adentra en el enfoque a partir de su nombramiento como consejera de investigaciones en el WIDER (*World Institute for Development Economics Research*), en 1986<sup>195</sup>, y esta nueva situación la movió a buscar una solución a los retos de su encargo desde la filosofía. Indagó sobre los principios políticos que un gobierno debería garantizar a todos los ciudadanos a través de su Constitución, y tenía la idea de que las capacidades debían ser tan universales que todos los gobiernos deberían aprobar<sup>196</sup>.

Urquillo juzga sobre sus diferencias:

Pienso que la diferencia esencial entre Sen y Nussbaum radica en la manera en que desarrollan el enfoque, pues Nussbaum se centra en una lista única de capacidades que la mantiene abierta, pero una lista única básica. Mientras que Sen ve la necesidad de configurar varias listas alternativas mediadas por el contexto y la necesidad del razonamiento público. Además el eje fundamental en Sen es la libertad; en Nussbaum, la dignidad humana.<sup>197</sup>

Es iluminador este comentario que compacta la diferencia entre ambos, sin embargo, todavía es necesario revisar el desarrollo del enfoque sobre las capacidades de Martha Nussbaum. A continuación presento una reseña.

Nussbaum reconoce el valor del enfoque de las capacidades desarrollado por Sen en especial para hacer comparaciones sobre la calidad de vida, especialmente porque él se pregunta lo que las personas realmente son capaces de hacer o ser. Nussbaum además busca conectar las capacidades a la idea de un mínimo como base para principios constitucionales. Este mínimo puede convertirse en el contenido de las demandas ciudadanas, para que con base en esta exigencia los gobiernos diseñen sus políticas públicas<sup>198</sup>.

Para la concepción de estos mínimos en cuanto a las capacidades, parte de la dignidad del ser humano y la finalidad de llevar una vida acorde con esta condición.

---

<sup>195</sup> Cfr. Fundación Princesa de Asturias, Premios, Trayectoria de Martha Craven Nussbaum, a partir de: <http://www.fpa.es/es/premios-princesa-de-asturias/premiados/2012-martha-c-nussbaum.html?texto=trayectoria&especifica=0>

<sup>196</sup> Martha C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia* p. 83

<sup>197</sup> Martín Johan Urquijo Angarita, *La libertad como capacidad: El enfoque de las capacidades de Amartya Sen y sus implicaciones en la ética social y política*. Santiago de Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2008. pp. 91-92

<sup>198</sup> Martha C. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder, 2002, p. 40

Se trata de “una vida que incluye un «funcionamiento auténticamente humano», en el sentido descrito por Marx en sus *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*”.<sup>199</sup> Hay que precisar que Nussbaum emplea esta fundamentación marxista con fines políticos prácticos, y no como base para una doctrina comprensiva de la vida humana. Y es que la lista de capacidades es para ella una concepción estrictamente política.

Las capacidades son oportunidades de actividad, no solamente recursos, ya que los seres humanos tienen habilidades variables para convertir los recursos en funcionamientos. Justifica la lista de diez capacidades con la intención de aportar una especie de guía para metas de justicia social, considerando que las sociedades que no garanticen a sus ciudadanos al menos estas diez capacidades, no pueden ser reconocidas como justas, incluso si tienen un alto nivel de opulencia. Tampoco la justicia política se agota con estos derechos, por lo que la lista queda abierta a modificaciones, y de hecho, la ha modificado en diversas ocasiones, y la que a continuación presentamos corresponde a la lista de 2006, de *Las fronteras de la justicia*. Lo importante para Nussbaum es que estas capacidades son los mínimos requerimientos para juzgar que alguien puede llevar una vida humana con dignidad, y por esta pretensión de universalidad recoge un acuerdo transcultural, similar a los derechos humanos reconocidos en acuerdos internacionales.

#### LAS CAPACIDADES HUMANAS BÁSICAS

1. *Vida*. Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2. *Salud física*. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar adecuado para vivir.
3. *Integridad física*. Poder moverse libremente de un lugar a otro; estar protegido de los asaltos violentos, incluidos los asaltos sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.
4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Poder usar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «auténticamente humano», un

---

<sup>199</sup> Martha C. Nussbaum, *Las fronteras...* 86

modo que se cultiva y se configura a través de una educación adecuada, lo cual incluye la alfabetización y la formación matemática y científica básica, aunque en modo alguno se agota en ello. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y eventos religiosos, literarios, musicales, etc., según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión tanto en el terreno político como en el artístico, así como de la libertad de prácticas religiosas. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar los dolores no beneficiosos.

5. *Emociones*. Poder mantener relaciones afectivas con personas y objetos distintos de nosotros mismos; poder amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, y dolernos por su ausencia; en general, poder amar, penar, experimentar ansia, gratitud y enfado justificado. Que nuestro desarrollo emocional no quede bloqueado por el miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad supone defender formas de asociación humana de importancia crucial y demostrable para este desarrollo.)

6. *Razón práctica*. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre los propios planes de la vida. (Esto implica una protección de la libertad de conciencia y de la observancia religiosa.)

7. *Afiliación*.

A. Poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en diversas formas de interacción social; ser capaz de imaginar la situación de otro. (Proteger esta capacidad implica proteger las instituciones que constituyen y promueven estas formas de afiliación, así como proteger la libertad de expresión y de asociación política.)

B. Que se den las bases sociales del autorrespeto y la no humillación; ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás. Eso implica introducir disposiciones contrarias a la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión y origen nacional.

8. *Otras especies*. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.

9. *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

10. *Control sobre el propio entorno*.

A. *Político*. Poder participar de forma efectiva en las elecciones políticas que gobiernan la propia vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación.

B. *Material*. Poder disponer de propiedades (ya sean bienes mobiliarios o inmobiliarios), y ostentar los derechos de propiedad en un plano de igualdad con los demás; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; no sufrir persecuciones y detenciones sin garantías. En el trabajo, poder trabajar como un ser humano, ejercer la razón práctica y entrar en relaciones valiosas de reconocimiento mutuo con los demás trabajadores.<sup>200</sup>

El respeto al pluralismo es la clave para entender esta lista en seis sentidos que ella misma explica: Primero que la lista no está terminada por lo que es una base para futuros análisis; segundo, los elementos de la lista tienen que ser generales y abstractos para dejar espacio a la especificación mediante la deliberación entre los ciudadanos tomando en cuenta sus contextos culturales; tercero, para evitar que la lista se convierta en promotora de divisiones entre personas o culturas debe estar desligada de una concepción de vida buena, y tomarse como *concepción moral parcial*; cuarto, lo central no es el funcionamiento sino la capacidad, para que las personas conserven la libertad de elección, y no sean penalizadas por elecciones no-saludables; quinto, lo central en la lista son las libertades que protegen al pluralismo como la libertad de expresión, la libertad de asociación o la libertad de conciencia; y sexto, los temas de justificación y los temas de implementación de la lista deben separarse con fuerza para desautorizar intervenciones en los asuntos de algún Estado que no las reconozca, ya que la lista es una base para la persuasión solamente.<sup>201</sup>

El enfoque de las capacidades en Nussbaum se funda en una concepción tanto aristotélica como marxista del ser humano. Esto significa que para ella el ser humano es de naturaleza social y política y por tanto las capacidades tienen que ver con la realización de esta naturaleza en la vida con otros y por los otros con justicia. Además, la idea contractualista de libertad se suma a esa fundamentación,

---

<sup>200</sup> *Ibidem*, 88-89

<sup>201</sup> *Cfr. Ibidem*, 90-92

enfaticando siempre el respeto a la elección tanto de la forma de vida de las personas como la elección de principios políticos.

Llegados a este punto de la explicación, podemos preguntar: ¿En qué aspectos del enfoque de las capacidades hay cercanías entre Nussbaum y Sen y cómo toman distancia? El sentido de pluralidad y el respeto por la diversidad de las múltiples personas es algo común en estos dos pensadores, ya que reconocen que las personas varían en cuanto a poderes y habilidades, por lo que presentan diferentes necesidades de recursos y cuidados. También coinciden en reconocer en las personas una sociabilidad fundamental, o sea, que están siempre interrelacionadas y que nadie es absolutamente individual o independiente, y los intereses de todas las personas están ligados entre sí, compartiendo objetivos y fines.

Para comprender la controversia sobre la lista, primero hay que indicar algunas sutilezas diferenciales entre ellos, como las relativas a las categorías de capacidades. Nussbaum habla de tres categorías de capacidades: a) *capacidades básicas*, son habilidades innatas como ver y oír; b) *capacidades internas*, son estados de una persona que le permiten ejercer una capacidad específica con el apoyo del entorno, como escuchar hablar a la gente puede ser el apoyo para que los niños aprendan a hablar; y c) *capacidades combinadas* que son capacidades internas que bajo condiciones externas favorables permiten a la persona ejercer una función, como una persona analfabeta en condiciones de pobreza, posee capacidades básicas e internas, pero no puede acceder a un empleo digno por carecer de capacidades combinadas. El ejemplo que menciona Nussbaum son los ciudadanos que viven en regímenes represivos, donde muchos tienen la capacidad interna pero carecen de la combinada, pues no ejercen el libre pensamiento, ni la participación política de acuerdo con su propia conciencia.<sup>202</sup>

Por tanto, la lista de capacidades que presenta Nussbaum se compone por capacidades combinadas. Pero hay precisiones en estas categorías, especialmente considerando que puede haber empalmes que no permitan una distinción clara entre las capacidades internas y combinadas, en virtud de que

---

<sup>202</sup> Cfr. Martha C. Nussbaum, *Las mujeres y el ...* p. 128-129.

ambas requieren de condiciones externas favorables. Por eso la distinción es más bien operativa ya que una persona puede tener una capacidad desarrollada pero que las condiciones externas le impidan ejercerla, como ocurre en los casos de las mujeres que teniendo necesidad material, tienen el deseo y las habilidades para trabajar fuera del hogar, pero que por circunstancias familiares o religiosas están impedidas para ello. Por último, Nussbaum señala que el entendimiento de la lista corresponde a las ideas de Rawls sobre *el valor equitativo de la libertad* y una *igualdad de oportunidades verdaderamente justa*, por lo que no aplica la interpretación en un sentido puramente formal.<sup>203</sup>

La distancia entre las propuestas se puede apreciar mejor cuando se confrontan. Para Sen las capacidades son más una oportunidad efectiva, mientras que para Nussbaum se refiere más a las habilidades de las personas. De hecho el propio Sen considera la crítica de Nussbaum como sugerencia, y la cita:

Me parece, entonces, que Sen debe ser más radical de lo que ha sido hasta ahora en su crítica a las explicaciones utilitaristas del bienestar, mediante la introducción de una explicación objetiva y normativa del funcionamiento humano mediante la descripción de un procedimiento de evaluación objetiva por el cual se puedan valorar los funcionamientos por su contribución a la buena vida humana.<sup>204</sup>

Para Nussbaum el enfoque seniano está falto de compromiso al no avalar una lista particular de capacidades. Desde su óptica, de esta ambigüedad podría seguirse la valoración positiva de cualquier capacidad, como por ejemplo la capacidad de abusar del poder o de consumir tanto que los demás terminen lastimados. Por su cuenta, Sen llega a aceptar esta crítica, pero agrega:

Mi dificultad para aceptarla como la única ruta que podemos seguir se debe en parte a la preocupación de que esta manera de ver a la naturaleza humana (con una lista única de funcionamientos para la buena vida humana) puede estar gravemente sobrespecificada. [...] Pero, de hecho, mi intransigencia surge de la consideración de que el uso del enfoque sobre la capacidad como tal no requiere que se siga ese

---

<sup>203</sup> Cfr. *Íbidem*, 129

<sup>204</sup> Amartya K. Sen, "II. Capacidad y Bienestar" . . . 75-76, a partir de Nussbaum, M. (1988), "Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volumen suplementario.

camino, y lo deliberadamente incompleto del mismo permite que se sigan otras rutas que también tienen cierta plausibilidad.<sup>205</sup>

Sen estima que no es necesaria la especificación de la lista, ni es para él motivo de preocupación, porque abre la oportunidad para combinar diferentes teorías sustantivas a partir de acuerdos razonados. Además la insistencia en una lista canónica predeterminada, seleccionada teóricamente, omite un aspecto neurálgico en la vida social que es la discusión o razonamiento público. Los afectados son quienes deben participar en la elaboración de su propia lista básica, y deben actualizarla cada vez que sus circunstancias lo exijan. En cambio, una lista fija congela en un modelo único a todas las sociedades de todos los tiempos.

Lo que sí hay que destacar, según revisamos párrafos arriba (en el primer párrafo del inciso c) de este capítulo), Sen habla de capacidades básicas y llega a enumerar algunas pero no integran una lista propiamente sino que son simples ejemplos. Al respecto Urquijo señala:

Desde el enfoque evaluativo de Sen una lista de capacidades tiene que ser usada para varios propósitos y enriquecida continuamente a partir de los razonamientos particulares propios de las necesidades de las personas, de sus valoraciones particulares, evaluaciones y críticas.<sup>206</sup>

### **g) Balance**

El problema de la motivación para el trabajo, que preocupó tanto a Marx, se encuentra en el centro de las reflexiones de Sen. El planteamiento tradicional de ese problema es el de la búsqueda de un criterio justo para los salarios, si con base en el merecimiento de los trabajadores o con base en sus necesidades. La tendencia extendida tanto en países capitalistas occidentales, como también en China o en lo que fue la Unión Soviética, ha operado con base en un criterio de merecimiento, y han tenido buenas razones para ello. Sin embargo, Sen destacó en su libro *La desigualdad económica*, que el propio Marx manejó ambos criterios como correspondientes a dos fases del socialismo, y también gobiernos como el

---

<sup>205</sup> Amartya K. Sen, "II. Capacidad y Bienestar" . . . 76

<sup>206</sup> Martín Johan Urquijo Angarita, *La libertad como...* 109

chino han explorado formas para implementar el criterio con base en las necesidades de las personas.

*La crítica al programa de Gotha*, obra póstuma de Marx, ha sido intensamente inspiradora para Sen, especialmente en la solución para este problema consistente en “el desarrollo global del individuo”, “después de que el trabajo se haya convertido no sólo en un medio de vida sino en la necesidad primordial de la vida”<sup>207</sup>.

La teoría de las capacidades se enfoca precisamente en ese desarrollo del individuo, y las precisiones que hace para comprender cómo es que el ingreso no puede ser el único determinante para la pobreza, sino que debe extenderse a la consideración de la privación de las capacidades.

Por este vínculo de las capacidades con la productividad y el trabajo, puede confundirse a la capacidad como un conjunto de talentos individuales. Esto llevaría a una interpretación de su teoría que desembocaría irremediablemente en un aparato discriminatorio, entre gente capacitada o no para la vida. Y esto es precisamente lo que él intenta combatir, pues es el criterio basado en el merecimiento el que valora los talentos individuales, debatiéndose entre los talentos naturales y los adquiridos. Pero Sen hace hincapié primordialmente en el criterio según las necesidades y lo aplica para la evaluación de la desigualdad. Es por este énfasis que clasifica las contingencias que impactan los funcionamientos y las capacidades, la cual explicamos en el inciso c) de esta investigación<sup>208</sup>.

Tomando en cuenta que en inglés existen tanto la palabra *capacity* como la palabra *capability*, la traducción al español de la palabra inglesa *capability* me parece que es correcta en cuanto al uso coloquial. Especialmente porque Sen explica que se refiere no a capacidades que podrían tener las cosas, sino a algo específico de las personas. Sin embargo, en este contexto filosófico me parece que sería mucho más claro si se la tradujera como *potencial*, y quedaría como la *teoría de las potencialidades*. Esta traducción dejaría más claro el sentido aristotélico del concepto, mismo que fue oportunamente señalado por Martha Nussbaum.

---

<sup>207</sup> Amartya K. Sen, *La desigualdad económica*. . . 117 y Marx, K. *Crítica al programa de Gotha*,,,,,,

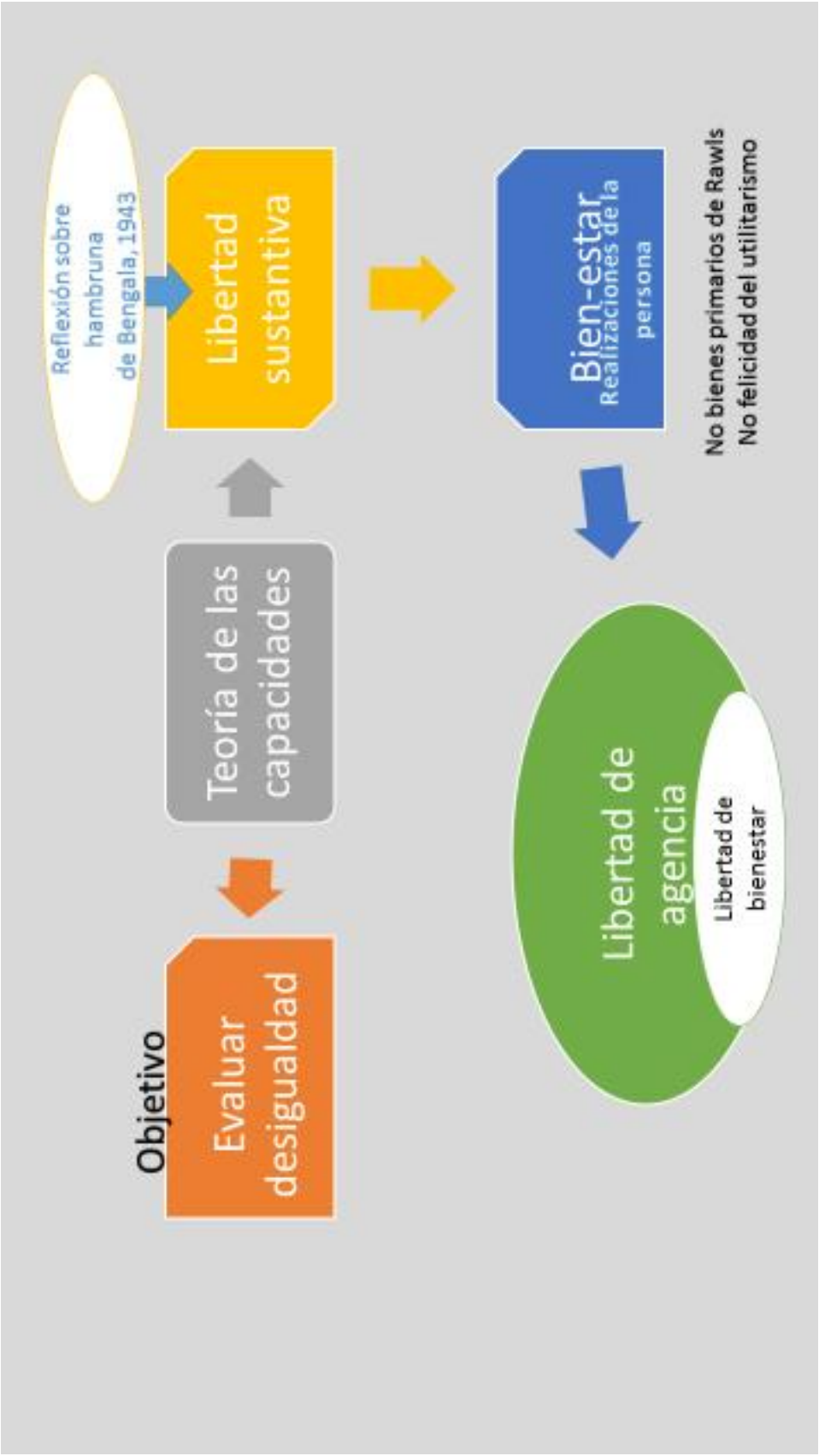
<sup>208</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *La desigualdad económica*. . . 126-129



El planteamiento de esta controversia sobre la lista de capacidades básicas entre Sen y Nussbaum nos puede dejar algunas conclusiones generales. Podemos estar de acuerdo con Sen en la defensa de la libertad real, y podemos entender la importancia de la discusión interior en cada sociedad para determinar su propia lista de capacidades. No obstante parece que hay una especie de círculo en este razonamiento ya que para que en una sociedad se pueda llegar a la deliberación sobre este punto, es necesario suponer que ya son capaces de hacerlo, son capaces del razonamiento público. Quizá habría que distinguir entre dos cosas, por un lado ser capaces y por otro reconocer las capacidades. Realmente pienso que hay un nivel de ambigüedad que puede ser superado sin detrimento de la libertad.

Por lo que respecta a la propuesta de Nussbaum para quien lo más valioso es la dignidad humana en sentido kantiano, o sea, de acuerdo con la segunda formulación del imperativo categórico que es tratar al ser humano como fin en sí mismo, parece que ha omitido referirse directamente a Kant, pero no olvidó mencionar Aristóteles o Marx.

Así como en Sen las capacidades son especies de libertades, para Nussbaum las capacidades son diferentes formulaciones de los derechos humanos. Y cuando Sen habla de especies de libertades, está pensando no en la libertad negativa, sino en ese conjunto de libertades reales que él denomina libertad sustantiva. La teoría de las capacidades entonces pone de realce no solamente su enfoque dirigido a la realización de las potencialidades humanas, sino la presunción de que esta realización se da exclusivamente en la interacción del individuo con la sociedad.



Esquema 4

## 5. COMPOSICIÓN DE LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD PLURAL

Los temas que voy a revisar cobran especial importancia en estos tiempos de Trump. La asunción al poder del empresario republicano hizo visible ese sentimiento de repulsión contra los otros, los extranjeros, que muy probablemente siempre había estado ahí entre gran parte de la ciudadanía estadounidense, pero que permanecía oculto tras los discursos políticos que se subieron a los derechos humanos como un vehículo de simulación para escenificar un ambiente de inclusión. Esta imagen de lo *políticamente correcto* era entendida por las élites políticas como necesaria para mantener el control y conservar el poder. Esta imagen a su vez se encuentra como implicada en la famosa ilusión del *sueño americano*, el cual dibujaba una sociedad que recibía a los inmigrantes abriendo para ellos las condiciones de posibilidad de tener un desarrollo económico, y consecuentemente dependía sólo del talento individual alcanzar la prosperidad necesaria para la autorrealización personal. No obstante, uno de los elementos que llevó a la presidencia de EEUU a Donald Trump, fue su discurso contra lo *políticamente correcto*, y sus explosivas afirmaciones de un nacionalismo basado en la distinción entre “los otros” y “nosotros”.

Por ejemplo, cuando Trump dice *make America great again* representa el camino para regresar a esa línea ideológica oficial de Estados Unidos que en los años noventa Immanuel Wallerstein sintetizó en:

... tres aspectos principales: los Estados Unidos de América son el país más grande del mundo (nacionalismo estrecho); son el líder del «mundo libre» (el nacionalismo de los países ricos, blancos); son los defensores de los valores universales de la libertad individual y la igualdad de oportunidades (justificadas en términos de imperativos kantianos)<sup>209</sup>.

Y si alzamos la mirada y nos asomamos más allá de los océanos, encontramos una miscelánea de casos de migrantes, por ejemplo los africanos expulsados por la violencia y la pobreza de sus países y que buscan en los países europeos (que una vez fueron sus ocupadores y colonizadores), un mejor futuro; y el éxodo más

---

<sup>209</sup> Immanuel Wallerstein, “Ni patriotismo ni cosmopolitismo”, en Nussbaum, Martha C. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. (Barcelona, Buenos Aires, México: Ed. Paidós, 1999) 150

destacado de los últimos años, de las familias sirias que buscan escapar de ese enfrentamiento entre las potencias que han convertido a su país en un campo de batalla bajo el espíritu del mal radical. La migración es resultado de muchas y diversas causas, pero destaca que la gente huye de la pobreza y el hambre, y casi siempre esos motivos van unidos a la violencia en sus muy diversas formas.

Para dimensionar el problema podemos mencionar que en un comunicado de prensa del Banco Mundial, de diciembre de 2015, se leía que “este año se espera que los migrantes internacionales superen los 250 millones”. Del “Libro de los datos sobre migración y remesas 2016” dicho comunicado analiza la información y concluye que:

Los 10 principales países de destino de los migrantes fueron Estados Unidos, Arabia Saudita, Alemania, Rusia, Emiratos Árabes Unidos (EAU), el Reino Unido, Francia, Canadá, España y Australia, mientras que las 10 naciones de origen más importantes fueron India, México, Rusia, China, Bangladesh, Pakistán, Filipinas, Afganistán, Ucrania y el Reino Unido.<sup>210</sup>

Sabemos que en los países destino de los migrantes hay un abanico de posturas, desde quienes (los menos) aceptan su responsabilidad histórica, por haber sido colonizadores y explotadores de los territorios que hoy están convulsionándose, y abren espacios para los migrantes; hasta quienes (la mayoría) rechazan tajantemente a los migrantes argumentando que no hay ni espacio territorial ni capacidad económica que pueda sostener a tanta gente, y suelen verlos como intrusos, invasores, gente de malas costumbres, gente inmoral, delincuentes, gente que roba oportunidades de trabajo a los nacionales.

Son las identidades sociales, las identidades de grupo, las que se enfrentan en los movimientos migratorios, y la pluralidad y diversidad étnica puede ser escenario de diversas formas de xenofobia. Es el problema del conflicto entre identidades de grupo o nacionales, generador de todo tipo de violencia.

---

<sup>210</sup> Banco Mundial, “Migración internacional en su máximo histórico”, comunicado de prensa, consultado el 14 de abril de 2017 a partir de: <http://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2015/12/18/international-migrants-and-remittances-continue-to-grow-as-people-search-for-better-opportunities-new-report-finds>

En este capítulo el centro de reflexión es la teoría de la identidad de Amartya Sen. Para contextualizar revisaremos primero los antecedentes de la problemática en el ambiente filosófico, deteniéndonos un poco en Fukuyama y Samuel Huntington porque es contra su visión de las identidades culturales a donde Sen dirige importantes críticas. Luego plantearé la composición y desarrollo de la teoría seniana, en el camino revisaré sus fundamentos histórico-filosóficos que corresponde por un lado a la noción de trabajador de Karl Marx en su *Crítica del Programa de Gotha*, y por otro lado a la *Teoría de los Sentimientos Morales* de Adam Smith. Cerraré este apartado con algunas conclusiones provisionales que me permitirán conectar con el análisis de otras teorías liberales que se le contraponen, las cuales abordaré en la tercera parte.

Debo advertir que los supuestos de la teoría de la identidad de Amartya Sen están vinculados con su postura respecto a temas como el colonialismo, multiculturalismo y la globalización. Dejaré el examen de todo esto para otro capítulo.

#### **a) La interpretación universalista de la historia: Fukuyama y Huntington**

La extendida atención a la problemática de la identidad social la podemos remontar hasta las discusiones detonadas a partir de la caída del muro de Berlín. Entre las reflexiones que siguieron al acontecimiento destaca el filósofo estadounidense de origen japonés, Francis Fukuyama (1952- ), quien publicó su estudio *El fin de la historia y el último hombre* en 1992, donde afirmó que la historia como guerras y revoluciones sangrientas había terminado para dar paso a la política basada en la economía de libre mercado, y que los enfrentamientos posteriores a la *guerra fría* se inscribirían en lo que Hegel describió como la lucha por el reconocimiento. Después del fracaso del bloque soviético, su defensa de los valores neoconservadores estadounidenses y la consecuente descalificación al comunismo parecían ser afianzados irrefutablemente por los hechos. Esta publicación<sup>211</sup> dio lugar a numerosos debates, seminarios, artículos. Sus argumentos fueron

---

<sup>211</sup> Cfr. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*. (México: Planeta, 1992). Aquí podemos destacar que en el prefacio de *Identidad y violencia*, Sen agradece a F. Fukuyama por sus comentarios y sugerencias.

ampliamente rebatidos por lo que el mismo Fukuyama tuvo que reexaminar la tesis en publicaciones subsiguientes. Lo importante es que abrió la controversia, y aunque su propuesta fue rápidamente superada, lo que más ha permanecido son las respuestas de quienes lo rebatieron.

Por su parte, Samuel Huntington (1927-2008), quien fuera director del *Instituto John M. Olin*, de la *Universidad de Harvard*, aprovechó la efervescencia para responder contra *El fin de la historia* y lo hizo en 1993, con el artículo *El choque de las civilizaciones*, que tres años después se convirtió también en libro, un genuino *best seller*<sup>212</sup>.

En principio, la tesis de Huntington no solo es opuesta a la de Fukuyama sino que es una refutación contra la idea del *final de la historia*. Su planteamiento trata de vaticinar la configuración del orden mundial en lo que para él era el próximo siglo, influenciado especialmente por Arnold J. Toynbee y Carrol Quigley. Sostiene que los procesos de internacionalización de las economías y las estructuras de poder se verán afectados por la confrontación entre la cultura occidental y las demás culturas dominantes del mundo. Analiza los conflictos étnicos y entre grupos religiosos registrados en su momento en Europa oriental, concretamente en la antigua Yugoslavia y entre Turquía y el grupo kurdo. A su juicio, esta clase de enfrentamientos ponen en riesgo los derechos humanos, los valores democráticos y la economía mundial. Elabora una clasificación de ocho culturas y describe sus características con base en las etnias y las religiones, donde sobresale su interpretación de los equilibrios que se han dado en el pasado entre civilizaciones, especialmente entre la cristiana y la musulmana.

En esta teoría hay afirmaciones de que la civilización islámica tiene una cultura beligerante y no apta para la democracia. Por ejemplo, en la primera de las cinco partes del libro, Huntington aporta un diagnóstico acerca de cómo están configuradas las civilizaciones en el mundo, atribuyendo una naturaleza a cada una de las civilizaciones, como en la siguiente descripción:

---

<sup>212</sup> Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Barcelona: Paidós, 1997)

La cultura islámica explica en gran medida la incapacidad de la democracia para abrirse paso en buena parte del mundo musulmán. Las nuevas circunstancias de las sociedades poscomunistas de Europa Oriental y de la antigua Unión Soviética están configuradas por su identidad, marcada a su vez por una civilización. Las que cuentan a su vez con herencias cristianas occidentales están progresando hacia el desarrollo económico y una política democrática; las perspectivas de avance económico y político en los países ortodoxos son inciertas; en las repúblicas musulmanas, dichas perspectivas no son nada prometedoras.<sup>213</sup>

Es posible observar que aquí se usan como equivalentes los términos «cultura islámica» y «mundo musulmán». Del mismo modo, se utiliza la idea de civilización en sentido homogéneo, como marca de la identidad, también única y fija, de una región compuesta por once países, o sea Europa Oriental. Marca la herencia cristiana como causa del progreso y desarrollo económico y democrático, y de lo opuesto a lo que denomina «repúblicas musulmanas». En suma, este es un ejemplo de la ambigüedad con la que utiliza ciertos términos y de la facilidad injustificada con la que Huntington hace generalizaciones.

A partir de todo esto, quien también fuera consejero de Seguridad Nacional de la Casa Blanca, hace una valoración para predecir los niveles de conflicto en las relaciones entre las ocho civilizaciones de su clasificación. El máximo nivel de conflicto potencial podría desatar la tercera guerra mundial donde China y Rusia podrían pactar no agresión para enfrentar las fuerzas occidentales. En este escenario Japón e India como países oscilantes tendrían que definir su posición, mientras que África, Indonesia y Latinoamérica organizarían la posguerra. No desaprovecha ocasión para aportar una serie de recomendaciones para conseguir mantener y acrecentar la hegemonía estadounidense como líder de occidente, lo cual también incluye sugerencias de cómo atacar, debilitar o neutralizar lo que para él es la amenaza oriental.

Esta postura fue objeto de copiosas críticas que no vamos a detallar aquí. Puede ser suficiente recoger la opinión de Ana Quintanas cuando afirma tajantemente que

---

<sup>213</sup> Samuel P. Huntington, *El choque ...* 18

Fukuyama<sup>214</sup> y Huntington buscaban naturalizar, justificar y aplaudir el sistema neoliberal y neoconservador, y que en vez de ser autores de pensamientos opuestos, son *dos caras de la misma moneda*. Quintanas inscribe a ambos autores entre los *think tanks* norteamericanos, como resultado de la inversión de fundaciones benéficas que financian laboratorios de ideas, como por ejemplo el Instituto John M. Olin. Quintanas precisa: “Fukuyama y Huntington representan dos puntos estelares dentro de la maniobra orquestada por la ideología neoliberal para difundir su ideario y difundirlo dentro de las prácticas políticas de los gobiernos.”<sup>215</sup>

Para este trabajo, es importante tomar en cuenta el libro de Huntington porque justo cuando ya casi había quedado empolvado por el olvido, volvió a colocarse en el foco de atención tanto de académicos como del público en general como consecuencia de los acontecimientos del 11/S, y muchos periodistas del mundo continúan citándolo después de cada atentado terrorista como por ejemplo el de Charlie Hebdó en 2015. Fue por este resurgimiento que mereció también la atención de Amartya Sen en su libro de 2006 *Identidad y violencia*, para criticar la visión universalista de ciertos valores. Sobre este punto haré referencia más adelante.

#### **b) Itinerario del problema de la identidad en la obra de Amartya Sen**

En este contexto de interpretaciones globales de la historia, donde parecía que los intelectuales estadounidenses buscaban aprovechar la caída del muro de Berlín para decretar el triunfo del imperialismo norteamericano y desarrollar argumentos para un sentido de la historia hacia sus intereses imperialistas, se desenvuelve un debate de ideas, el del cosmopolitismo y el nacionalismo. Por ejemplo, podemos mencionar al debate generado por Martha Nussbaum a partir de su ensayo *Patriotismo y cosmopolitismo*, y que fue recogido en el libro colectivo *Los límites del patriotismo*, donde participan figuras como Kwame Anthony Appiah, Sissela Bok,

---

<sup>214</sup> Caballero juzga que Fukuyama era un “intelectual a sueldo”, productor de “ideología a las órdenes del Pentágono”, tomando como base que era empleado del Departamento de Estado Norteamericano. Ver Caballero, Carlos “De Fukuyama a Huntington o la legitimación del etnocidio” Revista Hespérides, 8 de noviembre (1995)

<sup>215</sup> Quintanas, Ana “Una crítica político-antropológica al «choque de civilizaciones» de Samuel P. Huntington”, *Isegoría* 26, (2002) 240



Judith Butler, Hilary Putnam, Amartya Sen, Charles Taylor y Michael Walzer, entre otros<sup>216</sup>.

Respecto a la evolución seniana<sup>217</sup> de la atención al tema, sigo a Martínez Arias<sup>218</sup>, quien distingue dos periodos en los que Sen se acerca al problema de la identidad: El primer periodo de los años sesenta a ochenta situó el concepto en la teoría económica con un interés distinto del que mostró en los años noventa. Durante este periodo el término identidad no aparece en su teoría de las capacidades pero incluye los términos compromiso y agencia con un significado similar.

En 1998 Sen dio un giro en el tratamiento al problema de la identidad, cuando su enfoque se aproximó más a las teorías sociales y culturales que estudian la identidad. Así da inicio el segundo periodo y es posible observar este giro en sus artículos *La razón antes que la identidad*<sup>219</sup> y *Cultura e identidad*<sup>220</sup>.

Entre 2001 y 2002, Sen dictó seis conferencias en la Universidad de Boston *Sobre el futuro de la identidad*, las cuales fueron inspiradas a partir de la conferencia *Romanes Lecture*, de 1998, y finalmente conformaron el libro *Identidad y violencia*, donde revisa “el papel de la identidad tanto en situaciones históricas y contemporáneas, como sobre los pronósticos acerca del futuro”<sup>221</sup>.

---

<sup>216</sup> Cfr. Martha C. Nussbaum and Joshua Cohen, comps. *For love of country* (Boston: Beacon Press, Massachusetts, 1996). Versión castellana: Martha C. Nussbaum y Joshua Cohen, comps. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Trad. Carme Castells (Barcelona: Editorial Paidós, 1999)

<sup>217</sup> Ver esquema 5, pág 122

<sup>218</sup> Martínez Arias, D. O. “Luchar contra identidades que generan violencias” *Daimón Revista Internacional de Filosofía*, 53 (2011) 157-164

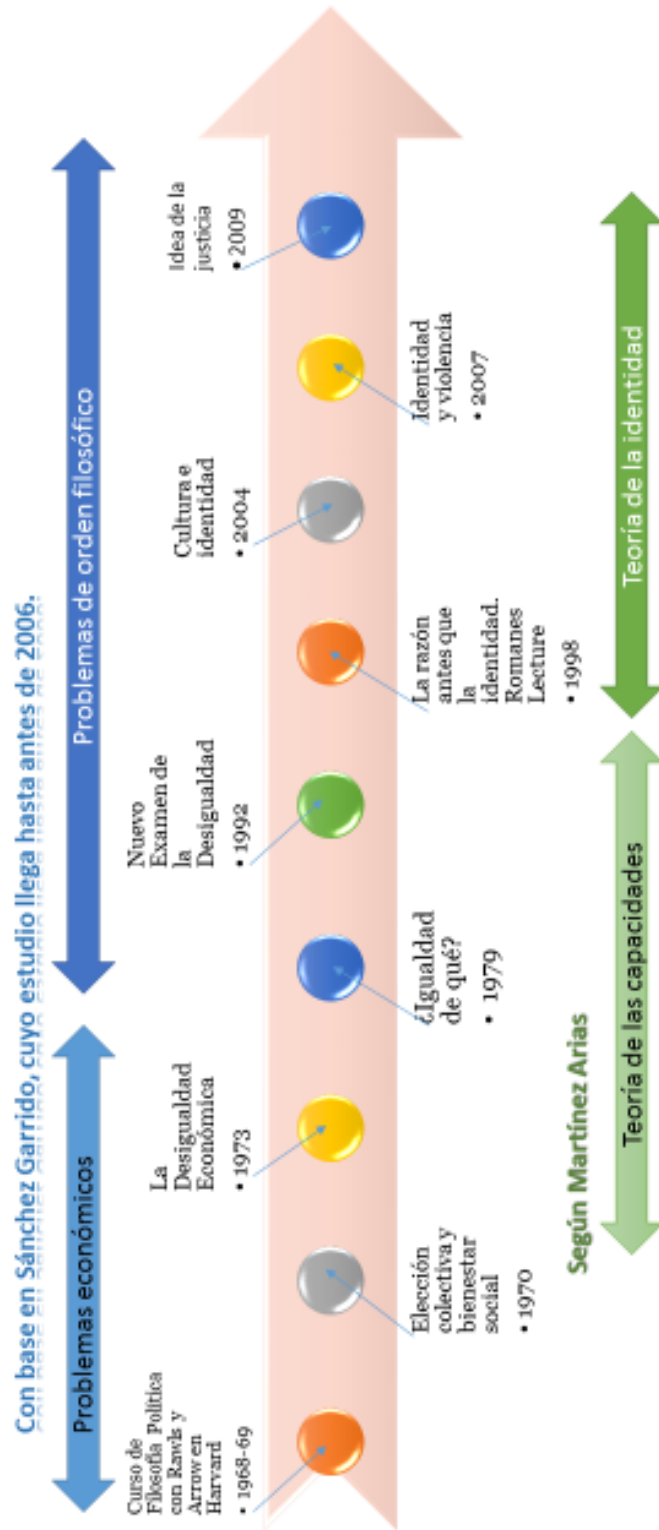
<sup>219</sup> Amartya K. Sen, “La razón antes que la identidad”, *Letras Libres*, 30 noviembre (2000), a partir de: <http://www.letraslibres.com/mexico/la-razon-antes-que-la-identidad> corresponde a la conferencia *Romanes Lecture*, pronunciada en la Universidad de Oxford, el 17 de noviembre de 1998.

<sup>220</sup> Amartya K. Sen, “*Cultura e identidad*” traducción del capítulo “¿How does culture matters?” que pertenece al libro “*Culture and public action/ The International Bank of Reconstruction and Development*”, Stanford University Press, 2004 Traducido por Marianela Santoveña en *Letras libres* y consultado el 19 de marzo de 2007, a partir de:

<http://www.letraslibres.com/mexico/como-importa-la-cultura-en-el-desarrollo> Con algunas modificaciones corresponde al capítulo 6 “Cultura y cautiverio”, de Sen, A. K., *Identidad y violencia...* 145-164

<sup>221</sup> Amartya K. Sen, *Identity and violence: The illusion of destiny* (New York: Norton & Company Ltd, 2006) Version castellana: Sen, A. K., *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Trad. Verónica Inés Weinstable y Servanda María de Hagen (Buenos Aires: Katz editores, 2007) 17

# Amartya Sen: línea de tiempo



Esquema 5

### c) Las preguntas detonadoras de la teoría de la identidad

Amartya Sen analiza la relación<sup>222</sup> entre los grupos sociales, y llama su atención desde el empleo del lenguaje hasta las formas del trato. Hablar de «nosotros» en contraste con «la otra gente» puede ser la estructura que dé lugar a comportamientos, actitudes y hasta normatividades excluyentes. Estos se hacen visibles en el trato. Por eso le parece que justo en este sentido cabe recurrir al imperativo práctico de Kant: “actúa de tal modo que trates a la humanidad, ya sea en tu propia persona o en cualquier otra, siempre como si fuera un fin y nunca como si fuera sólo un medio”. Para Sen en esta máxima está contenido el supuesto de la identidad en el más amplio sentido: “la identidad con todos los seres humanos”<sup>223</sup>.

Una vez explicitado el supuesto o soporte de la identidad en sentido amplio, podemos dar paso a las cuestiones que componen la problemática de su teoría de la identidad, que se pueden expresar en tres preguntas básicas:

La primera, ¿es necesario que nuestra identidad social se vincule sólo con un grupo sin tomar en cuenta las diferentes filiaciones que una persona puede asumir? Su respuesta desarrolla el concepto de la “identidad plural”.

La segunda pregunta plantea ¿la identidad es resultado de un proceso de descubrimiento o de una decisión? Aquí es donde atiende el problema de la «elección de la identidad»<sup>224</sup>.

La tercera cuestión es ¿Cómo considerar las exigencias de lo que para nosotros son «las otras personas» para determinar un comportamiento razonablemente aceptable? Su respuesta desarrolla la noción de «trascendencia de la identidad»<sup>225</sup>.

Las tres preguntas quedan planteadas en el artículo *La otra gente*, pero en su libro *Identidad y violencia* atiende las dos primeras preguntas y sólo de manera implícita argumenta la tercera cuestión aplicándola a casos contemporáneos.

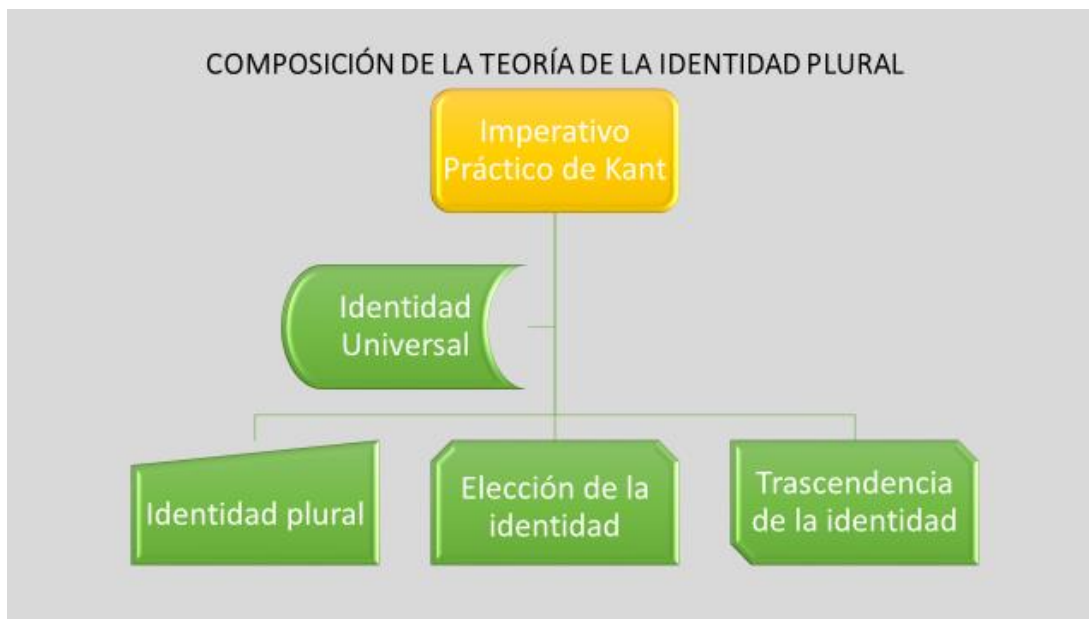
---

<sup>222</sup> Ver Esquema 6, pág. 124

<sup>223</sup> Amartya K. Sen, “La otra gente. Más allá de la identidad”, *Letras libres*, 31 de octubre (2001) Consultado el 19 de marzo de 2017, a partir de: <http://www.letraslibres.com/mexico/la-otra-gente-mas-alla-la-identidad>

<sup>224</sup> En el fondo de la “elección de la identidad”, se encuentran los estudios que Sen realizó desde 1956, especialmente su influyente libro “*Collective Choice and Social Welfare*”, Holden Day, California 1970. La elección es central en su pensamiento ya que supone capacidad y formas de libertad.

<sup>225</sup> Amartya K. Sen, *La otra gente...*



Esquema 6

A continuación revisaremos los conceptos señalados en cada cuestión.

**d) La noción de identidad plural**

Amartya Sen describe como un compuesto plural, diverso y en continua construcción a la naturaleza ontológica<sup>226</sup> de la identidad individual de las personas, que a su vez se encuentra conectado en interacción con la identidad social. Reconoce que este no es un concepto nuevo, y de hecho lo perfila haciendo continua referencia al filósofo anglo ghanés K. Anthony Appiah, y a escritores clásicos como Goethe o a Oscar Wilde, y también al escritor franco libanés Amin Maalouf.

En efecto, hasta aquí no hay novedad en esta noción, incluso es posible encontrar coincidencia con autores de diferentes tradiciones y épocas, como por ejemplo con el pensamiento de Hegel, como se puede constatar en el capítulo dos de esta investigación. Recordemos que el filósofo alemán habló de un dinamismo inmanente donde la identidad es esencialmente lo otro en sí mismo, y conecta los elementos de lo interno con el mundo externo del individuo.

---

<sup>226</sup> Ver Esquema 7, pág. 136

Tomando en cuenta esta concepción hegeliana, puedo afirmar, que la noción seniana de la identidad igualmente reconoce que nunca es un resultado, sino un proceso en donde se relacionan conciencias, que él llama personas, y que se implican en la urdimbre social.

En el fondo, su teoría de la identidad no se compone sólo por reflexiones directas que pretendan dar respuesta a las referidas preguntas, sino que su pensamiento se construye sobre los argumentos para refutar los reduccionismos, a los cuales clasifica en dos tipos:

- Reduccionismo de las teorías económicas. Consiste en la indiferencia tácita hacia la identidad de las personas, presente en los desarrollos teóricos y estudios estadísticos, en particular el *homo oeconomicus* de la economía contemporánea.
- Reduccionismos de la filiación singular. Sen ubica aquí tanto a las filosofías comunitaristas, por ejemplo de Michael Sandel, como a teóricos de la política cultural, por ejemplo la de Samuel Huntington.<sup>227</sup>

Continuando con la descripción de la identidad, para más adelante recuperar los reduccionismos, asegura Sen que de manera perceptible o imperceptible las relaciones sociales retroalimentan y configuran continuamente nuestro ser. “Nos vemos influidos hasta un grado asombroso por aquellos con los que nos asociamos y por la gente con la que nos identificamos”<sup>228</sup> El logro del autoconocimiento implica reconocer que cada uno de nosotros llevamos parte de los otros, y consecuentemente tendríamos que aceptar a los demás como parte de nosotros mismos, en vez de caer en la ilusión de reconocer en exclusiva nuestra identificación a un solo grupo social. Sen explica la relación entre autoconocimiento y aceptación de la aportación de los otros, con especial claridad cuando afirma:

Nuestro autoconocimiento debe incluir el modo en que nuestros intereses y nuestras prioridades se ven influidos por la presencia de los otros, pues los otros ejercen una

---

<sup>227</sup> Amartya K. Sen, *Identidad y violencia...* 45

<sup>228</sup> Amartya K. Sen, *La otra gente...*

enorme influencia en nosotros, aun cuando el carácter tácito de los vínculos a menudo le reste transparencia a esta influencia.<sup>229</sup>

Además del autoconocimiento, también importa cómo sea estudiado el ser humano y su conducta desde las diversas disciplinas. Se trata de combatir reduccionismos y de reconocer esta composición compleja de la identidad.

### **i) El último Marx y los individuos desiguales**

Permítaseme hacer alusión al *Postre Imposible*, ese rico pan de chocolate con un segundo piso de flan napolitano. Parece imposible porque en el mismo molde se coloca la masa del pan y luego la mezcla del flan; lo sorprendente es que aunque se junten, luego de hornear las masas se separan como dos elementos integrados pero que se distinguen entre sí. La delicia es que flan y pan se comen juntos.

¿Cómo puede un pensador ampliamente reconocido como liberal encontrar en Karl Marx una fundamentación para su teoría? ¿Será posible que lo que en algún otro filósofo pudiera resultar contradictorio, en Amartya Sen se resuelva con la fluidez del resto de su pensamiento? Quizá la clave pueda estar en presentarlo muy bien “horneado”, como el *Postre Imposible*.

En la primera etapa de Amartya Sen, según la clasificación de Sánchez Garrido, cuando atendía problemas estrictamente económicos, es decir, antes de la publicación del artículo *¿Equality of what?* (1979), hacía continuas referencias a la obra de Karl Marx, en específico a las que corresponden a la época de madurez como *El Capital* ya que ahí se encontraba gran parte de su teoría económica. Los enfoques marxianos más recurrentes en Sen iban por la misma línea de sus profesores universitarios, como Amiya Kumar Dasgupta de India, o Joan Violet Robinson, Maurice Dobb y Piero Sraffa de la escuela keynesiano-marxista de Cambridge. En cambio, en la segunda etapa de pensamiento, cuando se plantea problemas ya de orden filosófico, Sen se apoya en los conceptos humanistas del joven Marx provenientes de obras como los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*. Así lo sintetiza Sánchez Garrido:

---

<sup>229</sup> *Ídem*

... sobre el primer Sen influye más específicamente el Marx maduro centrado en la Economía clásica y en la crítica del capitalismo, mientras que sobre el Sen maduro [...] influye más intensamente el joven Marx humanista.<sup>230</sup>

Si ahora nos centramos en la teoría de la identidad de Amartya Sen, debemos destacar la referencia que hace a la *Crítica del Programa de Gotha* (1875) de Karl Marx, con el propósito de fundamentar con mayor solidez su noción de «filiaciones plurales». De hecho se trata de una descripción que hace Marx sobre los trabajadores y que Sen valora profundamente. En concreto, Sen muestra cómo es que el propio Marx expresa su rechazo a considerar a los trabajadores «sólo» como trabajadores, sin tomar en cuenta su diversidad como seres humanos, y hace mención al siguiente fragmento:

[...] los individuos desiguales (y no serían individuos diferentes si no fueran desiguales) sólo son mensurables con la misma escala de medida cuando se los considera desde el mismo punto de vista, únicamente cuando se los comprende desde un determinado aspecto; por ejemplo, en el caso dado, sólo considerarlos como trabajadores, no ver en ellos otra cosa y prescindir de todo lo demás.<sup>231</sup>

En este punto debemos detenernos para examinar dos cuestiones. La primera es: ¿Hasta qué punto tiene influencia el pensamiento marxiano sobre las teorías de Amartya Sen? La segunda cuestión busca esclarecer la afirmación al interior del pensamiento de Marx y es: ¿Cuál es el contexto de donde se extrae esta precisión de Marx en la *Crítica al Programa de Gotha*?

Sobre la primera cuestión podemos decir que la influencia de Marx sobre el pensamiento seniano está presente en prácticamente toda su obra, especialmente en cuanto a la atención socio-histórica. Sobre este punto, Sánchez Garrido detalla que el Marx que influye cualitativamente en Sen es el Marx aristotélico y humanista de los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*, especialmente en lo que concierne a su interés en la libertad y autorealización del hombre. Siguiendo a J. Elster, Sánchez Garrido estima que Marx joven recurre a un individualismo ético

---

<sup>230</sup> Pablo Sánchez Garrido. *Raíces intelectuales de Amartya Sen* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008) 365

<sup>231</sup> Marx *apud* Amartya K. Sen, *Identidad y violencia...* 51. [La cita pertenece a Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha* (Buenos Aires: Anteo, 1972) 32]

para concretar su ideal de «vida buena».<sup>232</sup> Los aspectos fundamentales donde se da la influencia del pensamiento marxiano sobre la teoría de las capacidades senianas son:

... la visión marxiana de las necesidades, el concepto de libertad como auto realización, la relación entre propiedad, habilitaciones y libertad, así como la incorporación de diversos conceptos marxianos como: «fetichismo de las mercancías», «ilusión objetiva», «alienación», etc. El individualismo metodológico de Sen también acusa una relevante genealogía marxiana, antes que liberal.<sup>233</sup>

Puedo identificar además el concepto de «desigualdad» como elemento marxiano que recupera Sen para implicarlo en su teoría de la identidad. Es justamente en las necesidades que se pone en evidencia la desigualdad entre las personas, además tienen diferentes necesidades precisamente porque cada una es diferente de todas los demás, y cada persona se relaciona con diferentes personas o grupos, de diferente manera. Hay por eso un haz de filiaciones diversas y múltiples detrás de cada quién, y Sen lo denomina «filiaciones plurales». De aquí que si se lucha por la igualdad, tiene sentido preguntarse *¿Igualdad de qué?*

No obstante lo anterior, Sen no es un pensador marxista. Él mismo reconoce que intelectualmente procede de la izquierda, pero que nunca se vinculó a una izquierda intolerante o antidemocrática<sup>234</sup>. Consideramos que más justo es decir que utiliza elementos marxianos, pero repensados y orientados siempre a su postura como liberal igualitario, impregnados del espíritu indio que se caracteriza por ser radicalmente ecléctico.

Ahora debemos detenernos en la segunda cuestión, sobre el contexto que da lugar para que Marx precise su noción de trabajadores como *individuos desiguales* en su *Crítica al Programa de Gotha*.

En cuanto a la antropología marxiana, suele destacarse la prevalencia del universal, es decir del género humano, sobre el particular, o sea el individuo humano. En los *Manuscritos económico filosóficos*, señaló Marx que la Economía

---

<sup>232</sup> Cfr. Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales...* 369

<sup>233</sup> *Ibidem*, 500

<sup>234</sup> Cfr. Bosetti, Giancarlo. *La libertad positiva. Entrevista con Amartya Kumar Sen*, *Debats*, mar.-jun. 43/44 (1993) 78



política simplifica las necesidades de los trabajadores, homogeneizándolas, entonces reduce a todos los trabajadores por igual a su función productiva y cada uno queda convertido únicamente en *bestia de trabajo*. En este sentido es que Marx apunta que [en el capitalismo] las *necesidades humanas* del trabajador son reducidas a *necesidades físicas*. Hasta aquí, vemos que resalta la diferencia de los trabajadores, ya que tienen diferentes necesidades, y eso los individualiza. Incluso precisa sobre las diferentes necesidades según el tamaño de las familias de los trabajadores. Y completa su denuncia explicando la importancia de permitir el disfrute espiritual que liga al individuo con lo humano<sup>235</sup>. Este último comentario ya empieza a acentuar al género humano. Más adelante Marx habla de su teoría de la enajenación, y señala que “el hombre es un ser genérico”<sup>236</sup>, agregando párrafos adelante que el hombre es “un ser que se comporta hacia la especie como hacia su propio ser o hacia sí mismo como un ser de la especie”<sup>237</sup>.

Además, hay que recordar que para Marx el trabajo es el centro de la vida humana, ya que es en y con el trabajo que los seres humanos se producen a sí mismos. Dice que el trabajador “al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza”<sup>238</sup>.

No nos parece que haya aquí una contradicción entre el señalamiento que inicialmente subraya la diferencia entre los individuos con base en sus necesidades, y el énfasis que más adelante hace Marx de la conexión del individuo con la especie, con base en la espiritualidad, pero sobre todo para diferenciarlo de los animales, ya que sería aceptable que todos estos últimos fueran *bestias de trabajo*, mientras que los humanos no. Hay consistencia en Marx en los *Manuscritos de 1844*, respecto al énfasis que puede hacer en el individuo o en el género humano, dependiendo de lo que esté hablando, digamos que la prevalencia del universal puede ser metodológica, no sistemática. De la misma forma, también hay consistencia con las ideas que maneja en la *Crítica al Programa de Gotha*. Pero Sen prefiere esta última

---

<sup>235</sup> Cfr. Marx, Karl, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Trad. Wenceslao Roces (México; Barcelona; Buenos Aires: Ed. Grijalbo, 1989) 24-25

<sup>236</sup> *Ibidem*, 79

<sup>237</sup> *Ibidem*, 81

<sup>238</sup> Karl Marx, *El Capital*, volumen. I, tomo I (México: Siglo XXI, 2011) 215-216

afirmación, probablemente porque es mucho más clara en cuanto a la consideración de los trabajadores, y decide seleccionarla para fundamentar su teoría de la identidad plural.

Cabe resaltar que del párrafo sobre los *individuos desiguales* Sen ya había echado mano en ocasiones previas como en su *Nuevo Examen de la Desigualdad*<sup>239</sup>. La consideración de las condiciones socio-históricas ha sido la insistencia sistemática de Sen concretamente para la evaluación de la pobreza, y el enfoque viene precisamente desde esta influencia marxiana.

*La Crítica al Programa de Gotha*<sup>240</sup> es en realidad un manuscrito elaborado en 1875 por Marx, dirigido a W. Bracke para que lo transmitiera a los dirigentes del Partido Obrero Socialdemócrata. Fue publicado póstumamente por Engels en 1891, cuando el programa ya había sido olvidado. Consiste en una glosa o comentarios críticos sobre trece párrafos del Programa del Partido Socialista Obrero Alemán, el cual a su vez aglutinaba a dos organizaciones obreras. Esos comentarios son especialmente valiosos porque para expresar su desacuerdo con el programa y con su promotor Lasalle, Marx explica de forma muy sintética pero completa los principios comunistas.

Sen considera, siguiendo los últimos manuscritos de Marx, que la homogeneización de las necesidades de los trabajadores es una de las grandes perversiones del capitalismo que deben ser atacadas. Es un reduccionismo denunciado ya desde su libro *La desigualdad económica* (1973), y que profundiza en otros libros como *Nuevo examen de la desigualdad* (1992). Tanto para los estudios económicos, como para cualquier análisis de la justicia, para Sen como para Marx es indispensable ir más allá de un análisis de clase<sup>241</sup>.

Nosotros consideramos que Sen no solamente recurre a los elementos marxianos para precisar los conceptos, por su potencia significativa, sino además

---

<sup>239</sup> Sen hace referencia a este pasaje de la *Crítica al Programa de Gotha*, de K. Marx en Sen, A. K. *La desigualdad económica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001) 109 y en Sen, A. *Nuevo examen de la desigualdad*, (Madrid: Alianza, 1995) 138.

<sup>240</sup> Carlos Marx, "Crítica al Programa de Gotha" en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo II (Moscú: Editorial Progreso, Editorial de Literatura Política del Estado, 1955) 5-6

<sup>241</sup> Sobre la importancia de Marx en este aspecto del pensamiento seniano ver: Pablo Sánchez Garrido. *Raíces intelectuales...* 501-512

por su valor icónico, como representativos del pensamiento crítico dirigido hacia la construcción de una sociedad más humana. Invocar los conceptos de la teoría de Marx, puede ser inspiracional para combatir las injusticias de la desigualdad.

El mencionado fragmento de la *Crítica al Programa de Gotha*, nos parece que fue extraído como imagen, dejando en penumbra el contexto de pensamiento al que pertenece. Sólo así es posible la inclusión de elementos marxianos, dejando de lado que en Marx son inaceptables las mejoras parciales de la sociedad. No debemos olvidar que el pensamiento liberal apuesta por la evolución de la sociedad a partir del mejoramiento de los individuos, mientras que Marx entiende que el cambio debe ser total, radical, para devolver a la sociedad<sup>242</sup> su condición de comunidad, por lo que el camino es la revolución.

## ii) El reduccionismo de las teorías económicas

Regresemos al primer reduccionismo que hemos mencionado, el de las teorías económicas que suelen ser indiferentes hacia la identidad de las personas. Es el supuesto de que la economía como ciencia positiva debe enfocarse en su objeto de estudio y aislarlo para analizarlo de manera más objetiva. En consecuencia, la economía como disciplina altamente matematizada desde el siglo XIX consideró al *homo oeconomicus* concentrando todos los análisis en las actividades económicas sin considerar que este hombre tenía además, valga la redundancia, una dimensión humana. Desde este ángulo, para estudiar las motivaciones del *hombre económico* los especialistas señalaron particularmente el propio interés, es decir, que toda elección racional está motivada estrictamente por el egoísmo. Esta concepción se convirtió en un principio económico desde los tiempos de los economistas Sidgwick (*The methods of ethics*, 1874) y Edgeworth (*Mathematical psychics*, 1881) Hay que subrayar que la economía como ciencia supone consecuentemente la naturalización del egoísmo como única motivación de los individuos. Este supuesto también tuvo como secuela que la economía entendida como ciencia positiva se desarrollara al margen de la ética, dejando en el olvido sus orígenes clásicos pues

---

<sup>242</sup> Cfr. Mónica Iglesias Vázquez, "Volver a la comunidad con Karl Marx. Una revisión crítica de la dicotomía comunidad-sociedad". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 17, núm. 34, segundo semestre de 2015, pp. 109-132

la economía estaba íntimamente vinculada a la ética, tanto en Aristóteles como en Adam Smith<sup>243</sup>.

El filósofo bengalí dedicó profundos estudios tanto a la reivindicación de los vínculos entre ética y economía, como a la demostración de que la consideración del *hombre económico* conduce a resultados incompletos y poco eficaces, siendo los más destacados su libro *Sobre ética y economía* y su artículo *Tontos racionales*.

La economía que considera la libertad de los individuos para elegir sus consumos y tomar decisiones tiene necesariamente un trasfondo ético<sup>244</sup>. De esta forma Sen introduce la «economía ética» sobre esta consideración:

Sobre todo, se requiere saber la forma en que la sociedad de que se trata permite a las personas imaginar, maravillarse, sentir emociones como el amor y la gratitud que presuponen que la vida es más que un conjunto de relaciones comerciales, y que el ser humano [...] es un “misterio insondable”, que no puede expresarse completamente en una “forma tabular”.<sup>245</sup>

Si la economía pretende estudiar los comportamientos de los seres humanos reales, debe tomar en cuenta que existen personas como Mahatma Gandhi o la Madre Teresa, quienes tomaron decisiones y realizaron acciones sin tomar en cuenta el beneficio propio, y que desde la perspectiva de la teoría de la elección racional estos seres notables serían unos *tontos racionales*<sup>246</sup>.

Las personas suelen tener preferencias y conductas económicas motivadas muchas veces por razones egoístas, pero muchas veces también intervienen otros factores que incluso pueden relegar a último plano el beneficio propio o incluso

---

<sup>243</sup> La persistencia de la teoría de la elección racional y del *hombre económico* que obligan a la economía a marginar toda consideración ética, según Escobar Jiménez (op. cit., p.22n), fue incentivada también por el premio Nobel de Economía, desde su comienzo en 1969, incentivando el desarrollo de la teoría neoclásica representada por personajes como Samuelson, Friedman, Kuznets, Hayek y Arrow. La premiación heterodoxa inicia en la década de los noventa. Ver Christian Escobar Jiménez, “Ethos y formalismo de la ciencia económica: El caso de la teoría de la elección racional” *Revista de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Ecuador, V72 (2016) 5-24.

<sup>244</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *Sobre ética y economía* (Madrid: Ed. Alianza, 1989)

<sup>245</sup> Martha. C. Nussbaum y A. Sen (comps.) *La calidad de vida* (México: FCE, 1996) 16-17

<sup>246</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *Identidad y violencia...* 46-50 y muy especialmente el estudio Sen, A. K. “Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica” en F. Hahn y M. Hollis, *Filosofía y teoría económica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986) 172-217 Para una actualización de este enfoque se puede consultar Amartya K. Sen, *La idea de la justicia*. Traducción Hernando Valencia Villa, (México: Santillana Ediciones Generales, 2010) 205-224

eliminarlo por completo. El economista G. Akerlof llamó «filtros de lealtades» al proceso de toma de decisiones influenciado por la identidad de las personas. Además Sen explica que en la conducta de las personas hay influencias múltiples y diversas, como la adhesión a normas de conducta, la honestidad o el sentido de la justicia, o por su sentido del deber, y también la identidad con los demás puede ser una importante influencia. Estas motivaciones que no son egoístas entran en la consideración ética.

La base científica de todo esto Sen la vincula con los estudios matemáticos aplicados a la economía para configurar la *teoría de juegos* de John Harsanyi, Reinhard Selten y John Nash<sup>247</sup> quienes concluyen que es mediante un comportamiento cooperativo y no tanto mediante uno individualista que una persona puede alcanzar mejor sus objetivos<sup>248</sup>. De aquí que Sen afirme que “el egoísmo universal como realidad puede ser falso, pero el egoísmo universal como requisito de la racionalidad es evidentemente absurdo”<sup>249</sup>.

### iii) Economía y racionalidad ética

Luego de esta crítica al *hombre económico* y la teoría de la elección racional, Sen introduce la «racionalidad ética» que incluye entre sus motivaciones a la simpatía, el compromiso y los valores.

El fundamento de la *racionalidad ética* Sen lo encuentra en Adam Smith. Es pertinente detenernos en este autor, ya que todavía puede haber quien se pregunte ¿qué relación puede tener el escritor de *La Riqueza de las Naciones*, que fincó las bases de la economía sobre el egoísmo y que justificó las actuales perversiones del capitalismo, sobre la idea de que el interés propio provoca mecánicamente el óptimo bienestar social? En realidad esa idea infundada de la filosofía smithiana debe aclararse. En particular esa interpretación de la «mano invisible» proviene de Mandeville y *La Fábula de las Abejas*, de donde se obtiene la moraleja de que de los vicios privados nace la prosperidad pública<sup>250</sup>.

---

<sup>247</sup> Cfr. Calvo, Patrici, “¿Es posible otra racionalidad económica?”, Castelló: Universitat Jaume I, 2008

<sup>248</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *Sobre ética ...* 30

<sup>249</sup> *Ibíd.*, 33

<sup>250</sup> Cfr. Jesús Conill, “De Adam Smith al imperialismo económico”, *Claves* No. 66, octubre 1996, pp. 52-56

Se trata del llamado *das Adam Smith problem*, el cual consiste en esa interpretación tergiversada de su obra, y que tiene que ver con la creencia de que el Smith de *La riqueza de las naciones* es esencialmente egoísta mientras que el de *La teoría de los sentimientos morales* lo contradice. Los infundios han descontextualizado las afirmaciones pero en la actualidad este problema está ya muy zanjado y los especialistas aceptan la interpretación de que para Smith la economía es una rama de la ética. La interpretación seniana pone énfasis en la clase de vida que llevó Smith que no fue “de una esquizofrenia espectacular”<sup>251</sup>, y parecía estar más cercana a las virtudes morales que al egoísmo. Además Smith estudia particularmente la razón práctica en *La teoría de los sentimientos morales*, y eso lo impulsó hacia el estudio de las cuestiones económicas en *La riqueza de las naciones*<sup>252</sup> Por tanto, no hay contradicción entre una obra y otra, sino más bien una es continuación de la otra.

Bien decía Descartes que buena parte de los errores que la gente comete se basan en los juicios precipitados. Algo así ocurrió con el sobrevalorado pasaje de *La riqueza de las naciones*:

En virtualmente todas las demás especies animales, cada individuo, cuando alcanza la madurez, es completamente independiente y en su estado natural no necesita la asistencia de ninguna otra criatura viviente. El hombre, en cambio, está casi permanentemente necesitado de la ayuda de sus semejantes, y le resultará inútil esperarla exclusivamente de su benevolencia. Es más probable que la consiga si puede dirigir en su favor el propio interés de los demás, y mostrarles que el actuar según él redundará en beneficio de ellos. Esto es lo que propone cualquiera que ofrece a otro un trato. Todo trato es: dame esto que deseo y obtendrás esto otro que desees tú y de esta manera conseguimos mutuamente la mayor parte de los bienes que necesitamos. No es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero, por lo que esperamos nuestra cena, sino de la consideración de su propio interés<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> Amartya K. Sen, *Sobre ética...* 45

<sup>252</sup> Sánchez Garrido, Pablo, “Raíces intelectuales de Amartya Sen: Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx” Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, p. 287

<sup>253</sup> Adam Smith, *La Riqueza de las Naciones* (Madrid: Alianza Editorial, 2013) 45-46

Este pasaje representa el fundamento del enfoque técnico de la economía, y que en consecuencia se la separó de la ética. Es la base de la llamada Teoría de la Elección Racional, manifestada por Edgeworth cuando resaltaba que cada individuo está movido sólo por su propio interés, y a partir de esto desarrolló su teoría económica<sup>254</sup>. Este enfoque técnico fue reforzado por Hayek (*The pure theory of capital, 1941*) y otros cuando desarrollaron la teoría de las consecuencias inintencionadas, también fundadas en la controversial imagen de la «mano invisible» de Adam Smith<sup>255</sup>.

Lo que este enfoque soslayó fue que el *quid* de la cuestión en ese pasaje es la definición de «trato comercial». Además, deja abierta la posibilidad de recibir ayuda a partir de la benevolencia de los demás, aunque exista mayor posibilidad recibirla *quid pro quo*, es decir, como derivada de su propio interés.

En contraste, en la otra obra de Smith, poco estudiada por los economistas, es posible encontrar razonamientos como el siguiente:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de los otros y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla.<sup>256</sup>

La principal influencia en la filosofía de Adam Smith proviene de los estoicos, por lo que para él es sustancial el dominio de uno mismo, además la prudencia estoica tiene una interpretación muy cercana a la simpatía, por lo que no admite al egoísmo. En su artículo de *Los tontos racionales*, Sen explica la vinculación de la simpatía y el compromiso con la «racionalidad ética»:

Si el conocimiento de que se tortura a otros nos enferma, éste es un caso de simpatía; si no nos enferma pero creemos que es algo malo y estamos dispuestos a hacer algo para detenerlo, este es un caso de compromiso<sup>257</sup>

---

<sup>254</sup> Sen, A. K. *Los tontos...* 172

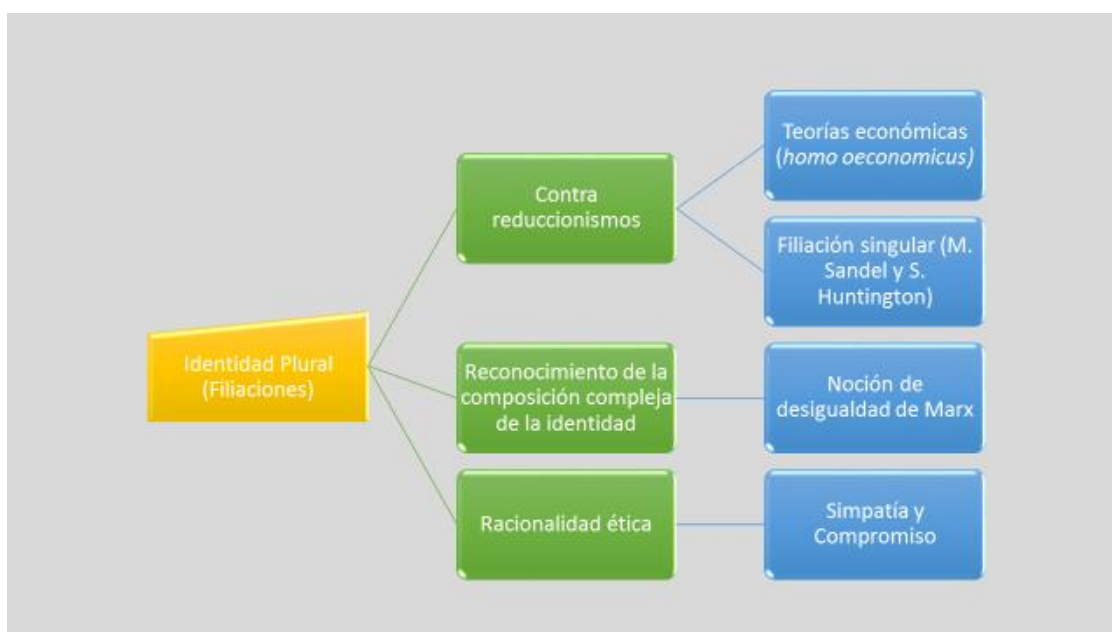
<sup>255</sup> Adam Smith, *La Riqueza...* 554. La imagen de la mano invisible o consecuencia inintencionada es esta: [Todo individuo] “al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo”.

<sup>256</sup> Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, (Madrid: Alianza Editorial, 2013) 49

<sup>257</sup> Sen, A. K. *Los tontos...*187

La simpatía entonces es como el primer paso de entendimiento al otro, superado por el compromiso que efectivamente mueve al individuo hacia la acción.

Para repasar lo que hasta ahora compone esta noción de identidad, primero debemos subrayar que la simpatía es un sentimiento. Entonces la noción seniana de identidad por un lado se compone de esta pluralidad de filiaciones que la persona retroalimenta continuamente en sus relaciones sociales de tal forma que cada uno lleva en sí un poco de los otros. Además, las personas poseen una naturaleza compuesta por su racionalidad, pero también por sus sentimientos y emociones, la consideración de todo ello en su conjunto es la «racionalidad ética». Tan equivocada está la concepción monista de la identidad, que vincula a las personas bajo una sola idea, atendiendo sólo su religión o sólo su cultura o sólo su dimensión como consumidor, como equivocado está el enfoque singularista para estudiar el comportamiento humano que reduce la motivación a aspectos egoístas sin tomar en cuenta la simpatía o el compromiso.



Esquema 7



### **e) Elección de la identidad**

El reconocimiento de la posibilidad de que las personas puedan decidir<sup>258</sup> sobre su identidad depende de la importancia que se le atribuya a su pertenencia a una comunidad o grupo cultural. La manera de entender la relación entre la identidad individual y la identidad social es lo que permite o no reconocer el poder de elección de las personas.

Sen encuentra en la identidad social dos funciones sobre la identidad individual, a saber, la delineadora y la perceptiva.

#### **i) La función delineadora**

La función delineadora se observa en la formulación de la idea de bien social, que a su vez alcanza al bien individual como conteniéndolo, e incluso de la comprensión de conducta apropiada. Para completar la explicación de esta función delineadora, Sen sigue a Charles Taylor cuando éste inscribe la aceptación del bien común por parte del individuo, como su identificación con el proyecto común de la república<sup>259</sup>. Sin embargo, Sen encuentra en esta función un espacio para el razonamiento y la elección, pues cabe la pregunta: “¿por qué concentrarse en este grupo en vez de cualquier otro, del cual la persona también puede ser miembro?”<sup>260</sup>. Insiste en que las personas se enfrentan a continuas situaciones en que precisan elegir su pertenencia a un grupo o a otro, y más aún, a un grupo dentro de otro. No es lo mismo que la identidad social pueda delinear la idea de bien en el individuo, a que la defina de manera determinante.

Hay una pluralidad de identidades en cada persona y la importancia que cada quien elija otorgarle a una de ellas por sobre las demás, está en dependencia directa con su contexto. Las identidades alternativas pueden competir en algún momento dado, o entrar en conflicto, pero otras veces pueden coincidir complementariamente, mucho depende de la situación. A estas identidades plurales, Sen suele llamarle filiaciones para precisar su referencia a aquellos rasgos

---

<sup>258</sup> Ver esquema 8, pág. 145

<sup>259</sup> Amartya K. Sen, “La razón antes ... B)

<sup>260</sup> *Ídem*

que se integran en la persona, que pueden ser apenas unos detalles, pero que en una circunstancia determinada cobran importancia en función de la relación de cada persona con su entorno social, y desde luego, de la decisión individual. Puedo destacar aquí el siguiente ejemplo:

... una italiana, mujer, feminista, vegetariana, novelista, conservadora en asuntos fiscales, fanática del jazz y londinense. [...] Si esta persona empieza a promover el jazz clásico alrededor del mundo, su identidad como amante del jazz puede ser más importante que su identidad como londinense, que, sin embargo, puede ser más crucial cuando lleva a cabo una crítica de la forma en que está organizado el transporte en Londres.<sup>261</sup>

Para subrayar la capacidad de toda persona de razonar críticamente sobre su identidad social, así como para sumar argumentos contra el reduccionismo comunitarista, la teoría seniana examina la cuestión acerca del descubrimiento o la elección de la identidad.

La filosofía comunitarista asegura que respecto a la identidad individual, la pertenencia a un grupo comunitario tiene una importancia dominante. En su libro *Identidad y violencia*, agrupa en dos líneas el razonamiento de esta postura. Una línea asegura que la persona accede a otras concepciones de identidad en sostenida dependencia con su propia identidad de origen comunitario, lo cual determina sus patrones de razonamiento práctico. Esta línea corresponde a la función perceptiva.

Y la segunda línea afirma que la identidad personal es sólo cuestión de descubrimiento y que cualquier comparación con otras alternativas atraviesa por este proceso de descubrimiento<sup>262</sup>. Esta segunda línea, a su vez, corresponde a la función delineadora, de la que habla en su artículo *La razón antes que la identidad*. Aquí se encuentra Michael Sandel, pues sostiene que la comunidad describe lo que son las personas. En consecuencia, si un individuo puede elegir un elemento,

---

<sup>261</sup> *Ídem*

<sup>262</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *Identidad y violencia...* 60-63

entonces ese no constituye su identidad, ya que aquello que la integra sólo puede ser descubierto mediante la reflexión<sup>263</sup>.

Sen no puede aceptar esta concepción, al menos en el mismo sentido, y para expresar sus motivos hace tres precisiones. La primera, reconoce que “la elección es implícita y oscura y menos grandiosa en su defensa”<sup>264</sup>, además de que muchas elecciones son transitorias, no definitivas, recordando el término de “compromisos cambiantes” del economista Albert Hirschman. Segunda, que hay límites para lo que elegimos, en orden a “nuestro aspecto, nuestras circunstancias y nuestro pasado e historia.”<sup>265</sup> Tercera, que incluso reconociendo que efectivamente podemos “descubrir” nuestra identidad en circunstancias como *Gora*, el personaje de la novela de Tagore (quien al descubrir que fue hijo adoptado, sufrió un conflicto entre su verdadero origen inglés y su actual lucha en defensa de las tradiciones hindús), este reconocimiento no significa que la identidad se reduzca a un asunto de descubrimiento, y de todos modos la persona tiene que enfrentar situaciones que le exigen elegir. Aceptar el imperialismo de la identidad social puede someternos a las peores tiranías.

Esta capacidad de las personas para decidir sobre su identidad en la conexión con la identidad social, es ampliamente reconocida por Sen en sus artículos de 1998, como por ejemplo en *La razón antes que la identidad*, justo lo arriba reseñado. Sin embargo, en su libro *Identidad y violencia* acota un poco más esta capacidad. Se observa cuando precisa qué es exactamente lo que se puede decidir de la identidad individual:

El punto en cuestión no es si es posible elegir cualquier identidad (eso sería una afirmación absurda), sino si de hecho podemos elegir entre identidades alternativas o combinaciones de identidades y, lo que quizás es más importante, si tenemos libertad sustancial con respecto a qué prioridad darles a las diversas identidades que podemos tener simultáneamente.<sup>266</sup>

---

<sup>263</sup> Profundizaré este punto en el capítulo siguiente sobre la “Crítica comunitarista”.

<sup>264</sup> Sen, A. K. “La razón antes que... C)

<sup>265</sup> *Ídem*

<sup>266</sup> Sen, A. K., *Identidad y violencia...* 67

## ii) La función perceptiva

La función perceptiva se refiere al impacto que tiene la identidad social en la percepción del mundo o de la realidad por parte del individuo.

Sen le dedica amplio reconocimiento a la influencia de la cultura en las decisiones de las personas. De hecho, una de sus aportaciones a la economía contemporánea es la incorporación de la perspectiva cultural a las mediciones económicas. Insiste en la manera en que la cultura tiene fuertes influencias, en su libro *Culture and public action / The International Bank of Reconstruction and Development*, de 2004.<sup>267</sup> Reconoce la importancia de la cultura en aspectos como el desarrollo, la remuneración económica, la participación política, la solidaridad social, entre otras cosas.

Explica especialmente la cuestión sobre “de qué manera no” influye la cultura. Argumenta que la cultura no es la única determinación en la vida e identidad de las personas, pues existen otros factores como la clase, la raza, el género, la profesión y la política. Además cada cultura es heterogénea incluso hacia su interior, por eso hay voces discordantes y facetas dentro de los grupos culturales. Y es que la cultura es siempre cambiante y presenta variaciones y transformaciones en el tiempo. Mucho de estos cambios también se debe a que las diferentes culturas interactúan unas con otras, no permanecen en aislamiento interminablemente. Así lo dice:

En realidad si se reconoce que la cultura no es homogénea ni inmóvil y que es interactiva, y si la importancia de la cultura se entrelaza con las fuentes rivales de influencia, entonces la cultura puede ser una parte muy positiva y constructiva en nuestra comprensión del comportamiento humano y social, y del desarrollo económico.<sup>268</sup>

El determinismo cultural, absolutiza esta función perceptiva de la identidad social y se plantea esta pregunta: “¿Cómo podemos razonar, rezaría este argumento, acerca de nuestra identidad, si el modo en que razonamos debe ser independiente

---

<sup>267</sup> Cfr. Sen, A. K. “*Cultura e identidad*”...

<sup>268</sup> *Ibidem*, II

de la identidad que poseemos?”<sup>269</sup> La respuesta desde este determinismo diría que la identidad antecede a la razón.

La postura seniana al respecto es moderada. Desde luego que rechaza el determinismo, pero siempre reconoce que el modo en que pensamos está influenciado por el conocimiento, presupuestos y actitudes derivadas de nuestra cultura. “Pero de ahí no se sigue que sólo podamos razonar dentro de una tradición cultural particular, con una identidad específica”.<sup>270</sup>

En congruencia con su concepción antropológica, se componen los argumentos que sustentan su postura sobre este punto. Por eso siempre hay que tomar en cuenta que para Sen todos los seres humanos tenemos la capacidad para dudar y cuestionar todo lo que nos rodea.

Pero además encuentra contradicción entre los conservadores defensores de la importancia de las tradiciones culturales: “si la presuposición acerca de la falta de posibilidades de elegir con respecto a la identidad fuera enteramente correcta, ¿por qué sería apropiado ver en el tradicionalismo de la gente implicada una defensa deliberada de la cultura local?”<sup>271</sup>, se pregunta irónicamente. Evidentemente, si las personas no pueden generar pensamiento fuera de la identidad cultural, en tal hipótesis no haría falta defender el apego a la cultura contra las posibles infiltraciones provenientes de culturas ajenas.

Por tanto, para Sen considerar la pertenencia a una cultura como base para juzgar la forma de pensar y los comportamientos de las personas y de los grupos sociales, es un prejuicio que se ha utilizado para ocultar fallas en los gobiernos y las políticas públicas. Revisa por ejemplo el contraste en el desarrollo económico entre Inglaterra e Irlanda en el siglo pasado, o entre Corea del Sur y Ghana. Las causas de que un país se haya desarrollado con notable ventaja con respecto al otro suelen atribuirse a cuestiones culturales, pero cuando se analizan los factores de manera más detallada, se puede observar que las diferencias en los desarrollos son resultado de diversos factores no culturales<sup>272</sup>. Sin embargo, los gobernantes

---

<sup>269</sup> Sen, A. K. “La razón antes que... E)

<sup>270</sup> *Ídem*

<sup>271</sup> *Ídem*

<sup>272</sup> *Confr.* Amartya K. Sen, *Identidad y violencia...* 146-152

suelen hacer declaraciones para quitarse responsabilidad y culpar de los fracasos a la cultura de la gente.

### iii) El reduccionismo de la teoría de la política cultural

Es momento de atender el reduccionismo de Samuel Huntington como teórico de la política cultural. Como hice referencia al inicio de este capítulo, esta es la teoría del *choque de civilizaciones* que hace una clasificación de ocho civilizaciones desde la perspectiva religiosa como eje detonador de los antagonismos.

Los violentos acontecimientos del 11/S han sido exaltados, para buscar desesperadamente una explicación clara. Por eso la teoría del *choque de civilizaciones* ha recobrado el interés en muchos comentaristas influyentes en los medios masivos de comunicación. Pero a su vez, contra esta aseveración se han alzado voces pretendiendo rebatir con la débil aclaración de que los musulmanes también tienen una cultura de paz y de buena voluntad.

Sen rechaza este argumento porque sustituye un estereotipo por otro, y dice que ambas partes dividen a las personas en términos de las civilizaciones basadas en la religión<sup>273</sup>. El mundo no puede ser comprendido bajo una sola perspectiva, ya sea religiosa o cultural, como sería dividir al mundo en oriente y occidente.

Establecer una categoría única, independientemente del *choque*, es el aspecto más peligroso de esta teoría. El *choque*, apunta Sen, es una consecuencia lógica de este «encarcelamiento» de las civilizaciones. Desde luego que las clasificaciones o divisiones de la población mundial pueden ser útiles, siempre y cuando no se les absolutice. La gran dificultad de la clasificación de Huntington es la falta de flexibilidad para ubicar a las personas en esos casilleros rígidos de las civilizaciones, “y que las relaciones entre los diferentes seres humanos de alguna manera puedan verse [...] en términos de relaciones entre las diferentes civilizaciones”<sup>274</sup>

---

<sup>273</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *Identidad y violencia...* 69-71

<sup>274</sup> *Ibídem*, 35

Según la opinión de Sen, esta visión monista ignora la historia de las culturas su diversidad interna y sobre todo la fuerte interacción que han mantenido las civilizaciones a través de los siglos y siempre más allá de sus fronteras regionales. Naturalmente también deja cancelada toda posibilidad de relación amistosa y diálogo entre las civilizaciones. No hay fundamento real que pueda sostener esta clasificación, sólo la visión ilusoria, que lamentablemente suele terminar en violencia.

Efectivamente, las principales dificultades del enfoque civilizacional son por un lado lo que Sen llama la ilusión de la singularidad y la caracterización tosca de las civilizaciones.

Llama la atención la continua voluntad de nuestro autor por someter a un examen racional todas las ideas, buscando buenos argumentos a su favor o en contra, y sobre todo, evitar apelaciones contra la persona. Como inicialmente comentamos que tanto el pensamiento de Fukuyama como el de Huntington han sido sometidos a diversas críticas y muchas de ellas se han dirigido contra su persona, especialmente cuando se les ha descalificado por formar parte del Instituto John M. Olin, y se les ha apodado *think tanks*. Sen en ningún momento hace referencia a estas descalificaciones y simplemente expone las dificultades que considera centrales en su pensamiento. En consecuencia, desarrolla su oposición a las ideas de Huntington, y precisa:

La ilusión de la singularidad se basa en la suposición de que una persona no debe ser vista como un individuo con muchas filiaciones, [...] sino sólo como un miembro de una colectividad particular que le confiere una identidad singularmente importante.<sup>275</sup>

Entender a las personas bajo el supuesto de que pertenecen a un solo grupo, por ejemplo a un grupo religioso como el de los musulmanes, no tiene un fundamento en la realidad ontológica de la identidad de las personas. Y peor aún, imaginar que todos los que pertenecen a ese grupo están determinados a presentar un comportamiento homogéneo, sólo puede tener como base a una imaginación productora de ilusiones engañosas generalmente dirigida por falsos prejuicios, o por

---

<sup>275</sup> *Ibíd.*, 74

intenciones manipuladoras. Esta concepción engañosa opera con la lógica excluyente de «nosotros» y «los otros». En eso consiste la ilusión singularista, término con el que Sen describe al enfoque civilizacional de Huntington.

Sen reconoce que la identidad puede ser fuente de orgullo y de alegría, nos da fuerza y confianza. Pero la identidad también puede matar desenfrenadamente<sup>276</sup>. Por eso se pregunta: ¿Cómo puede la identidad pasar de ser fuente de desarrollo y sentido de la existencia, a convertirse en la principal motivación de la violencia entre los seres humanos? El tránsito de una cosa a la otra no es consecuencia de vínculos necesarios, sino básicamente de la manera en que se comprende la identidad. Hace referencia al estudio comparativo de Elizabeth Cashdan para afirmar que incluso el etnocentrismo no necesariamente conduce a la xenofobia.

La clave para dilucidar este punto de la cuestión Sen lo señala justamente en la comprensión de identidad, compartida por todo un grupo social, desde una perspectiva singularista, con la lógica excluyente que divide a los seres humanos en «nosotros» y «los otros». De hecho, acusa tanto a las élites movidas por intereses políticos y económicos, como también a algunos intelectuales, de manipular los sentimientos de identidad de las personas bajo la ilusión de singularidad.

Opuesta a esa práctica manipuladora, consistiría en introducir en el debate público la manera de comprender la identidad, y cómo esa forma puede o no impulsar la violencia entre comunidades, lo cual puede llegar a impactar positivamente las formas de convivencia social. Sen tiene la convicción de que el «razonamiento público», y no tanto el voto popular, es el contenido central de la democracia como forma de vida política. Si se discute ampliamente la forma de comprender la identidad, y los ciudadanos participan en el diálogo y la interacción pública, entonces se consigue una convivencia más justa, porque justicia y democracia comparten características discursivas.<sup>277</sup>

Sen no se detiene en analizar las diversas formas de violencia ni en especificar si hay algunas que puedan ser liberadoras o legítimas. Tampoco indica qué clase de reduccionismo puede ser más peligroso. Pero advierte que “la violencia se

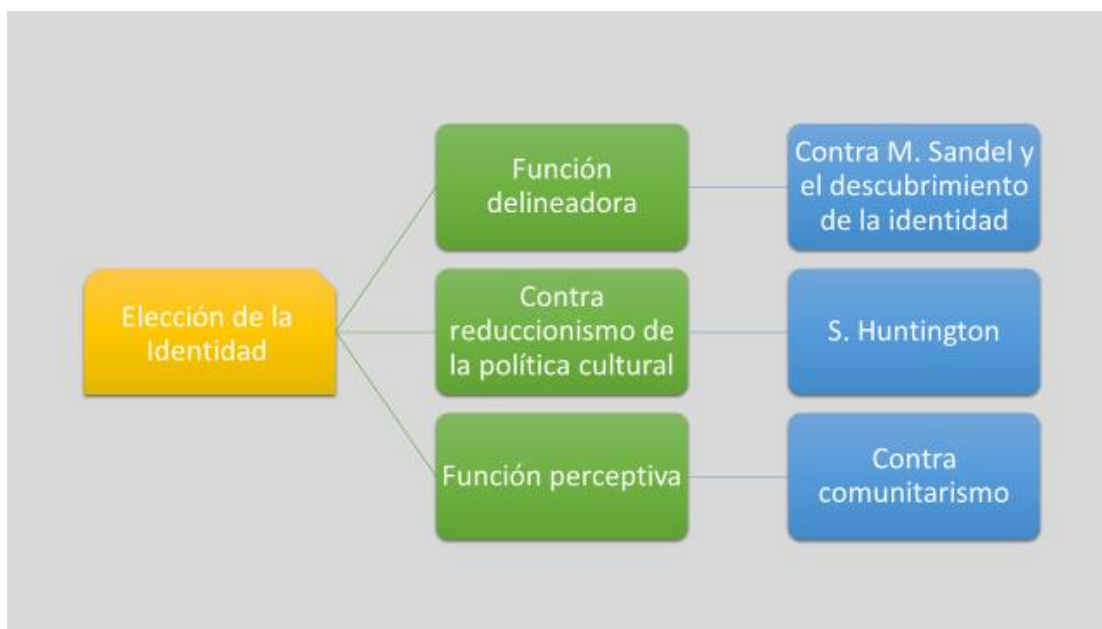
---

<sup>276</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 23-24 Idea reiterada en gran parte de su obra.

<sup>277</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *La idea de la justicia*. Traducción Hernando Valencia Villa, (México: Santillana Ediciones Generales, 2010) 256



fomenta mediante la imposición de identidades singulares y beligerantes en gente crédula, embanderada detrás de eximios artífices de terror”<sup>278</sup>.



Esquema 8

## f) Trascendencia de la identidad

Hemos mencionado que nuestro autor alude el pensamiento de personajes como el filósofo anglo ghanés K. Anthony Appiah y también al escritor franco libanés Amin Maalouf, entre otros. De entrada destaca la doble nacionalidad o la doble influencia cultural en estos ejemplos, porque en ellos eso es más visible. Pero es posible encontrar que son en realidad muchísimas personas que presentan esta común característica pluriétnica, lo cual tampoco es un rasgo específico de la complejidad de la vida moderna.

Probablemente para no ponerse a sí mismo como ejemplo, Sen menciona el caso de Cornelia Sorabji<sup>279</sup> (1866-1954), quien fuera la primera mujer en graduarse como abogada en la Universidad de Oxford, y que paso a paso en toda su vida fue tomando decisiones sobre su identidad individual, bajo la influencia cultural India y Británica, pero con su muy personal combinación de interés y afecto que cobró sentido en su existencia. Los intereses y los afectos pueden pasar o no por la

<sup>278</sup> Amartya K. Sen, *Identidad y violencia...* 24

<sup>279</sup> Amartya K. Sen, “La otra gente ... VI y también en Amartya K. Sen, *Identidad y violencia...* 213

comunidad de origen o de destino, o por la familia, por las convicciones políticas o los compromisos profesionales, o gustos literarios. Con este ejemplo Sen pone de realce que las culturas no son “un conjunto monolítico y excepcionalmente definido de actitudes y creencias”. Incluso dentro de una cultura puede haber variaciones internas extremas, como por ejemplo el caso de las tradiciones hindúes, muy asociadas a la religión, pero que incluso en sus libros sagrados, como el *Mahabarata* o el *Ramayana*, se encuentran fuertes argumentos para sostener una postura antirreligiosa. Suele ocurrir que las versiones monolíticas y rígidas de las diversas religiones las aportan los líderes oficiales, que dejan fuera la espontaneidad de las variaciones culturales y religiosas.

Para avanzar en la problemática de la identidad, a partir de estas consideraciones es que Sen ingresa al campo de la trascendencia de la identidad<sup>280</sup>, a partir de la experiencia viva de la convivencia entre gente que pertenece a diferentes etnias, culturas, religiones o nacionalidades.

Considerar a la gente diferente a lo que «nosotros» somos simplemente como «otros» es considerado por Sen como un simplismo burdo, que incluso puede vincularse al “pensamiento de que no podemos experimentar una empatía por las alegrías y las miserias, los predicamentos y los logros de otros si no los vemos como una especie de extensión de nosotros mismos”<sup>281</sup>.

En otras palabras, si Sen ya hizo una crítica contra esa racionalidad basada en el propio interés del reduccionismo de la teoría económica, no puede aceptar aquí un tipo de aparente empatía que se sustente sobre un prejuicio egoísta. Es preciso en este caso realizar una comprensión más profunda de la empatía como sentimiento político, para superar esa ruptura entre el «nosotros» y «los otros». Además, Sen busca una forma de empatía que haga posible la convivencia sin que uno mismo tenga que insertarse en la vida de los demás.

---

<sup>280</sup> Ver esquema 10, pág. 151

<sup>281</sup> *Ídem*

## **i) La inclusión universal**

La aplicación de los recursos filosóficos provenientes por el lado kantiano del imperativo categórico, y por el lado smithiano del espectador imparcial, se convierten en su mejor estrategia para afrontar este problema.

El imperativo categórico en su redacción como razón práctica, constituye la identidad en el sentido más amplio, la identidad con todos los seres humanos. Esta apelación a Kant es lo que ubica a Sen como un filósofo cosmopolita, por lo que considera posible trascender las identidades de grupo hacia la inclusión universal que abarque a todos los seres humanos.

Con relación a la empatía, Sen ya indicó su relación y diferencia con la idea de compromiso en *Los tontos racionales*, como mencionamos anteriormente. Además, en su artículo *La otra gente*, que venimos revisando en este inciso, él articula con esa inclusión universal a la imparcialidad. De este modo, en la empatía encuentra dos usos de la identidad:

- Uso epistemológico. Para saber qué sienten los demás y conocer las mentes ajenas, nos ponemos en su lugar. Es de importancia ineludible.
- Uso ético. Es considerar a los demás como si fueran iguales a uno, lo cual no es obligatorio.

La atención imparcial no significa que respondamos a los intereses de los demás por considerarlos como extensión de nosotros mismos, sino más bien es la promoción de una respuesta humana hacia gente que se concibe a sí misma de forma diferente a nosotros mismos. Esto es la inclusión universal.

## **ii) El análisis smithiano de la simpatía**

Si nos preguntamos acerca de si hay una equivalencia entre la noción de empatía hasta aquí comentada con la idea de simpatía que maneja Adam Smith<sup>282</sup>, brevemente podemos comentar este asunto.

---

<sup>282</sup> Ver esquema 9, pág. 148

Según la *Enciclopedia Stanford de Filosofía* la noción de simpatía de Adam Smith puede ser equiparable a lo que los contemporáneos, especialmente desde el ámbito de la psicología, han llamado empatía<sup>283</sup>.

La simpatía consiste en ponernos imaginativamente en el lugar de los otros para entender sus motivos, y prever sus reacciones, y simultáneamente suponemos que los demás también poseen esta capacidad comunicativa y en consecuencia se puede exigir una responsabilidad moral.

Carrasco explica esta simpatía como una parte del puente que une la experiencia psicológica con la moralidad en Adam Smith. Dice que más que un sentimiento, es la relación entre los sentimientos de las personas que se verifica en un proceso. Al inicio de la *Teoría de los Sentimientos Morales* (TSM), Adam Smith describe el «proceso simpatético», el cual M. Carrasco ha sistematizado, según resumimos a continuación<sup>284</sup>.

Hay cuatro tipos de simpatía, y cada uno está orientado a la consecución del siguiente, de manera escalonada y ascendente (ver esquema). La simpatía unidireccional comprende los dos primeros tipos que tienen nivel psicológico y la simpatía mutua los otros dos tipos, y llega a un nivel de moralidad.



Esquema 9

En la simpatía unidireccional Adam Smith explica que el individuo responde instantáneamente a los demás, es como una transfusión de pasiones de un hombre

<sup>283</sup> "Empathy is ultimately based on an innate disposition for motor mimicry, a fact that is well established in the psychological literature and was already noticed by Adam Smith (1853)". Stueber, Karsten, "Empathy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/empathy/> .

<sup>284</sup> Carrasco, M. "Reinterpretación del espectador imparcial: impersonalidad utilitarista o respeto a la dignidad". *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía* 46, No. 137 (20014): 61-84

a otro, o una transfusión mecánica de emociones. Aquí la simpatía es un sentimiento «extremadamente imperfecto», pero orientado hacia una forma superior de simpatía, a la que se asciende por el conocimiento de las causas de la pasión que afecta a la otra persona. Lo característico de este segundo tipo es el posicionamiento imaginativo en la situación del otro, mediante el cual se reconocen tanto sus circunstancias como su carácter, es decir, que la simpatía surge de la visión de la situación que provoca la pasión. Esta descripción de la simpatía unidireccional se puede sintetizar como el proceso que va del contagio de emociones hasta compartir sentimientos.

La simpatía mutua se compone por el tercer tipo de simpatía, también de nivel psicológico, pero el esfuerzo imaginativo es de ambas partes para colocarse una en la posición de la otra parte. Hay que destacar que el motor de este proceso es el placer, según el texto de Smith:

Cualquiera que sea la causa de la simpatía, cualquiera que sea la manera en que sea generada, nada nos agrada más que comprobar que otras personas sienten la mismas emociones que laten en nuestro corazón y nada nos disgusta más que observar lo contrario.<sup>285</sup>

El recurso del «espectador imparcial» entra justamente en este punto de la descripción del proceso simpatético.

Esta figura smithiana es diferente a la de otros autores *sentimentalistas-espectoriales* como Hume y Hutcheson, porque “no es un tercero ajeno a la experiencia”, sino que surge “en el pecho” de quienes participan del proceso según sea su esfuerzo por conseguir una correcta respuesta sentimental de acuerdo con las circunstancias vividas. Pero si la función es de búsqueda de equilibrio y corrección, entonces el nivel trasciende pasiones para acceder a una racionalización de los sentimientos. De esta manera, el sujeto afectado sale de sí mismo y observa la posición del otro al tiempo que modula sus pasiones. Smith dice que hay una exigencia de humanidad o benevolencia para ponerse en el lugar del otro no como sí mismo, sino como ese otro con toda su experiencia. La simpatía mutua va entonces de una perspectiva psicológica hacia una experiencia moral, es

---

<sup>285</sup> Adam Smith, *La teoría...* 57

en realidad el puente vivencial que conecta el ámbito psicológico con el moral, pero no como dos ideas claras y distintas, sino en medio de una virtuosa difuminación de donde surgen los sentimientos morales.

Es común ilustrar esto con la imagen simplona de “ponerse en los zapatos de otro” que corresponde entonces a la simpatía unidireccional. Pero viene a mi mente otra imagen, una imagen mágica que representa mayor conexión, que consiste en ponerse frente al espejo y ver ahí reflejada la imagen no de sí mismo, sino de otro que se encuentre lejos, como en la historia de *La bella y la bestia*, y esta imagen corresponde a la noción de simpatía mutua.

Es la aprobación o desaprobación lo que resulta de estos sentimientos morales: “La Naturaleza, cuando formó al hombre para la sociedad, le entregó un deseo original de agradar, y una aversión original a ofender a sus hermanos”<sup>286</sup>

La vivencia básica de la moralidad depende entonces del proceso simpatético que guía a partir del más elemental impulso hasta el juicio del «espectador imparcial» tanto sobre el otro como de sí mismo. Las acciones del sujeto no solamente buscan la aprobación de los otros, sino la de sí mismo. Y a través del «espectador imparcial» cada uno se transforma en juez de sí mismo y de la humanidad, pues representa al “tribunal de su propia conciencia”.

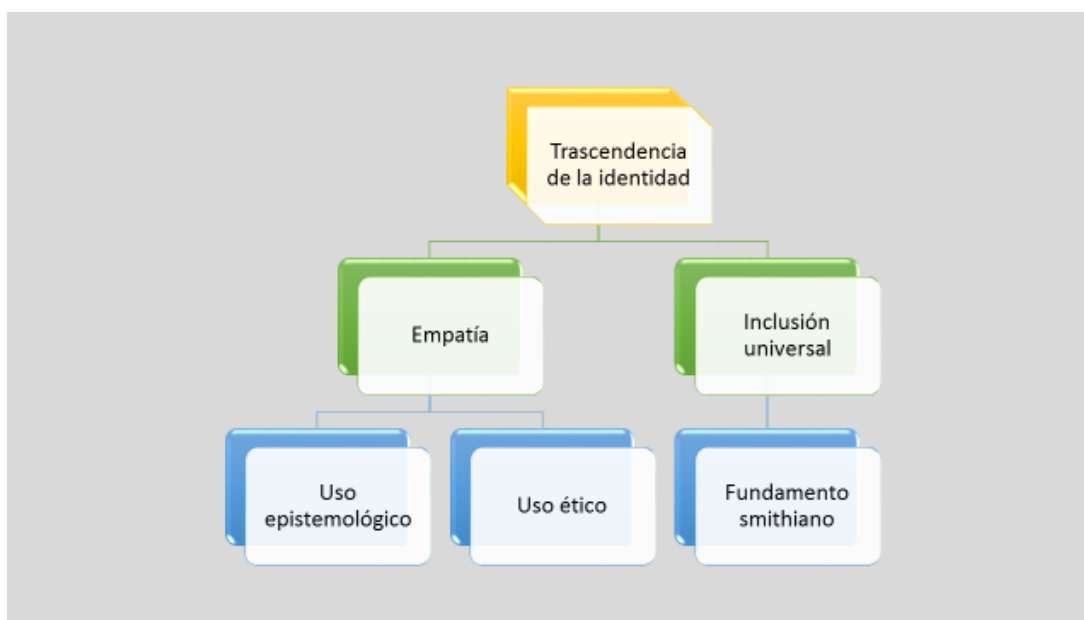
De aquí podemos colegir que para Smith el proceso simpatético no solamente es el proceso por el que se da la conexión entre las personas, que hace posible la comprensión, y desde luego, la aceptación. Sino que además en este proceso se da en el individuo el paso del nivel sentimental psicológico, hacia una modulación racional que ya ingresa al orden moral. Es el proceso simpatético justamente indispensable para la convivencia incluyente, de aceptación entre los unos y los otros, con el poder de traspasar los límites de la individualidad identitaria. Por la simpatía descrita en la versión smithiana, es posible superar el egoísmo de ver al otro como si mismo, y respetar al otro en su diferencia.

La figura del «espectador imparcial» a su vez es resultado de una amplia concepción de la racionalidad humana, pues agrega las notas en ella comprendidas hasta incluir lo que para el racionalismo estricto quedaría fuera: la imaginación, la

---

<sup>286</sup> *Ibidem*, 230

fantasía y los sentimientos. Quiero decir que en esta noción extendida de racionalidad el razonamiento lógico es acompañado por estos elementos indispensables en el proceso simpatético, para imaginar lo que el otro puede sentir, para fantasear cómo ve el otro al uno mismo y encontrar en la interioridad “del pecho” a ese espectador imparcial.



Esquema 10

### g) Balance

Desde el prólogo de *Identidad y violencia* Amartya Sen ya expresaba su rechazo absoluto al pensamiento que supone la clasificación de las personas bajo una idea universal, o lo que él llama sistema de “división singular y abarcador”. Evidentemente estaba pensando en *El choque de civilizaciones* de Huntington, porque ha sido el modelo más influyente en la actualidad por su amplia difusión.

Sin embargo, llama la atención que en ninguna parte de su obra, que yo sepa, Sen ha hecho referencia a otra obra que recae también en esa línea de reduccionismo: *El Concepto de lo político*. En ésta, Carl Schmidt comprende lo político bajo las categorías de amigo-enemigo, cancelando por completo la complejidad de los seres humanos, y su libre albedrío. Nos parece que hizo falta hacer esta mención por representar el antecedente de los grupos nacionalistas

actuales, tanto de Estados Unidos como de Europa, causantes de ese espíritu de odio y violencia racial.

Sen rechaza los sistemas de división singular porque parten de una comprensión equivocada de la identidad individual. A lo largo de su obra, menciona un sinnúmero de casos que muestran cómo es que el simple hecho de sostener una idea equivocada sobre la identidad de las personas puede ser generadora de violencia. De ahí que aunque desde la última década del siglo pasado ya revisara el tema de la identidad, la publicación de su libro debía de sintetizar esta conexión con el título *Identidad y violencia*.

Se pregunta cómo es que la gente que una vez llegó a convivir y mantener relaciones sociales, se podía insertar en una espiral de violencia y transformarse en asesino de su vecino. Los procesos por los que se dan este tipo de transformaciones varían mucho según tiempo y lugar, pero no hay duda para Sen de que la visión singularista funciona como «barrera intelectual» para estudiar los procesos de incitación a la violencia. Por eso dice que la teoría del *choque de civilizaciones* es un obstáculo para la investigación en los procesos de paz, y la señala en diversas ocasiones como peligrosa.

Y sin embargo, vale la pena recuperar también que en el prefacio del multicitado libro, Huntington califica su propio enfoque civilizacional como garantía contra una guerra mundial, recayendo así en lo mismo que supuestamente quería combatir. Los argumentos senianos nos llevan a concluir que los muchos errores en la consideración de Huntington sobre las civilizaciones (como por ejemplo cuando describe a la India como una «civilización hindú», omitiendo a los 145 millones de musulmanes que entonces vivían en India, además de las minorías tan diversificadas), ponen en evidencia ya sea su profunda ignorancia sobre el tema, o una oscura intención de sembrar confusión para manipular a la gente de acuerdo a intereses específicos. El sustento de su concepción finalmente es sólo una ilusión. Si bien Sen critica diversos reduccionismos, justo es éste tipo el que cree especialmente peligroso por incitar a la violencia despertando los mayores odios entre las personas.



El argumento central de Sen va contra la interpretación del mundo bajo una sola idea, ya sea la de las religiones, o de las civilizaciones o cualquier otra. Clasificar a los seres humanos con base en una sola filiación es para él el error conceptual fundamental. Esto aplica directamente contra la teoría singularista de Huntington.

No obstante, Sen menciona también los errores históricos de la teoría del *choque de civilizaciones* y su desconocimiento sobre las culturas. Muestra que no solamente las personas poseemos una identidad compleja, plural, diversa y cambiante, sino que también las mismas culturas o las religiones poseen características no homogéneas, a su interior hay facciones, son diversamente interpretadas y en continua influencia derivada de su interacción con otras culturas y otras religiones.

Permítaseme observar una minucia adicional. Teniendo presente la formación marxista de Sen a partir de su educación en la universidad de Calcuta, y la dirección de su tesis doctoral por parte de Amiya Kumar Dasgupta. En esta misma línea, tuvo cercanía con el pensamiento de Gramsci, a partir de sus profesores y amigos Maurice Dobb y Piero Sraffa. Esto significa que conoce bien el calificativo gramsciano de «intelectual orgánico». Y sin embargo nunca descalifica la teoría del *Choque de Civilizaciones* por provenir de un *think tank* o de un «intelectual a sueldo» como otros lo etiquetan, o sea, de un «intelectual orgánico». De aquí me surge la reflexión para revisar el uso que actualmente se le da a este término. ¿Acaso no recae en la falacia *ad hominem* quien sin examinar con seriedad las ideas de las personas pretende descalificarlas en *fast track* con la etiqueta de «intelectual orgánico»? ¿No será acaso más envidia o resentimiento que sentido crítico lo que mueve a algunos a usar la etiqueta de «intelectual orgánico» por el sólo hecho de haber recibido un premio o haber participado en algún gobierno?

Sen desarrolla a partir de esta crítica también su postura con respecto a las políticas contra el terrorismo, en especial en su vinculación con los musulmanes. También justifica su postura respecto al multiculturalismo en el contexto de la globalización.

Sen comprende que la grandeza del ser humano está vinculada precisamente con la pluralidad de las personas y su diversidad. Continuamente enfatiza la

importancia de lo particular sobre lo universal, de la vida sobre la teoría, pero simultáneamente también aprecia la importancia de las ideas para comprender al mundo y a la gente. De esas ideas también depende el sentido de las acciones de las personas. Reconoce en las ideas, y no en el trabajo, al origen de los cambios que conducen al desarrollo. Es por esto que en toda su teoría de la identidad viaja el supuesto de que para mejorar las relaciones humanas primero hay que transformar las ideas que los individuos tienen de los otros, especialmente cuando esos otros son muy diferentes.

En cuanto al reduccionismo de las teorías económicas contemporáneas debemos resaltar la importancia de las consideraciones de Amartya Sen, precisamente porque sus estudios económicos y su experiencia en esta disciplina lo respaldan. De aquí la fuerza de su afirmación acerca del examen de los problemas económicos y las respectivas propuestas de resolución que no pueden ser en ningún momento exclusividad de los asuntos técnicos. Para sintetizar sus argumentos podemos decir que si en cada cuestión económica está involucrada la decisión de personas, o la elección social participativa, y la correlación entre fines últimos y medios prácticos, está entonces involucrada necesariamente una perspectiva ética.

Además de la reunión de la economía y la ética, la aportación seniana dice que igualmente debe completarse la noción de aquel *homo oeconomicus* cuya motivación para sus acciones se encuentra reducida a su propio interés, con la concepción integral de un ser humano que puede tener motivaciones complejas, compuestas por sus compromisos, convicciones y su apego a identidades sociales o culturales que en él convergen.

Hemos comentado que cuando Sen trabajó intensamente en su teoría de las capacidades, especialmente en los años ochenta, introdujo la noción de “compromiso” como un elemento que llega a ser determinante en la motivación de los individuos para actuar. Fue también mediante esta noción de “compromiso” que Sen argumentó contra el reduccionismo económico y la teoría de la elección racional, por lo que llegó a describir, en sentido irónico, como “tontos racionales” a los supuestos individuos que tomaran decisiones con base en motivos diferentes al

egoísmo. Para superar esa clásica teoría de la elección racional, Sen habló de una racionalidad ética, mediante la cual individuos de carne y hueso realizan acciones movidos por la simpatía y el compromiso.

Aunque continuamente Sen señala como base de esta parte de su pensamiento a la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith, podemos destacar la siguiente consideración. Hemos mencionado que para Sen el compromiso es como un paso adelante que supera la simpatía, porque va más allá de lo estrictamente sentimental y empuja al individuo directamente para actuar. En cambio Smith llega a hablar de la simpatía en su nivel más desarrollado, la simpatía mutua, que conecta el ámbito psicológico con la experiencia moral. Aquí Smith ubica el juicio del “espectador imparcial”, el cual es determinante para que un sujeto acepte a los demás respetando sus diferencias. Pero es la idea del compromiso seniano, la que se constituye en la capacidad de agencia del individuo.

Después de atender sus argumentos, entender sus fundamentos, ahora debemos revisar otros puntos de vista. La crítica que principalmente se le ha hecho es que su teoría acentúa demasiado las capacidades individuales, especialmente la capacidad de elección, y que no obstante su reconocimiento de la importancia de la comunidad en la composición de los valores y visión del mundo de una persona, Sen llega a otorgar un peso excesivo al individuo. A continuación atenderemos con mayor detalle los argumentos críticos respecto a esta teoría de la identidad, que en su mayoría son voces provenientes del comunitarismo, aunque también de otros enfoques liberales.

### III. LAS POSIBILIDADES DE LA ELECCIÓN DE IDENTIDADES: LA DISCUSIÓN ENTRE COMUNITARISTAS Y LIBERALES

Luego de repasar los argumentos senianos que constituyen sus teorías de la justicia, de las capacidades, y de la identidad, es momento de revisar las ideas más destacadas que de alguna manera se confrontan con la teoría de la identidad plural, sus supuestos o aplicaciones.

El punto más controversial es sobre esa confianza plena en la capacidad de todo individuo para decidir sobre su identidad. ¿Cómo defender la afirmación de que las personas deciden sobre su identidad, con independencia de la comunidad a la que pertenecen, frente a señalamientos que buscan afirmar al individuo como comunitariamente constituido? Especialmente si es el caso, como en la filosofía política de John Rawls, que en el fondo de esa afirmación está el supuesto de esa concepción de individuo sobre la kantiana autonomía de la voluntad, que muestra a un ser sobre humano, sin debilidades, y con una capacidad plena de autodominio, o incluso hasta «desencarnado». Da la impresión que se trata de un individuo que continuamente está clamando: “— mi origen no me define, sólo mi razón y mi voluntad determinan lo que soy”.

Sobre esta línea el comunitarismo ha desarrollado una crítica al pensamiento de Rawls. Podría parecer que se trata simplemente de reconstruir el famoso debate entre liberalismo y comunitarismo. Sin embargo, creo que podemos dar un paso adelante, y para ello es preciso tomar en cuenta por un lado que gran parte de la filosofía comunitarista inició su desarrollo a partir de la crítica a la teoría de la justicia de John Rawls, y por otro lado, que el propio Amartya Sen a lo largo de toda su obra desarrolla justamente una serie de objeciones, precisiones, ajustes y desacuerdos (incluso con antelación a los propios comunitaristas) con planteamientos muy puntuales de la misma teoría de la justicia de John Rawls. Igualmente hay que tener presente que en su libro *Identidad y violencia*, expone Sen una serie de dificultades que se derivan del comunitarismo en general y en particular del pensamiento de Michael Sandel, ya que incluso inscribe su postura como uno de los reduccionismos para combatir. Con base en estas consideraciones, no es posible sostener que los

señalamientos contra el liberalismo rawlsiano apliquen para la filosofía de Amartya Sen, y se hace necesario revisar con mayor cercanía este debate, pero extendiéndonos hacia aquellas direcciones que involucren consecuencias sobre la realidad humana tanto individual como social.

Luego entonces, en este capítulo es mi propósito revisar la propuesta sobre el problema de la identidad individual y su relación con la identidad social por parte de filósofos comunitaristas. Iniciaré con un encuadre, algunas precisiones sobre lo que se entiende por comunitarismo y liberalismo, ya que son etiquetas muy usadas, pero que suelen ser inexactas, y muchos filósofos se rehúsan a caer en alguna de ellas. Enseguida me enfocaré en la filosofía de Michael Sandel ya que él es directamente señalado por Amartya Sen como reduccionista, por lo que busco una comprensión de su pensamiento en particular para examinar en qué medida aplica esta acusación. En el siguiente capítulo exploraré estos temas en áreas afines como son el pensamiento de Michael Walzer y Charles Taylor.

La definición de las corrientes filosóficas, en este caso el liberalismo y el comunitarismo, y a quién ubicar dentro de cada una, en realidad es un problema que se extiende para toda denominación o tendencia filosófica. Las definiciones suelen ser demasiado estrechas para unos pensadores, o bastante ambiguas para lograr una orientación auténtica. Además que la mayoría de las veces los filósofos se sienten extrañados con esa ubicación y la desconocen. Así ha ocurrido con corrientes como el “existencialismo”, que parecía muy adecuado para Jean-Paul Sartre, pero que Martín Heidegger nunca aceptó; o el caso del “estructuralismo” de Ferdinand de Saussure que se extendió hasta Michael Foucault como un “neoestructuralista”, y que si bien en sus inicios pudo habersele adjudicado con justicia, la evolución de su pensamiento rebasó esa ubicación.

El beneficio que puede aportar la designación de varios filósofos bajo una cierta nominación, corriente o escuela de pensamiento, consiste en que pone de realce la problemática que les preocupa, y cierta afinidad en la manera en que ésta ha de abordarse. Esto puede ser una guía para quien se inicia en su estudio y comprensión, especialmente porque aporta a su vez una especie de índice con los

nombres de los principales filósofos. Una vez que alguien se ha introducido en el pensamiento de cada integrante de esa corriente, difícilmente requiere ya de esa etiqueta.

En este caso nociones tales como “liberalismo” o “comunitarismo” pueden llegar a ser tan ambiguas que aglutinan a pensadores muy diferentes, y a veces realmente opuestos, o tan restrictivas que pueden ocultar incluso las contribuciones más significativas.

Hemos mencionado capítulos atrás que John Rawls en su *Teoría de la Justicia* (1971), establece una crítica contundente contra el utilitarismo, y presenta una innovadora forma de contractualismo como hipótesis metodológica para buscar los principios de justicia sobre los que se debe fincar una sociedad bien ordenada. Sabemos que la Filosofía Política contemporánea despertó de su letargo a partir de esta obra, tomando en cuenta que Peter Laslett ya la había dado por muerta en la introducción de su influyente libro *Philosophy, Politics and Society*, de 1956<sup>287</sup>. Luego de la publicación de *Teoría de la Justicia*, los filósofos empezaron a tener mucho que decir, objeciones que aportar (especialmente los filósofos pertenecientes al mundo anglosajón) e inició una tupida lluvia de críticas<sup>288</sup>. Rawls entonces es el modelo del liberalismo contemporáneo, según coinciden autores como Stephen Mulhall y Adam Swift<sup>289</sup> ya que defiende la libertad individual y la igualdad de derechos. Además, según Adela Cortina, con esta obra quedaron definidos y actualizados los fundamentos del liberalismo vigente<sup>290</sup>.

Muy orientador es Roberto Gargarella<sup>291</sup> quien aclara las diferencias con respecto a Rawls, pero desde pensadores que igualmente pueden entenderse como liberales. Así es el caso de Robert Nozick y también Hayek quienes señalan a Rawls como insuficientemente liberal; o quienes lo juzgan como insuficientemente

---

<sup>287</sup> Cfr. Peter Lasslett, *Philosophy, Politics and Societ*, (Oxford: Blackwell, 1956)

<sup>288</sup> Ver esquema 11, pág. 165

<sup>289</sup> Stephen Mulhall y Adam Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. (Madrid: Temas de hoy, 1996)

<sup>290</sup> Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, (Madrid: Tecnós, 1993) 31-32

<sup>291</sup> Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1999)

igualitario, como Ronald Dworkin, Amartya Sen, Gerald A. Cohen y de modo especial Catherine MacKinon.

Por otro lado, los pensadores comúnmente asociados con el comunitarismo son Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer y Charles Taylor<sup>292</sup>. Sin embargo, parece que únicamente el primero parece satisfecho con esta ubicación, mientras todos los demás en diversos momentos han expresado su incomodidad<sup>293</sup>. Llama la atención cómo los presentan Kukathas y Pettit para dar inicio al recuento de su crítica: “Hay otro estilo de filosofía política aparte del de Rawls y Nozick, que pide al cielo una plaga sobre ambas casas.”<sup>294</sup>

Los rasgos más característicos del liberalismo, bajo el paradigma de John Rawls, son la búsqueda de la convivencia respetuosa entre personas en una sociedad plural, esto a su vez implica la no interferencia mutua de unos en las concepciones de vida buena de los demás, bajo el supuesto de encontrarse en una sociedad diversamente constituida. Su principal fundamento filosófico se encuentra en las nociones de autonomía de la voluntad y en la primacía del deber sobre el bien, de origen kantiano.

Por su parte, el espíritu comunitarista se fue formando a partir de la publicación en 1979, de la obra *Hegel*, de Charles Taylor<sup>295</sup>. En ella, el filósofo canadiense revive la atención a contenidos concretos de las obligaciones morales, como contraposición a las nociones kantianas, pero sobre todo subraya la condición del individuo como inmerso en su comunidad. Luego, destacó la publicación de *Tras la virtud* (1981), de Alasdair MacIntyre. En ella, el filósofo y teólogo escocés recupera la teoría de la virtud de Aristóteles, enfatizando que el sujeto aprende y practica la virtud como insertado en la *pólis* y que fuera de ella carece de parámetro para evaluar la justicia, y del mismo modo es como en general el sujeto recoge su identidad de la nación o la comunidad en la que ha nacido<sup>296</sup>.

---

<sup>292</sup> Ver esquema 12, pág. 166

<sup>293</sup> Al término de este inciso aportamos una línea del tiempo donde es posible ubicar las principales obras de estos autores comunitaristas, luego de la publicación de la principal obra de John Rawls.

<sup>294</sup> Chandran Kukathas y P. Pettit *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos* (Madrid: Editorial Tecnos, 2004) 97

<sup>295</sup> Charles Taylor, *Hegel* (Barcelona-México: Anthropos, Universidad Iberoamericana, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010)

<sup>296</sup> Cfr. Alasdair C. MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 1987)

Asegura Benedicto Rodríguez que el debate entre liberalismo y comunitarismo comenzó oficialmente con la publicación en 1982 de *Liberalismo y los límites de la justicia*, de Michael Sandel, y que fue precisamente él quien acuñó el término “comunitarismo”<sup>297</sup>.

Por su parte, Ruiz Ruiz<sup>298</sup> clasifica al comunitarismo. El orgánico busca rescatar ese modelo de comunidad eludido por las sociedades liberales modernas, por lo que le da a la tendencia un sentido fuerte o estricto, y corresponde al desarrollado por M. Sandel y A. MacIntyre. El estructural es un comunitarismo débil o relativo, que se enfoca en restituir en el marco político, moral y jurídico, aquellos elementos básicos de la cultura tradicional que han sido censurados por la modernidad. Aquí se ubican M. Walzer y Ch. Taylor.

Una síntesis de los reclamos del comunitarismo al liberalismo rawlsiano, nos presenta Daniel Bell clasificados en tres tipos: 1) reclamos metodológicos acerca de la importancia de la tradición y el contexto social para la moral y el razonamiento político; 2) reclamos ontológicos o metafísicos acerca de la naturaleza social del sujeto, y 3) reclamos normativos acerca del valor de la comunidad<sup>299</sup>.

Recordemos las nociones que integran la teoría de la identidad de Amartya Sen, como son el concepto de “identidad plural”, la “elección de la identidad” y la “trascendencia de la identidad”, para relacionarlos con los reclamos del comunitarismo al liberalismo rawlsiano. En esta relación podemos resaltar que coinciden en los mismos temas, pero la propuesta seniana ocupa un lugar intermedio entre ese liberalismo y el comunitarismo. Naturalmente, esa posición intermedia varía dependiendo de las precisiones de cada uno de los filósofos denominados comunitaristas. Por eso también es necesaria una revisión de cerca para valorar sus argumentos.

---

<sup>297</sup> Rubén Benedicto Rodríguez, *Liberalismo y comunitarismo: un debate inacabado*. STVDIVM. Revista de Humanidades (16, 2010) 205

<sup>298</sup> Ruiz Ruiz R., “Liberalismo y comunitarismo: Dos perspectivas antagónicas del fenómeno multicultural”, en Ansuátegui Roig, J. / López García, J. A. / Del Real Alcalá, J. A. / Ruiz Ruiz, R. (eds.) *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo* (Madrid: Dykinson, 2005) 35 y ss.

<sup>299</sup> Daniel Bell, *Communitarianism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer, 2016 edition) Eduard N. Zalta, editor, consultada 29/X/2017, a partir de: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=communitarianism> La traducción es nuestra.



En general coincide con la posición de Chantal Mouffe, quien piensa que el liberalismo y el comunitarismo pueden llegar a una mediación, y afirma:

Si bien es importante plantear otra vez la cuestión del bien común y de la virtud cívica, esto debe hacerse de una manera moderna, sin postular un bien moral único. No se trata de retroceder más acá del liberalismo y la crítica del individualismo no implica ni el abandono de la noción de 'derechos' ni la de pluralismo.<sup>300</sup>

Para abonar en este encuadre conviene destacar algunas coincidencias entre liberales y comunitaristas. Benedicto Rodríguez señala que ambas posturas suponen que la elaboración de normas jurídicas debe inspirarse en valores morales para lograr una convivencia armónica entre ciudadanos, y ambas corrientes aceptan el arbitraje de la razón práctica en la cuestión moral<sup>301</sup>.

Aunque no se manifiesta de forma expresa, nosotros observamos en este punto una coincidencia con la postura *iusnaturalista* que sostiene que el derecho descansa en la moral, ya que la justicia tiene un fundamento racional. Por ello podemos afirmar que tanto liberales como comunitaristas son afines al iusnaturalismo.

Ninguna de las dos corrientes asocia la moral con la voluntad de poder, según puntualiza Benedicto Rodríguez, de aquí que se desarrollen por un orden muy separado de la inspiración nietzscheana o la filosofía posmoderna de pensadores como Derridá, Deleuze, Lyotard o Foucault<sup>302</sup>. Si se pudiera hablar de una geofilosofía, diríamos que difícilmente el liberalismo y el comunitarismo salen del espacio anglosajón, mientras que los filósofos posmodernos o filósofos de la diferencia, están más localizados en un área francoitaliana. Pero todos convergen en su impacto en latinoamérica.

Por su parte, Adam Swift,<sup>303</sup> con el propósito de describir la controversia entre liberalismo y comunitarismo, analiza siete objeciones al liberalismo, formuladas en nombre de la defensa de la comunidad. Es preciso advertir que, en su análisis y sin pretender defender la postura liberal, señala Swift que todas ellas son erróneas, ya

---

<sup>300</sup> Chantal Mouffe, *El Liberalismo norteamericano y sus críticos: Rawls, Taylor, Sandel, Walzer* (ITAM, Estudios. Filosofía-Historia-Letras, invierno 1988) consultado el 29/10/2017, a partir de: [https://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras15/trad1/sec\\_1.html](https://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras15/trad1/sec_1.html)

<sup>301</sup> Cfr. Rubén Benedicto Rodríguez, *Liberalismo y comunitarismo* ... 206

<sup>302</sup> *Ídem*

<sup>303</sup> Cfr. Adam Swift, *¿Qué es y para qué sirve la filosofía política? Guía para estudiantes y políticos*. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2016) 181-228

que parten de afirmaciones que de hecho el liberalismo tampoco defiende, por lo que esas objeciones suponen una idea de liberalismo distorsionada o presenta una “interpretación despiadada” de textos liberales. Las objeciones afirman que los liberales: 1) suponen que las personas son interesadas y egoístas; 2) abogan por un Estado mínimo; 3) ponen énfasis en los derechos antes que en los deberes y responsabilidades; 4) creen que los valores son subjetivos o relativos; 5) no prestan atención a la constitución social de los individuos; 6) no comprenden la importancia de las relaciones comunitarias, de los valores compartidos y de la identidad común; 7) piensan equivocadamente que el Estado puede y debería ser neutral. En su análisis Swift precisa los límites en que (de Rawls en un extremo liberal, hasta Joseph Raz en otro extremo liberal) han de entenderse las afirmaciones liberales según los contextos en que fueron formuladas.

En ese análisis Swift distingue también entre las nociones filosóficas y las políticas tanto de liberalismo como de comunitarismo, para precisar que él se avoca sólo a las nociones filosóficas. Del mismo modo, explica que hay nociones que hacen la separación entre una y otra postura, como es la noción de comunidad. Desde algún ángulo tanto el liberalismo como el comunitarismo defienden a la comunidad, sólo que los primeros afirman una noción más amplia, que puede ir desde el Estado como comunidad, la humanidad, o la comunidad de todos los seres vivos, mientras que el comunitarismo prefiere una noción más acotada a la familia o pequeñas comunidades, de aquí que en cierto sentido no hay diferencia entre liberalismo y comunitarismo. Para Swift el debate ha traído beneficios para todos, los ha llevado a ser más precisos, profundizar más los temas, pero hay cuestiones que todavía siguen sin resolverse. Esas cuestiones tienen que ver con la pertinencia del Estado como árbitro para la justicia, derechos, autonomía e igualdad “respecto a las formas de vida que las personas podrían elegir en un Estado justo”<sup>304</sup>. Recordemos por ejemplo, que el Rawls del *Liberalismo político* ya incorpora algunas objeciones comunitaristas, y llega a declarar, por ejemplo, como “iliberales” las leyes a favor del matrimonio homosexual, o contra la pornografía y el sadomasoquismo<sup>305</sup>.

---

<sup>304</sup> Adam Swift, *¿Qué es y para qué sirve ...* 214

<sup>305</sup> Cfr. Stephen Mulhall y Adam Swift, *El individuo frente a...* Parte II.

Las ideas confrontadas entre liberalismo y comunitarismo pueden resumirse de la siguiente manera:

i) Por un lado los comunitaristas subrayan la importancia de formar individuos responsables y solidarios con su comunidad. En el fondo subyace la creencia de que quien no se reconoce como parte de una comunidad, no cuida a esa comunidad. Por ello los comunitaristas quieren remediar la fragmentación de la sociedad, y finalmente suponen que los valores morales del individuo son consecuencia de la moral de la comunidad a la que pertenecen. Sobre este punto ya hemos comentado la contradicción que apunta Amartya Sen al plantear que si en verdad es una comunidad la que determina los valores morales de las personas, en tal hipótesis sería innecesario defender el apego a la cultura contra las posibles infiltraciones provenientes de culturas ajenas<sup>306</sup>. Por esto es que nuestra interpretación con relación a este debate entre comunitarismo y liberalismo es que la postura seniana se inscribe en un punto intermedio, su enfoque es analógico. Y este punto lo argumentaremos sobre los comentarios a la revisión más cercana de los diversos pensadores comunitaristas.

ii) Por otro lado, los liberales enfatizan la capacidad de los individuos para elegir una forma de vida, con independencia de la comunidad a la que pertenecen, ya que una buena sociedad se integra por buenos individuos y no a la inversa. El debate trajo como una consecuencia a destacar, que el propio Rawls replanteara algunos detalles de su teoría, tratando de incorporar algunos señalamientos comunitaristas. Esta reforma rawlsiana dio como resultado la publicación de *Liberalismo político* (1993)<sup>307</sup> donde introduce la idea de “razón pública”, y su última obra *La justicia como equidad. Una reformulación* (2001)<sup>308</sup>. Sin embargo, Rawls continúa en el lado liberal, mientras que Sen ocupa una postura intermedia.

---

<sup>306</sup> Cfr. Amartya K. Sen, “La razón antes que la identidad”, Letras Libres, 30 noviembre (2000), a partir de: [http://www.letraslibres.com/mexico/la-razon-antes-que-la-identidad\\_E](http://www.letraslibres.com/mexico/la-razon-antes-que-la-identidad_E)

<sup>307</sup> John Rawls *Liberalismo político* (México: UNAM, Facultad de Derecho, Fondo de Cultura Económica, 1995)

<sup>308</sup> John Rawls *La justicia como equidad. Una reformulación* (Barcelona, México: Paidós, 2002)

No obstante esta confrontación, los estudiosos más influyentes<sup>309</sup> juzgan que el comunitarismo es sólo una bifurcación del liberalismo, ambos lados del debate son liberales, especialmente porque coinciden en la búsqueda de arreglos para una mejor y más justa distribución de los bienes, la necesidad de una moral compartida y fundada racionalmente, y el reconocimiento de los derechos humanos. Esto se comprende mejor frente al contraste, por ejemplo, con posiciones provenientes de posturas posmodernas, radicalizadas, que rechazan arreglos reformistas, se resisten a la admisión de una ética y especialmente este último punto de los derechos humanos, entre otras cosas.

Con mayor puntualidad lo dice Benedicto Rodríguez:

En suma, la intención del pensamiento de índole comunitarista no es acabar con el liberalismo, sino cuestionar la validez de ciertas auto comprensiones del ser humano que el liberalismo ha desarrollado y corregir algunas de sus incoherencias, entre las que destaca: la mencionada visión parcial de la naturaleza humana y el «malestar» generado por una «ética de la inarticulación» que aparentemente niega la asunción de una perspectiva explícitamente ética cuando, en realidad, constituye una ética claramente definida con una amplia y no siempre positiva repercusión en el horizonte de la Modernidad<sup>310</sup>.

Esta afirmación, desde nuestra perspectiva, debe admitir necesariamente una amplia gama de niveles intermedios entre ambos polos. No es posible caer en reduccionismos que simplifican los debates filosóficos en posturas tipo blanco y negro. En este sentido seguimos a Roberto Breña<sup>311</sup> quien invita a abandonar los términos dicotómicos, posiciones polarizadas, que se constituyen como falacias para atraer adeptos, pero que impiden el avance de la discusión.

En este trabajo nosotros a continuación revisaremos la crítica comunitarista de Michael Sandel. No obstante que está dirigida directamente contra Rawls, es muy pertinente, como párrafos arriba hemos mencionado, ya que Amartya Sen, en el

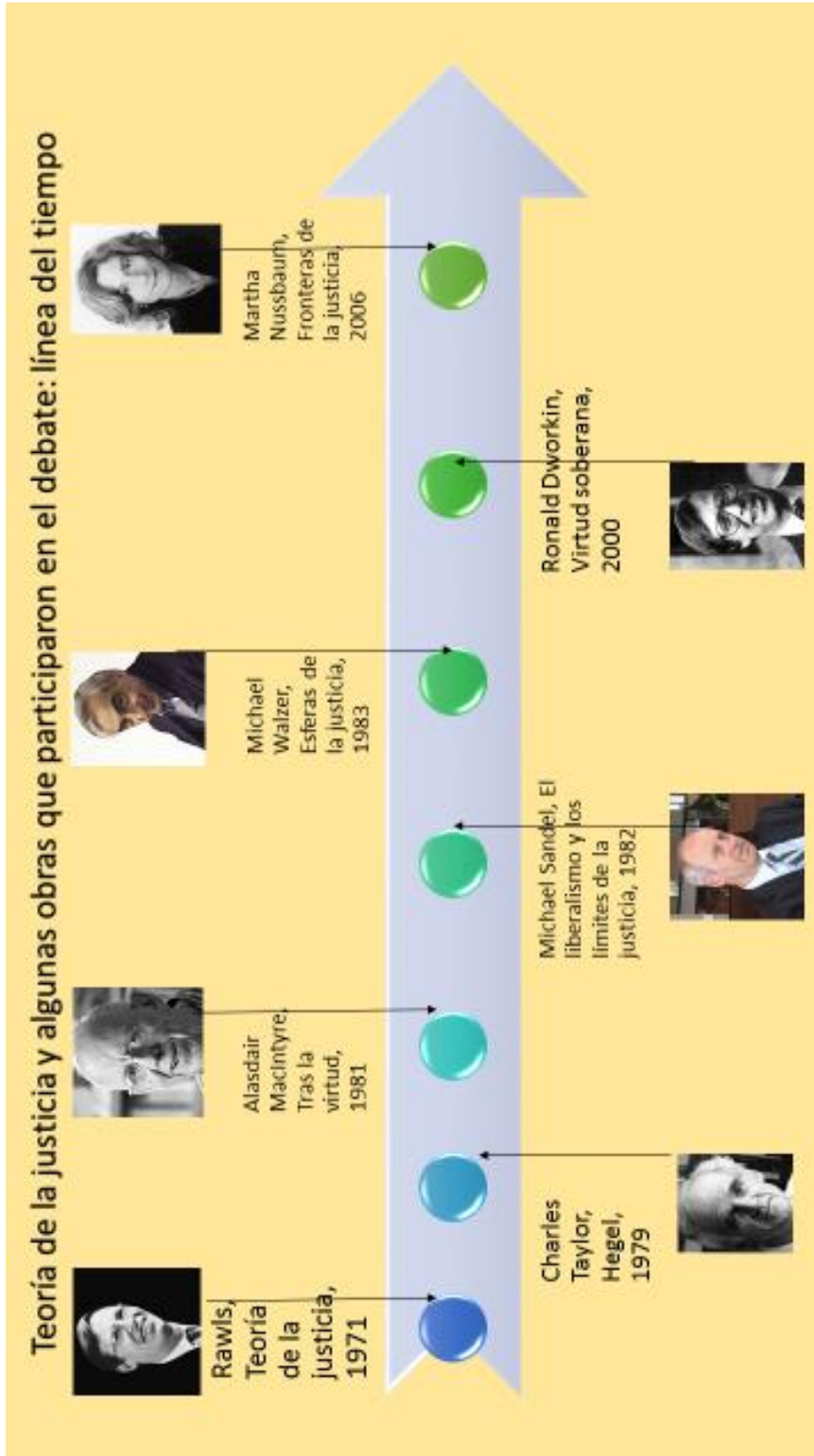
---

<sup>309</sup> En esto coinciden por ejemplo Stephen Mulhall, Adam Swift, Daniel Bell, Roberto Breña y Benedicto Rodríguez, aquí citados.

<sup>310</sup> Rubén Benedicto Rodríguez, *Liberalismo y comunitarismo* ... 227-228

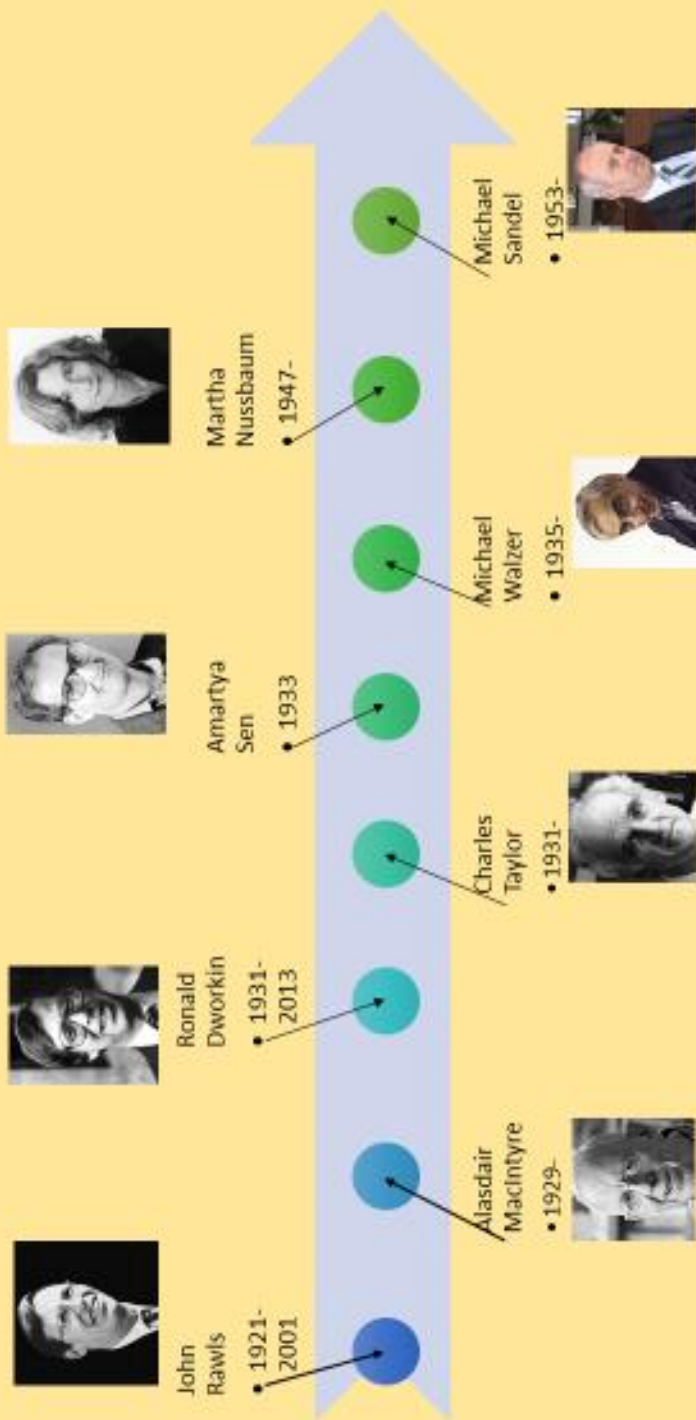
<sup>311</sup> Cfr. Roberto Breña, *El debate entre el liberalismo y el comunitarismo*, (Política y Gobierno Vol. II, núm. 2, segundo semestre, 1995) 304

desarrollo de su teoría de la identidad, se distingue precisamente de concepciones reduccionistas como la representada por Michael Sandel.



Esquema 11

# Rawls, filósofos comunitaristas, Sen y Nussbaum: línea del tiempo



Esquema 12

## 6. LA CRÍTICA COMUNITARISTA DE MICHAEL SANDEL

### a) Michael Sandel, Rawls y Sen en contexto

La primera advertencia que puedo hacer con relación a Michael Sandel, es que no he encontrado una respuesta directa de su parte relacionada con los señalamientos que Sen hace en su *Identidad y violencia*. Por ello es que la tarea aquí consistirá en extraer del examen de su obra una posible respuesta de Sandel a Sen.

Gran parte de los desarrollos teóricos de Sandel son generados a partir de la reconstrucción que él hace de la propuesta de Rawls en *Teoría de la justicia*, y en él se concentra de una manera sobresaliente, especialmente en su libro de 1984 *El liberalismo y los límites de la justicia*. Sabemos que Rawls practicó intensamente la autocrítica además de escuchar con atención las diversas opiniones que generó su pensamiento, incluyendo las de Sandel, y esto lo manifiesta en publicaciones posteriores, como por ejemplo en su libro *Liberalismo Político* de 1993, que es la obra que Sandel toma en cuenta para continuar su crítica a Rawls en su *Filosofía pública*, publicada en 2005.

En cuanto a la relación de Sen y Sandel, podemos destacar cuando ambos coincidieron en un evento como el *Boston Book Festival*, 2010<sup>312</sup>, donde es posible verlos participar en el mismo panel hablando acerca de la justicia, y sin embargo, en alguna medida por razones del tiempo disponible, no pasaron de presentar sus ideas, sin llegar a dialogar. Aquí aplica muy bien la afirmación de Edmund Husserl, cuando subrayó: “sin duda, todavía tenemos congresos filosóficos; los filósofos se encuentran, pero las filosofías desafortunadamente no”.<sup>313</sup>

La mayor parte de las publicaciones de Sandel contienen ensayos de ética aplicada, es decir, son análisis de casos desde diversas posturas de filosofía política y ética, tales como el libertarismo, el utilitarismo, y naturalmente desde su postura propia, en donde menciona ideas y principios específicos, pero no constituyen mayores desarrollos teóricos. Su método ha consistido en buscar los límites de la

---

<sup>312</sup> Boston book festival, 2010. *Talking about justice: Dambisa Moyo, Amartya Sen and Michael Sandel*, consultada el 27/X/2017, a partir de: <https://vimeo.com/16924145>

<sup>313</sup> Edmund Husserl, *apud* Nicholas Rescher, *La lucha de los sistemas*, (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995) 14

justicia y los juegos entre los bienes en casos particulares. La discusión pública ha sido su pasión, por lo que ha presentado esos casos en sus cursos y en clases maestras ante grandes auditorios, por lo que, hay que decirlo, se ha ganado el reconocimiento como el más popular de los profesores de Harvard.

En el penúltimo capítulo de *Filosofía pública*, Michael Sandel escribió:

Cuando llegué a Harvard como joven profesor asistente del departamento de ciencia política, aún no había conocido en persona al autor de la gran obra sobre el liberalismo que había estudiado. Poco después de instalarme en mi nuevo puesto, sonó mi teléfono. Una voz dubitativa al otro lado de la línea dijo: «Soy John Rawls; se escribe R-A-W-L-S». Era como si Dios mismo me hubiese llamado para invitarme a almorzar y hubiera deletreado su nombre por si yo no supiera quién era.<sup>314</sup>

Estos comentarios revelan una profunda admiración por el autor de *Teoría de la justicia*, así como respeto, y hasta veneración. Aunque nunca menciona qué más pasó en aquél almuerzo. Renglones arriba Sandel destacó la legendaria modestia de Rawls y su amabilidad con los estudiantes y colegas académicos. Sirva esto para contextualizar la seriedad y el respeto<sup>315</sup> con el que Sandel reconstruye esa teoría en su tesis doctoral, así logra reunir los elementos necesarios para la crítica y de ahí pasar al desarrollo de sus propias ideas.

Esta misma anécdota en recuerdo de Rawls, Sandel disfruta compartirla en conversaciones y entrevistas. Justamente en la gaceta de Harvard aparece una entrevista, publicada en 2016, donde comparte anécdotas y detalles de su vida personal, como esa historia con Rawls y la importante influencia que recibió de su director de tesis Charles Taylor. Entre los profesores de Oxford que más le influenciaron, también menciona a Amartya Sen, quien enseñaba sobre bienestar económico.<sup>316</sup>

---

<sup>314</sup> Michael Sandel, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*. (Barcelona: Marbot ediciones, 2008) 328

<sup>315</sup> Sandel señala que en la concepción liberal la acción de ignorar a alguien, dejando intacto lo que ha dicho, sin aludirlo, ha sido entendido como una forma de “respeto”. Sin embargo él prefiere la concepción deliberativa de “respeto”, que se traduce como prestar atención y entrar en diálogo con esas ideas o creencias, escuchándolas, cuestionándolas, disputándolas y así aprender de ellas, aunque no se esté de acuerdo. Cfr. *Ibidem*, 319-324.

<sup>316</sup> Cfr. Gazette of Harvard, consultada 26/X/2017, a partir de : <https://news.harvard.edu/gazette/story/2016/04/people-want-politics-to-be-about-big-things/>



Mediante la recuperación de las principales críticas comunitaristas al liberalismo de John Rawls, buscaremos a continuación un contraste con la teoría de la identidad de Amartya Sen a fin no sólo de valorar su aportación, sino también de replantear la vigencia de esa clasificación dicotómica del pensamiento político que ha sido el liberalismo confrontado con el comunitarismo. En general los reclamos del comunitarismo afirman la importancia de la tradición y el contexto social para el razonamiento moral y político; sostienen la naturaleza social del yo; y subrayan el valor de la comunidad para la normatividad<sup>317</sup>. La crítica comunitarista enfocó sus argumentos contra el concepto moderno de razón heredado por el liberalismo ya que de éste deriva el individualismo como parámetro de la construcción de la sociedad. Y del conjunto de sus argumentos, aquí aludiremos únicamente aquellos que tienen una relación directa con la teoría seniana de la identidad.

#### **b) ¿Qué tan reduccionista es la teoría de Michael Sandel sobre la identidad?**

Es preciso recordar que respecto a la noción de identidad plural, Amartya Sen desarrolla su teoría iniciando con la refutación de lo que él llama los reduccionismos sobre la identidad. Los clasificó en dos tipos, a saber: a) el reduccionismo de las teorías económicas, en el que incurren economistas contemporáneos que desarrollan su disciplina apoyándose en la noción del *homo oeconomicus* con especial indiferencia hacia la identidad de las personas; y b) los reduccionismos de la filiación singular, donde ubica a los teóricos de la política cultural como Samuel Huntington, y a los comunitaristas, mencionando específicamente Michael Sandel.<sup>318</sup> Lo que Sen defiende es la composición compleja de la identidad de las personas. Con este propósito, considera a las sociedades plurales y su realidad multicultural, incluso con relaciones interculturales, donde coinciden personas de diferentes religiones, nacionalidades y etnias. Por ello Sen asegura que cada

---

<sup>317</sup> Cfr. Bell, Daniel, "Communitarianism" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL:

<https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=communitarianism>

<sup>318</sup> Cfr. Amartya K. Sen, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Trad. Verónica Inés Weinstable y Servanda María de Hagen (Buenos Aires: Katz editores, 2007) 45. Version original: Amartya K. Sen, *Identity and violence: The illusion of destiny* (New York: Norton & Company Ltd, 2006) Y sin embargo, en el prefacio de este libro Sen agradece a Sandel sus comentarios y sugerencias.

persona recibe amplia influencia de las demás personas con quienes se relaciona, lo cual es reconocible para quienes practican el autoconocimiento. En consecuencia, la identidad de las personas es un complejo compuesto por aportaciones e influencias de diferentes culturas, y con mayor evidencia entre los migrantes, quienes reúnen en sus hondas emociones elementos por ejemplo de su nacionalidad de origen, y de la nueva nacionalidad. Así lo expresa Sen: “La pluralidad de identidades rivales e identidades no rivales no sólo no es contradictoria, sino que también puede ser parte esencial del modo en que se conciben a sí mismos los inmigrantes y sus familias”<sup>319</sup>. En sus ejemplos, Sen muestra cómo es que una persona puede integrar en la configuración de su identidad, elementos provenientes incluso de alguna comunidad cuya identidad rivalizara con la propia. Su pensamiento explica cómo es que cada persona lleva en sus valores, creencias y costumbres, un poco del resto de las personas con quienes ha convivido.

Revisaremos entonces el pensamiento comunitarista de Michael Sandel para comprender el sentido de sus argumentos y contrastarlos con estas afirmaciones de la teoría seniana. Pero no solamente respecto a la mencionada “identidad plural”, sino también y sobre todo respecto a otra noción central en ambos autores como es el álgido punto sobre la “elección de la identidad”, para poder valorar qué tan reduccionista es el pensamiento de Michael Sandel, y tomando en cuenta el sentido en el que él mismo puede asumirse como comunitarista, y el sentido en el que rechaza esta etiqueta.

Hay que tener presente que acerca de la cuestión de si la identidad es resultado de un proceso de descubrimiento o de una decisión, Sen desarrolla su teoría sobre la «elección de la identidad». Pero esta afirmación no es absoluta ni ilimitada. Nuevamente destaca su inclinación por considerar la realidad social vigente, donde las comunidades no permanecen en aislamiento, y las personas en su vida diaria se encuentran en un juego entre dos o más culturas, por lo que las actividades exigen tomar decisiones sobre la importancia que en un momento determinado ha

---

<sup>319</sup> Amartya K. Sen, “La otra gente. Más allá de la identidad”, Letras libres, 31 de octubre (2001), III. Consultado el 19 de marzo de 2017, a partir de: <http://www.letraslibres.com/mexico/la-otra-gente-mas-alla-la-identidad>

de asignársele a algún aspecto por el que se pertenece a una comunidad, contra algún otro aspecto por el que se pertenece a otra comunidad o a algún sector interno de la misma comunidad. Él llama a estos aspectos “filiaciones”, luego entonces no es que cada persona decida su identidad en sentido amplio y fundamental, sino que tomando en cuenta que esta es un compuesto complejo, lo que se decide es la jerarquía de alguna filiación en un momento concreto. Sen precisa que incluso llegando a admitir que en gran proporción la identidad pueda ser un asunto de descubrimiento, las personas no pueden dejar de decidir sobre la prioridad que ha de otorgarse a las filiaciones que la componen<sup>320</sup>. Este punto es quizá el de mayor conflicto con el pensamiento de Michael Sandel, y por eso nos detendremos en el tema del descubrimiento de la identidad con mayor atención.

### **c) Sandel reconstruye la teoría de la justicia de Rawls**

El desarrollo filosófico de Michael Sandel tiene como punto de partida la reconstrucción de la teoría de la justicia de John Rawls, especialmente para comprender sus argumentos acerca de la primacía de la justicia sobre el bien, como base de su deontologismo, y así Sandel puede más adelante precisar los puntos que él considera críticos, y aportar sus objeciones. Cabe mencionar que Arneson la describe como “la crítica más profunda y amplia a la teoría de Rawls”.<sup>321</sup>

La grandeza de la *Teoría de la justicia* de John Rawls, Sandel la valora por haber detonado tres debates sostenidos. El primero se refiere al dilema sobre el fundamento de la justicia, si se encuentra en la utilidad o en los derechos, o sea la discusión sostenida entre los filósofos utilitaristas del corte de Bentham y Mill, o los liberales del perfil de Kant y Rawls. El segundo debate se realiza en el interior del pensamiento liberal, sobre la convicción de que el bienestar general no debe sacrificar los derechos individuales, y consiste en la discusión por precisar cuáles son esos derechos. El tercer debate atiende la revisión de los argumentos que sustentan la idea de que el Estado debe mantenerse al margen de los

---

<sup>320</sup> Cfr. Amartya K. Sen, “La otra gente. Más allá de la identidad”, *Letras libres*, 31 de octubre (2001) C) . Consultado el 19 de marzo de 2017, a partir de: <http://www.letraslibres.com/mexico/la-otra-gente-mas-alla-la-identidad>

<sup>321</sup> Richard Arneson, (1989) *Introducción (Simposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments)*, *Ethics*, 99, 695, *Apud Chandran Kukathas y P. Pettit La teoría de la justicia...* 110

enfrentamientos entre concepciones sobre la vida buena, o sea, el examen del fundamento para afirmar que en política lo correcto es anterior a lo bueno.<sup>322</sup> Este último debate es el que principalmente aquí atenderemos ya que es el centro de la crítica de Sandel a Rawls en su obra *El Liberalismo y los límites de la justicia*, y donde se precisa el alcance de la postura comunitarista en Sandel.

De acuerdo con la explicación de Sandel el deontologismo de Rawls tiene dos sentidos. El primer sentido es moral y el segundo es fundacional. En el sentido moral, el deontologismo de Rawls se opone al consecuencialismo porque su ética contiene deberes; y en su sentido fundacional, se opone a la ética teleológica porque sus principios no presuponen una concepción de bondad humana<sup>323</sup>.

Menciona que John Stuart Mill sostiene un deontologismo moral, aunque con base en un argumento utilitarista. Por ello llega a afirmar que cuando la sociedad garantiza derechos, cumple con una obligación que aporta utilidad general. En cambio, por su desconfianza respecto al utilitarismo, Kant vincula ambos sentidos del deontologismo. La razón de esta desconfianza consiste en que Kant observa que con relación a la justicia, el utilitarismo puede ser coercitivo, ya que de la utilidad general pueden producirse casos de injusticia. Pero su principal objeción contra el utilitarismo indica que los deseos son contingentes y de sus variaciones no se desprende ley práctica alguna. Además Kant subraya que la variedad de concepciones de la gente respecto a la felicidad, hace imposible englobarla en un principio común. La conclusión que Sandel destaca de aquí es que “sólo cuando soy gobernado por principios superiores a un fin en particular, soy libre para perseguir mis propios fines y son congruentes con la semejante libertad para todos”.<sup>324</sup> En consecuencia, el fundamento de la ley moral no está en el objeto, sino en el sujeto. Por eso es que el deontologismo enfatiza la capacidad para elegir los fines, y no los fines mismos.

---

<sup>322</sup> Cfr. Michael Sandel, *Filosofía pública...* 281-282

<sup>323</sup> Cfr. Michael J. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 2000) 15

<sup>324</sup> Cfr. *Ibíd.*, 19

Hasta aquí el deontologismo es presentado por Sandel con gran fuerza lógica, hasta que finalmente, cuestiona a Kant: “¿Cómo sabemos que existe un sujeto que puede identificarse ante los objetos que anhela y aparte de ellos?”<sup>325</sup>.

En este cuestionamiento se encuentra el corazón de la potencia crítica con que Sandel examina a Rawls. El siguiente paso es la revisión del sujeto trascendental kantiano.

En esa revisión explica Sandel que para la noción de sujeto trascendental Kant encuentra un apoyo epistemológico, con base en el autoconocimiento, y un apoyo moral, con base en la libertad. En consecuencia se puede afirmar por un lado que en el autoconocimiento, para superar el flujo de experiencias y sensaciones es preciso suponer un “yo” subyacente cuya función consista en unificar las percepciones y colocarlas en la conciencia. Por otro lado, yo como sujeto que actúo en un mundo inteligible, poseo la autonomía que me permite superar los condicionamientos del deseo por un objeto, y evidentemente soy libre<sup>326</sup>.

Sandel reconoce que el deontologismo kantiano ha extendido su influencia desde Rawls hasta Dworkin y Akerman, entre otros pensadores contemporáneos, para quienes la primacía de lo justo significa principalmente que el sujeto está dado con antelación a sus fines y supone un respeto por las personas y su capacidad de elección. Así es como lo dice Sandel:

Existe otro sentido en el que este liberalismo implica una cierta teoría de la persona: su centro de interés lo constituye, no el objeto de los deseos humanos, sino el sujeto del deseo y la manera en que se constituye este sujeto.<sup>327</sup>

No obstante este reconocimiento, una primera objeción Sandel la apunta en la posibilidad de que la justicia sea primaria, ya que para ello tendría que haber condiciones muy específicas de verdad, educación y en general condiciones circunstanciales. Así que finalmente, sentencia: “Mi planteamiento es que esto no es posible para nosotros y que es en la parcialidad de esta imagen de nosotros mismos donde se pueden encontrar los límites de la justicia”<sup>328</sup>.

---

<sup>325</sup> *Ibidem*, 21

<sup>326</sup> *Cfr. Ibidem*, 23

<sup>327</sup> *Ibidem*, 25

<sup>328</sup> *Ídem*.

De aquí en adelante, continúa la reconstrucción de la teoría rawlsiana, revisando todos los espacios donde él pueda encontrar esos límites de la justicia. Su rigor para admitir refutaciones contra el deontologismo, son muestra del respeto con el que trata la teoría con la que rivaliza, ya que siempre se asegura de precisar el sentido en que han de comprenderse las ideas deontológicas. Con esto me refiero por ejemplo, a la primera objeción contra el deontologismo que revisa en su libro *El liberalismo y los límites de la justicia*, que es la objeción sociológica. Ésta consiste en reprochar al deontologismo la imposibilidad de la neutralidad requerida, ya que el ser humano es un ser condicionado, por lo que “la independencia del sujeto es una ilusión liberal”<sup>329</sup>. Y precisa que para el deontologismo, no es que el sujeto carezca de fines y valores, sino que éstos no definen la identidad del yo, y por eso es que la objeción sociológica finalmente sólo refuta al empirista David Hume.

Sabemos que para Rawls las virtudes son importantes, y entre todas ellas, destaca la justicia. Para Rawls “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales”<sup>330</sup>. Consecuentemente, la persona no se identifica con los fines que elige, sino con su capacidad para elegirlos, en otras palabras, esta primacía de la justicia implica la preexistencia del yo respecto a sus fines<sup>331</sup>. A partir de estas afirmaciones de Rawls, Sandel se pregunta “¿en qué sentido exactamente el yo, en tanto un agente de elección, debe ser lógicamente anterior a los fines que elige?”<sup>332</sup>.

#### **d) El sujeto y sus fines**

Un sentido de la prioridad del yo respecto a los fines que elige es el deber moral, pero otro sentido es la exigencia epistemológica. Rawls no ofrece esta consideración, pero Sandel dice que es de esta prioridad del yo que se puede distinguir al sujeto de su situación. Y es precisamente esta distinción epistemológica la que caracteriza al «sujeto radicalmente situado» como alguien que no se identifica con lo que posee, como por ejemplo, la posesión de valores.

Racionalmente puede parecer una situación privilegiada, pero Sandel se esfuerza en mostrar cómo es que este «sujeto radicalmente situado» termina siendo

---

<sup>329</sup> *Ibidem*, 26

<sup>330</sup> *Ibidem*, 31

<sup>331</sup> *Cfr. Ibidem*, 31-36

<sup>332</sup> *Ibidem*, 37

un ente desencarnado, una especie de conciencia abstracta no corporeizada. El tema común es la noción del sujeto como un agente de elección soberano, una criatura que elige sus fines por actos de voluntad. La unidad del yo supera todo condicionamiento del entorno y no descubre fines. En tal caso la consecuencia sería que ese sujeto preferirá necesariamente las condiciones de elección antes que las condiciones de autoconocimiento. Como en Rawls el yo debe su constitución al concepto de lo justo, entonces la verdadera naturaleza del sujeto sólo es expresada en las acciones que parten de un sentido de la justicia<sup>333</sup>.

Michael Sandel examina la posición original de Rawls y dice que tomando en cuenta sus pretensiones, lo importante sería llegar a lo que él llama un punto arquimédico que logre equilibrar los deseos e intereses presentes en condiciones apriorísticas, es decir, un sujeto que no esté radicalmente situado ni radicalmente incorpóreo<sup>334</sup>. Según Sandel, esto no se logró en la obra de Rawls, y para probarlo deja de lado todas las objeciones que desató la *Teoría de la justicia*, y se centra únicamente en revisar el proyecto deontológico. Es decir, examina si es posible sustentar que la justicia sea anterior al bien por una vía diferente a la kantiana. En otras palabras, Rawls buscó un liberalismo sin metafísica, y para ello se valió de la hipótesis metodológica de la posición original. De esta forma Rawls buscaba que la base de la justicia fuera próxima a la realidad humana, y para ello debía considerar las condiciones de la justicia. Así es como lo explica Sandel:

Las circunstancias de la justicia son las condiciones que involucran la virtud de la justicia. Son las condiciones que prevalecen en las sociedades humanas y tornan posible y necesaria la cooperación humana.<sup>335</sup>

Rawls precisa que la escasez moderada de los bienes y las demandas conflictivas entre las personas son las circunstancias que permiten el surgimiento de la justicia como virtud. Hay consideraciones empiristas sobre estas circunstancias, como las mencionadas por David Hume, quien a partir de las variaciones empíricas sostiene que la justicia es resultado de la convención humana. Se le opuso Kant buscando salvar la variabilidad de las consideraciones

---

<sup>333</sup> Cfr. *Ibídem*, 38-40

<sup>334</sup> Cfr. *Ibídem*, 45

<sup>335</sup> *Ibídem*, 47

empíricas, se enfocó en la naturaleza humana, de donde sí puede obtener un fundamento para las leyes morales, en razón de su universalidad. En consecuencia, Kant ubica la justicia dentro del reino de los fines, de los ideales perfectos que se encuentran por encima del mundo fenoménico. Es precisamente este último punto de los dominios ideales y el sujeto trascendental de Kant, lo que quiere evitar Rawls con su liberalismo sin metafísica a partir de la hipótesis de la posición original. Entonces Rawls se separa marcadamente de Kant, ya que en la posición original se plantean deseos generalizados en los contratantes, en atención al velo de la ignorancia. Recordemos que el velo de la ignorancia asegura la elección de principios de justicia bajo condiciones de igualdad y equidad y que pueda ser unánime. Todos valoran los bienes primarios cuyo contenido Rawls lo especifica en la «teoría débil del bien». Y esta teoría débil es demasiado robusta para la autonomía de la voluntad kantiana<sup>336</sup>.

Para validar la premisa de la posición original, Rawls usa el método del «equilibrio reflexivo», que consiste en que las suposiciones sobre las que elijan los participantes en la posición original, sean plausibles y respondan a convencimientos recapitados sobre la justicia, donde lo plausible está dado por la intuición. Sin embargo, a juicio de Sandel, Rawls incurre en lo mismo que le criticó a Kant, ya que finalmente su concepción de la circunstancia moral terminó siendo bastante alejada de lo comprensiblemente humano.

De esta revisión sobre el equilibrio reflexivo de Rawls, Sandel consigue completar su crítica, y de hecho llega al punto más agudo de su examen, dirigiendo toda su atención a esa pluralidad de individuos reunidos en la ficción de la posición original con la tarea de elegir los principios de justicia que gobernarán su sociedad. Subraya cómo es que Rawls describe que esa pluralidad de individuos es un presupuesto necesario para que estos sujetos sean capaces de justicia y puedan llegar a la cooperación. Como se trata de una pluralidad de sujetos, enfatiza Sandel que debe haber algo que diferencie a unos individuos de otros, algo así como un principio de individuación. Sandel apunta que “cierta unidad esencial de las personas hace que

---

<sup>336</sup> Cfr. *Ibidem*, 48-60



esta cooperación sea posible”<sup>337</sup>, aunque esto está fuera de las consideraciones rawlsianas, ya que para él los sujetos poseen diferentes intereses y fines y si en algún momento llegan a coincidir es sólo por accidente circunstancial<sup>338</sup>.

El sujeto que presupone Rawls es uno desvinculado de sus fines y valores. Significa que el yo puede entenderse a sí mismo sin sus funciones y sin los compromisos que pueda adquirir. El poderoso atractivo de este sujeto, Sandel lo describe así:

... el yo desvinculado y la ética que inspira presentan un proyecto liberador. Emancipado de los dictados de la naturaleza y de la sanción de los roles sociales, el sujeto humano se erige en soberano, en autor de los únicos significados morales que pueden existir<sup>339</sup>.

Lo que Sandel defiende es que los fines son anteriores al sujeto. En tal caso, el yo constituye su identidad a la luz de los fines que ya están frente a él, y por tanto la facultad de la agencia consiste en lograr la comprensión de sí mismo. En su razonamiento, lo relevante es indagar por “quién soy yo”, y no “cuáles fines” elegir. Los límites de este yo son posibles, no fijos. El trabajo de descubrir la identidad consiste en volver evidentes los contornos del yo.<sup>340</sup>

#### **e) El individualismo y la comunidad**

Bajo la interpretación de Sandel, la concepción de Rawls del sujeto deontológico refleja el supuesto del desinterés mutuo, y su función consiste en evitar que los principios de la justicia dependan de imposiciones más fuertes en la posición original. La objeción de Sandel a este punto inicia con el señalamiento de que introduce un sesgo individualista que rechaza la benevolencia, el altruismo y los sentimientos comunitarios. Sabe que Rawls ya se había opuesto a esta indicación, pues consideraba que en una sociedad bien ordenada los individuos pueden decidir adoptar valores comunitarios. Rawls decía que se espera que las personas pertenezcan a una o más asociaciones en ejercicio de su libertad de circulación.

---

<sup>337</sup> *Ibíd.*, 75

<sup>338</sup> *Cfr. Ibíd.*, 69-76

<sup>339</sup> Michael Sandel, *Filosofía pública...* 222

<sup>340</sup> *Cfr. Michael J. Sandel, El liberalismo y...* 82

Pero Sandel insiste en que eso es individualista porque el sujeto es tan anticipadamente individualizado que se distancia de los intereses que posee. Esto elimina cualquier lazo, y excluye la posibilidad de una vida pública en la que se ponga en juego la identidad del sujeto. La posición original como supuesto excluye cualquier posibilidad de una comunidad en sentido constitutivo, ya que la constitución del “yo” es facilitada por la concepción de lo justo. La comunidad es entonces un accidente de una sociedad bien ordenada, pero no su componente.

Por consiguiente, Sandel concluye que la propuesta de Rawls no consigue lo que promete, pues los supuestos de la posición original resultan fuertes y de largo alcance en lugar de débiles e inocuos, ya que son incapaces de admitir el bien de la comunidad en su sentido constitutivo. Además, las personas no somos coherentemente a nosotros mismos como la ética deontológica exige que seamos.<sup>341</sup>

Pero lo más importante que destaca Sandel es que Rawls llega a admitir a los activos naturales como una posesión común de los sujetos en la posición original, y para él son arbitrarios, es cuestión de suerte. De lo cual surge una controversia entre Rawls y Nozick, en cuyo desarrollo finalmente Rawls se ve obligado a describir un sujeto de posesión más extenso que una sola persona, pues supone alguna comunidad de individuos. Y esta es la ocasión que Sandel aprovecha para defender su idea de que la sola asociación de individuos independientes no produce comunidad. Sandel ataca la base de la teoría contractualista, porque recusa la eficacia de describir la comunidad como resultado de un acuerdo de voluntades. Los sujetos sin comunidad carecen de la capacidad de deliberar, reflexionar, elegir<sup>342</sup>. Sandel en realidad no necesitaba tanta revisión para afirmar que un sujeto tan pobremente equipado como es el de la posición original, con tan exigua noción de bien, no tiene forma para elegir principios rectos para ordenar toda una sociedad.

#### **f) Balance entre las consideraciones de Sandel y Sen**

Luego de la revisión de las críticas que Sandel expone sobre la *Teoría de la Justicia* de Rawls, conviene a nuestro propósito destacar el punto acerca de la

---

<sup>341</sup> Cfr. *Ibídem*, 85-89

<sup>342</sup> Cfr. *Ibídem*, 202-209

elección unánime de los contratantes en la posición original descrita por Rawls. Recordemos que las personas en la posición original y gracias al artificio del velo de la ignorancia, han sido desprovistas de los elementos accidentales que distinguen a unas de otras. Como hemos revisado, Sandel ha calificado esta descripción de las personas como correspondiente a sujetos desencarnados. Este término nosotros lo entendemos como un énfasis en que prácticamente han sido desprovistos de características, que si bien son accidentales, son propias de la condición humana, y peor aún, es lo que permite diferenciar a unas personas de otras. En consecuencia, si no es posible distinguir entre sí a esas personas, al colocarlas en la posición original operan como un solo yo. Rawls diseñó este escenario para enfrentar el problema de la imparcialidad, sin embargo, Sandel ha puesto en evidencia la deficiencia ahí implicada. Y este es un aspecto con el que Amartya Sen coincide plenamente.

Como ya hemos mencionado, *El liberalismo y los límites de la justicia*, es una obra maestra con gran rigor metodológico y que ha sido elogiada enormemente. Kukathas y Pettit también la consideran clara y correcta, no obstante, apuntan cinco fallas que es importante tomar en cuenta<sup>343</sup>.

La primera es que Rawls aclara con precisión en sus *Conferencias Dewey (1980)* que su propósito es descubrir los principios morales que mejor servirían a la sociedad con todas sus particularidades, y no buscaba establecer un criterio de justicia universal. Su punto de partida son las creencias e instituciones morales dominantes en las sociedades democráticas liberales modernas. La posición original es una hipótesis sobre la cual todo esto pueda hacerse visible, pero no es el centro de sus objetivos. A pesar de que Sandel hace referencias a estas *Conferencias Dewey*, pasa por alto, según Kukathas y Pettit, las precisiones de sentido que hace Rawls. Nosotros vemos como pertinente esta observación.

La segunda es que Sandel exagera su postura al afirmar que el contexto social constituye la identidad del yo. Con ello confunde la *identificación* de un sujeto con su comunidad, con la definición de *identidad* del yo. Este punto Kukathas y Pettit lo ejemplifican con la historia del rey Arturo, quien ignorándose heredero del trono, fue

---

<sup>343</sup> Para todo este inciso *cfr.* Chandran Kukathas y P. Pettit *La teoría de la justicia...* 110-112

educado por un padre adoptivo encomendado por Merlín. Cuando Arturo descubrió su verdadera identidad, tuvo que tomar decisiones respecto a rechazar o no su herencia. La mención de esta leyenda hace oportuno aludir que trata la falla de Sandel que justamente Amartya Sen califica como reduccionismo, y al respecto también aporta diversos ejemplos, en diferentes partes de su obra, para mostrar los elementos omitidos por Sandel. Nosotros queremos destacar aquí precisamente la historia de la famosa novela *Gora*, escrita por su coterráneo Rabindranah Tagore<sup>344</sup>.

Al final del segundo capítulo de su *Identidad y violencia*<sup>345</sup>, Sen comenta que *Gora* era un joven religioso muy conservador que difería de sus amigos y familiares para defender las tradiciones hindúes. La mujer que él creía su madre le reveló que sus verdaderos padres habían sido una pareja de irlandeses asesinados en un motín contra los británicos. El conocimiento de su verdadero origen le produjo a *Gora* confusión ya que por esa identidad extranjera las puertas de los templos se le cerrarían, impidiéndole incluso acudir al funeral de su padre cuando llegara la hora, a causa de esa mentalidad conservadora que él mismo defendía. La reflexión que de aquí hace Sen es la siguiente:

Aun cuando la persona descubra algo muy importante acerca de sí misma, sigue habiendo temas de elección que deben enfrentarse. *Gora* tuvo que preguntarse si debía continuar su defensa del conservadurismo hindú (aunque ahora desde una distancia ineludible) o verse como algo distinto. En última instancia, *Gora*, ayudado por su novia elige verse simplemente como un ser humano que siente que la India es su hogar, no delineado por la religión, la casta, la clase o la tez. Deben hacerse elecciones importantes aun cuando ocurran descubrimientos cruciales. La vida no es meramente el destino.<sup>346</sup>

Sandel parece bastante obstinado en defender la aserción de que los fines de la comunidad constituyen al yo, por lo que el sujeto no elige sino que descubre su identidad, y no toma en cuenta la posibilidad de ceder un poco hacia una mediación. Sin embargo, en estas mismas consideraciones Kukathas y Pettit destacan un pasaje en el que Sandel llega a admitir que “las personas son capaces de más que

---

<sup>344</sup> Rabindranath Tagore, *Gora* (Barcelona: Ediciones Altaya, 1995)

<sup>345</sup> Amartya Sen, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. (Buenos Aires: Katz eds., 2007) 68

<sup>346</sup> *Ídem*.

el simple autodescubrimiento”<sup>347</sup>, y que “el sujeto está potenciado para participar en la constitución de su identidad”<sup>348</sup>. Y sí, efectivamente lo dice, pero hay que admitir que incluso estas palabras textuales son confusas, ya que mientras Sandel realiza su “reconstrucción” de los argumentos de Rawls, no obstante la claridad con la que la realiza, lanza afirmaciones como ésta, de un modo tal que surge la duda de si esa afirmación pertenece a la postura de Sandel o a la explicación sobre el pensamiento de Rawls. No soy la única con esta percepción, pues tanto en el apartado aquí reseñado de Kukathas y Pettit, como en Kymlicka hay coincidencia.

La tercera falla considerada por Kukathas y Pettit, precisamente radica en la dificultad de ver la diferencia entre Sandel y Rawls. Siguiendo a Kimlicka aseguran que entre uno y otro filósofos hay un punto en común: “ambos aceptan que la persona es anterior a sus fines”<sup>349</sup>. Sobre este punto debemos contrastar con una de las aclaraciones que el propio Sandel hace en su *Filosofía Pública*, cuando expresa su coincidencia con Rawls respecto a “que ciertos derechos individuales son tan importantes que ni siquiera el bienestar general puede anularlos”, en otras palabras, se trata de la aceptación de la parte del deontologismo que refuta al utilitarismo. Pero Sandel expresa su inconformidad en específico respecto a “que la justificación de los principios de justicia de los que derivan nuestros derechos no depende de ninguna concepción particular de la vida buena ni de ninguna concepción moral o religiosa ‘comprehensiva’.”<sup>350</sup> En este mismo pasaje, Sandel destaca la modalidad de esta afirmación, ya que sí acepta las reglas previas para el funcionamiento de la aplicación de justicia en la sociedad, pero precisa que en la experiencia, hay casos muy difíciles en los que los jueces han de aplicar las reglas apelando a los fines morales que justifican los derechos. Sandel dice que el suyo es un enfoque basado en un juicio moral sustantivo de los fines que promueven, y que no solamente se aparta del liberalismo, sino también de la versión del comunitarismo que fundamenta la defensa de los derechos exclusivamente en los

---

<sup>347</sup> Chandran Kukathas y P. Pettit *La teoría de la justicia...* 111

<sup>348</sup> Michael J. Sandel, *El liberalismo y...* 191

<sup>349</sup> Will Kymlicka, *Liberalism and Communitarianism*, Canadian Journal of Philosophy, 18, 2 (Jun, 1988) 192

<sup>350</sup> Michael Sandel, *Filosofía pública...* 330

valores comunitarios<sup>351</sup>. Aquí vemos un Sandel que no se opone del todo al liberalismo, y plantea una postura intermedia. Con ello además, llega a clarificar el sentido que le incomoda de la etiqueta comunitarista.

La cuarta falla es la falta de explicación sobre su creencia de que el yo debe ser creado políticamente. Aunque Sandel tenga razón respecto a que la identidad como producto de la experiencia no puede ser aceptada por una teoría deontológica, eso es diferente a que el yo sea producto de la experiencia política. Si el entorno social, desde la familia hasta la comunidad local, forma el carácter, éstas no son comunidades políticas, dicen Kukathas y Pettit. De hecho, en nuestra percepción hay momentos en que parece que Sandel está confundiendo el ámbito social con el ámbito político, o que subsume el segundo en el primero.

En la última crítica, la quinta, califican Kukathas y Pettit como implausible afirmar que el fin del razonamiento moral sea entendimiento y autodescubrimiento. Además, el autodescubrimiento no reemplaza el juicio sobre cómo vivir, “qué debo ser” o “qué acción debo aportar”. En este punto nos parece que la crítica no muestra los fundamentos para su calificación. De hecho, probablemente se trata de un malentendido, ya que únicamente se está tomando en cuenta *Los límites de la justicia*. Los trabajos posteriores de Sandel son muestra de cómo es que a partir de razonamientos morales, en las indagatorias sobre valores y fines de las sociedades democráticas actuales (en especial la estadounidense), él examina sinnúmero de casos para contrastarlos y obtener conclusiones sobre “qué debo ser” o “qué acción debo aportar”. Baste mencionar sus obras *Contra la perfección* (2007) y *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* (2009).

---

<sup>351</sup> Cfr. *Ibidem*, 338

## 7. LA IGUALDAD COMPLEJA DE MICHAEL WALZER

Entre los más notables filósofos políticos que desarrollaron su pensamiento dentro del aura generada por John Rawls se encuentra Michael Walzer. Con su formación como historiador en la Universidad de Brandeis en Massachusetts, en los años 60's Walzer pasó a Harvard donde inició su amistad con John Rawls y Hilary Putnam<sup>352</sup>, y se agregó a este extenso grupo anglosajón de filósofos de la justicia.

Recordemos que entre 1968 y 1969 John Rawls, Keneth Arrow y Amartya Sen impartieron conjuntamente el curso «Filosofía Política» en la Universidad de Harvard, y para ello utilizaron el primer borrador de John Rawls de lo que posteriormente, en 1971, se publicó como *Teoría de la Justicia*. En ese ambiente filosófico también se inscribe la publicación en 1970 de *Elección Colectiva y Bienestar Social* por parte de Amartya Sen<sup>353</sup>. Paralelamente, en el año académico 1970-71 Michael Walzer junto con Robert Nozick dictaron también en la Universidad de Harvard un curso con el tema «Capitalismo y Socialismo», cuyo programa contenía en su primera mitad la estructura de argumentación plasmada en *Anarquía, Estado y Utopía*, publicada por Nozick en 1974; la segunda mitad del curso correspondió al libro de Walzer *Las Esferas de la Justicia* publicado diez años después<sup>354</sup>.

En la entrevista donde Walzer se autodefine como socialdemócrata, llegó a comentar que de todos los cursos, éste fue al que dedicó más esfuerzo, ya que ambos profesores eran muy competitivos; pero además sus pensamientos eran antagónicos, por lo que usaron como estrategia para suavizar la convivencia, jugar *hand ball* después de cada sesión<sup>355</sup>.

Sirvan estos antecedentes como marco de referencia acerca del lugar de Walzer en este espíritu filosófico. Nosotros ahora enfocamos en él nuestro estudio para comprender el sentido de algunas nociones clave de su filosofía que se pueden

---

<sup>352</sup> Cfr. Ángel Jaramillo, "Entrevista a Michael Walzer", Revista *Letras libres*, 14 de enero de 2014, consultada el 25/03/2018, a partir de: <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/entrevista-michael-walzer>

<sup>353</sup> Damián Salcedo, "Estudio introductorio" en Sen, Amartya K., *Bienestar, justicia y mercado*. (Barcelona: Paidós LCE/UAB, 1997) 16-23

<sup>354</sup> Cfr. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2001) 15

<sup>355</sup> Cfr. Ángel Jaramillo, op. cit.

insertar para una crítica de la teoría de la identidad de Amartya Sen. En congruencia con lo señalado en el inciso sobre liberalismo y comunitarismo, podremos aportar con Walzer un ejemplo más de que ambas tendencias en el fondo son liberales, en un sentido amplio, y podremos identificar los puntos específicos que pueden sostener esta afirmación. Un aspecto compartido por ambos son las problemáticas que atienden. Aquí podremos apreciar cómo es que Walzer y Sen, aunque no compartan autoría en ningún trabajo de investigación, y aunque el primero tenga una formación como historiador y el segundo como economista, no obstante, hay entrecruces muy claros en sus pensamientos. En especial podemos adelantar que ambos están preocupados por una sociedad de hombres libres e iguales, como habría planteado John Rawls. Cómo se realiza esa libertad y en qué sentido debe buscarse la igualdad son precisiones que trataremos en este apartado.

#### **a) Entre la igualdad compleja y la identidad plural**

Con relación a la teoría de la identidad de Amartya Sen, conviene tener presente lo que señalamos en su oportunidad, que esta teoría de la identidad es el resultado de aplicación de su teoría de las capacidades, la cual en sus inicios planteó desde aquella legendaria conferencia Tanner, dictada en la Universidad de Stanford en 1979, *Equality of what?* y que más adelante ha desarrollado hasta la configuración de su teoría de las capacidades.

El enfoque seniano busca un criterio para medir la desigualdad, y ese criterio debe incorporar no sólo la pluralidad sino también la diversidad de las personas, por eso es muy amplia la base de información que toma en cuenta. En la búsqueda del criterio, desde luego que consideró el merecimiento y la necesidad<sup>356</sup>, pero Sen cambió el enfoque. Como ya hemos explicado y según señala en *La calidad de vida*<sup>357</sup>, su criterio sopesa las capacidades individuales en relación de unas con otras.

---

<sup>356</sup> Para un estudio muy desarrollado sobre los criterios de merecimiento y de la necesidad, ver Sen, A. K. *La desigualdad económica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001)

<sup>357</sup> Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996)



No obstante, algunos críticos juzgan este enfoque como muy individualista, ya que las capacidades a menudo son vistas como atributos de las personas. Efectivamente su enfoque está centrado en las personas, sin embargo, debemos también tener presente que para Sen las personas todas pertenecemos a diferentes grupos o comunidades en una pluralidad de relaciones sociales, y reconoce la influencia que estas ejercen sobre sus integrantes. Hay aquí gran complejidad en las múltiples relaciones sociales que son además irreductibles a una única comunidad de pertenencia. Sen subraya que no es el caso que exista una persona perteneciente a un solo grupo social, por lo que cada persona decide según el momento determinado de su vida, al menos la prevalencia de un aspecto específico, y esa elección representa libertad humana. De aquí que Urquijo juzgue que “el enfoque de las capacidades reconoce que los distintos factores sociales influyen en el aumento de las libertades de las personas, en la conversión de bienes en capacidades”<sup>358</sup>.

Por su parte M. Walzer habla en sus *Esferas de la justicia* de una igualdad compleja, y es de nuestro interés comparar los significados con la teoría de Sen, y con base en esto aportar una mejor valoración de la teoría seniana de la identidad.

En Walzer la noción de igualdad compleja es parte de la composición de su teoría de las esferas de la justicia, y su propósito es “describir una sociedad donde ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación.”<sup>359</sup> Persigue la reconciliación del igualitarismo con la libertad.

## **b) La cuestión del método**

Desde el prefacio Walzer aclara que su teoría no esboza ni una utopía ni un ideal filosófico, sino algo realizable. En el camino especialmente destaca su método para hacer filosofía, como «radicalmente particularista». Con esto quiere decir que:

Una manera de iniciar la empresa filosófica —la manera original, tal vez— consiste en salir de la gruta, abandonar la ciudad, subir a las montañas y formarse un punto de vista objetivo y universal (el cual nunca puede formarse para personas comunes).

---

<sup>358</sup> Martín Johan Urquijo Angarita, *La teoría de las capacidades en Amartya Sen* (Cali: Edetania 46, 2014) 117

<sup>359</sup> Michael Walzer, *Las esferas ...* 11

[...] Pero yo me propongo quedarme en la gruta, en la ciudad, en el suelo. Otro modo de hacer filosofía consiste en interpretar para los conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos<sup>360</sup>.

Como vemos, Walzer quiere deslindarse de esa tradición platónica dibujada en *La República*<sup>361</sup>, en la que el filósofo es el que sale de la caverna para conocer ideas universales, y que luego San Juan de la Cruz transfiguró en el ascenso del alma como quien sube una montaña<sup>362</sup>, o del escenario planteado en el *Fedro*, en el que para reflexionar sobre el amor y la belleza hay que salir de la ciudad y pasear por el jardín del alma. En consecuencia Walzer analiza ejemplos concretos, contemporáneos o históricos para encontrar esquemas centrados en los agentes de distribución, en sus procedimientos y criterios, para descubrir en ellos “la fuerza de las cosas mismas”<sup>363</sup>, y de cómo las concebimos. Está convencido que las cosas importan más por lo que significan para nosotros y él quiere descubrir esos significados. Por eso evita «subirse a la montaña» y prefiere quedarse a ras de suelo para comprender lo particular desde un punto común, no privilegiado. Naturalmente toda decisión implica riesgos, y aquí está latente la caída en el relativismo cultural, del que hablaremos más adelante.

Encontramos un posible punto de encuentro ya que Sen también habla de un método apartado de las ideas universales. Rechaza una idea única de justicia y opta por conocer las realizaciones concretas, por lo que prefiere estudiar la comparación de una sociedad con otra y examinar cuál es menos injusta, y por tanto evitar una comprensión universalista con una idea de justicia perfecta. Sen usa un enfoque comparativo de la razón práctica de la justicia. Para este propósito se basa en lo que él denomina el principio de prevalencia del *nyaya*, respecto del *niti*. Esto

---

<sup>360</sup> *Ibidem*, 12

<sup>361</sup> Cfr. Platón, *Diálogos IV, La República* (Madrid: Gredos, 1988) y *Diálogos III, Fedro* (Madrid, Gredos, 1988)

<sup>362</sup> Cfr. Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, (México: Porrúa, 1984)

<sup>363</sup> Michael Walzer, *Las esferas ...* 11 Esta expresión obligadamente nos recuerda la máxima husserliana “¡A las cosas mismas!” Especialmente si reproducimos el enunciado completo de Walzer: “Estos ejemplos se proponen sugerir la fuerza de las cosas mismas, o más bien, la fuerza de nuestra concepción de las cosas.” Sin embargo, no encontramos en Walzer referencia directa alguna a la fenomenología de Husserl, ni a esta cita, *locus*: Husserl, E. *Investigaciones lógicas I* (Madrid: Alianza Editorial, 1999) 218

traducido del sánscrito significa privilegiar la justicia realizada (*nyaya*) sobre la idoneidad de las instituciones y corrección del comportamiento (*niti*)<sup>364</sup>.

A continuación exploraremos más de cerca el planteamiento de Walzer, para lo cual hay que tener presente que el comunitarismo ha sido calificado como un movimiento contra el liberalismo. Por mi parte considero con mayor justeza hablar de crítica al liberalismo rawlsiano y sin duda a la cabeza se encuentra Michael Sandel con *El liberalismo y los límites de la justicia* (1982) como comunitarista orgánico, a quien se suma Michael Walzer con *Las Esferas de la Justicia* (1983), quien representa una versión más débil por lo que se le llama comunitarista estructural.

Esto significa que mientras Sandel defendía la idea de que el «yo» no es anterior a sus fines, sino que constituye su identidad a la luz de los fines que le presenta la comunidad a la que pertenece, y que por tanto, la facultad de agencia consiste en llegar a la auto comprensión; Walzer por su parte, se enfoca más en subrayar que las elecciones de los sujetos y sus decisiones son condicionadas por el significado que cada comunidad le da a los bienes. Parece entonces que Walzer llega a suavizar la severa afirmación de Sandel.

### **c) La igualdad simple**

Si bien Walzer defiende un igualitarismo, rechaza una igualdad literal que pretenda eliminar las diferencias, ya que no solamente eso no es posible sino que tampoco es deseable. Siempre habrá desigualdades, pero lo que él quiere combatir es que un grupo de individuos domine a todos los demás mediante imposiciones y explotación. Dice que “la dominación siempre es propiciada por un conjunto de bienes sociales dados.”<sup>365</sup> Y esos bienes primero nacen en nuestras mentes, por lo cual es preciso enfocar la revisión de los significados de los bienes sociales.

El primer problema que aborda es el de la igualdad compleja. Reconoce que la sociedad es una comunidad distributiva, por lo que busca un método justo de distribución. Históricamente nunca ha habido un criterio único, y muchas veces se

---

<sup>364</sup> Para *niti* y *nyaya* ver Sen, A. K. *La Idea de la Justicia*, (México: Editorial Taurus, 2010) 51-53

<sup>365</sup> Michael Walzer, *Las esferas* ... 11

llega a combinar algunos de los elementos tales como el mérito, la calificación, la cuna, la amistad, la necesidad, el libre intercambio, la lealtad política o la decisión democrática.

Walzer destaca la crítica ya planteada por Sandel contra la propuesta rawlsiana de que no es posible considerar a los sujetos como extraídos de sus particularidades históricas y culturales y sobre todo de su pertenencia a un grupo. Por tanto, lo que podrían elegir sujetos culturalmente configurados es lo que en realidad le importa. La primera implicación que se desprende es que los bienes sociales son diversamente apreciados por lo que:

[...] deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural.<sup>366</sup>

A partir de esta concepción es que Walzer desarrolla una teoría de los bienes. Considera la idea de que las personas atribuimos a los bienes significados que los convierten en centrales para las relaciones sociales. Esta teoría se sustenta en seis proposiciones, a saber:

1. Todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales.
2. Los individuos asumen identidades concretas por la manera en que conciben y crean —y luego poseen y emplean— los bienes sociales.
3. No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebibles para todos los mundos morales y materiales.
4. Pero es la significación de los bienes lo que determina su movimiento.
5. Los significados sociales poseen carácter histórico, al igual que las distribuciones.
6. Cuando los significados son distintos, las distribuciones deben ser autónomas.<sup>367</sup>

Luego, agrega algunas precisiones relacionadas con las nociones de predominio o bien dominante y monopolio, cuya definición así la enuncia:

Llamo a un bien dominante si los individuos que lo poseen, por el hecho de poseerlo, pueden disponer de otra amplia gama de bienes. Es monopolizado cuando un solo

---

<sup>366</sup> *Ibidem*, 19

<sup>367</sup> *Cfr. Ibidem*, 21-24

hombre o una sola mujer, o un monarca en el reino del valor [...] lo acaparan eficazmente ante cualquier otro rival.<sup>368</sup>

Esta definición le sirve para aclarar los mecanismos de la dominación. El resentimiento y el conflicto surgen cuando un grupo de hombres y mujeres monopolizan los bienes.

Derivado de la proposición cinco, relativa al carácter histórico de los significados de los bienes, ocurre que hay cosas como los derechos de nacimiento, la nobleza, que pueden dejar de ser un bien dominante, y simultáneamente cobran fuerza otros bienes como el dinero o la educación.

El proceso por el que unos bienes llegan a ser predominantes y luego otros, puede dibujarse en círculos en la historia, es cíclico. El resentimiento y el conflicto social han generado exigencias y contraexigencias, y Walzer observa que cuando se pretende que el bien dominante sea redistribuido, el monopolio es considerado injusto; cuando se buscan vías para la distribución autónoma de los bienes sociales, el predominio es injusto; y tanto el predominio como el monopolio son injustos cuando se quiere introducir un nuevo bien para reemplazar al dominante vigente<sup>369</sup>.

Para explicar su propuesta sobre la igualdad compleja, Walzer plantea un escenario en el que todas las personas posean la misma cantidad de dinero, y llama a éste régimen de igualdad simple<sup>370</sup>. En el momento en que cada persona de esta sociedad empiece a comprar en un libre intercambio en el mercado, la igualdad inicial dejará de prevalecer, a menos que el intercambio no sea libre. Esta singularidad se refiere a que en esa sociedad se estableciera un Estado centralizado con una ley monetaria que asegurara el regreso forzado a la condición original. Fuera de esto, la igualdad simple es siempre inestable y tiende a la aparición del monopolio y la desaparición del predominio.

Con el derrumbe del monopolio del dinero, otros bienes entran en juego. Suele presentarse la tendencia a comprar educación para los hijos, lo cual con el tiempo hace que los certificados y el éxito educativo vayan monopolizándose por un grupo,

---

<sup>368</sup> *Ibidem*, 24

<sup>369</sup> *Cfr. Ídem*, 26.

<sup>370</sup> Ver esquema 13, pág. 191

y ese «grupo de talentosos» extenderá su control hacia todos los demás bienes y es posible que en su carrera de talentos se mejoren o multipliquen los recursos para toda la sociedad. Así nace la meritocracia<sup>371</sup>.

Es en este punto donde Walzer encuentra cómo significar el principio de diferencia de John Rawls y dice:

Pienso que éste es el propósito del principio de diferencia de John Rawls, conforme al cual las desigualdades se justifican sólo si se orientan a generar, y de hecho generan, el mayor beneficio posible a la clase social menos aventajada<sup>372</sup>.

Pero los intercambios pueden continuar, de tal forma que el talento se regule para limitar su venta y evitar que se convierta en riqueza. Sin la intervención estatal no sería posible evitar el surgimiento del monopolio o de predominio. Esto convierte al Estado en el bien más codiciado y cuando llegan a monopolizarlo surge la oligarquía, y también la necesidad de restringir a sus agentes, o sea, de evitar el monopolio político. La distribución del poder político deviene en democracia, y su gran peligro consiste en enfrentar la reaparición de monopolios, y de hecho siempre ocurrirá porque se considera sólo al monopolio como centro de la justicia distributiva y no se considera también al predominio.

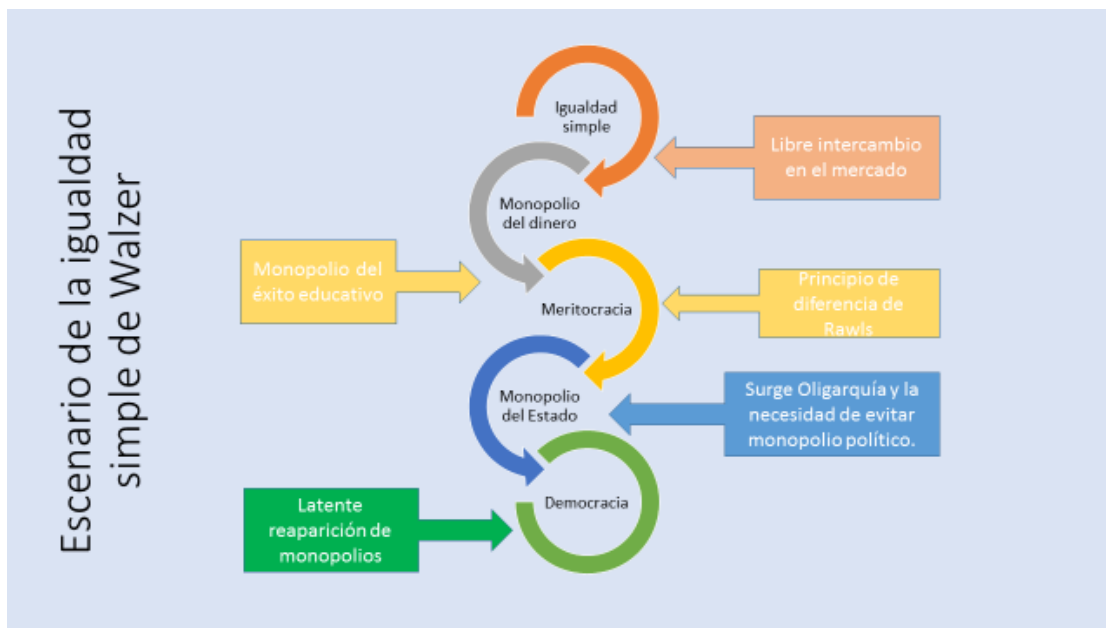
Sin embargo, Walzer piensa que hay una vía diferente al poder estatal para controlar el surgimiento de monopolios en las esferas de la riqueza, el poder y la educación, y encontrar un camino hacia otra igualdad<sup>373</sup>.

---

<sup>371</sup> Cfr. *Ibíd*em, 26-28

<sup>372</sup> *Ibíd*em, 28

<sup>373</sup> *Ibíd*em, 29-30



Esquema 13

#### d) La igualdad compleja

Una de las propuestas principales de Walzer es enfocar la reducción del predominio antes que en el monopolio, y de ahí plantea su noción de igualdad compleja.

La igualdad que no considera exclusivamente la posesión de bienes, sino la compleja relación de personas y sus bienes es lo que Walzer llama igualdad compleja. “Requiere entonces una diversidad de criterios distributivos que reflejen la diversidad de los bienes sociales”<sup>374</sup>.

Inspirado en uno de los *Pensées* de Blas Pascal donde llama tiranía a la invasión de esferas, y también en un pasaje de Marx de los *Manuscritos de 1844*, que defiende el intercambio homólogo, Walzer plantea el supuesto de que “las cualidades personales y los bienes sociales tienen su propias esferas de operación, en las que producen sus efectos de manera libre, espontánea y legítima. [...] Buscamos principios internos para cada esfera distributiva”<sup>375</sup>. Su segundo supuesto condena la invasión de otra esfera, y no al monopolio, y esta intrusión es

<sup>374</sup> *Ibidem*, 31

<sup>375</sup> *Ibidem*, 32

lo que llama tiranía. En esta lógica estima que “el régimen de la igualdad compleja es lo opuesto a la tiranía”<sup>376</sup>. Finalmente concluye que:

... ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto.<sup>377</sup>

Una vez planteados los supuestos, Walzer propone tres principios distributivos, los cuales no están exentos de controversias y no son totales.

1. Intercambio libre. Se trata de tomar en cuenta que “Cada intercambio es una revelación de significado social”<sup>378</sup>. Evidentemente destacan aquí las personas con talento para el comercio y siempre termina siendo el dinero un bien dominante.

2. Merecimiento. Es en los casos particulares tan difícil distribuir entre las personas según su mérito, que rara vez se aplican genuinas consideraciones de merecimiento. Walzer plantea la posibilidad de una “agencia neutral” que distribuya bienes según el merecimiento, y termina mostrando que en los casos particulares como el amor, la influencia, los cargos y las obras de arte, sólo Dios podría hacer distribuciones según el merecimiento de cada quien, y todas las demás distribuciones resultan ser «un infortunio» como Marx dice.

3. Necesidad. Las dificultades no son menores cuando se trata de distribuir a cada quien según sus necesidades. Si se trata de distribuir plazas de trabajo la dificultad es que se tiene que atender la capacidad de las personas para desempeñar las tareas, y suele ocurrir que ya no hay plazas para quienes tienen capacidad para ellas. Lo más complicado es determinar lo que se entiende por necesidad, ya que para unos es muy necesario algo que para otros no. En tal caso se distribuirán diversos bienes por diferentes razones a la pluralidad de grupos diferentes de personas. Seguir este criterio a cabalidad es misión imposible.

---

<sup>376</sup> *Ídem*

<sup>377</sup> *Ibidem*, 33

<sup>378</sup> *Ibidem*, 34



Como se puede observar, no existe un régimen ideal de distribución que se haga posible en la práctica particular. Por eso Walzer plantea la relativa autonomía de las esferas de distribución donde las fronteras conserven sus demarcaciones para evitar la tiranía y alcanzar una igualdad compleja.

Si los bienes son centrales por sus significados, entonces Walzer busca el sitio donde se compartan significados. En la actualidad, difícilmente un Estado congrega a gente que comparta la misma sensibilidad, y en consecuencia, Walzer dirige su atención a comunidades más pequeñas cuyos integrantes efectivamente hayan configurado una conciencia colectiva. Las decisiones distributivas deben articularse políticamente, y aunque en apariencia son los líderes políticos quienes deciden estas distribuciones, en el fondo son los ciudadanos quienes los reconocen como líderes. Finalmente, asegura que “la teoría de la igualdad compleja puede ser extendida hasta cierto punto, desde las comunidades particulares hasta la sociedad de las naciones.”<sup>379</sup>

#### **e) La pertenencia como bien primario**

Los miembros de la comunidad política se reparten entre sí el poder, y Walzer examina el modo en que ese grupo se constituye. Si la justicia distributiva considera los modos en que los bienes han de repartirse cabe entonces preguntarnos: ¿Existe acaso algún bien fundamental que condicione a su vez la participación de los sujetos en las diversas esferas de distribución de bienes, y que por esa condición deba ser el primer bien? Efectivamente, ese bien fundamental y primario es precisamente la pertenencia. Ésta se configura entonces como un bien primario fundamental del cual depende una decisión política interna, la decisión acerca del significado de esa comunidad política, y cómo es concebida por sus propios miembros. La determinación de la membresía de la comunidad política es importante porque de ella dependen en primer lugar las esferas de la seguridad y el bienestar, y la del poder político.

Las personas sin patria son las más vulnerables y están siempre en peligro. Pero además están las personas que cambian su residencia y pertenencia buscando

---

<sup>379</sup> *Ibíd.*, 43

condiciones más favorables. Por esto es que los países libres y prósperos son los más asediados por los migrantes, y para sostenerse requieren establecer un criterio para distribuir la pertenencia. Aquí es donde entra la noción de extraños, acerca de lo cual Walzer recuerda que en diversas lenguas antiguas como el latín, la misma palabra era usada para hablar tanto del extraño como del enemigo. Con el tiempo las sociedades aprendimos a distinguir los significados y con ello se abrió la posibilidad de brindar hospitalidad al extraño, lo cual se formalizó más tarde como la asistencia mutua.<sup>380</sup>

En la búsqueda de un criterio para establecer el derecho de admisión o la pertenencia a un estado, Walzer revisa tres analogías, a saber, vecindades, clubes y familias.

Las vecindades configuran un mundo sin política de admisión organizada, donde los extraños puedan ser o no bienvenidos, pero donde no hay un procedimiento para admitirlos o excluirlos. En tal escenario de tránsito continuo, el único control de movimientos lo establece el mercado. Los defensores del libre comercio se posicionan a favor de esta migración irrestricta. Sin embargo, Walzer recupera los argumentos por los que Henry Sidwick rechaza el establecimiento de un mundo de vecindades. Su primer motivo es que esta libertad migratoria no permite el desarrollo del sentimiento patriótico del cual se deriva la cohesión interna entre los individuos de una comunidad. La segunda razón es que tanto movimiento ahoga los esfuerzos de las clases más pobres para elevar su nivel de vida en un sitio determinado. El tercer argumento es que la creación continua de poblaciones heterogéneas impide la prosperidad tanto de las instituciones políticas como de la moral y la cultura.<sup>381</sup>

Por su parte, Walzer observa que todos los argumentos se sostienen sobre el primero, cuya fuerza radica en una interpretación no utilitarista, que funde el sentimiento patriótico en una base moral de obligaciones y significados compartidos. Además Walzer apunta la falta de evidencia para probar y aceptar como válidos los otros dos argumentos. Pero sobre todo, Walzer reconoce que la movilidad perfecta difícilmente llegaría a existir, ya que los seres humanos tienden

---

<sup>380</sup> Cfr. *Ibídem*, 44-47

<sup>381</sup> Cfr. *Ibídem*, 48-50. Véase además Henry Sidwick, *Elements of Politics* (Londres, 1881) 295-296

a desarrollar sus vidas en un mismo sitio y sólo si hay grandes dificultades deciden moverse en busca de mejores condiciones.

Históricamente, según resalta Walzer, la tendencia ha sido que las vecindades finalmente terminan convirtiéndose en comunidades cerradas, como ocurrió en ciudades cosmopolitas antiguas como Alejandría, o como Nueva York a inicios del siglo XX. Y paradójicamente señala que “las vecindades pueden ser abiertas sólo si los países, al menos potencialmente, son cerrados”. Y finalmente concluye: “Derribar los muros del Estado no es, como Sidwick insinuaba con preocupación, crear un mundo sin muros, sino más bien crear 1000 fortalezas insignificantes”.<sup>382</sup>

La segunda analogía son los clubes, tomando en cuenta que éstos tienen comités de admisión cuya operación es parecida en los países. “En los clubes, sólo los fundadores se escogen a sí mismos (o entre sí); todos los otros miembros han sido elegidos por quienes eran miembros antes de ellos”<sup>383</sup>.

Sin embargo, la analogía mejor apreciada por Walzer es la de la familia. Especialmente se enfoca en los miembros de las familias que normalmente se vinculan con gente que no es de la familia y a quienes suelen apoyar en tiempos difíciles, incluso invitándoles un tiempo a vivir en la misma casa. Este aspecto Walzer lo compara con “el principio de afinidad” con base al cual el Estado acepta como migrantes a quienes están emparentados con ciudadanos, y que está vigente en Estados Unidos. Menciona el fenómeno de la movilidad laboral, los trabajadores huéspedes, y reconoce que incluso para bien del mismo trabajo que desempeñan, el Estado tiene alguna responsabilidad también hacia las familias de estos trabajadores migrantes<sup>384</sup>.

Sobre este último punto conviene revisar más de cerca su desarrollo. Los estados avanzados, tanto europeos como Estados Unidos, desde hace décadas han requerido fuerza de trabajo para las tareas que sus propios nacionales ya no están dispuestos a realizar, y para cubrir estas vacantes han implementado políticas de aceptación de trabajadores inmigrantes, como reconoce Walzer. Les llama *metecos*

---

<sup>382</sup> *Ibidem*, 51

<sup>383</sup> *Ibidem*, 53

<sup>384</sup> *Cfr. Ibidem*, 54

contemporáneos, y juzga que su condición de vulnerabilidad es inaceptable en una sociedad democrática.

Walzer destina un inciso de *Las esferas de la justicia* para recordar cómo era la vida de los *metecos atenienses*. Eran trabajadores, algunos esclavos, que llegaban a Atenas como sirvientes. No tenían derecho a adquirir la ciudadanía en ningún momento de su vida, pero se quedaban a vivir ahí como residentes, algunos prosperaban como comerciantes. Aunque muchas veces se les trataba con desprecio, el trato era aceptado tanto por la ciudadanía ateniense en general como por los propios *metecos*<sup>385</sup>.

Respecto al actual fenómeno de los trabajadores huéspedes, Walzer sostiene que no es compatible con una democracia sostener políticas de vecindades en lo económico, mientras que en lo político se establezcan criterios tan estrictos como en un club o en una familia. En otras palabras, hay incompatibilidad desde los principios democráticos con el hecho de dejar las fronteras abiertas para los inmigrantes trabajadores de temporada, por razones económicas, y establecer normas cerradas, en lo político, para el derecho de admisión.

Por un lado está el argumento de que estos trabajadores son solicitados para realizar esas labores indeseables. Si con el tiempo fueran admitidos como fuerza de trabajo doméstica con beneficios sindicales, naturalmente buscarían ocupar puestos de trabajo más nobles, competirían con los ciudadanos originales al tiempo que nuevamente quedarían vacantes los puestos para la realización de esas tareas despreciables, y se produciría una espiral inmigratoria que a la larga sería insostenible.

Por otro lado, la vida de los trabajadores huéspedes es muy dura, sus salarios son bajos, y lo peor de todo es que se enrolan en un proceso casi inhumano, como quien entra por propia voluntad en una prisión. Este proceso inicia desde que salen de sus lugares de origen solos y sin dinero, llegan a un país desconocido y siempre son tratados como extraños, trabajan jornadas muy largas y descansan y se alimentan con lo mínimo indispensable. Prácticamente no tienen oportunidades de llevar vida social, ni sexual, ni cultural, ni de traer a sus familias.

---

<sup>385</sup> Cfr. *Ibidem*, 65-67

La incongruencia entre economía y política se sostiene sobre todo el sistema político de cada nación y genera un ejercicio tiránico. Lo mejor sería que los inmigrantes aceptados como trabajadores logran la ciudadanía.

Si los trabajadores huéspedes a pesar de ser aceptados llevan una vida tan precaria ¿cómo no será la vida de los inmigrantes ilegales?

Y dentro de esta discusión Walzer resalta una veta más asociada con la membresía. Se trata de los “refugiados económicos”. Es una previsión que toda comunidad debe tomar en cuenta, la posibilidad de ofrecer refugio a las víctimas de persecución política: es el derecho de asilo. De hecho este derecho es aceptado con la precisión de que se otorga a casos individuales y de forma excepcional, siempre y cuando esto no represente una amenaza contra el estilo de vida de los ciudadanos.

Una cuestión que inquieta a Walzer es si esta figura en los hechos no termina siendo un premio para los intrépidos que salieron huyendo y entraron sin permiso. Parece que efectivamente sí es un premio tomando en cuenta en primer lugar que las personas que obtienen asilo fueron beneficiadas con algún apoyo político y logístico, a diferencia de otras igualmente merecedoras pero menos afortunadas; y en segundo lugar ese derecho a la vida que da cabida al derecho de asilo, no considera, aunque debiera, a quienes están en riesgo de morir no sólo por persecución política, sino por hambre o por llevar una vida infrahumana. Por todo esto concluye Walzer que la determinación de extranjeros y huéspedes es simplemente una forma de opresión.<sup>386</sup>

#### **f) Los significados culturales**

Desde el prefacio de *Las esferas de la justicia* Walzer expresa su noción de filosofía como interpretación de los significados por todos compartidos, y en su último capítulo afirma enfáticamente: “La justicia es relativa a los significados sociales”<sup>387</sup>. El carácter relativo de la justicia lo explica Walzer a partir de un ejemplo del reparto de grano en la sociedad de castas hindú. En tal caso cada aldeano

---

<sup>386</sup> Cfr. *Ibidem*, 68-74

<sup>387</sup> *Ibidem*, 322

participa del reparto de granos, sin pago ni contabilidad, pero siempre mediante una distribución desigual justificada por sus costumbres y normas religiosas. En este escenario, explica Walzer, parece que no se percibe como injusto el reparto desigual de grano, pero sí se valora como injusto el supuesto caso de que algún propietario de la tierra contratara a gente de fuera para trabajar lo que por regla corresponde trabajar a los parias.<sup>388</sup> Walzer reconoce que al interior del sistema de castas hay un sistema de justicia válido únicamente en esa comunidad de significados, y que la virtual introducción de significados de justicia provenientes de otros mundos, representaría para ellos una tiranía.

Sin embargo, llama la atención que su ejemplo muestra cómo los significados pueden transitar de un sistema cultural de castas, hacia el ámbito laboral de la India moderna, como de hecho ocurre y para ser más precisos, en la burocracia estatal. Los parias en este nuevo escenario, empiezan a hablar de injusticia si se les excluye en la distribución de cargos estatales. Aquí el sistema de castas y el sistema capitalista han de coincidir en la misma finalidad, aunque los significados sociales sean más complejos. Y aunque desde una óptica externa pueda juzgarse a los brahmanes como tiranos, desde el interior de su pureza ritual se aprecian con naturalidad. Y Walzer precisa: “Pero cuando los bienes son distintos y las esferas distributivas son autónomas, ese mismo disfrute exige extorsión, intrigas y violencia”<sup>389</sup>.

La injusticia del capitalismo consiste en provocar ese fenómeno por el cual el capital extiende su predominio más allá de la esfera del mercado y viola las demarcaciones. Walzer dice que “el dinero corrompe las distribuciones sin transformarlas, y entonces las distribuciones corruptas coexisten con las legítimas, como la prostitución con el amor conyugal”<sup>390</sup>.

La más insistente recomendación de Walzer consiste en mantener la igualdad compleja, en el sentido de respetar los diferentes modos de distribución de los distintos bienes, lo cual significa el reconocimiento de las demarcaciones de las esferas de los distintos tipos de bienes. No obstante, él está consciente de que

---

<sup>388</sup> Cfr. *Ibidem*, 322-323

<sup>389</sup> *Ibidem*, 325

<sup>390</sup> *Ibidem*, 327

lograr esto es muy difícil, pues reconoce que las demarcaciones dependen de los significados y éstos no son inmutables. Muchas veces los cambios de los significados sociales son lentos, pero también ocurre que sean rápidos y repentinos, por lo que no es posible anticiparlos. En consecuencia concluye Walzer que la lucha por la igualdad no tiene término, y en realidad a lo máximo que se puede aspirar es a suavizar las injusticias, mediante el reconocimiento amplio de que “resultados diferentes para individuos diferentes en esferas diferentes hacen justa a una sociedad”<sup>391</sup>.

### **g) Sen y Walzer frente a frente**

“¿Igualdad de qué?” es la pregunta en la que confluyen tanto las reflexiones de Amartya Sen como de Michael Walzer. ¿Acaso sus respuestas también coinciden? Para responder, es oportuno recordar que esta pregunta constituye, según hemos mencionado anteriormente, el título de la *Conferencia Tanner*, pronunciada por Sen en 1979,<sup>392</sup> y que representa el “giro” de sus trabajos desde una preocupación estrictamente económica, hacia una reflexión filosófica. Aquí explica que la igualdad es un reclamo tanto de los utilitaristas como de los bienestaristas y los libertarios. Sen encuentra como punto central de la cuestión no la renta básica, ni el nivel de bienestar, ni las utilidades ni los derechos, sino que el corazón de la pregunta “nace de la diversidad real de los seres humanos”<sup>393</sup>

De tal forma que, según Sen, en general si se obtiene igualdad en un aspecto, se obtendrá desigualdad en otro, precisamente porque “somos profundamente diferentes”. Es a partir del reconocimiento de esta realidad, que las reflexiones senianas sobre la igualdad se dirigen hacia las capacidades como funcionamientos que permiten a las personas elegir la clase de vida que consideran valiosa. Como hemos revisado anteriormente, la teoría de las capacidades no se reduce a una llana igualdad de oportunidades, y Sen dice que:

---

<sup>391</sup> *Ibidem*, 329

<sup>392</sup> Amartya Sen, *¿Equality of what?* In *Rights and Agency*, (Philosophy and Public Affairs, 1982)

11

<sup>393</sup> Amartya K. Sen, *Nuevo examen de la desigualdad* (Madrid: Alianza Editorial, 2014) 9

La manera más adecuada de considerar la «verdadera» igualdad de oportunidades tiene que pasar por la igualdad de capacidades, es decir, la eliminación de desigualdades de capacidad *inambiguas* (digo inambiguas porque las comparaciones de capacidad son típicamente incompletas).<sup>394</sup>

Explicado de otro modo, el enfoque de las capacidades ofrece una doble diferencia, ya que por un lado dirige los medios (bienes y recursos) para alcanzar un fin último que sería el ámbito de los funcionamientos que constituyen el bienestar humano. Por otro lado, ayuda a hacer visible como opciones para elegir al conjunto de los vectores de funcionamiento. En síntesis hablar de capacidades es hablar de la libertad sustantiva de una persona para buscar su bien-estar. En este orden de ideas es preciso tener presente que Sen utiliza el término «bienestar» en un sentido estrictamente económico y referido al disfrute de bienes primarios, mientras que aplica el término «bien-estar» orientado al sentido profundo de existencia humana<sup>395</sup>.

Por su lado Walzer, como según acabamos de revisar, desde el prólogo de sus *Esferas de la justicia. Una defensa al pluralismo y la igualdad*, plantea que la igualdad incita a la traición. Las pretensiones de igualdad en sentido literal, comenta, terminan asociándose a la represión o a las falsas apariencias. Él juzga más acertado adentrarse en el ámbito de la interpretación y los significados culturales. Señala que incluso bajo los supuestos de una sociedad que parta de una igualdad simple, con los mismos bienes, termina en poco tiempo y luego del libre intercambio comercial, en nuevas situaciones de desigualdad. Es por esto que para Walzer lo grave no son las desigualdades en la posesión de bienes, sino el hecho de que unos sujetos dominen a otros a partir de la posesión de determinados bienes.

Podemos detenernos en este punto para resaltar el hecho que Walzer continúa considerando situaciones de igualdad o desigualdad en función de bienes, aunque éstos tienen el adjetivo de «sociales», lo cual extiende su ámbito de lo estrictamente económico a lo cultural. Son bienes sociales los que hacen las diferencias y peor aún, los que sirven a los propósitos de dominación entre los seres humanos. Incluso

---

<sup>394</sup> *Ibidem*, 20

<sup>395</sup> *Cfr. Ibidem*, 167-168



aunque separe en diversos ámbitos o esferas a los bienes sociales y sus respectivos criterios distributivos, de todas formas el enfoque de Walzer está dirigido hacia los bienes.

Tanto Walzer como Sen se apartan del modelo contractualista y la justicia rawlsiana porque buscan ir más allá de los bienes primarios de aquella posición original. Mientras Walzer direcciona su reflexión al ámbito de los significados culturales, hablando de bienes sociales y buscando la igualdad compleja, por su parte Sen le da un giro antropológico enfocándose en las capacidades de los seres humanos, donde los bienes son medios, y el ensanchamiento de la libertad sustantiva es el fin.

Permítaseme abrir un paréntesis para resaltar este especial giro cultural que Walzer le ha dado a su teoría de la justicia —donde abandona aquél emblemático escenario rawlsiano en el que hombres y mujeres han de decidir sobre el mejor arreglo de la sociedad, bajo las condiciones de imparcialidad derivadas del “velo de la ignorancia”— para privilegiar la reflexión sobre lo que escogerían hombres y mujeres comunes y que comparten una cultura y todo lo que de ella procede. Se trata de una consideración altamente compleja perteneciente al ámbito del símbolo, la interpretación y la sutileza, que podría parecer innovadora en esta tradición anglosajona, pero que posee un nutrido linaje en la tradición de la filosofía hermenéutica.

Sabemos que la filosofía hermenéutica se desarrolla sobre una línea compuesta principalmente por los siguientes filósofos: Schleiermacher inicia desprendiéndose de la filología con la teoría del texto, aclarando que el punto de partida de la interpretación es el malentendido y la confusión, la comprensión es precisamente a donde se quiere llegar; con esto se engarza la distinción realizada por Dilthey entre ciencias del espíritu donde se inscribe la comprensión, y ciencias naturales en donde corresponde la explicación, con objetos y por tanto métodos bien diferenciados; hay que considerar también la fenomenología de Edmund Husserl por la que revela la constitución de sentido; ésta se incorpora en la hechura de la hermenéutica porque fue objeto de una radicalización efectuada por Martín Heidegger para desentrañar o *desvelar* las estructuras ontológicas del *Dasein*, con

lo que compone su concepto de “fenomenología hermenéutica”, comportando la problemática del llamado “círculo hermenéutico”; todo ello enriquecido por la “urbanización de la provincia heideggeriana”<sup>396</sup> de Hans-Georg Gadamer quien enfatiza el insoslayable papel de la tradición y los prejuicios en la comprensión del texto, como consecuencia de la finitud del hombre.

Como gran detonador del llamado giro lingüístico apareció en escena con la publicación de su libro el *Tractatus logicus philosophicus*, Ludwig Wittgenstein. En su desengaño buscando la expulsión de la ambigüedad en el lenguaje, avanzó en el ámbito de la polisemia con su no menos influyente obra *Investigaciones lógicas*.

Fuera de la geografía germana, la gran aportación a esta filosofía hermenéutica la encontramos en el francés Paul Ricoeur, quien perfecciona la teoría del texto, y la enriquece por un lado con su modelo metafórico, y por otro con su teoría del simbolismo, y que luego finalmente sentó las bases para una hermenéutica crítica.<sup>397</sup> A Paul Ricoeur dedicamos el último inciso de la primera parte de esta tesis.

Cuando Walzer publicó las *Esferas de la Justicia* en 1984, la filosofía hermenéutica gozaba ya de reconocimiento internacional, Gadamer ya había publicado en 1960 *Verdad y Método*, y en los años 80's se encontraban en el punto más famoso sus controversias con Jürgen Habermas. Por otro lado, Paul Ricoeur enseñaba en la Universidad de Chicago desde 1970, por lo que las ciencias sociales y humanas norteamericanas ya tenían acceso inmediato a obras como *Metáfora viva* (1975) y *Tiempo y narración I* (1984). Cierro este paréntesis expresando mi sorpresa de que siendo tan próximo el espíritu del pensamiento de Walzer a la filosofía hermenéutica, mencione únicamente a Blas Pascal y a Karl Marx como inspiradores de su teoría de la igualdad compleja y que no haya ninguna referencia en su obra a esta filosofía hermenéutica.

---

<sup>396</sup> Cfr. Jürgen Habermas *Perfiles filosóficos políticos*, (España: Editorial Taurus, 1989) 346-354. Este calificativo lo empleó Habermas en la *laudatio* para Gadamer con ocasión de que en 1979 se le entregó el premio “Hegel”.

<sup>397</sup> Cfr. E. Patricia Vargas G., *Iconicidad y simbolismo. Una comparación crítica entre dos modelos hermenéuticos*. (México: Tesis de maestría en filosofía, UNAM, 2010) 2-3

Este giro cultural de la filosofía también y a su modo lo efectuó Amartya Sen años después, en 1998 con la publicación de su conferencia *Romanes Lectures* denominada *La razón antes que la identidad*. Debemos expresar que tampoco encontramos en la obra seniana a partir de este año, ninguna alusión a la filosofía hermenéutica.

No obstante que ambos autores toman en cuenta la dimensión cultural, nos parece que sus enfoques son contrastantes. Walzer afirma que los sujetos están culturalmente configurados, y la manera en que trata sus ejemplos siempre parece suponer que en las culturas hay una pureza homogénea en el espacio y constante en el tiempo. También da la impresión de que supone que la cultura compone la esencia de los sujetos como algo inmutable y único. Lo que Sen podría precisar a este respecto es que en todo caso el componente cultural es efectivamente en el sujeto una corriente de condicionantes variadas, de diversa índole e incluso de distinta intensidad en su impacto para condicionar, y que se olvida de que los elementos culturales nunca pueden ser determinantes, sólo condicionantes de las elecciones de los sujetos. Y es que Sen está más enfocado a la sociedad actual inmersa en el fenómeno de la globalización, y caracterizada por las continuas migraciones. Walzer por su lado, se refiere a casos y ejemplos provenientes casi siempre de comunidades culturales antiguas, aunque también hace alusión al fenómeno contemporáneo de los trabajadores huéspedes. Llega Walzer a reconocer que en la actualidad, difícilmente un Estado congrega a gente que comparta la misma sensibilidad, y en consecuencia, Walzer dirige su atención a comunidades más pequeñas cuyos integrantes efectivamente hayan configurado una conciencia colectiva.

## 8. LA IDENTIDAD MODERNA EN CHARLES TAYLOR

En el contexto del debate entre liberalismo y comunitarismo que venimos alimentando, en específico con ocasión de la teoría de la identidad de Amartya Sen, la figura del filósofo quebequiano Charles Taylor ocupa un lugar central. Recordemos que Amartya Sen ha calificado como reduccionista la postura sobre la identidad sostenida en general por el comunitarismo. No obstante, sus principales argumentaciones han sido dirigidas abiertamente contra las aseveraciones de Michael Sandel al respecto, las cuales ya hemos examinado.

En realidad Sen se dirige al pensamiento de Charles Taylor particularmente cuando habla de las funciones de la identidad individual. El bengalí sostiene que esta identidad individual cumple con una función que denomina «delineadora»<sup>398</sup>, la cual consiste en una lógica que implica en el contenido del bien social al bien individual, lo contiene, y sin embargo, en la experiencia de la vida cotidiana las personas se enfrentan continuamente a situaciones en las que eligen su pertenencia a un grupo respecto de otro, y quizá también eligen su pertenencia de entre subgrupos. Esto significa que las personas conservan su capacidad de elegir, y esta capacidad no representa una contradicción con el hecho de que su idea de bien individual sea «delineada» por el bien social de la comunidad a la que pertenecen. Sen sostiene que las personas eligen la importancia que le otorgan a alguna de sus varias filiaciones sobre las demás, según la problemática particular de su vida en un contexto determinado, y que su pertenencia a una comunidad únicamente puede delinear su noción de bien, pero que en ningún caso lo determina.

La segunda función que cumple la identidad individual, como venimos repasando, según la teoría de Amartya Sen es la «perceptiva»<sup>399</sup>. Ésta consiste en el impacto que tiene la identidad social en la percepción de la realidad por parte de las personas. Aunque reconozca que la cultura ejerce gran influencia en las personas en aspectos como el desarrollo, la participación política, la solidaridad, Sen enfatiza la existencia de aspectos en los que la influencia de la cultura es ambigua o indeterminada, ya que no hay cultura homogénea ni estática, sino que toda cultura

---

<sup>398</sup> Cfr. Amartya K. Sen, "La razón antes ... B)

<sup>399</sup> Cfr. Amartya K. Sen, "Cultura e identidad"...

es siempre cambiante, con voces discordantes y, especialmente en estos tiempos de la globalización, toda cultura se encuentra en continua interacción con otras culturas.

En estos aspectos de su teoría de la identidad, Sen no critica a Charles Taylor, sino incluso lo sigue, y deja la duda (para el lector) acerca de qué tanto lo incluye en el reduccionismo que atribuye al comunitarismo, o si incluso aplica esta noción comunitarista sólo a M. Sandel. En este sentido mi lectura difiere puntualmente de la sostenida por Zárate<sup>400</sup>, quien presenta la teoría de Sen como contrapuesta a la de Taylor. Para comprender mejor la confluencia o divergencia entre ambos autores, a continuación revisaremos más de cerca la propuesta de Taylor y luego obtendremos conclusiones contrastándolos entre sí.

#### **a) La teoría de la identidad compleja de Charles Taylor**

Sabemos que Sen y Taylor no fueron interlocutores directos, al menos no en sus obras filosóficas, pero precisamente por la confluencia de ambos en el problema de la identidad es que vale la pena este análisis comparativo. No obstante, cabe destacar un aspecto en el que podemos observar una interesante relación entre estas dos figuras: la fundación en 2010 del Instituto Berggruen, “para alentar y desarrollar nuevas ideas para un mundo cambiante y proponer un pensamiento práctico que pueda transformar la sociedad y la humanidad para mejorar.”<sup>401</sup> Para ello se creó un premio consistente en el reconocimiento por un jurado del más alto nivel mundial y el otorgamiento de un millón de dólares canadienses. El bengalí Amartya Sen fue parte, junto a otras personalidades, del jurado integrado por este instituto, y con la primera emisión del premio fue galardonado en 2016 precisamente Charles Taylor, “cuyo trabajo nos insta a ver a los humanos como constituidos no solo por su biología o sus intenciones personales, sino también por su existencia dentro del lenguaje y las redes de relaciones significativas.”<sup>402</sup>

---

<sup>400</sup> José Francisco Zárate Ortiz, “La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor”, *Eidos*, (Núm. 23, 2015) 117-134

<sup>401</sup> Nicolas Berggruen, Misión, a partir de la página oficial: <https://www.berggruen.org>

<sup>402</sup> Justificación del premio 2016 a Charles Taylor, en la página oficial, a partir de: <https://www.berggruen.org/&prev=search> La traducción es nuestra.

Si algo caracteriza a este pensador canadiense es precisamente su prolífera obra filosófica, sobre una gran variedad de temas, por lo que nosotros hemos tenido que avocarnos exclusivamente a la que podemos considerar su obra central: *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*<sup>403</sup> (1989) fruto de su investigación sobre los elementos morales que configuran la identidad del ser humano moderno. En el prólogo confiesa no solamente que le llevó muchos años, sino que le fue muy difícil escribirlo, por la complejidad del tema. En esta magna obra, Taylor hace un recorrido por los más influyentes pensadores en la historia occidental: en lo tocante a la interioridad, como son Platón, Agustín, Descartes, Locke, de Montaigne; sobre la afirmación de la vida corriente; y la naturaleza como fuente moral interior. En *Las fuentes del yo* Taylor explica que hay una fuerte presencia del racionalismo detonado por Descartes y exacerbado por los pensadores ilustrados, cuando se comprende al ser humano como desvinculado de su historia y de la sociedad, y poseedor de derechos y de dignidad. Además, el romanticismo alemán también abonó a este compuesto causal de la noción moderna de ser humano.

Aunque de hecho toda esta magna obra gira en torno a la construcción de la identidad, es en la primera parte, *La identidad y el bien*<sup>404</sup>, donde explica Taylor cómo es que una ética orientada por el bien logra articular al individuo y su comunidad. Como valoración personal puedo resaltar una peculiaridad de su investigación, me refiero a que a lo largo de sus planteamientos suele detenerse en descripciones fenomenológicas de la psique humana, buscando alcanzar las más hondas raíces de la identidad. Taylor dice que más que eso es “una exploración sobre los límites de lo concebible en la vida humana, una consideración sobre sus «condiciones trascendentales».”<sup>405</sup> Además, es oportuno señalar que a diferencia de Michael Sandel y de Michael Walzer, este filósofo sí mantiene una expresa relación con la tradición de la filosofía hermenéutica, ya que hace diversas referencias a la obra y el pensamiento de Heidegger, pero también menciona a Schleiermacher, Schelling, Schiller, Schlegel y hasta al propio Husserl. De aquí que

---

<sup>403</sup> Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. (Barcelona, Bs. As. México: Paidós, Surcos, 2016)

<sup>404</sup> Cfr. *Ibidem*, 19-158

<sup>405</sup> *Ibidem*, 58

*Fuentes del yo* sea una obra especialmente profunda, ya que sigue los procesos de configuración de la identidad en su relación con el bien.

### **b) El problema de los marcos referenciales**

El punto de partida de Taylor es la distinción por un lado de lo que es correcto hacer y el contenido de la obligación, y por otro lado lo que es bueno ser y la naturaleza de la vida buena<sup>406</sup>. El problema empieza a delinearse a partir de la aparente oposición entre las reacciones “naturales” que algunas veces tenemos frente a situaciones, como cuando algo nos parece nauseabundo, y sostener una moral que suele neutralizar esas reacciones. Taylor defiende la necesidad de una ontología moral frente a los argumentos de los naturalistas. Y para argumentar a favor de esta ontología moral explica cómo es que se llegó a separar la moral de los impulsos naturales, durante el transcurso del pensamiento moderno. Destaca por ejemplo cuando Locke introdujo la noción de “inalienabilidad” para hablar de los derechos fundamentales, cosa que antes no se requería para el derecho natural, “puesto que aquel lenguaje excluía, dada su propia naturaleza, el poder del renunciante”.<sup>407</sup> Y en occidente creció este llamado a conceder libertad a las personas para desarrollarse como gusten, con la difusión del pensamiento de personajes como J. S. Mill, de modo que el respeto a la autonomía llegó a ocupar un lugar central casi por unanimidad:

...por ejemplo, la noción que tenemos de nosotros mismos como seres desvinculados, emancipados de la cómoda, pero ilusoria, sensación de estar inmersos en la naturaleza y capaces de objetivar el mundo que nos rodea; o la imagen kantiana que tenemos de nosotros mismos como puros agentes racionales; o la imagen romántica [...], por la que nos entendemos en forma de metáforas orgánicas y del concepto de expresión propia<sup>408</sup>.

Continúa Taylor explicando esa noción de respeto con otros rasgos, como la importancia a «evitar el sufrimiento» y el énfasis en el «bienestar», compuesto éste último por la actividad productiva y la vida familiar, y en especial por la dignidad humana. Hasta llegar al punto donde se hace necesaria la existencia de un «marco

---

<sup>406</sup> *Cfr. Ibídem*, 19

<sup>407</sup> *Ibídem*, 31

<sup>408</sup> *Ibídem*, 31-32

referencial», tan criticado actualmente, pero que hasta Nietzsche expresó la necesidad de un horizonte en el emblemático pasaje de *La Gaya ciencia*.

Para muchos admitir un marco referencial resulta incómodo porque lo ven como imposición, o como muy definitivo. Pero Taylor insiste: “un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas.”<sup>409</sup> Y más adelante complementa la explicación: “Pensar, sentir, juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano.” En estos marcos referenciales existen fines y bienes valiosos con un estatus especial que los hace merecedores de nuestra reverencia. Esto es lo que Taylor denomina «fuerte valoración», así es como estos fines y bienes se convierten en marcos referenciales ya que son independientes de nuestros deseos y más aún, se constituyen en criterios para juzgar deseos y opciones. A su vez, el trabajo de ajustar la vida hacia estos fines y bienes valiosos se asocia a la ética del honor para el ciudadano, el guerrero, de lo cual derivan la fama y la gloria en la vida pública. Pero en medio de esta descripción Taylor precisa que:

Contra esto tenemos la célebre e influyente contraposición que formulara Platón. [...] La vida mejor es la que está regida por la razón y la razón se define en términos de una visión de orden, en el cosmos y en el alma. La vida mejor es aquella en la que la razón —la pureza, el orden, el límite y lo constante— gobierna los deseos y su tendencia al exceso, a la insaciabilidad, a la veleidad y al conflicto.<sup>410</sup>

Esta distinción evolucionó con pequeñas variantes hasta los modernos, desarrollando la idea del yo desvinculado, distanciado de sí mismo para mantenerse en autocontrol y dirigido por una razón que cuida la coherencia consigo mismo. El desarrollo de una visión antropológica insertada en este marco referencial se extendió desde el cristianismo hasta formas seculares que gobiernan la vida de las personas en la actualidad.

Sin embargo, paralelamente hay otra visión antropológica, de talante naturalista, y paradójicamente también de origen platónica, que nos ha llevado a todos a vivir

---

<sup>409</sup> *Ibidem*, 39

<sup>410</sup> *Ibidem*, 43



en conflicto entre ambas. Se refiere Taylor a la comprensión basada “en la visión y el poder expresivo”, por la que se admira al artista como creador. Y también tiene que ver con esa “afirmación de la vida corriente” de producción y reproducción que valora el deseo humano cotidiano y su satisfacción. Y esta visión también ha tenido algunas variantes desde los reformadores hasta los utilitaristas clásicos, y los marxistas<sup>411</sup>.

La defensa de la libertad de expresión y el respeto por los planes de vida de cada quién, es una manifestación de cómo actualmente se han articulado estas dos visiones, de la ética del honor entretrejida con la visión naturalista que incluso llega esta última a ir contra el sentido de la primera. Hay entonces una opinión extendida de que estas visiones son opcionales, pero precisamente esta tendencia es señalada por Taylor a su vez como “el avance del «desencanto» en la cultura moderna.”<sup>412</sup> El problema se potencializa en este punto, porque al entender que uno u otro marco referencial es optativo, parece que una conclusión puede ser que se trate sólo de interpretaciones, y es precisamente aquí donde se nos plantea el problema del significado. Y la gravedad del problema puede llevar incluso a pretender acabar con los marcos referenciales. Al respecto Taylor es contundente y dice: “Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales.”<sup>413</sup> La fuerza de esta afirmación se explica ya que entiende que en el fondo del problema está la cuestión de la identidad, y así establece:

Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura.<sup>414</sup>

Son los compromisos morales los que componen la identidad, y se definen por cosas como la nación o la tradición. Esto significa que sin esos compromisos las

---

<sup>411</sup> Cfr. *Ibídem*, 45-48

<sup>412</sup> *Ibídem*, 51

<sup>413</sup> *Ídem*

<sup>414</sup> *Ibídem*, 52

personas perderían el significado de las cosas, de lo que es bueno y sus vidas quedarían sin rumbo. La identidad es la orientación en el espacio moral.

Es importante tomar en cuenta que la manera en que Taylor comprende a la identidad es compleja y multilateral. Por esto vale la pena detenernos en su manera en que explica esta complejidad:

Estamos enmarcados por lo que percibimos como compromisos universalmente válidos (ser católico o anarquista, en mi ejemplo anterior) y también por lo que consideramos como identificaciones particulares (ser armenio o quebequés). Frecuentemente definimos nuestra identidad solamente por uno de éstos, bien porque parece el más sobresaliente en nuestras vidas o porque es el que se pone en entredicho. Pero el hecho es que nuestra identidad es más profunda y multilateral que cualquier posible articulación que hagamos de ella.<sup>415</sup>

De aquí se desprende, aunque Taylor no lo exprese en estos términos, que cada una de las acciones que las personas realizamos están como contextualizadas sobre un entorno de muchas caras y también de hondas y plurales raíces; aunque en el tren de sucesos particulares de la vida no queden expuestas todas las caras ni todas sus honduras, sino que según el momento pueda haber la prominencia de sólo un aspecto. Y que aunque este sólo aspecto pueda definir nuestra identidad en una circunstancia dada, las personas articulamos en cada punto de nuestras vidas tanto compromisos universales como filiaciones particulares. De este modo en una sola persona se entretrejen religión y filiación política, cultura y nacionalidad.

Lo que no es todavía muy claro es si a partir de una afirmación como la que acabamos de mencionar de Charles Taylor, es posible obtener mayores conclusiones. ¿Es correcto llegar a afirmar acaso, que con base en el conocimiento de este tejido identitario sería posible, por ejemplo, prever orientación o postura que una persona llegara a tener sobre alguna cuestión en particular, como por ejemplo la cuestión de aceptar o no el aborto, o su facilidad para convivir con personas de otras orientaciones y posturas, o esperar cierto tipo de comportamientos en determinados contextos? O probablemente estoy yendo demasiado lejos, ya que la pregunta recién formulada a su vez está presuponiendo que efectivamente es

---

<sup>415</sup> *Ibidem*, 54

posible tener un conocimiento completo del tejido identitario de las personas. Así planteada la cuestión parecería que es sencilla la predicción o previsión de las personas, o que se está pasando por alto algún atisbo de libertad personal, que hay un determinismo. ¿O será más bien que nos estamos olvidando de darle el justo peso a la última línea donde dice que la identidad es más que cualquier posible articulación? Parece que si valoramos esta última parte del pasaje al que hacemos referencia, lo que Taylor señala es precisamente la imposibilidad de definir de manera cerrada o reducida la identidad de las personas, pues queda abierta hacia una pluralidad de posibilidades.

Para no desprendernos tanto de lo que Taylor realmente dice, regresemos a las *Fuentes del yo* y completar la comprensión de su teoría de la identidad compleja. La identidad la expresamos en sentido coloquial cotidiano como respondiendo a la pregunta “¿quién?”, como por ejemplo “¿quién eres?” o “¿quién está ahí?” y la persona responde por sí misma con la descripción de una relación o del rol social que desempeña. Taylor dice acerca de los compromisos y las identificaciones que tenemos las personas que “su único papel es el de orientarnos” para definir la importancia de las cosas. “La noción de una identidad definida por algún simple *de facto*, una preferencia no potentemente valorada, es incoherente”.<sup>416</sup> En este sentido queda claro que la insistencia de Taylor en la importancia de los marcos referenciales no es para defender ningún tipo de determinismo, sino más bien para mostrar que los marcos no son inventados, y para poner en evidencia el grave error al que pueden llegar algunos naturalistas cuando sostienen que cada individuo resuelve su identidad con base en sus meros deseos y aversiones, y que cualquier otra distinción es imaginaria.

Los marcos referenciales se encuentran en el corazón de la noción antropológica de Taylor, y consecuentemente, cualquier pretensión por eliminarlos deriva en situaciones que pueden ir desde una crisis de identidad, aterradoras disociaciones, serios trastornos hasta la grave patología. Respecto a desarrollos de pensamiento que simplemente crecen al margen del reconocimiento de estos marcos

---

<sup>416</sup> *Ibidem*, 56

referenciales, ocurre como el caso que menciona Taylor: “El utilitarista vive dentro de un horizonte moral que su teoría moral no puede explicar.”<sup>417</sup>

El hecho de que las personas realizamos acciones o somos agentes, es la razón más importante para Taylor por la que la identidad está conectada con el bien. Pero no es posible estudiar al yo del mismo modo como cualquier otro objeto de estudio de las ciencias naturales del siglo XVII, que busque aislar a su objeto, para una descripción explícita sin referencia a su entorno, como un organismo. Por el contrario, el yo define su identidad por la manera en que las cosas le son significativas, y esa manera se articula en su interpretación expresada mediante un lenguaje. La persona, en este sentido, se define en las interpretaciones que hace de sí misma. El bien o la valoración moral de las cosas se encuentra como implícito en las autointerpretaciones de las personas, está contenido en el lenguaje que utilizan. Y a su vez “un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística [...] Uno es un yo sólo entre otros yos.”<sup>418</sup>

Taylor se detiene en enfatizar la importancia del lenguaje para la construcción de la identidad, y se sostiene sobre las aportaciones de Wittgenstein al respecto. Considera la pregunta “¿Quién soy yo?” y destaca que ésta sólo se responde “en el intercambio entre hablantes”, en el sitio (de tiempo o lugar) desde donde se habla, mediante un lenguaje cuyos significados han sido compartidos por esos hablantes a través de experiencias con objetos en un espacio común. Naturalmente, siempre habrá innovación, pero su punto de arranque es el lenguaje común o “urdimbre de la interlocución”. En este sentido es absurdo concebir un yo en solitario.

La importancia del lugar desde donde se habla para comprender la identidad del yo cobra un sentido duplicado, ya que estimo que además de que Taylor habla de esta cuestión, a su vez es indispensable para valorar el sentido y fuerza de sus afirmaciones. Lo que quiero decir es que sus argumentos para defender la importancia de la comunidad lingüística y su papel central en la construcción de la identidad individual, no tienen el propósito de negar la capacidad de innovación o la libertad de las personas en su autodeterminación, sino que formula sus argumentos

---

<sup>417</sup> *Ibidem*, 58

<sup>418</sup> *Ibidem*, 62

desde el objetivo directo de derrumbar los falsos argumentos del individualismo moderno. Este individualismo altera la noción de persona presentándola como ensimismada, aislada, y con ello neutraliza la urdimbre de interlocución de la que surge el lenguaje. Para explicar lo que hace el individualismo moderno esboza esta comparación:

Es como si la dimensión de interlocución sólo fuera significativa en la génesis de la individualidad, algo así como un andador en una guardería infantil que se descarta cuando deja de hacer falta y no desempeña ninguna utilidad en la persona adulta.<sup>419</sup>

Taylor no puede estar en contra de la figura del héroe y su valor individual para salvar al mundo, ni oponerse a la figura del genio creador capaz de innovar los paradigmas científicos, ni quiere denostar al artista que rompe los imperativos de belleza, o del líder revolucionario que transforma la sociedad, o que cada uno de nosotros busque «renacer de sus cenizas». En mi opinión Taylor no niega la libertad personal para ser original, o diferente. Simplemente pone de realce el lenguaje y la visión de los demás, el aval de la opinión de los otros, y la riqueza aportada en la «conversación» no solamente con los contemporáneos, sino con los demás que conforman ese pasado histórico. En ese diálogo consigo mismo cada yo también usa un lenguaje del que no es autor original sino heredero que suma su parte en la cadena interminable de contribuciones individuales y anónimas.

Taylor se opone entonces a ese individualismo extremo cuyas teorías presentan al lenguaje como si fuera inventado por individuos, como aquél «lenguaje privado» del que habló Wittgenstein. Estas teorías tratan al lenguaje como si fuera independiente, sin reconocer que es algo vivo y en incesante construcción, que emerge de la continua interlocución de las personas en sociedad.<sup>420</sup> Podría parecer que Taylor está defendiendo la condición humana del lenguaje y de la persona, pero en el fondo está sustentando una ontología moral. Esto significa la fuerte afirmación, no opcional, de los marcos referenciales en la vida de los agentes morales.

---

<sup>419</sup> *Ibidem*, 65

<sup>420</sup> *Cfr. Ibidem*, 61-70

### c) La identidad construida mediante la narración

Hasta aquí Taylor no nos ha dicho en qué consiste el bien o en qué consiste tal cosa, pero sí habla de lo bueno como equivalente a lo que se percibe como de «valor fundamental» o de «suma importancia».<sup>421</sup> Y es que reconoce que no se trata de algo fijo, absoluto o único, sino por el contrario, que “varían los bienes por los cuales las personas definen su identidad”<sup>422</sup>. Lo central es que del contenido de esa percepción de bien depende el sentido de la existencia, así como del sitio donde se ubique el yo respecto a ese bien.

Este lazo del yo con el bien es lo que le da significado a la existencia humana, en cualquiera de los marcos referenciales, según cada cultura. Lograr esta unión del yo con el bien ha sido comprendido a través de la historia de distintas maneras, ya sea como inmortalidad o vida eterna, o con ideas asociadas a esta supuesta condición como puede ser la fama para los modernos, o haber «estado ahí» presenciando algún acontecimiento político o histórico.

El dominio racional y control de las emociones, asociado con el conocimiento objetivo científico desvinculado de creencias culturales, y el mundo desencantado, es justamente la postura naturalista opuesta a la articulación entre el yo, el bien y una vida con sentido.

En suma, la identidad para Charles Taylor consiste en la orientación al bien, lo cual supone la percepción de algo como superior. La identidad, en este sentido, permite a la persona valorar su propia vida en función del avance en la unión al bien, y en eso consiste la autointerpretación o historia de su vida. De este modo, la variedad de vivencias, acciones, y hechos de la vida del sujeto son reunidos y ordenados en una narrativa. La identidad es en realidad la narrativa de la vida del sujeto donde se observa tanto el sentido presente de lo que es como de lo que llegará a ser y cómo llegará a ser.<sup>423</sup>

Es en este punto de su teoría que Taylor recurre al Heidegger de *Ser y tiempo*, para explicar la narrativa como proyecto, y dice que con base en lo que soy me es posible proyectar lo que seré, y en eso consiste la proyección como comprensión

---

<sup>421</sup> Cfr. *Ibídem*, 72

<sup>422</sup> *Ibídem*, 73

<sup>423</sup> Cfr. *Ibídem*, 74-80

narrativa. Agrega que la narrativa nos permite estructurar el presente, y también lograr una evaluación que mire atrás y también hacia adelante. Dice Taylor que “determinamos lo que somos por lo que hemos llegado a ser, por la narración del cómo llegamos ahí.”<sup>424</sup>

Hasta aquí me parece que aunque Taylor no lo menciona expresamente, cabe admitir cierta «libertad» tanto cuando desarrollamos la narrativa de nuestras vidas, como también al realizar el proyecto de lo que llegaremos a ser. De igual modo supone cierta «libertad» el logro de una evaluación, ya que ésta implica la posibilidad de la mejoría o replanteamiento de un rumbo o de las acciones que se llevarán a cabo. Incluso usa la expresión “[yo] proyecto una futura narración”<sup>425</sup>, con la cual deja abierta la obviedad de que la acción de proyectar es en sí misma expresión de «libertad».

Para precisar los alcances de la comprensión de la vida como unidad a través de la narración, Taylor introduce la comparación con los argumentos de Derek Parfit<sup>426</sup> para negar la unidad *a priori* de la vida. Explica Taylor que Parfit se basa en la comprensión lockeana de la identidad personal, quien a su vez incurre en el error ya mencionado de tratar al yo como objeto corriente de conocimiento. En consecuencia el yo es como extraído de cualquier marco referencial, neutralizado, para colocarlo como sujeto de control racional. En esta precisión Taylor no solamente aclara su teoría frente a la interpretación de Derek Parfit, sino que también deja ver que asocia con esta moderna objetivación del sujeto la acción de «elegir». Lo vemos cuando señala: “Cabría pensar que la *elección* que hacemos entre innumerables objetos en el mundo depende finalmente de los intereses y las inquietudes que les atribuimos.”<sup>427</sup> Quiero aclarar que mi interés en enfocar la admisión por parte de Taylor de cierta «libertad», así como en el uso del término «elección», tiene como propósito poner atención en estos elementos que más

---

<sup>424</sup> *Ibídem*, 80

<sup>425</sup> *Ibídem*, 81. Aquí también equipara su descripción con la noción de la vida como «búsqueda» de la que habla Alasdair MacIntyre.

<sup>426</sup> Derek Parfit, *Reasons and persons*, *apud* Charles Taylor, *Fuentes ...* 81

<sup>427</sup> *Ibídem*, 83 (el subrayado es nuestro)

adelante pueden servirnos para comparar los planteamientos del filósofo quebequés con la teoría de la identidad del bengalí Amartya Sen.

#### **d) El hiperbien y la relatividad de lo justo y lo bueno**

Regresando a la explicación sobre esta comprensión del sujeto como unidad *a priori* a través de la narración de su vida, surge la cuestión acerca de que al privilegiar la «unidad» pueda pretender anular los cambios en la vida de una persona y cancelar cualquier margen para la decisión. Acerca de este asunto, Taylor indica que su preocupación busca que el futuro redima al pasado al transformarlo en «unidad significativa». El caso contrario sería «una especie de mutilación» como persona, al rechazar una parte de su pasado, y por consiguiente él afirma la unidad *a priori* de la vida<sup>428</sup>.

Otra cuestión importante para el filósofo quebequés, en la atención de la relación de la identidad con el bien en el trasfondo de las formas de intercambio social, consiste en la posibilidad de considerar lo bueno y lo justo sólo como relativos a los seres humanos y por tanto que lo bueno y lo justo no son reales. Sus argumentos continúan a cada paso rebatiendo la posición del naturalismo que trata a los humanos como objetos de la ciencia en un universo desencantado, y consecuentemente, para este naturalismo los bienes o valores son entendidos como proyecciones en un mundo neutro.<sup>429</sup>

Para atender esta cuestión sobre la relatividad de lo bueno y lo justo, Taylor sostiene que hay que tener en cuenta que estos valores son necesarios para lograr el sentido de nuestras acciones. Y para él “aquello a lo que no queda más remedio que recurrir en la vida es lo real”<sup>430</sup>, por lo que él percibe los valores como fundamentados en lo que cree que es real. La moral se vería socavada si los valores no tuvieran un asiento en la realidad.

A su vez, esta cuestión del relativismo de los valores, se extiende al plano de las culturas. Se pregunta entonces Taylor cómo arbitrar cuando chocan las culturas y los valores entre sí, o si de plano basta con sostener una inconmensurabilidad entre ellas. En la consideración de la transición de una cultura a otra, puede haber

---

<sup>428</sup> Cfr. *Ibídem*, 83-85.

<sup>429</sup> Cfr. *Ibídem*, 87-95

<sup>430</sup> *Ibídem*, 96



pérdidas, pero también ganancias. Taylor rechaza la inconmensurabilidad porque observa que en cada sociedad o cultura hay bienes para todos combinados con los bienes específicos de cada cultura. Hay una conmensurabilidad de hecho. De este modo introduce al «examen crítico» como medio para percibir estos bienes.<sup>431</sup>

Usa el término «hiperbien» para distinguir aquél bien, entre otros bienes, que es considerado como supremo por una persona porque el valor de su vida se verifica en función de éste. La identidad está definida por la orientación de la vida personal hacia ese hiperbien. A Taylor le parece que en todas las sociedades hay un hiperbien, incluso en las diferentes teorías éticas se considera un hiperbien. Así para unos filósofos el hiperbien puede ser la noción de obligación, o la felicidad. Hay entonces conflicto en torno a los hiperbienes entre las culturas. Se ha buscado un principio de respeto igualitario desde los albores de la modernidad para negar las jerarquías en la sociedad, pero no siempre se logra reconocerlo. Por otro lado, Nietzsche criticó al hiperbien y habló de una transvaloración de los valores. De esta forma, han surgido una serie de estrategias que buscan la mejor concepción de hiperbien y que no sea usado para justificar la opresión. La mejor de todas para Taylor es la de Aristóteles, pues habla de este bien supremo que se logra en todos los bienes juntos, pero administrados proporcionalmente para conseguir la vida buena. No obstante, hay aspectos también en la teoría aristotélica que no pudieron ser salvados, como por ejemplo la justificación de la esclavitud y la subordinación de la mujer. Continúa entonces el problema provocado por la variedad de hiperbienes en cada cultura, y la búsqueda de algún criterio objetivo que permita la conmensurabilidad intercultural sin caer en el naturalismo objetivista.<sup>432</sup>

El planteamiento de la cuestión es formulado por Taylor de esta manera:

¿Existe una manera racional por la cual A pueda convencer a B de que la perspectiva de su hiperbien es superior? Y si no existe tal manera, entonces, ¿cómo se convence racionalmente A a sí mismo? ¿O acaso todo esto se limita a una cuestión de corazonadas y sentimientos subracionales (como desde un principio han sostenido los naturalistas)?<sup>433</sup>

---

<sup>431</sup> Cfr. *Ibidem*, 97-99

<sup>432</sup> Cfr. *Ibidem*, 100-112

<sup>433</sup> *Ibidem*, 112

La respuesta a esta problemática se traduce en el fundamento de la ontología moral que quiere afirmar Taylor. Finalmente, encuentra ese sustento en el razonamiento práctico, ya que aporta por un lado el elemento racional que supera las «corazonadas», y a su vez aporta su forma de proceder que son las transiciones. El gran beneficio del razonamiento práctico es que siempre considera propuestas comparativas, no para determinar a un valor como absolutamente correcto, sino simplemente para apreciar uno como superior a otro. Este razonamiento práctico es el que aplicamos en la narrativa de nuestras vidas, al interpretar lo vivido configuramos un argumento para convencernos de que hemos alcanzado un crecimiento moral. En este proceso tiene cabida también esa forma de exploración moral que usó Nietzsche, la genealogía, pues en la narrativa de nuestra biografía interpretamos la gestación de lo que consideramos nuestro hiperbien. A través de la historia, explica Taylor, cada hiperbien toma fuerza por algo más como su referencia a entes mágicos, o superiores, o a nociones teístas como Dios o la Naturaleza. Actualmente, en nuestra perspectiva moderna un hiperbien es aceptado con mayor fuerza por su ligazón con el hecho de que “nos mueva”. Pero los argumentos del razonamiento práctico además deben aportar confianza, y ésta se logra con el anclaje de esos argumentos con las intuiciones morales<sup>434</sup>. De esta forma, concluye Taylor, es como “la percepción de un hiperbien, al mismo tiempo que ofrece una razón, también contribuye a definir mi identidad.”<sup>435</sup>

Es oportuno recordar aquí que John Rawls, en su *Teoría de la justicia*, expone su posicionamiento como opuesto al utilitarismo. Pero también rechaza lo que denomina de manera genérica *intuicionismo*, y le atribuye dos características: i) aceptan una pluralidad de primeros principios (Taylor les llama razones básicas); y ii) carecen de un método para valorar esos principios, por lo que emplean únicamente la intuición para sopesarlos.<sup>436</sup> Taylor considera que esto está lejos del pensamiento moral de Aristóteles, porque ofrece razones que al articularlas, de paso modula inclinaciones e intuiciones éticas.<sup>437</sup>

---

<sup>434</sup> Cfr. *Ibidem*, 113-118

<sup>435</sup> *Ibidem*, 118

<sup>436</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia* (México: FCE, 1995) 44

<sup>437</sup> Cfr. Charles Taylor, *Fuentes...* 119-121

La cancelación de las distinciones cualitativas y el privilegio del deseo son los rasgos que Taylor critica del utilitarismo. Pero considera que el naturalismo ha sido más influyente y ha logrado hacer más penetrante su concepción que reduce la moral a “lo que se debe hacer”, sin importarle la vida buena y lo que es bueno ser, y con esa concepción el naturalismo ha logrado que la gente se olvide del bien como objeto de amor. Señala Taylor que con esta influencia naturalista se han desarrollado diferentes éticas que para responder a la pregunta “¿Qué debo hacer?” sólo hablan de felicidad, acuerdos, deliberación conjunta, o condiciones ideales para una comunicación. Describir acciones y contar con un criterio para distinguir las obligaciones es suficiente para las éticas modernas, pero ya no les interesa, según Taylor, el significado de las acciones, ni la bondad que las hace obligatorias. Compara esta actitud con la del niño o la del extranjero, a quienes les basta saber qué hacer aunque ignoren todos los significados que hay como sustento de esas acciones. Y es que el naturalismo ha convertido en «sospechosa» cualquier intención que apele a formas «superiores» de vida, y en cambio, rechazar esas formas y afirmar la vida corriente es valorado como una forma de liberación. Pero Taylor a su vez identifica otra fuente generadora de esta misma actitud, y la describe como esas concepciones intransigentes con respecto a alcanzar bienes muy elevados y que a su vez fomentan el desprecio humillante de sí mismo, provocando con ello profundos sufrimientos, y paralelamente a su vez generan la necesidad de liberarse de la lealtad a esos bienes superiores. De esta actitud ha sido acusado el cristianismo, por ejemplo. Así, también se llega a la misma supra valoración de la libertad, la afirmación de la vida corriente y el desprecio de las distinciones cualitativas.<sup>438</sup>

#### **e) La noción moderna de libertad**

Páginas atrás nos preguntamos si Taylor estaba en contra de la libertad del sujeto para auto determinarse, y hasta aquél momento parecía que no. Sin embargo, en esta profundización del análisis sobre el naturalismo, Taylor completa sus argumentos en contra de esa concepción moderna de libertad construida por el naturalismo. Así la define:

---

<sup>438</sup> Cfr. *Ibidem*, 122-126

La noción moderna de libertad que se desarrolla en el siglo XVII se plantea como la independencia del sujeto que determina sus propósitos sin interferencia de la autoridad externa, esta última considerada incompatible con la primera.<sup>439</sup>

La contribución del nominalismo, pasando por el mecanicismo hasta las teorías del contrato donde destaca a Grocio y a Locke, hasta Kant como su desarrollo más radical, confluyen en esta noción moderna de libertad, a la que también se suma por su cuenta el utilitarismo, y así en bloque logran desacreditar vigorosamente las distinciones cualitativas entre lo superior y lo inferior. En el camino también se agregan los filósofos contemporáneos que se inspiran en Kant, como John Rawls. El resultado de todo esto es el ideal moderno de hombre que se describe como “libre, independiente, solitario, potente, racional, responsable, valiente, el héroe de tantas novelas y los de filosofía moral”.<sup>440</sup> Para redondear este enfoque, explica Taylor que se extrae del cristianismo un acento en la benevolencia práctica: “todos deberíamos trabajar para mejorar la condición humana, mitigar el sufrimiento, vencer la pobreza, acrecentar la prosperidad, aumentar el bienestar humano”.<sup>441</sup> Y el remate de esta concepción moderna, finalmente Taylor lo encuentra en el deseo de una ética universal compartido por utilitaristas y kantianos, cada uno a su modo.

El impacto de la propagación de estas concepciones se observa en la falta de conciencia de la importancia del bien en la vida de las personas, revela Taylor, pues sólo se concentran en las acciones que deben realizar. No obstante, hay una contradicción en el fondo de todo esto que Taylor percibe en el proceso para otorgar una prevalencia de lo justo sobre lo bueno, que oculta que la razón para considerar algo como justo es que se intuye en eso al bien. El ejemplo está escenificado en la aceptación de los dos principios de justicia de John Rawls, derivada del acuerdo entre personas según sus previas intuiciones de bien. Entonces lo bueno termina siendo fundamento de lo justo, pero estas teorías éticas son, según Taylor, incapaces de reconocerlo<sup>442</sup>.

---

<sup>439</sup> *Ibidem*, 126

<sup>440</sup> Iris Murdoch, *The sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1975, pág. 80, apud Charles Taylor, *Fuentes...* 129

<sup>441</sup> Charles Taylor, *Fuentes...* 130

<sup>442</sup> *Cfr. Ibidem*, 130-136

Lo que falta en el análisis de Taylor sobre la vinculación de la identidad con el bien, es la articulación, bajo el supuesto de que en todas las culturas hay una correlación entre el lenguaje y su concepción de bien. Sabemos de la existencia de bienes superiores porque se habla de ellos, lo cual es indispensable para la adhesión. A su vez, Taylor sostiene que la adhesión al bien es lo que constituye al yo. En general están presentes esos bienes en diferentes actos de habla como las plegarias, la liturgia, los ritos, los símbolos y las representaciones.

Pero incluso, y en esto consiste ya la articulación de Taylor, inclusive en la teoría moral de Kant basada en el deber, bajo el supuesto de un desasimiento, se encuentra esa adhesión al bien. Así lo describe Taylor, refiriéndose a Kant:

El motivo que nos capacita para vivir en conformidad con la ley es el sentido de respeto (*Achtung*) que experimentamos ante la propia ley moral, una vez entendida como algo que emana de nuestra voluntad racional. El reconocimiento de que la mediación racional se erige infinitamente por encima del respeto del universo, porque sólo ella posee dignidad, conlleva la reverencia que nos faculta moralmente. En la teoría de Kant la mediación racional es el bien constitutivo.<sup>443</sup>

Al parecer del filósofo quebequiano, el propio Kant no era lo suficientemente moderno, porque no estaba totalmente desencantado ni desvinculado del bien superior cristiano. Pero sí contribuyó esa confianza kantiana en la razón con el proceso histórico de modernización, abonando para sustituir el amor al bien por respeto. No obstante y a pesar de todo, al parecer de Taylor, la fuente de la moral pervive.

Una muestra de esta presencia del bien como fuente moral está en que las imágenes e historias que funcionan en nuestro tiempo tienen arraigo en fuentes religiosas, o en la filosofía de Platón. Hay algunos ejemplos como son la imagen del bien como un sol, a la manera platónica, o el relato bíblico del éxodo, al cual suele insertarse en teorías laicas para explotar su potencial simbólico con respecto a una reforma o una revolución, lo cual conlleva a su vez fuerza moral.

Pero en general la articulación del bien se logra con las historias que indirectamente al ser nuevamente contadas, pueden restaurar una antigua fuente

---

<sup>443</sup> *Ibidem*, 141

moral articulando sentimientos con un sentido de vida. Y aunque la fuerza de estas historias confiere en muchos casos significado a las vidas de las personas, también puede conllevar el riesgo de realizar propósitos siniestros. Taylor reconoce que esos relatos pueden ser instrumentados para engañar, y lo pueden hacer precisamente porque la articulación de esas historias es lo que nos hace humanos. Son las corrientes neonietzscheanas, pasando por Michale Foucault, las que han denunciado estos riesgos perversos. Sin embargo Taylor insiste en que hay visiones del bien que no se alinean en los fines de dominación y que la razón práctica es la encargada de distinguirlas. Además los enfoques neonietzscheanos caen en el error de pretender silenciar las reflexiones sobre el conflicto entre la colisión de los bienes corrientes con los hiperbienes, aduciendo esos engaños, sin notar que eso conduce solamente a un subjetivismo centrado en lo humano. De esta forma dejan fuera las demandas de la naturaleza no humana que también deben discutirse para aclarar su relación con el bien humano.<sup>444</sup>

De esta manera, Taylor ha argumentado a favor de su afirmación de que “nuestras visiones del bien enlazan con nuestras comprensiones del yo”.<sup>445</sup>

#### **f) Confluencia y divergencia entre Taylor y Sen**

Luego de esta breve reconstrucción del pensamiento de Taylor sobre la identidad, podemos compararlo con mayor claridad con la teoría seniana de la identidad plural.

Lo primero que quiero destacar es que mientras Taylor dirige su pensamiento hacia la articulación entre el individuo y la comunidad a la que él supone que pertenece, a través de una ontología moral orientada por el bien, Amartya Sen orienta sus reflexiones hacia la conexión de los individuos entre sí, revalorando la identidad global en sentido cosmopolita, sin descartar ninguna de las lealtades individuales hacia sus comunidades particulares. Pero estas dos orientaciones no son necesariamente divergentes, ya que hay puntos precisos donde coinciden bastante.

---

<sup>444</sup> Cfr. *Ibidem*, 137-153

<sup>445</sup> *Ibidem*, 155

La distinción que Taylor combate de manera sostenida en *Fuentes del yo* es la que considera como disyuntiva excluyente, a saber, lo que es correcto hacer como opuesto a lo que es bueno ser, y se la atribuye al naturalismo. Sabemos que cuando menciona este naturalismo, entre los pensadores contemporáneos se refiere a John Rawls principalmente. Pero en ningún momento contempla la posibilidad de que esa disyuntiva no sea excluyente, sino que admita cierta conjunción, aunque sea parcial. Hay también que tener siempre presente, que Sen piensa diferente a Rawls, y que de hecho desarrolló sus objeciones a la teoría de la justicia de Rawls<sup>446</sup>.

La consecuencia de esta disyuntiva, según Taylor, es que el naturalismo separa la moral de los impulsos naturales, como la reacción frente a algo que parezca nauseabundo que Taylor dice que llega a ser neutralizada por esa “moral”. Y la duda que nos surge es: ¿Acaso con esto Taylor no está presumiendo que todavía quedan en el ser humano impulsos *naturales*? ¿No toma en cuenta que los objetos que provocan asco son variables y vienen determinados por la cultura? Quizá le faltó detallar más a fondo lo que él entiende por esos impulsos, y que probablemente en su concepción las alteraciones que imprime la cultura al sujeto no llegan a tocar al inconsciente, pero semejante afirmación habría que argumentarla. Sin embargo Taylor no llega a precisar estos detalles ni a insinuarlos.

Lo que Taylor sí expresa con toda claridad, es que la identidad es la orientación que sostiene al yo en un espacio moral, son los compromisos morales que pueden ser percibidos como universalmente válidos, como la religión o posición política, y también como identificaciones particulares, como la cultura y la nacionalidad. En este punto vale la pena resaltar que justamente Taylor habla en plural, no habla de un compromiso único, y por ello también afirma que “nuestra identidad es más profunda y multilateral que cualquier posible articulación que hagamos de ella”<sup>447</sup>.

Esta concepción es precisamente un punto de convergencia entre Taylor y la teoría seniana de la identidad. Recordemos la siguiente afirmación de Sen:

---

<sup>446</sup> En este trabajo se realizó una revisión de las objeciones senianas a la teoría de la justicia de Rawls en el capítulo 3. Los argumentos senianos directamente se pueden localizar en Amartya Sen, *La Idea de la Justicia* (México: Editorial Taurus, 2010) 81-103 ; A. Sen, *Commodities and Capabilities* (Amsterdam, North Holland, 1985); y en A. Sen, *Nuevo Examen de la Desigualdad* (Madrid: Alianza Editorial, 1995).

<sup>447</sup> *Ibidem*, 54

[...] si bien la cultura es importante, no es el único aspecto significativo en la determinación de nuestras vidas y de nuestras identidades. Otros elementos, como la clase, la raza, el género, la profesión y la política también importan, y a veces de manera contundente.<sup>448</sup>

Podemos entonces equiparar la multilateralidad de la identidad, señalada por Taylor, con esos otros elementos que en este pasaje Sen considera como importantes para la identidad.

Ambos pensadores le otorgan gran importancia a la cultura con relación a la identidad del sujeto, y ambos conciben a esta identidad como compuesta, mientras que Taylor le llama identidad compleja, Sen la denomina identidad plural. Incluso Taylor llega a admitir que en esa complejidad, puede predominar uno de los compromisos que tenemos, y aunque se defina nuestra identidad por ese compromiso, nuestra identidad es más que eso. Por su parte, Sen habla de una función delimitadora de la identidad, en cuya descripción admite abiertamente que la concepción que puede tener un sujeto acerca de su propio bien, puede estar implicada en el contenido del bien social, y es justo aquí donde Sen expresa también que sigue a Charles Taylor<sup>449</sup>. No obstante, Sen también precisa que no se trata de una identidad canónica de grupo, sino que hay espacio para la elección y el razonamiento.

Finalmente, en la interpretación de esa composición identitaria es donde se encuentran los matices de cada pensador, sin que ello represente una oposición importante. Podemos sintetizar que mientras la base ontológica de la identidad de Ch. Taylor consiste en pensar al ser humano como ser capaz de autointerpretarse a través de la narración, por su parte para A. Sen la ontología de la identidad reside en ver al ser humano como capaz de elegir la manera de integrar sus distintas filiaciones, las cuales unas veces se solapan entre sí y otras veces entran en conflicto.

Las posiciones de estos pensadores podrían entenderse como totalmente contrapuestas si se cae en el error de atender sólo a los términos que usan sin

---

<sup>448</sup> Amartya Sen, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. (Buenos Aires: Katz, 2007) 156

<sup>449</sup> Cfr. Amartya K. Sen, "La razón antes ... B)



ahondar en el sentido en que los comprenden. Según Zárate Ortiz, Locke, Rawls y Sen exponen la misma línea de pensamiento y consideran “la identidad como una afirmación y una expresión de la libertad plena del sujeto para autodeterminarse”<sup>450</sup>. Si bien para Sen la libertad es uno de los pilares de su filosofía, él nunca habla de libertad plena<sup>451</sup>, sino que la acota, la matiza, y sin embargo la afirma, como cuando dice: “Elegir no implica saltar de la nada a algún lado, pero puede provocar un movimiento de un lugar a otro”<sup>452</sup>. Para precisar, por «nada» aquí podemos entender como ausencia de cultura o la no pertenencia a un grupo social, y por tanto, este pasaje afirma que la elección se da dentro del marco referencial de una misma comunidad, o incluso, elegir algo fuera de ese marco referencial, pero partiendo de ese mismo marco de esa comunidad de origen.

No obstante dicha convergencia de Sen y Taylor acerca de la noción sustantiva de identidad, el problema principal se encuentra en sus argumentos respecto a la posibilidad o no de la elección de la identidad, se trata de responder a la pregunta: ¿Es posible que un sujeto elija su identidad?

El sólo planteamiento de la pregunta ya nos está revelando supuestos importantes. Sabemos que sólo puede plantearse esta cuestión desde la perspectiva moderna y su noción individualista de sujeto. Charles Taylor toca este punto en diferentes pasajes de su obra, pero aquí nos hemos enfocado en *Fuentes del yo*, donde explica que el sujeto del siglo XVII empezó a entenderse como independiente y autónomo. Esto, claro está, no significa que antes de la ilustración no se plantearan los seres humanos la cuestión del yo, sino que la modernidad le da este giro al asunto cargado de un individualismo y hasta de una pretensión de dominación del mundo.

---

<sup>450</sup> José Francisco Zárate Ortiz, “La identidad como ... 118

<sup>451</sup> La libertad para Sen es central ya que de eso trata su teoría de las capacidades, donde señala que la capacidad es una forma de libertad, y también es el corazón de su teoría de la elección social. Sen habla de libertad negativa, libertad positiva y libertad real o sustantiva; también distingue libertad de bien-estar y libertad de agencia. Hace todas estas distinciones precisamente porque rechaza la posibilidad de libertad plena. En este trabajo desarrollamos este tema en el capítulo 4, d). En la obra directa de Sen puede verse: Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996) 55 y ss. Y Amartya Sen, *Desarrollo y libertad* (Barcelona: Editorial Planeta, 2000)

<sup>452</sup> Amartya Sen, *Identidad y...* 65

Puede ser de gran utilidad revisar un poco los alcances del término «elegir» por un lado, y por otro las implicaciones de «narrar».

Si bien para A. Sen la elección que hace una persona es siempre racional, debemos tener presente la crítica que él desarrolla en diversos trabajos sobre su comprensión de «racional». Él se opone contundentemente a la teoría de la elección racional<sup>453</sup>, tan difundida por Sidgwick y Edgeworth, y la considera reduccionista. Acusa a esta teoría de partir de un supuesto equivocado. El error consiste en señalar al egoísmo como única motivación de los individuos para tomar decisiones, realizar acciones, o sea, para elegir. Una consecuencia de este señalamiento consistió en que históricamente la economía se ha desarrollado al margen de la ética, lo cual a su vez provoca que en muchos casos los resultados econométricos hayan sido incompletos y poco eficaces. Lo que Sen entiende como elección racional se encuentra bajo la noción extendida de racionalidad, fundamentada en la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith, la cual incorpora en esta racionalidad humana la imaginación, la fantasía y los sentimientos, además, claro está, del razonamiento lógico.

Para precisar esta concepción, hay que recordar también que Sen acepta que el egoísmo puede ser motivación para la elección racional, pero además dice que ni es el único elemento para la motivación, y muchas veces es el menos importante o incluso admite que el interés por sí mismo queda eliminado por completo. Fortalece este argumento aduciendo que si no fuera de este modo la motivación de las personas para elegir, en tal caso, personajes como Gandhi o la madre Teresa quedarían como unos “tontos racionales”, ya que en ellos es evidente que el egoísmo no prevaleció entre sus motivaciones. La gente elige por influencias múltiples y diversas como la lealtad a normas de conducta, o por su sentido del deber o por compromiso. Y nosotros vemos que dentro de esa multiplicidad de influencias se encuentran los marcos referenciales de las comunidades a las que

---

<sup>453</sup> Explicamos los argumentos contra la teoría de la elección racional y del hombre económico en el capítulo 5. d) ii.

pertenece, bajo el entendido de que las personas no pertenecemos a una única comunidad, sino a varias.

Con base en lo anterior, me parece que está totalmente equivocada la interpretación que hace Zárate Ortiz<sup>454</sup>, cuando habla de la libertad como valor absoluto, o libertad plena sin contexto social, atribuyendo estas nociones al pensamiento de Amartya Sen.

Líneas arriba, cuando hicimos una breve reconstrucción del pensamiento de Taylor, dejamos en el aire la posibilidad de que la elección de la identidad no fuera necesariamente algo diferente a la construcción de la identidad mediante la narración. Taylor explica que el sujeto necesita saber su ubicación respecto de los bienes con los que se identifica, y para ello el sujeto reflexiona sobre lo que ha hecho. El resultado de esa revisión involucra también el proyecto hacia dónde orientar su vida futura y todo junto se expresa mediante la narración. En ese ejercicio de narrativa que conecta acciones para acercarse al bien y le da congruencia a lo que parece contradictorio, el sujeto encuentra el sentido de su existencia y construye su identidad. B. Zegers explicando a Taylor dice que “el sujeto ejercita y decide caso a caso, en cada situación que enfrenta, cuál bien elegir.”<sup>455</sup> Y coincidimos con ella, la narración de la propia identidad explicada por Taylor, es en verdad una serie de actos de libertad. Es oportuno también recordar aquí la definición de Paul Ricoeur: “Narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista”<sup>456</sup>. De lo que Taylor quiere deslindarse es de esa noción moderna de libertad descontextualizada, que desvincula al sujeto de su comunidad, dejándolo a la deriva, como si “desencadenáramos a la Tierra de su Sol”, asevera aludiendo claramente al Nietzsche de la *Gaya Ciencia*.

---

<sup>454</sup> José Francisco Zárate Ortiz, *op. cit.* 125

<sup>455</sup> Beatriz Zegers Prado “La cuestión del bien y la identidad narrativa de Charles Taylor”, *Revista Pensamiento*, vol. 69 (2013), núm. 258, p.64

<sup>456</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro...* 146

Desde este enfoque, nos parece que tanto Amartya Sen como Charles Taylor, no obstante los diferentes términos con los que expresan su pensamiento, coinciden con esa elección de la identidad. Hasta me atrevo a afirmar que se encuentran ambos cercanos a esa elección de la que habló Sören Kierkegaard, la elección del sí mismo. Muñoz Fonegra explica a este respecto que “por medio de cada elección, el individuo participa de lo general, de lo propiamente ético, y está en comunicación intersubjetiva con los demás, frente a los cuales asume una responsabilidad.”<sup>457</sup>

---

<sup>457</sup> Sergio Muñoz Fonegra, “La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant”. Revista Estud. Filos, Universidad de Antioquía, núm. 41, junio de 2010, p. 84

## IV. CONCLUSIONES GENERALES

¿Por qué es importante el problema de la identidad para Amartya Sen? El tema principal de toda la obra del bengalí es la libertad. Cuando habló de elección social, de pobreza y hambruna, de desarrollo y capacidades, de democracia y uso público de la razón, su criterio de valoración siempre giró en torno al ensanchamiento de las libertades reales. Cuando las personas eligen la clase de vida que consideran valiosa, ejercen su libertad como consecuencia de ser humanos, y donde interviene la racionalidad, las emociones, la cultura y las condiciones de vida. Para Sen la identidad importa porque de ella depende tanto la potencialización de las libertades, como su empequeñecimiento. De esta potencialización se trata su teoría de las capacidades, y en torno al empequeñecimiento se ocupa cuando contrasta el tema de la identidad en el marco de la sociedad actual caracterizada por la multiculturalidad y la globalización.

En el prólogo de su libro *Identidad y violencia*, Sen comparte una experiencia personal muy representativa:

Hace unos años, cuando regresaba de Inglaterra después de un corto viaje (en ese entonces era director del Trinity College de Cambridge), el oficial de migraciones del aeropuerto de Heathrow, quien controló mi pasaporte indio con bastante rigor, me planteó una pregunta filosófica de cierta complejidad. Tras ver la dirección de mi casa en el formulario de migraciones (Residencia del Director, Trinity College, Cambridge), me preguntó si el director, de cuya hospitalidad evidentemente yo gozaba, era un amigo cercano. Me demoré unos segundos, porque no me quedaba del todo claro si podía afirmar ser mi propio amigo. Luego de reflexionar, llegué a la conclusión de que la respuesta debía ser afirmativa, ya que por lo general me trato a mí mismo de manera bastante amigable y, además, cuando digo tonterías, de inmediato me doy cuenta de que, con amigos como yo, no necesito enemigos. Debido a que demoré en dilucidar todo esto, el oficial de migraciones quiso saber exactamente por qué había dudado y, en particular, si había alguna irregularidad para mi ingreso en Gran Bretaña.<sup>458</sup>

---

<sup>458</sup> Amartya K. Sen, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, trad. Verónica Inés Weinstabl y Servando María de Hagen (Buenos Aires: Katz, 2007) 9

De esta historia podemos inferir no solamente la complejidad de la identidad, como el propio Sen enfatiza, sino que también la identidad es un juego entre lo que cada quien piensa de sí mismo, en interacción con lo que la imaginación de los demás nos atribuye, y de eso depende inmediatamente tanto cómo seamos tratados y también nuestra capacidad de agencia. Lo que la imaginación (o prejuicios) de los demás atribuya a nuestra identidad puede ser fuente de alegría y honor, pero también puede ser fuente de violencia. Este último aspecto es el que tiene como gran preocupación Sen. El desarrollo de su teoría de la identidad plural está dirigido a un esfuerzo por comprender la identidad personal y social, del modo en que ésta logre en el mundo real desvincularse de la violencia, y reconocer a las personas en su compleja realidad.

## 9. EL ASCENSO EN LA ESCALERA DE LA IDENTIDAD

En esta investigación hemos realizado un estudio preliminar<sup>459</sup> con el rastreo del concepto de identidad en algunos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía. A través de este estudio hemos podido constatar que la asociación de la comprensión de la identidad con las formas más diversas de violencia en la convivencia social es algo que ha requerido amplios y profundos desarrollos escalonados. A continuación presento un recuento de los elementos principales.

### a) Los peldaños de la escalera

En el primer capítulo de esta tesis, revisamos a Platón y Aristóteles como el primer escalón. Con base en ese repaso ahora podemos decir que para los filósofos antiguos la identidad de los entes está fundamentada en el principio lógico de identidad que dice que una cosa es igual a sí misma, y que a su vez encuentra una correspondencia ontológica. Buscaban características fijas del hombre que configuraran su esencia. La identidad por tanto aludía características como la permanencia, invariabilidad, inmutabilidad, en dos palabras, universalidad y necesidad. De alguna manera, el tema de la identidad siempre remitía al eléata Parménides y su noción del ser inmutable.

Explicamos a partir de *La República* que para Platón, la identidad de los hombres de este mundo sensible es determinada al participar de la idea de hombre radicada en el mundo inteligible. Como todos los seres del mundo sensible, dice Platón que la semejanza es el fundamento de los hombres individuales, y los cataloga como copias. Aquellos elementos que son considerados actualmente como parte de la identidad personal como edad, sexo, talla, raza, etcétera, para Platón son simples apariencias sensibles. También destacamos que para mejorar la raza y lograr un «Estado de bienaventurados» Platón propuso una estrategia que consistía en relacionar a los mejores hombres con las mejores mujeres, mientras que los hijos de los supuestos peores hombres y las peores mujeres debían ser escondidos por defectuosos. No cabe duda de que lo que para Platón podía corresponder al estado

---

<sup>459</sup> El respaldo bibliográfico de las afirmaciones que aquí recupero, está debidamente referenciado en los capítulos correspondientes. Cuando no sea el caso, aquí mismo anotaré la referencia.

ideal, en la actualidad corresponde a una práctica violenta y hasta criminal que representaría un fuerte atentado contra la dignidad de la persona.

Otro rasgo que resaltamos de Platón es que él considera al «sí mismo» como una imperfección del alma, y que debe disolverse para la contemplación de la verdad universal. En concordancia con esto, también en el *Fedón* Platón estima la existencia personal y lo circunstancial como secundario. Hay que tener en cuenta que su noción de libertad también es muy diferente a la que hoy defiende cualquier demócrata, ya que la concibe como el logro de vencer las ataduras a las pasiones y los deseos. Derivado de esta concepción es que la identidad más que una determinación del individuo, es el punto hacia donde el rey filósofo conduce a todos los integrantes de la comunidad. En general, es posible afirmar que las valoraciones platónicas sobre la identidad del individuo están supeditadas a su concepción ontológica. El hecho de que Sen no recupere ningún elemento del pensamiento platónico en ninguna de sus obras, es indicador de su incompatibilidad.

Respecto de Aristóteles podemos recuperar esa ruptura con respecto a su maestro, por la que sustituye la teoría de las ideas de Platón, con la teoría *hylemórfica*. Las características cambiantes las recoge Aristóteles en su noción de accidentes como propiedades de la sustancia. Explica mediante estas nociones los cambios por los que puede atravesar un sujeto, y en lo que el estagirita concentra su atención es en la permanencia de la sustancia hombre, a pesar de los cambios, o por ellos, que para él consiste en la racionalidad. Ya no habla del hombre que debe buscar al Bien del mundo inteligible, sino de hombres que por sus acciones llegan a ser buenos. Y la vida buena se logra mediante la práctica de la virtud, cosa que exige una disposición del carácter, un esfuerzo individual. Esto de alguna manera implica una apropiación de sí mismo. Importante para Aristóteles también es el *logos*, ya que la ética y la política se articulan mediante la razón expresada por la palabra. A su vez, la expresión de la racionalidad tiene como finalidad la vida en comunidad, ya que la vida buena es para la vida en común. Hay que destacar que el análisis que Aristóteles hizo de las diversas constituciones de las *pólis*, es prueba de que él asumía la realidad diversa del hombre, y le importaban las formas plurales



de convivencia y organización social. Con base en la posibilidad de que los hombres puedan decidir sobre algunos accidentes de su sustancia, podemos concluir que la filosofía aristotélica no establece algún impedimento para el reconocimiento de que la identidad pueda ser determinada por los individuos. Del mismo modo queda en Aristóteles abierta la posibilidad de que los hombres elijan desarrollar una vida buena. Eso no significa que la apertura de esa posibilidad no tenga límites, al contrario, ya que todo accidente existe en la sustancia, y la sustancia es ser racional.

Algunos otros aspectos de Aristóteles los retoma Amartya Sen, y nosotros los explicamos en el inciso e) del capítulo cuatro. La función del hombre implica la razón y se evidencia en la práctica de la virtud como camino para alcanzar la *ευδαιμονια*. Este tema aristotélico lo recoge Sen como fundamento de su teoría de las capacidades, destacando que la *ευδαιμονια* no es un estado mental subjetivo, sino que significa el conjunto de realizaciones del hombre.

Por otro lado, hay que destacar el señalamiento que hizo Martha Nussbaum respecto al significado del término *capability* utilizado por Sen, cuyo significado coincide plenamente con la *δυναμιν* aristotélica o potencialidad. Para este tema nos apoyamos en Sánchez Garrido para comprender la importancia que en la teoría de las capacidades de Sen ocupa este conjunto de potencialidades humanas mencionadas por Aristóteles. Estamos hablando de que un humano capacitado, según el estagirita, comprende su facultad desiderativa y la potencia volitiva, para realizar los procesos de deliberación y llegar a la mejor realización de una elección. Estas capacidades, igualmente, se manifiestan en la deliberación pública y la libertad cívica de las que trata Aristóteles en su *Política*. Cabe aclarar, que la base aristotélica de Sen no abarca mucho más de lo aquí señalado.

Luego de este vistazo por dos filósofos de la Grecia antigua, pasamos a la modernidad. Este es el siguiente escalón que lleva las reflexiones sobre la identidad de un nivel lógico ontológico, hacia un nivel epistemológico antropológico. El gran iniciador fue René Descartes quien definió al sujeto como *ego cogitans*. Como mencionamos en el capítulo dos, la gran contribución de Descartes fue el concepto yo. El yo se conoce a sí mismo mediante el pensamiento, y de este modo describió al sujeto autoconsciente. A su vez, este sujeto autoconsciente logra unificar el flujo

proveniente de los sentidos, y mediante la memoria reúne los conocimientos pasados y presentes. Pensamiento y memoria son las armas más eficaces que usa Descartes contra la naturaleza cambiante del tiempo y de la experiencia sensible.

Por su parte, el escocés David Hume confiaba en la contundencia de la experiencia sensible para combatir al dogmatismo. Las percepciones se suceden unas a otras sin conexión alguna, sin embargo, lo que da unidad en el tiempo a esta sucesión de percepciones es lo que llamamos yo. El problema es que el yo no corresponde a ninguna percepción en particular, y pierde toda legitimidad al no verificarse con el principio de copia. Recordemos que este principio es la prueba crítica de Hume, y consiste en cotejar que cada representación que hay en la mente corresponda a una percepción sensible, como su copia, para que pueda ser considerada válida. Por no pasar esta prueba del principio de copia, no queda más que calificar epistemológicamente al yo como una idea ficción producida por la imaginación. Epistemológicamente el yo perfecto no es una idea clara y distinta, sin embargo el yo es una suposición común en todos los seres humanos. Seguimos la interpretación de Pereyra para comprender al yo humeano, y admitir que al menos es una idea, aunque confusa y oscura, o relativa. Cuando parecía que para Hume era imposible reconocer algún valor en el yo, encontramos que por lo menos conserva el estatus de idea, aunque imperfecta, pero sigue siendo un contenido con significado. Hume no se atreve a descalificar con absoluta contundencia al yo y deja abierta una pequeña ventana de oportunidad. Nos referimos a que Hume también llegó a limitar el poder de la experiencia y reconoció que ella no puede «penetrar en las esencias» de la naturaleza, y además calificó de misteriosa la tendencia humana a admitir la identidad. Vislumbramos que esa reprobación epistemológica que Hume hace del yo perfecto, reduciéndolo a ficción, no tiene alcances ontológicos. Tomamos en cuenta pasajes de su obra que dan indicios de que el filósofo escocés sentía que había fallado en la intención de reconciliar sus afirmaciones gnoseológicas con la realidad antropológica.

Kant tomó la estafeta y continuó en la indagación del problema del yo como unificador en el tiempo de todo ese flujo incesante de percepciones. Representa un

ascenso en la escalinata de la identidad que continúa con un pie en ese nivel epistemológico pero ya tiene el otro pie en el peldaño antropológico.

Acerca del asunto, Kant examinó el pensamiento que le había precedido. Se rehusó a aceptar las explicaciones de Descartes y Berkeley por las que sostenían que la certeza de la existencia del mundo exterior derivaba de la certeza del yo. Una vez que Kant creyó dejar atrás al idealismo psicológico y al realismo dogmático, se sumerge en el examen de las reflexiones humeanas, acercando la lupa sobre los elementos del famoso principio de copia. Y justo ahí Kant encuentra que las representaciones correspondientes a las percepciones de las cosas requieren de condiciones de posibilidad, o sea, que para que las representaciones representen (*sic*) algo que pueda ser pensado, es indispensable que vayan acompañadas del «yo pienso». La garantía de que lo que hoy pensamos es continuidad del pensamiento pasado sólo puede ser la unidad de una conciencia. Aquí parece como que Kant regresa al viejo Descartes, pero la diferencia está en que para Kant no hay simplicidad en ese yo. El yo para Kant es una intuición de la Razón, es una síntesis donde no solamente quedan capturados momentos del tiempo, sino que sobre todo son repetidos y recreados. Kant estaba describiendo al yo como una síntesis de la reproducción, lo cual significa que el yo se hace autoconsciente de manera simultánea con la conciencia del objeto. En otras palabras, Kant estaba abriendo la puerta de comprensión del yo no como algo fijo y perfecto, sino como un proceso en desarrollo sincrónico con las cosas y con las relaciones sociales.

Kant enfrentó el dilema de expresar su pensamiento con términos especializados o con ejemplos más didácticos. En el prólogo de la *Crítica de la razón pura* comenta que finalmente optó por sacrificar claridad con tal de conseguir profundidad, y optó por la primera alternativa<sup>460</sup>. Una consecuencia de esto es que su filosofía pudo ser entendida como un esqueleto al que le falta la carne y la sangre, dicho con las palabras que Hegel emplea en la introducción a su *Fenomenología del espíritu*. Y otra consecuencia de ello es que no haya logrado ser del todo comprendido.

---

<sup>460</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, (Madrid: Editorial Gredos, 2010) 11-14 (A XVII – A XXII)

Hegel abordó el problema de la identidad de otro modo. En la revisión que hicimos en el mismo capítulo dos de esta tesis, constatamos que no se trata de una manera más sencilla, sino todo lo contrario. La perspectiva hegeliana quiere traspasar el dualismo sujeto-objeto, y para resolver el problema de ser y devenir, asciende al nivel del Espíritu, y simultáneamente involucra el aspecto vital concreto. Para lograr este objetivo admite la contradicción dialéctica en la urdimbre de la esencia. En esta dialéctica se da un dinamismo por el que la identidad es lo otro en sí mismo, es deseo y devenir, es conexión de lo interno y el mundo externo. Seguimos a Infante del Rosal para afirmar que la identidad para Hegel es un proceso de identificación. Y señalamos que ese proceso se describe justamente en la dialéctica entre el espíritu señorial y el espíritu servil, el cual a su vez ilustra cómo la identidad se vincula con el poder y la dominación. La revelación de esta dialéctica nos muestra que cuando muere la autonomía se puede alcanzar la autoconciencia.

En nuestro recorrido histórico también pasamos por algunas reflexiones de Martín Heidegger y su libro *Identidad y diferencia*; de Gilles Deleuze y su libro *Diferencia y repetición*; y de Jacques Derridá y el capítulo *La Différance* del libro *Márgenes de la filosofía*. Encontramos que en su anhelo por ir más allá de Hegel, estos pensadores terminaron, *grosso modo*, introduciendo nuevos términos que finalmente hacían referencia a lo mismo que Hegel ya había señalado. Pero estos filósofos posmodernos hacen mayor hincapié en la diferencia y su articulación con las relaciones de poder y dominación, hasta llegar a prescindir de la identidad. A su vez, dejan de lado la autonomía de la voluntad tan distintiva del espíritu kantiano.

Hasta aquí podemos apreciar que el tema de la identidad cobró fuerza con Kant, quien puso un pie en el peldaño antropológico. Hegel quiso continuar en el ascenso, pero por momentos parece que abandonó la escalera y prefirió volar hacia una filosofía del absoluto. Sin embargo, logró avanzar un escalón que ya no sólo pertenece al ámbito antropológico, sino que representa el ámbito social, ambos en relación dialéctica. Los filósofos posmodernos dieron tantas vueltas sobre estos dos escalones, para profundizar el tema de la diferencia, que hasta adelgazaron el último peldaño, dejándolo frágil, astillado y fácil de romper. En tal circunstancia, nos parece que Paul Ricoeur llegó para reparar esa escalera y la dejó maciza y radiante.

Al parecer Ricoeur se detuvo en examinar esas reflexiones enriquecedoras sobre el tema de la identidad personal, y que sin embargo muchas veces llegaban a aplicaciones o consecuencias excéntricas, fuera de la realidad humana, o incluso paradojas. La pregunta que trataban de responder era «¿qué soy yo?». Ricoeur quiso ir más allá de la categoría de sustancia, y ascender al tema de «¿quién soy yo?». Así es como consideró que la identidad se desplaza entre dos polos a los que denominó mismidad e *ipseidad*. Al primer polo, el de la mismidad, corresponde la respuesta a la pregunta «¿qué soy yo?» y alude a la búsqueda de la continuidad ininterrumpida a pesar del paso del tiempo, se aplica básicamente al cuerpo humano que también tiene cualidad y cantidad, como las cosas. Cuando se considera la identidad humana únicamente como mismidad, sin tomar en cuenta el otro polo, se llega entonces al planteamiento de consecuencias aporéticas. Tal es el caso planteado por John Locke, acerca de un hipotético trasplante de cerebro de un rey a un plebeyo, y la aporía consiste en determinar quién despierta en ese cuerpo, si el que recibió el cerebro, o el que lo aportó. La contribución de Locke está en la identidad psíquica y sus exploraciones en el tema de la memoria. En el inciso c) del segundo capítulo de esta tesis, explicamos desde los estudios de Paul Ricoeur, cómo Derek Parfit recuperó planteamientos como el de John Locke y logró desarrollos y nuevas aporías más perturbadoras todavía.

El segundo polo planteado por Ricoeur es el de la *ipseidad*, que responde a la pregunta «¿quién soy yo?». Es justo aquí donde se encuentra la mejor aportación del hermeneuta y señala que suele caerse en las aporías de la identidad cuando se ignora esta dicotomía entre los polos de la mismidad y la *ipseidad*. Según Ricoeur, Parfit tomó en cuenta únicamente la mismidad, como por ejemplo la estructura que aporta el código genético. Parfit se enfocó en el cuerpo humano entre cuerpos, pero dejó fuera de su consideración el cuerpo como mío, lo que me sucede, por ejemplo en el proceso de teletransportación, a través del cual temo, creo, dudo, y se compone en mí la dimensión de historicidad.

Mismidad e *ipseidad* son dos polos, según Ricoeur, entre los cuales hay un recorrido de la autointerpretación a la construcción narrativa de sí. Hay además dos modelos por los que se revela la identidad narrativa. Esos dos modelos son el

carácter y el cumplimiento de la promesa. El carácter es por lo que se reconoce a una persona, y es construido a lo largo de su propia historia a través de las identificaciones que tiene con elementos propios de su comunidad, como valores e ideales. En el desarrollo del carácter se entretajan mismidad e *ipseidad*, como el qué del quién. El segundo modelo del que habla Ricoeur es el cumplimiento de la promesa. En este modelo se observa cómo la persona es capaz de sostener tanto la palabra empeñada para responder a la confianza del otro, que incluso puede llegar a darse discrepancia entre mismidad e *ipseidad* y que esta última pierda su soporte en la primera.

Luego de exponer las razones por las que pensadores como Parfit han llegado a presentar la identidad como aporética, Ricoeur responde a la sentencia de que “la identidad no es lo que importa”, señalando que si así fuera “¿no se volvería también la del otro sin importancia?”. La identidad narrativa es una dialéctica entre la posesión y el desposeimiento, concluye Ricoeur.

De este modo, me parece que la filosofía hermenéutica de Ricoeur ocupa un lugar mediador en el debate entre las posturas que acentuaron el aspecto cósmico o corporal de la identidad, y las posturas que disuelven la identidad en las diferencias. Por esta razón es que afirmé párrafos arriba, que Ricoeur dejó maciza y radiante la escalera hacia la comprensión de la identidad.

Pero el ascenso continúa, y la dirección que ha tomado se dirige de la identidad personal hacia la identidad social, en busca de las condiciones para que los ciudadanos convivan fraternalmente, anteponiendo lo que hay de común entre los humanos: la razón práctica.

Justo este ascenso en la escalera de la identidad consideramos que lo aporta la teoría de la identidad plural de Amartya Sen. Para comprender a fondo su teoría, en esta investigación hicimos una revisión desde las objeciones senianas a los planteamientos de John Rawls, para luego adentrarnos en su enfoque desde la teoría de las capacidades. A continuación la recuperación de algunos puntos que nos permiten obtener conclusiones.

## **b) Rawls y Sen**

En el capítulo tres de esta tesis iniciamos un rastreo de los elementos que fundamentan la teoría de la identidad plural de Amartya Sen. Destaca el método comparativo por el que en lugar de buscar el ajuste a una idea perfecta de justicia, se satisface con evitar las injusticias reales, designadas *matsyanyaya* (el pez grande se come al chico). La idea de justicia para Sen consiste en la prevalencia de la justicia posible y realizada que denomina en sánscrito *nyaya* sobre los ideales de instituciones y comportamiento correcto, que denomina *niti*.

Luego pasamos a subrayar las preocupaciones, objeciones, desacuerdos y dificultades que Sen apunta en la teoría de la justicia de John Rawls. En realidad Sen criticó los elementos fundamentales de Rawls, desde el planteamiento de la elección unánime en la posición original, pasando por la imparcialidad del «velo de la ignorancia», la aplicación de los principios de justicia, los bienes primarios, las instituciones justas, y todo el modelo contractualista. Queda claro que la idea de justicia de Sen, no obstante que se inspiró en la justicia rawlsiana, es un desarrollo independiente, con una lógica más apegada a las realizaciones, mientras que Rawls se enfoca más en su experimento mental y la formulación de sus principios de justicia.

Sabemos que gran parte de la importancia de la teoría de la justicia de Rawls se debe a cómo logró «agitar el avispero». El pensamiento político que estaba en la década de los 60 como instalado en la revisión histórica, encontró nuevos horizontes a dónde dirigir sus procesos. Michael Sandel, Martha Nussbaum, Michael Walzer y Charles Taylor, entre otros muchos pensadores, dedicaron un sinnúmero de argumentos para criticar a Rawls. Pero esas críticas en realidad no pueden aplicarse al pensamiento seniano, por más que se le ponga la etiqueta liberal. Para reducir la ambigüedad podemos colocar el pensamiento seniano a la izquierda rawlsiana, recordando que Gargarella resumió el reclamo hacia Rawls por parte de Sen, como insuficientemente igualitario.

### **c) Las capacidades como primer movimiento hacia la identidad**

La teoría de las capacidades inicialmente tuvo como objetivo evaluar la desigualdad. ¿Cómo evalúa Sen la desigualdad? La mayoría de los economistas, politólogos y filósofos lo habían hecho con base en elementos externos, como los bienes primarios. En esta tendencia se inscribe la economía del bienestar. Sin embargo, gran parte de la contribución seniana consistió en dar un giro a esa medición y enfocar su atención no en los bienes, dado que en realidad éstos son medios para conseguir un fin mayor, sino enfocarse justo en el fin. El conjunto de realizaciones humanas compone ese fin a donde se dirige el enfoque de la teoría de las capacidades. Mediante el disfrute de determinados bienes algunas personas logran ensanchar su libertad y hacer elecciones para alcanzar la clase de vida que consideran valiosa. Pero otras personas, incluso en la posesión de los mismos bienes, no alcanzan las mismas realizaciones, o también ocurre que personas con menos bienes realmente se consideran humanamente realizadas.

¿Qué logró Sen con estas observaciones? Puso de realce que el enfoque para medir la desigualdad estaba siendo considerado de manera incompleta. Sen pudo argumentar que el enfoque centrado en las personas era indispensable para el desarrollo de cualquier política económica, lo cual se lograba reuniendo dos disciplinas que permanecían separadas desde la modernidad: ética y economía. Parece sencillo, pero él tuvo que probar con análisis de casos, con argumentos lógicos y hasta con fórmulas matemáticas que este enfoque por él denominado de las capacidades, era fundamental si se quería implementar políticas públicas que alcanzaran el desarrollo real, y no sólo económico, de las personas en sociedades plurales. Este esfuerzo le valió el premio Nobel de economía 1998, con lo cual su enfoque logró difundirse y aplicarse a través del PNUD en numerosos países del mundo, empezando por India, Gran Bretaña y China, por ejemplo.

Muchos filósofos han confesado que la vivencia de una experiencia límite los inició en sus reflexiones filosóficas. Para Sen, el gran detonador fue la reflexión sobre la hambruna ocurrida en Bengala en 1943, justo cuando él tenía diez años. A partir de esta experiencia límite Sen observó al ser humano insertado en la dinámica



social, y se dio cuenta que lo que necesitan las personas es el disfrute de una libertad sustantiva.

Quiero detenerme en lo que pueda tener de particular este detonador de pensamiento. La hambruna de Bengala no fue algo que haya experimentado Amartya Sen de manera individual, en carne propia, ya que en esa época ni él ni su familia pasaron hambre. Sen se sintió afectado, realmente perturbado, por haber descubierto que mientras él y su familia y muchas personas disfrutaban una vida de bienestar en Santiniketan, otros seres humanos morían de hambre estando apenas a unos cuantos kilómetros de distancia. Ese descubrimiento no fue en un instante, sino al paso de los años conforme él fue creciendo, revisando sus recuerdos<sup>461</sup> y teniendo acceso a documentos periodísticos y relatos de otras personas. Lo cual muestra por un lado que no son los hechos, sino la reflexión y examen de ellos, lo que constituye una experiencia; y por otro lado muestra también que la vivencia de la injusticia no tiene que ser algo que nos ocurra individualmente en el propio ser, sino que también puede ser algo que le ocurra a quienes tenemos cerca, y que por el solo hecho de compartir un espacio físico y también un espacio humano, pueda resultar tan estremecedor que logre comprometer nuestra vocación de vida. ¿Cómo puede ser esto? Probablemente parte de la respuesta se encuentre en esa reunión entre la razón y la compasión<sup>462</sup> que alberga una persona. Y en gran medida estos son los elementos centrales que fundamentan la teoría de la identidad plural de Amartya Sen, y que también coinciden con la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith.

Aunque la obra *Elección colectiva y bienestar social* (1970) corresponde al ámbito estrictamente económico, desde entonces Sen ya estaba estudiando el tema de la libertad. A partir de entonces y a través de estudios posteriores, Sen argumentó que cuando las personas realizan elecciones están motivadas por pluralidad de

---

<sup>461</sup> Aquí un pasaje de entre muchos otros de su obra sobre este tema: “Mis propios recuerdos de infancia en Calcuta durante la hambruna de Bengala en 1943 incluyen la visión de personas hambrientas que morían delante de tiendas de golosinas con toda variedad de alimentos exquisitos exhibidos detrás de las vitrinas, sin que nadie rompiera un solo vidrio ni violara el orden público”. Amartya Sen, *Identidad y violencia* (Buenos Aires: Katz, 2007) 193

<sup>462</sup> Adam Smith le llamó simpatía, Amartya Sen utiliza el término empatía y Martha Nussbaum le llama compasión.

estímulos, entre los cuales el egoísmo puede ser un elemento, pero que también puede ocurrir que el egoísmo no sea el único motivador, ni el más importante. Muchas veces el egoísmo puede disolverse por estímulos diversos tales como el compromiso, la simpatía o las tendencias culturales. Con estos razonamientos Sen combate la teoría de la elección racional, señalando que representaba un obstáculo para la medición de la desigualdad.

Con relación a la libertad sustantiva Sen recupera la distinción de libertad negativa y libertad positiva de Isaiah Berlin. La primera se refiere simplemente a la ausencia de coerción, pero la segunda representa la posibilidad real de agencia. El conjunto de estas libertades positivas Sen las denomina libertades reales. Entre ellas se encuentra la libertad de bien-estar, la cual ya no reduce su significado a la posibilidad de disfrutar bienes, sino además la vinculación de los bienes con las realizaciones de las personas. A su vez la libertad de bien-estar se inscribe dentro de una más genérica que llama libertad de agencia. La libertad de bien-estar se dirige específicamente a conseguir bienes para beneficiar la existencia y la de agencia consiste en poder hacer cualquier cosa. Una libertad no determina a la otra, ya que las personas somos diversamente variadas. Unas personas ponen énfasis en obtener bienes, mientras otras sólo quieren poder hacer más cosas, aunque no consigan bienes, y en esto se manifiesta la diversidad.

Sen denomina funcionamientos a las acciones propias de la existencia, simples o complejas. La agregación de funcionamientos constituyen las capacidades. De esta forma, hay tres elementos que se conjugan para impactar la calidad de vida, a saber, el logro de funcionamientos valiosos, la libertad para el desarrollo de capacidades y las contingencias personales.

La teoría de las capacidades no se refiere a habilidades personales para la realización de un trabajo, un deporte o un arte, aunque sí las incluye. Sino que las capacidades tienen que ver con las potencialidades de las personas en cuanto seres humanos. Por eso es que Martha Nussbaum señaló precisamente la asociación de lo que designaba Sen con el término *capability* con el significado del término empleado por Aristóteles en griego  $\deltaυναμιν$ , que se refiere a las potencias activas y pasivas de los seres humanos.

La teoría de las capacidades de Amartya Sen se sostiene sobre una noción de ser humano diverso, plural, cuya racionalidad va siempre acompañada de emociones, y sobre todo, que dentro de sus contingencias personales y sociales, es capaz de elegir en libertad, la cual a su vez puede ser concebida en sociedad.

El rechazo que Sen manifestó en contra del *homo oeconomicus* no solo se sostiene en la representación del ser humano teóricamente idealizado, sin conexión alguna con la realidad concreta de las personas, sino también porque acentúa un individualismo artificial. Las consideraciones sobre el *homo oeconomicus* por parte de los científicos de la economía se presentan bajo la presunción del individuo aislado de los otros, muy parecido a las mónadas leibnizianas.

Para Sen entonces la noción de ser humano que subyace a la teoría de las capacidades es opuesta a la del *homo oeconomicus*. Esto significa que para Sen hablar de libertades reales es hablar de personas en convivencia social, aunque no utilice el término «convivencia comunitaria».

Puedo agregar que en mi interpretación, tratando de las personas, para Sen no hay nada que sea estrictamente trivial. Los funcionamientos pueden a veces referirse a cosas simples como caminar o alimentarse, pero él los toma con toda la seriedad porque sabe que es justo en esas cosas simples donde se encuentra la ocasión para que las personas hagan elecciones que tengan que ver con su más humana realización.

La teoría de las capacidades, sostengo, es el preámbulo de su teoría de la identidad plural. En la primera, Sen muestra cómo las contingencias y condiciones sociales impactan el ensanchamiento de la libertad de las personas; y la segunda muestra cómo la elección personal sobre la propia identidad determina la manera en que los individuos logran convivir con las demás personas. El vínculo que hay entre ambas teorías se hace evidente en el hecho de que para que un sujeto esté en posesión de las capacidades humanas es preciso que sepa quién es y con qué grupo de personas elige la clase de vida que considera valiosa.

Hasta ahora ya he argumentado la primera parte de mi afirmación. A continuación voy a recuperar las premisas de la teoría de la identidad de Sen donde se

potencializa esta continuidad de pensamiento hasta otro nivel en el escalón de la identidad.

#### **d) La calidad teórica de la teoría de la identidad plural**

El recorrido que hasta ahora hemos realizado, nos aporta por un lado un panorama de la trayectoria histórica del problema de la identidad, y por otro lado los principales elementos del pensamiento seniano, todo esto para contribuir a una crítica de la teoría de la identidad de Amartya Sen.

Ahora es momento de examinar la teoría de la identidad plural de Amartya Sen.

Podemos preguntarnos ¿cómo es que las reflexiones de Sen en torno a la identidad de las personas, logran constituirse en una teoría? Según mi consideración, la teoría se alcanza por cumplir con un recorrido esencial. Sen parte de la observación de conflictos sociales que lo llevan a plantear el problema que los origina. Este planteamiento conforma la hipótesis que le sirve de base para denunciar reduccionismos y argumentar contra ellos. Hasta que finalmente formula principios para enfrentar la problemática y señala direcciones para su aplicación.

Para esta teoría la denuncia de los reduccionismos por parte de Sen es realmente sustancial. Me parece entonces que Sen está suponiendo que una teoría, al menos sobre cuestiones humanas y sociales, no consiste en reducir la realidad a esquemas simples que dejen de lado particularidades determinantes. Luego de esto, una alternativa para desarrollar teoría sería justo lo opuesto, o sea, complejizar lo que desde un punto de partida parece simple, desdoblado los elementos e interrelacionarlos unos con otros. Pero de hecho, la propuesta teórica de Sen no se muestra mucho más compleja que la información que reúne. Lo que finalmente me parece que hace no es complejizar sino ordenar o categorizar la información disponible y la orienta hacia la validación argumental de su hipótesis, apoyado en la psicología social.

La teoría de la identidad plural de Amartya Sen entonces responde al interés de encontrar un camino hacia el trato humano entre los humanos y vislumbrar un rumbo de convivencia pacífica, que la identidad personal y social no siga siendo instrumento de injusticia y conflictos sociales. Para lograr este propósito desarrolla

argumentos capaces de disolver los obstáculos, como así ha identificado a los reduccionismos señalados. Finalmente se completa con la formulación de categorías principales dirigidas a lo que supone la comprensión de la identidad que favorece el logro de su intención. La teoría de la identidad plural de Sen no es una teoría general sino una limitada a esta región de la justicia que se cruza con las migraciones de personas y los estados plurales. Es una teoría normativa, ya que se refiere a cómo debe ser comprendida la identidad. Pero en cierta medida también es una teoría explicativa, porque al apoyarse en la psicología social da cuenta de relaciones causales entre la imposición de una identidad singular en una comunidad y la transformación de personas pacíficas en pasivas obedientes que pueden ser manipuladas hacia la violencia más encarnizada. Y en esta dinámica, también es una teoría predictiva, ya que con toda certeza puede afirmar que cuando se da esta imposición de identidad singular, con toda seguridad se producen injusticias que pueden llegar hasta esa violencia atroz; pero que cuando se promueve la comprensión plural de la identidad, se dan las condiciones que hacen posible una mejor convivencia social que pueda escalar hacia el nivel más alto de la identidad que es la integración cosmopolita.

¿Cuál es la problemática de la identidad para Amartya Sen? Ya no es la misma del yo que ocupó a los modernos, quienes se preocupaban por aquello que le pudiera dar unidad en el tiempo al río de percepciones. O lo es en un sentido que la dirige dos escalones más arriba, porque ahora ya no se trata únicamente de la identidad personal, sino en articulación con la identidad social y dirigida a la mejor convivencia, en términos de justicia, entre los sujetos individuales y los grupos de personas. Sen logra ascender hasta el último peldaño en la escalera de la identidad, cuando lleva la trascendencia de la identidad hasta el nivel cosmopolita.

Así como la hambruna de Bengala de 1943 fue la experiencia límite que dio lugar a la teoría de las capacidades, de modo semejante los disturbios y genocidio entre hindúes, musulmanes y sijs en la India de 1940<sup>463</sup> construyeron los recuerdos

---

<sup>463</sup> Se registraron entre 200,000 y 2'000,000 muertos en el genocidio entre religiones, en los disturbios generados durante el proceso de la partición en la provincia de Punyab. *Cfr.* 20th-century international

perturbadores de su tierna infancia. Esos disturbios fueron incitados por la política de partición entre el norte de India y Pakistán, y a partir de entonces Sen se preguntó por lo que hacía posible que las personas que durante una época convivieron pacíficamente, sin importarles sus diferencias confesionales, y de repente se comportaran como personas distintas dispuestas a morir y a matar por el «descubrimiento» de su identidad.

El acontecimiento de la partición de la India iniciado en 1940 y que se concretó en 1947, fue un genocidio inconmensurable y que representa la mayor migración masiva de la historia universal. La hipótesis de Amartya Sen es que esa clase de enfrentamientos y violencias son resultado de la imposición de la idea de una identidad singular, con poder predominante suficiente para invisibilizar las demás filiaciones de las personas, y que la utilización de discursos de odio logra obnubilar el pensamiento crítico de las personas y aleja la compasión humana.

Una presunción de origen que hay en la teoría de la identidad plural de Sen consiste en la afirmación de que la generación de violencia o el mantenimiento de una convivencia pacífica derivan de la comprensión que las personas puedan tener acerca de su propia identidad y la de los demás. Sen da por supuesto que los comportamientos y acciones son consecuencia tanto de la autoconciencia del agente, como de la valoración que este mismo agente tenga de las demás personas a quienes dirige sus acciones. Y todavía es posible dar un paso más atrás, ya que es posible preguntar ¿de dónde asume Sen que proviene la comprensión de la identidad? Esta cuestión la revisaré más adelante.

La argumentación de esta teoría es una muy convincente defensa acerca del reconocimiento de que es en las ideas, y no en los deseos ni en las cosas, donde está el origen de los cambios que conducen al desarrollo de la humanidad. La teoría de la identidad está atravesada por la suposición de que la transformación de las ideas que las personas tienen de los demás es indispensable para mejorar las relaciones sociales, y construir una cultura de paz. Esto significa que no se trata de

---

relations (politics): South Asia Encyclopaedia Britannica. Consultado el 16 de Agosto de 2014:  
<https://www.britannica.com/topic/international-relations#ref304573>

una teoría estrictamente filosófica, sino interdisciplinaria, porque incluye enfoques antropológicos, económicos, políticos y hasta de psicología social.

¿Cuál es el principal fundamento de la teoría de la identidad plural, y cuáles son sus conceptos centrales? Para responder a esta cuestión tendremos que recordar brevemente el desarrollo del capítulo cinco de esta tesis. El fundamento de la teoría de la identidad plural de Sen es el imperativo práctico de Kant, que en realidad es el reconocimiento de la dignidad de las personas como un fin en sí mismo. Recordemos que para Kant, y por tanto también para Sen, la humanidad que hay en las personas y su capacidad moral es lo único que posee valor interior, todo lo demás tiene valor relativo.

Sobre este principio, Sen formula tres conceptos o categorías que constituyen parte de sus contribuciones, a saber: la noción de identidad plural, la elección de la identidad y la noción de trascendencia de la identidad. A continuación comento cada uno brevemente.

#### **e) El peldaño cosmopolita**

Respecto al primer concepto, el de la identidad plural, Sen señala los riesgos que conlleva su opuesto, la identidad singular. El peligro principal es recaer precisamente en los excesos y horrores semejantes a aquella partición de la India de 1947. Por eso denunció los reduccionismos de la filiación singular, como el del comunitarismo de M. Sandel, y el de S. Huntington y su *Choque de civilizaciones*. Pero también denunció el reduccionismo de indiferencia hacia la identidad, que corresponde a las teorías económicas clásicas sustentadas en el *homo oeconomicus*.

Sen sostiene que la naturaleza ontológica de la identidad individual de las personas es compleja, diversa y en continua recomposición gracias a su interacción en sociedad. Dice que las relaciones sociales retroalimentan continuamente a los individuos, de tal forma que cada uno también lleva en sí algo de los demás. Cabe señalar aquí, que este último apunte lo hemos encontrado en otros filósofos, como por ejemplo en Hegel<sup>464</sup> cuando habló de la contradicción dialéctica en la urdimbre

---

<sup>464</sup> Amartya Sen no hace mención de Hegel ni de Ricoeur en ninguna parte de su obra.

de la esencia. Y también lo encontramos en Paul Ricoeur, en especial cuando se refería a la construcción del carácter en el desarrollo de la propia historia.

Esta coincidencia me sirve únicamente para evidenciar que el acento en la identidad individual compleja de las personas no debe ser calificado como señal de individualismo exacerbado, ya que es una forma para designar esa retroalimentación (o si se quiere llamar dialéctica) que mantiene a los individuos conectados con sus congéneres. De aquí que cuando Michael Sandel argumentó en contra de la noción de individuo desvinculado, tal cuestionamiento aplica para la noción de John Rawls, a la que originalmente iba dirigida, pero de ninguna manera puede extenderse para aplicar a la noción desarrollada por Amartya Sen.

En gran medida, Sen encuentra en el último Marx, el de la *Crítica al programa de Gotha*, un fundamento para esta noción de identidad plural. Marx afirmaba que es equivocado considerar a los individuos desde un solo punto de vista sin tomar en cuenta otros aspectos de su ser. En este sentido, Sen afirma que las personas tienen una pluralidad de filiaciones, que cada quién es mucho más que su raza, sexo, religión o cualquier elemento identitario aislado.

De modo análogo, cuando se afirma que las elecciones realizadas por los seres humanos son motivadas exclusivamente por el egoísmo, se está incurriendo también en un reduccionismo. Es el caso, denuncia Sen, del *homo oeconomicus* y la teoría de la elección racional. Sen argumentó que si bien el egoísmo muchas veces es el motivador de las elecciones de las personas, otras veces las motivaciones están mezcladas con otros elementos no egoístas, o de plano las motivaciones excluyen al egoísmo y se integran por ejemplo por el apego a normas de conducta, el sentido de la justicia o del deber o por influencia de los demás.

Quisiera aquí señalar, que en mi apreciación este rechazo de Sen al egoísmo como única motivación del ser humano tiene además importancia porque remarca su ubicación como pensador liberal. Aparte de la economía, en filosofía la tradición de pensadores no liberales, o conservadores, ha presentado la tendencia a buscar ejercer el control sobre la sociedad, bajo el supuesto de que los seres humanos son egoístas (o malos) por naturaleza, y para ello manipulan mediante la imposición de



una sola idea<sup>465</sup>. En contra de esta línea de pensamiento que sostiene que el hombre es egoísta por naturaleza, Kant argumenta que el ser humano es libre, y justamente de aquí proviene la postura seniana.

Otra de las aportaciones de Sen se da en este espacio de reflexión, donde introduce la «racionalidad ética» por la cual considera a la simpatía, el compromiso y los valores culturales entre las motivaciones para hacer elecciones. El fundamento para estas otras motivaciones Sen lo encuentra en la *Teoría De Los Sentimientos Morales* de Adam Smith.

Puedo aquí abrir un paréntesis acerca del señalamiento de Sen de que el compromiso puede ser un motivador para elegir, adicional al egoísmo. Se trata solo de una mención que Sen hace en diferentes partes de su obra, pero que nunca profundiza al respecto. Por esta razón me parece que podría muy bien complementarse con los estudios de Paul Ricoeur realizados sobre el compromiso, y de lo cual hablamos al final del capítulo dos de esta tesis. El compromiso o cumplimiento de la promesa, lo trata Ricoeur como un modelo para que la persona pueda así responder a la confianza del otro, con lo cual se compone su identidad *ipsum*. Hasta aquí mi paréntesis.

Una vez que se aclara el uso descontextualizado y tergiversado de la «mano invisible» de Adam Smith para simbolizar la teoría de las consecuencias inintencionadas de Edgeworth y Hayek, se facilita la interpretación de que la economía es una parte de la ética para Adam Smith, lo cual fortalece la noción seniana de la racionalidad ética que comprende la naturaleza humana compuesta tanto por la racionalidad, como por sentimientos y emociones.

El cuestionamiento que le puedo hacer a este concepto de identidad plural, es que en esta complejidad y no obstante que Sen habla de la continua recomposición del individuo en el tiempo, no habla directamente del impacto de la historia, y mucho menos de historicidad del sujeto, o le falta profundizar en la urdimbre de la composición. En este sentido es como encuentro que Charles Taylor<sup>466</sup> ofrece un

---

<sup>465</sup> En esta línea podemos inscribir a muy diversos pensadores, desde Platón, pasando por Maquiavelo, Hobbes, Lutero, Marx, Nietzsche, o ya en el siglo XX se encuentran Carl Schmidt y Leo Strauss. Cfr. Miguel Catalán, Genealogía de la noble mentira. *Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, a partir de: [https://tuxdoc.com/download/miguel-catalan-genealogia-de-la-noble-mentira\\_pdf](https://tuxdoc.com/download/miguel-catalan-genealogia-de-la-noble-mentira_pdf)

<sup>466</sup> Cfr. Charles Taylor, *Fuentes del yo*. ... 74-80

desarrollo bastante pertinente, especialmente cuando habla de la identidad como autointerpretación de la vida, en otras palabras, para Taylor la identidad equivale a la narración que de su vida hace un individuo para darle un sentido a lo que ha sido, lo que es, y lo que quiere llegar a ser. No cabe duda de que en este respecto Taylor y Ricoeur se desarrollan en el mismo sentido.

El segundo concepto, el de elección de la identidad es el más controvertido, pero también más importante de esta teoría de Amartya Sen. Este es un poder de las personas que Sen reconoce en la forma de entender la relación entre la identidad individual y la identidad social. Dice que la identidad social tiene dos funciones sobre la identidad individual que son la delimitadora y la perceptiva.

La función delimitadora consiste en que la idea de bien social contiene la del bien individual, como en una república. Como he mencionado, Sen confiesa que sigue a Charles Taylor en este tema. Sen insiste en que es posible la elección ya que el individuo pertenece simultáneamente a grupos sociales diferentes o a un grupo dentro de otro. De este modo se abre la posibilidad de juegos de circunstancias que ofrece la realidad por las que el individuo hace elecciones, que aunque puedan estar como delimitadas por el bien social, nunca llegan a ser determinadas por él. A cada una de estas identificaciones que presenta el individuo con diversos grupos o subgrupos, Sen le llama filiaciones. La elección que llega a tomar el individuo de privilegiar en alguna circunstancia a una de sus filiaciones, no necesariamente tiene como consecuencia la renuncia a las demás filiaciones o sus compromisos, sino que simplemente le da mayor importancia a una sobre las demás en un momento determinado, además algunas elecciones pueden ser transitorias y limitadas a nuestros contextos.

La dificultad que yo podría formular a esta función delimitadora, es que supone un individuo maduro, que ya ha conseguido una pluralidad de filiaciones. Deja de lado el desarrollo de la conciencia humana que se inicia en una infancia en la que se inculcan creencias, valores y principios preponderantemente de una sola fuente cultural, y que los niños y luego adolescentes y jóvenes hacen elecciones bajo la referencia de las costumbres sociales de su entorno. Ciertamente, esta delimitación cultural es un marco que en las etapas tempranas del desarrollo de las personas

puede ser mucho más pesado o determinante que en las personas más maduras. La cuestión es que Sen no abunda suficiente acerca del peso cultural para esta delineación, la cual, en mi opinión, tiene la posibilidad de acrecentarse hasta orientar a los individuos hacia la elección de cada una de sus múltiples filiaciones. No es que pueda interpretarse como un individuo desvinculado que en algún instante aparece con tantas filiaciones, pero por más que sea muy ilustrador el ejemplo del espacio de elección que tuvo que realizar Gora al descubrir la etnia de la que provenía, en la novela de Rabindranath Tagore, se necesita la profundización en los procesos de las filiaciones múltiples, más allá de ejemplos que destaquen situaciones excepcionales.

Esta función delineadora embona con lo que Charles Taylor denomina «marcos referenciales» los cuales funcionan aportando una orientación moral en términos de identidad, para que las cosas cobren sentido. Más aún, Taylor afirma que: “Nuestra identidad es lo que nos permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es”<sup>467</sup>, mientras que Sen habla de que “tenemos libertad sustancial con respecto a qué prioridad darles a las diversas identidades que podemos tener simultáneamente”<sup>468</sup>. Como vemos, Sen puede coincidir con esta postura comunitarista, aunque disienta con la de Sandel.

Puedo poner el caso de Waris Dirie<sup>469</sup>, la modelo somalí que denunció ante el mundo esa inhumana práctica de la ablación en su comunidad musulmana. Para poder identificar como inhumana una tradición de la propia cultura, es indispensable la comprensión del bien moral como algo universal y no solamente como algo derivado de la cultura, de lo contrario, no existiría condición de posibilidad para ello.

La función perceptiva describe el hecho de que los individuos perciben al mundo o la realidad bajo la influencia de la identidad social. De esta forma Sen reconoce la importancia de la cultura en muchos aspectos tales como el desarrollo, la participación política, la solidaridad social. Sin embargo, Sen dice que la cultura no es la única determinación en la identidad de las personas, ya que la clase, la raza,

---

<sup>467</sup> Charles Taylor, *Fuentes del yo...* 55

<sup>468</sup> Amartya K. Sen, *Identidad y violencia...* 67

<sup>469</sup> Waris Dirie, *Flor del desierto. La ablación genital femenina y la lucha frente a las tradiciones tribales*. (Madrid: Embolsillo, 2014)

el género, la profesión y la política también importan. Agrega el señalamiento de que cada cultura es heterogénea a su interior y cambiante en el tiempo, y que las culturas interactúan unas con otras. La argumentación de Sen alude al hecho de que es posible el diálogo y el entendimiento entre personas de diferentes tradiciones culturales, para rechazar la postura del determinismo cultural que sostiene que la identidad antecede a la razón. Sostiene una postura moderada, ya que reconoce la influencia cultural, pero no el determinismo. Agrega Sen que mediante la reflexión las personas suelen cuestionar su propia cultura. Finalmente, respecto al avance económico de países como Corea y Ghana, algunos políticos llegan a afirmar que la causa de las diferencias en su desarrollo se encuentra en los rasgos culturales, pero el análisis de Sen demuestra que los resultados han sido generados por factores no culturales, y llegó a afirmar que el destino cultural ha sido una ilusión engañosa<sup>470</sup>.

Quiero detenerme aquí para recuperar el contraste de estas afirmaciones de Sen con el reduccionismo que quiere refutar, correspondiente al comunitarismo de Michael Sandel. Luego de esto, quisiera escudriñar un poco en la noción de cultura que se encuentra como implicada en los desarrollos de Sen, y que nunca llega a definir explícitamente.

Sen acusa a Michael Sandel de reduccionista porque este filósofo comunitarista sostiene que para el sujeto no es posible elegir su identidad, sino que sólo puede descubrirla a partir de la cultura a la que pertenece. Sandel defiende que los fines anteceden al yo y por tanto la facultad de agencia se limita a comprenderse a sí mismo. Esto significa que lo relevante es la cuestión de «quién soy yo», y no «cuáles fines» elegir. Se trata únicamente de hacer evidentes los contornos del yo<sup>471</sup>. En mi entender, esta inicial postura de Sandel equivale a suponer que los seres humanos nacemos con una especie de *chip* cultural, único, estático y no intercambiable, que ordena y gobierna nuestras decisiones; o como si los individuos ya fueran seres culturalmente hechos, y luego su vida consistiera en descubrir esa hechura, lo cual es poco razonable especialmente si se contrasta con la experiencia personal.

---

<sup>470</sup> Cfr. *Ibidem* 146-152

<sup>471</sup> Cfr. Michael J. Sandel, *El liberalismo y ...* 82

Pero probablemente también esta confrontación de Sen con el pensamiento de Sandel en parte resulta de sus preocupaciones que los colocan en diferentes campos. Mientras que Sen busca evitar la repetición de esas luchas encarnizadas entre comunidades, cuando creen sustentar sus luchas en la defensa de un nacionalismo, Sandel quiere remediar la fragmentación de su comunidad. Sen entonces tiene un enfoque más cosmopolita, mientras que Sandel tiene una perspectiva más parroquial, comunitarista.

Como revisé en el capítulo seis de esta tesis, Kukathas y Pettit<sup>472</sup> encuentran cinco fallas en la crítica que Sandel formula contra Rawls en *Liberalismo y los límites de la justicia*. El señalamiento de la segunda falla califica la postura de Sandel como exagerada al afirmar que el contexto social constituye la identidad del yo, ya que no distingue la identificación de un sujeto con su comunidad, de la definición de identidad del yo. Se relaciona con la quinta falla que califica como implausible afirmar que el fin del razonamiento moral sea entendimiento y autodescubrimiento. Probablemente Sandel reexaminó su postura, difícil de sostener de manera tan extrema, hasta que el reduccionismo del que es acusado termina suavizándose al final de *Liberalismo y los límites de la justicia*, pues llega a admitir que “las personas son capaces de más que el simple autodescubrimiento”<sup>473</sup>, y que “el sujeto está potenciado para participar en la constitución de su identidad”<sup>474</sup>. Y tomando en cuenta la obra posterior de Sandel como por ejemplo *Contra la perfección* (2007) y *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?* (2009), donde examina casos para responder a la cuestión “qué debo ser” o “qué acción debo aportar”, ya no encuentro tan reduccionista su postura. Esta variación en el propio Sandel puede ser muestra de que las personas estamos en continua recomposición, dando un punto a favor de Sen en este debate.

Por otro lado, además valoro que a la teoría de la identidad plural de Sen también requiere de algún ajuste. Realmente hace falta considerar los posibles procesos por los que las personas eligen las filiaciones, empujadas ciertamente por las circunstancias de la vida, pero también en alguna medida por ese marco referencial

---

<sup>472</sup> Cfr. Chandran Kukathas y P. Pettit *La teoría de la justicia...* 110-112

<sup>473</sup> *Ibidem* 111

<sup>474</sup> Michael J. Sandel, *El liberalismo y ...* 191

que representa la cultura. Y en esa pluralidad de filiaciones, quizá pueda haber alguna clave que nos ayude a distinguir cierta gradualidad en las filiaciones, o como menciona Taylor, lo que hace más potentes las identificaciones, como pueden ser compromisos universales, a diferencia de filiaciones particulares<sup>475</sup>.

Si bien las culturas pueden ser históricamente dinámicas y en continua retroalimentación, el individuo a su vez puede percibir su cultura como estática con respecto a su propia duración existencial.

Además, tomando con seriedad el primer concepto de su teoría, los seres humanos somos inmensamente variados, por lo que indudablemente puede haber individuos con muchas filiaciones y grandes oportunidades para elegir, pero también hay individuos que no tienen tantas filiaciones, o que sean tan débiles porque verdaderamente poseen una sola filiación más profunda, sólida, poco dinámica, y que ciertamente más que delinear, los determina en su identidad. Tal vez pocas personas llevan una vida tan internacional como la de Sen, y muchas son tan parroquiales que nunca han salido de su localidad. La función delineadora puede llegar a tener una gama de matices que Sen no desglosa.

Hemos disertado dos de los reduccionismos señalados por Sen, el reduccionismo de la noción del *homo oeconomicus* de la economía clásica, y el de la determinación cultural de identidad que corresponde al comunitarismo. El tercer reduccionismo que rebate Sen, y con mayor insistencia, es el de la teoría de la política cultural, y su figura central es Samuel Huntington. Su obra *El choque de las civilizaciones* (1993) fue motivada para responder contra *El fin de la historia* (1992) de Francis Fukuyama, y terminó siendo un intento de vaticinio de cómo se configuraría el orden mundial después de la caída del bloque soviético. Plantea la confrontación entre la cultura occidental y las demás culturas dominantes del mundo, a partir de una clasificación de ocho culturas. En esta clasificación Huntington caracteriza a las culturas con base en las etnias y las religiones y señala supuestas inclinaciones beligerantes en la civilización islámica, mientras que asegura que las herencias cristianas son más aptas para la democracia.

---

<sup>475</sup> Cfr. Charles Taylor, *op. cit.* 55-57

El reclamo de Amartya Sen en contra de Huntington no se alinea con quienes para defender a los musulmanes aseguran que entre ellos también se ha desarrollado una cultura de paz, sino su argumento va contra la raíz de ambas posturas, pues rechaza la división de la población mundial en términos de civilizaciones basadas en la religión. Recuperando lo que expliqué en el capítulo cinco de esta tesis, en congruencia con su concepto de la identidad compleja, Sen dice que no hay realidad que pueda justificar la división del mundo en oriente y occidente, o bajo cualquier construcción de una sola perspectiva, ya sea religiosa o cultural. Sen dice que esto es el «encarcelamiento» de las civilizaciones, porque son casilleros rígidos que se han absolutizado. Es justo esta visión ilusoria la que a menudo genera violencia. Por eso es que Sen acusa a Huntington de ser impreciso en sus conceptos, y de hacer una caracterización tosca de las civilizaciones.<sup>476</sup>

En esta parte me gustaría hacer un par de observaciones, una acerca de la noción de cultura que se encuentra implicada en la teoría seniana, y la segunda, derivada de la anterior, acerca de cómo es que Sen supone que se conecta la comprensión de la identidad con la generación de violencia.

Sen ha evidenciado cómo es que Huntington utiliza con descuido sus conceptos. Utiliza términos como equivalentes sin reparar en las definiciones que sostienen los antropólogos ni en los usos que hacen los sujetos a quienes quiere designar, por ejemplo, no distingue entre «cultura islámica» y «mundo musulmán». Y es que efectivamente Amartya Sen conoce muy de cerca a los musulmanes, cosa que Huntington no, y sabe las diferencias entre suníes y chiíes, y que no todos los musulmanes son árabes y que hay árabes que no son musulmanes, y tantas otras nociones importantes que se revuelven en *El choque de civilizaciones*. Por ello el principal reclamo es que este enfoque civilizacional ha ignorado las diversidades al interior de cada civilización y ha pasado por alto las interrelaciones entre diferentes civilizaciones.<sup>477</sup>

Y a pesar de todo esto, desde mi observación Amartya Sen tampoco aporta en su obra una definición de cultura, sino que la supone, y conforme desarrolla su teoría

---

<sup>476</sup> Cfr. Amartya Sen, *Identidad y violencia...* 35, 61-71, 74

<sup>477</sup> Cfr. *Ibidem*, 76

van saliendo los rasgos de donde se puede extraer alguna definición. A continuación reúno y etiqueto los siete modos con que Sen utiliza la noción de cultura:

- a) Horizontalidad de culturas. Una cultura jamás podrá ser más apta que otras para la democracia o para el terrorismo. Sen justifica esta afirmación con diversos ejemplos extraídos de la historia de India.<sup>478</sup>
- b) Realidad orgánica de las culturas. Las culturas son heterogéneas a su interior y en continuo cambio e interacción con otros determinantes de la percepción y de las acciones sociales. Por ejemplo en cuestiones religiosas, dentro de una misma cultura hay diferentes criterios, unos creyentes son más ortodoxos, otros más heterodoxos, y regularmente estas discrepancias son resultado de la historia de su dispersión en diferentes territorios, entre otros factores.<sup>479</sup>
- c) Clasificación multifactorial de las culturas. La clasificación de las culturas bajo la perspectiva única de las religiones es equivocada y empobrece la comprensión.<sup>480</sup> Debo aclarar que Sen no elabora una clasificación, únicamente señala el enfoque con que debería confeccionarse.
- d) Prejuicios culturales elevados a teorías. Hay teorías culturales que pueden surgir de generalizaciones simples de las convicciones populares o creencias distorsionadas. Esas teorías resultan de la correlación accidental entre un prejuicio cultural y la observación social. Estas teorías, rechazadas por Sen, muchas veces sirven para descargar la responsabilidad de los políticos para atender problemas sociales, pero también pueden debilitar la auto comprensión de las comunidades.<sup>481</sup>
- e) Valoración prudencial de las culturas. Sen atribuye, sin decirlo así, un justo medio prudencial al valor de la cultura y le denomina «marco amplio». Tomar en cuenta las interrelaciones culturales es útil para comprender el desarrollo y el cambio de las regiones del mundo. En cambio, tanto la omisión de este

---

<sup>478</sup> La noción de democracia reúne tanto el voto popular como la deliberación pública. *Cfr. Ibidem*, 81-87 y 115-119.

<sup>479</sup> *Cfr. Ibidem*, 89-90, 156-157

<sup>480</sup> *Cfr. Ibidem*, 91-98

<sup>481</sup> *Cfr. Ibidem*, 146-149



enfoque como la atribución de una fuerza independiente y privilegiada pueden conducir a distorsiones.<sup>482</sup>

f) Limitación de la influencia cultural. Hay elementos que impactan en la identidad pero que él los considera diferentes a la cultura. Así lo dice:

... si bien la cultura es importante, no es el único aspecto significativo en la determinación de nuestras vidas y de nuestras identidades. Otros elementos, como la clase, la raza, el género, la profesión y la política también importan y a veces de manera contundente.<sup>483</sup>

g) La «libertad cultural» es un aspecto relevante para el desarrollo humano. Esta afirmación es congruente tanto con su noción de ser humano, y con sus dos teorías, la de las capacidades y de la identidad plural, así como con la diversidad cultural actualmente tan intensificada.<sup>484</sup>

Estas siete categorías concentran los modos en que Sen concibe la cultura. Sin embargo, mi observación es que no aporta una definición expresa. Debo admitir que en general su teoría tiene gran consistencia lógica. Puedo mencionar que el término de «marco amplio» se puede inscribir en la lógica de la función delineadora, ya que el reconocimiento de que la cultura ejerce influencia en las elecciones de las personas, si bien no las determina, se alinea con la consecuencia de que las culturas inter relacionadas también deben ser elementos para tomar en cuenta en cualquier análisis de la sociedad y con ese mismo peso.

En cuanto a la noción de «libertad cultural», puedo decir que también está en concordancia con su concepto de elección de la identidad, y de hecho llega a mencionar que puede incluirse como una de las capacidades humanas, y que a su vez abre la posibilidad de reexaminar las prioridades del multiculturalismo.

Pero la falta de definición del concepto «cultura» empleado por Sen resalta en la limitación de la influencia cultural que menciono en el inciso f) donde nos referimos a elementos tales como como la clase, la raza, el género, la profesión y la política. Y es que Sen entiende estos cinco elementos como diferentes a la cultura. Sen no aporta ninguna explicación, sino que es una especie de petición de principio. Por

---

<sup>482</sup> “La ilusión del destino cultural no sólo es engañosa, también puede ser sumamente debilitante, porque puede generar un sentimiento de fatalismo y de resignación entre los individuos no favorecidos.” *Ibidem*, 155

<sup>483</sup> *Ibidem*, 156

<sup>484</sup> *Cfr. Ibidem*, 157-161

eso esta afirmación es muy discutible. Si por ejemplo, el género es un elemento diferente a la cultura, ¿entonces Sen identifica al género con el sexo? Se puede enfrentar este señalamiento con desarrollos que se han dedicado seria y ampliamente al tema, como la teoría de género que se sostiene justamente en considerarlo como algo cultural. Y del mismo modo se podría decir de cada uno de los otros cuatro elementos.

En lo tocante a la noción de ser humano, he encontrado que Sen es muy cercano al antropólogo Clifford Geertz<sup>485</sup>. Pero respecto a la clase, temo que hay diferencias, y aunque de hecho Geertz no menciona el término clase social, sí hace una explicación de la correlación entre cultura y estructura social. Dice Geertz que es útil distinguir entre cultura y sistema social, la primera es un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social, y el sistema social es la estructura de la interacción social misma. Por un lado está el marco de creencias y en otro plano el proceso en marcha de la conducta interactiva. Cultura es la urdimbre de significaciones, explica Geertz, por las que los humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; la estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas. Son abstracciones diferentes de los mismos fenómenos. Además, la cultura tiene la dimensión de la tradición en dialéctica con la dimensión de la innovación.<sup>486</sup> Estos apuntes de Geertz pueden clarificar algunas oscuridades de la teoría seniana.

Entiendo la necesidad de hallar algo diferente y adicional a la cultura que pueda ejercer alguna influencia en la identidad personal, ya que ese es el cimiento del ataque que hace Sen contra el comunitarismo de Sandel. Pero sobre todo, es la base de la teoría de la identidad plural, ya que si todo fuera cultura, entonces no habría tanto espacio por dónde movernos para realizar elecciones. Pero quizá Sen debió buscar ese elemento adicional en la interioridad de las personas, como por ejemplo, en el «cumplimiento de promesas», del cual habló Paul Ricoeur.

---

<sup>485</sup> Geertz se manifiesta en contra de enunciar universales culturales que vayan más allá de que el hombre es un animal sumamente variado. Rechaza los universales culturales como respuestas cristalizadas en realidades. Cfr. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2005) 48-49

<sup>486</sup> Cfr. *Ibidem*, 133

Por todo lo anterior se muestra que la teoría seniana requiere de definiciones que justifiquen esta distinción entre cultura y los demás elementos identitarios. Pero de manera principal porque queda como insuficientemente sostenido el corazón de su teoría de la identidad plural, que radica en el concepto de «elección de la identidad». Sen ha descendido demasiado a los detalles expresados en ejemplos, y le ha hecho falta ascender a las definiciones conceptuales.

Respecto al segundo punto, el relativo a cómo es que Sen supone que se conecta causalmente la comprensión de la identidad con la generación de violencia, quisiera hacer la siguiente observación. Debo remarcar que se trata del propósito a partir del cual Sen desarrolló su teoría de la identidad. Teniendo en mente esos encarnizados enfrentamientos entre integrantes de las comunidades musulmana, hinduista, sijs, budista y jainista que se dieron a partir del proceso de partición de la India (1940-1947), Sen emprendió un estudio (de psicología social) para tratar de comprender cómo es que previo al proceso la gente de esas comunidades convivía de manera pacífica, y luego se transformó radicalmente. Desde ese deplorable evento del genocidio durante la partición de India, y desde sus estudios y reflexiones, es que Sen ha argumentado contra los reduccionismos de la determinación cultural de la identidad, y el de la teoría de la política cultural. Ambos los considera peligrosos, pero especialmente este último, que corresponde al de Samuel Huntington. Y es que desde la perspectiva seniana, aunque el *Choque de civilizaciones* presenta como su gran descubrimiento el virtual enfrentamiento entre culturas, en realidad “están creando uno o contribuyendo a él”.<sup>487</sup>

En toda esta teoría de la identidad plural de Amartya Sen, la afirmación más decidida es la que sostiene que las ideas, especialmente las ordenadas como teorías, tienen un efecto real y directo en los comportamientos sociales, y aquí puedo sintetizarlo en cuatro puntos:

1. Las teorías civilizacionales están equivocadas porque dejan de lado la riqueza identitaria de las personas y la reducen a un solo aspecto, frecuentemente el étnico religioso.

---

<sup>487</sup> Amartya K. Sen, *Identidad y ...* 236

2. Aunque estas teorías no tengan como propósito provocar conflictos entre las comunidades, en los hechos sus ideas han sido utilizadas por activistas sectarios para transformar a personas pacíficas en «matones decididos», y seguirán utilizándose para provocar por lo menos actitudes excluyentes, de odio y de fractura social.
3. La equivocada identidad singular opera mentalmente con gran poder sobre las personas, de la siguiente manera: a) mediante una lógica fragmentaria insertada en el discurso, enfatiza una sola filiación; b) consigue aislar a un grupo; c) eclipsa la importancia de los demás vínculos; y d) recurriendo a un instinto básico, logra anular la libertad de pensamiento. Así es como el natural sentimiento de autoconocimiento llega a convertirse en instinto asesino.<sup>488</sup>
4. Sin decirlo de manera expresa, Sen invierte este proceso psicológico buscando obtener resultados contrarios. Da por supuesto que si se logra que las personas se comprendan a sí mismas y a las demás personas, como seres complejos de filiaciones múltiples y abandonan el confinamiento de la identidad singular, en tal caso se conseguirá combatir al menos esa clase de violencia extrema, y habrá mejores condiciones para la convivencia pacífica en las sociedades plurales.

La base que sostiene estas afirmaciones consiste en elevar a caso paradigmático el pasaje de la partición de India y fortalecerlo por analogía con otros casos de la historia universal contemporánea, para extraer conjeturas generales bastante razonables. No obstante, la presentación de estas afirmaciones no es derivada de una investigación científica que haya validado su hipótesis a través del método experimental, o de correlaciones, estadísticas o ecuaciones estructurales. Es solo un apoyo de la psicología social a una teoría filosófica, ya que expone conclusiones, pero no menciona alguna fuente científica que valide estos resultados.

Esto puede servir para ilustrar la enorme dificultad que significa la pretensión de interdisciplinariedad, ya que mientras que la filosofía sostiene la validez de sus aseveraciones más en diversas formas de argumentación, o de descripciones hermenéuticas, por ejemplo, la historia como disciplina humanista o la psicología

---

<sup>488</sup> Cfr. *Ibidem* 227-236

social como especialidad científico humanista, pueden tener otros métodos para validar sus hipótesis. Como muestra puedo mencionar que en el punto tres aquí señalado, en el inciso d) indica el recurso de un instinto básico, pero no dice cuál o cuáles, y uno por su cuenta puede inferir que se trata del miedo, pero expresamente Sen no lo dice. Por esta razón, la validez filosófica del contenido de la teoría seniana puede estar satisfactoriamente fundada en argumentaciones, sin embargo, por su apoyo en la psicología social requiere de mayor fundamentación.

Luego de estas observaciones a los conceptos de identidad plural y de elección de la identidad, paso al tercer concepto, el de la trascendencia de la identidad. Nuevamente se trata de modificar la comprensión que las personas pueden tener de «los otros» a fin de superar un simplismo burdo de reducir a las personas a su origen cultural o étnico religioso. Para lograr trascender la identidad cultural de los otros Sen ocupa dos herramientas conceptuales:

- a) La empatía como sentimiento político, inspirado en la simpatía de Adam Smith, pero que Sen le da un uso epistemológico (ponerse en el lugar del otro), y un uso ético (respetar al otro en su diferencia).
- b) La inclusión universal inspirada en el imperativo de la razón práctica de Kant, para considerar a las personas en su identidad más amplia, como seres humanos.

Este último concepto de la teoría de la identidad, coloca a Sen como un filósofo cosmopolita, que se preocupa de la comunidad a la que pertenece el individuo, esa gran y amplia comunidad universal que abarca a toda la humanidad. Por esto es posible concluir que la teoría de la identidad plural es el sustento de su postura como filósofo cosmopolita. Y este cosmopolitismo es el climax de su idea de justicia.

#### **f) De la identidad plural a la justicia global**

Sen no puede comprender la justicia como una idea universal (*niti*), sino que dirige su atención a las realizaciones particulares, donde sólo hay unos grupos sociales menos injustos que otros (*nyaya*). Y por ello es que defiende un enfoque de la justicia *nyaya* que pueda avanzar en sus procesos gracias a una sociedad arreglada según la inclusión universal.

La actualidad podría ser caracterizada como la era de las grandes migraciones. Toda una compleja gama de condiciones se han conjugado para este resultado, desde el desarrollo tecnológico que ha acelerado el transporte y la comunicación, la intensificación de los negocios internacionales que derivó en el fenómeno llamado globalización, el crecimiento de empresas multinacionales, grandes concentraciones del capital, falta de oportunidades en los países de economías emergentes, crecimiento de pobreza en grandes regiones, conflictos políticos, desastres ecológicos, entre muchas otras.

En este contexto, ahora más que nunca los países del mundo están compuestos por gran variedad de grupos sociales, multiétnicos, con diversidad de credos, o de costumbres. Que los habitantes del mundo logren trascender la identidad es una meta imperiosa, de acuerdo con Sen para alcanzar esa inclusión universal. Por eso es que Sen encuentra dos direcciones donde desarrollar su concepto de ir más allá de la identidad: el multiculturalismo y la globalización.

Dos enfoques son señalados por Sen para diferenciar al multiculturalismo: a) “la promoción de la diversidad como valor en sí mismo”; y b) “la libertad de razonamiento y de toma de decisiones”<sup>489</sup>. Para Sen la problemática del multiculturalismo se teje entre las cuestiones acerca de la tolerancia de la diversidad de culturas; la posibilidad de que las personas elijan las prácticas culturales, o que les sean impuestas por la cultura de la comunidad dominante; y la difusión del conocimiento de la diversidad cultural para que las culturas sean entendidas y las personas puedan elegir libremente.

Para valorar estas formas de multiculturalismo en las realizaciones concretas, Sen examina algunos países y destaca Gran Bretaña como modelo ejemplar de inclusión. Hay una serie de prácticas inclusivas y derechos en áreas como la educación, salud y seguridad social, para cualquier ciudadano de los países integrados en la *Commonwealth*, aunque no sea de nacionalidad británica. De aquí es que Sen encuentra que las políticas denominadas multiculturales aplicadas en los diferentes países pueden girar en torno a dos diferentes visiones: a) el monoculturalismo plural, que consiste en que dos o más tradiciones cohabiten en

---

<sup>489</sup> *Ibidem*, 201-202

un mismo territorio, pero manteniendo fronteras mentales y reales entre sus integrantes, las cuales impiden el mutuo entendimiento; y b) el multiculturalismo integrador, que promueve el derecho de las personas a participar en la sociedad civil.

El monoculturalismo plural se presenta como multiculturalismo, pero es simulación porque conduce a que las personas sostengan una relación con su sociedad “mediada a través de la cultura de la familia en la que nació”<sup>490</sup>, y termina separando cada vez más a los grupos sociales, reduciendo hasta anular la libertad de elección de la identidad de las personas. Sen rechaza esta forma de organización social porque evidentemente va contra su concepto de trascendencia de la identidad, y termina siendo una especie de federación de religiones o colección de comunidades étnicas, encasilladas. Paralelamente, Seyla Benhabib ha señalado este multiculturalismo fuerte, llamándolo multiculturalismo mosaico para describir esa concepción de las culturas como totalidades reunidas pero con marcadas fronteras bien identificables que en su conjunto lucen como elementos de un mosaico<sup>491</sup>. También hay que puntualizar que este monoculturalismo plural no es defendido expresamente por Michael Sandel, aunque de la crítica que le hizo Sen se desprende que uno de los riesgos de esa concepción comunitarista sería la legitimación del encasillamiento de culturas, por pretender privilegiar el cultivo de las tradiciones culturales.

El multiculturalismo integrador, en cambio, quiere ensanchar las libertades de las personas para que puedan elegir sus creencias o no creencias, y aunque la religión o la etnia puedan ser importantes, se logra valorar también las demás filiaciones de las personas. Este multiculturalismo promueve, desde la infancia, una educación con la información y el conocimiento de la pluralidad de culturas, con el propósito de que las personas dispongan de las herramientas para valorar, reflexionar y poder hacer elecciones, desarrollando así sus capacidades humanas.

¿Cómo se articula la teoría de la identidad plural con la idea de la justicia de Amartya Sen? Claramente a lo largo de toda su teoría de la identidad, el filósofo

---

<sup>490</sup> *Ibidem*, 212

<sup>491</sup> Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. (Buenos Aires: Katz, 2006) 28 y 33

bengalí remarca el propósito de contribuir a la construcción de un ambiente de paz, y ha recusado los reduccionismos porque ve en ellos los dramáticos efectos a los que pueden contribuir, como leyes y normas impuestas en los diferentes países, y políticas públicas que violentan la libertad de las personas. Para Sen ir más allá de la identidad es una manera de contribuir a mejorar las condiciones de justicia intercultural. Decíamos párrafos arriba, que el concepto de trascendencia de la identidad está enlazado con un multiculturalismo integral, y simultáneamente también lo está con la justicia global.

De acuerdo con Sen, comprender la identidad social y la personal sin los prejuicios de los reduccionismos trae como consecuencia dos cosas: a) saber que la vida y los intereses de los otros son importantes; y b) que el punto de vista de los otros es indispensable para ampliar el horizonte de justicia. Para respaldar esta visión global, Sen menciona diferentes ejemplos, como los atentados del 11 de septiembre de 2001, que si bien ocurrieron en EEUU, evidentemente las consecuencias se extendieron mucho más allá del territorio estadounidense. Vivir en un mundo globalizado significa que aunque los eventos suelen tener un origen bien localizado, no obstante, las réplicas y las consecuencias rápidamente se extienden a muchos otros países, si no es que a todo el planeta, como ocurre con las decisiones comerciales, pero también las luchas por los derechos de las minorías, o las estrategias para combatir una pandemia. Nosotros podemos actualizar los ejemplos porque recientemente ha ocurrido así con las protestas feministas en diferentes países de Europa y América, así como las protestas de *las vidas negras importan* de 2020, pero sobre todo, y de manera espectacular, el fenómeno de mayor impacto global que ha sido la pandemia del COVID-19 y sus efectos en la economía planetaria, y que se han dispersado en todos los ámbitos.

Frente a esta realidad global Sen articula la teoría de la identidad con su teoría de la justicia mediante un criterio de imparcialidad. Recordemos que no se trata de esa imparcialidad rawlsiana representada a través del «velo de la ignorancia», que eliminaba todo resabio de identidad, sino que Sen se apoya en la figura del espectador imparcial de Adam Smith<sup>492</sup>, como explicamos en el capítulo tres de esta

---

<sup>492</sup> Cfr. Amartya Sen, *La idea de la justicia...* 435-436



tesis, donde destaca el papel de la simpatía. Este recurso no solamente sirvió para superar las limitaciones del «velo de la ignorancia», sino que además también fue una sólida crítica contra los egoístas vicios del utilitarismo<sup>493</sup>.

No hay suficiente justicia en una imparcialidad cerrada que se acote a la deliberación entre individuos de una misma comunidad o «grupo focal», y el procedimiento que mejor logra superar los obstáculos del parroquialismo es el de la imparcialidad abierta, como la denomina Sen, que consiste justamente en ir más allá de las tradiciones nacionales o las concepciones regionales<sup>494</sup>.

No es que la apreciación de extranjeros deba ser valorada por encima que la de los nacionales, sino que se sumen unas opiniones a las otras para así lograr una deliberación razonada que no esté impactada por los intereses locales o los prejuicios culturales. Que la visión de los otros pueda aportar un balance contra el apego por lo propio y alcance esa objetividad requerida por la justicia global<sup>495</sup>.

Como hemos repasado rápidamente, el corolario de la teoría de la identidad plural de Amartya Sen consiste en la articulación del concepto de trascender la identidad con el multiculturalismo y la globalización. La tendencia a focalizarse en el yo y en el parroquialismo es precisamente lo que ha combatido Sen, buscando que prevalezca en la sociedad la característica que convierte a la democracia en forma de vida social: el uso público de la razón. Porque la democracia no se agota en la elección de un gobierno mediante el sufragio, sino que la democracia se realiza en acuerdos y toma de decisiones, mediante la participación ciudadana en debates, deliberaciones o discusiones abiertas. Y si una persona vive confinada en su casillero cultural, difícilmente disfrutará de las capacidades humanas que le hagan posible involucrarse en este gobierno por discusión. Una persona en esta condición se vería en el dilema de elegir entre el sentido global y su lealtad local. Pero tampoco se trata, aclara Sen, de dejar de lado la atención que merecen los problemas locales y nacionales. Al contrario, lo que Sen recomienda es atender primero a la gente más

---

<sup>493</sup> Cfr. Carrasco, María Alejandra. "Reinterpretación Del Espectador Imparcial: Impersonalidad Utilitarista o Respeto a La Dignidad." *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 46, no. 137 (Agosto, 2014): 61–84. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=pif&AN=PHL2233543&lang=es&site=ehost-live>

<sup>494</sup> Cfr. Amartya Sen, *La idea de la justicia...* 436-437

<sup>495</sup> Cfr. *Ibidem*, 159-160

vulnerable desde las políticas nacionales hasta las iniciativas internacionales<sup>496</sup>. Su teoría está dirigida para el buen diseño de políticas públicas, que son los instrumentos que articulan a los gobiernos con la atención de las necesidades de las personas. Alerta también en no caer en el malentendido de crear un Estado global democrático, lo cual sería casi imposible. El simple hecho de fomentar el debate público generalizado puede convocar intereses para orientar esfuerzos y así fortalecer las instituciones que ya existen como las Naciones Unidas y organizaciones no gubernamentales, hasta los nuevos medios de comunicación. “La identidad global puede comenzar a construirse sólo si no se descartan nuestras otras lealtades”<sup>497</sup>

Acerca de esta última parte de la teoría de la identidad plural, juzgo que la propuesta seniana se posiciona no como una antítesis del comunitarismo de Sandel, Walzer o Taylor, sino como una mediación entre ellos y otras posturas más extremas de cosmopolitismo que dejan de lado los intereses de las comunidades. Ya que para Sen la justicia doméstica es punto de partida pero también de llegada de la justicia global, pues recomienda en el punto de partida expandir la educación y la salud pública, y acerca del punto de llegada destaca que la cooperación internacional puede reducir los niveles de injusticia locales generados por violencia, cuando por ejemplo hay acuerdos para frenar el comercio de armas, o que se facilite la participación en el comercio internacional a los países pobres, o la disponibilidad de recursos médicos<sup>498</sup>. Pero el compromiso más fuerte del cosmopolitismo de Sen es con el combate a la pobreza. Es decir que junto al problema de la justicia como imparcialidad, está el problema de la justicia distributiva global. Sen confiesa que cuando tenía once años presencié el asesinato de un jornalero musulmán, por personas que no lo conocían pero que vieron en Kader Mia sólo una identidad, la de la comunidad enemiga, y ese hecho le condujo a tomar conciencia “de esa terrible relación entre la pobreza económica y la absoluta falta de libertad [...] que golpeó mi joven mente con una fuerza abrumadora”<sup>499</sup>.

---

<sup>496</sup> Cfr. Amartya Sen, *Identidad...* 241

<sup>497</sup> *Ibidem*, 244

<sup>498</sup> Cfr. 241

<sup>499</sup> *Ibidem* 230

Y si bien Sen reconoce la cohesión generada por la identidad cultural, también defiende que hay algo que nos vincula con esa gran comunidad humana, que es la razón. Y debo resaltar, como he revisado en el capítulo cinco de esta tesis, que la concepción seniana de racionalidad integra a las emociones. Así lo vimos cuando explicamos su raíz smithiana, ya que trascender la identidad significa tener empatía con las afecciones de los otros, sin reparar en la no pertenencia a nuestra cultura. La única forma para que a unos les importe el sufrimiento de otros, es por esa empatía que, si bien se activa con un simple contagio emocional, puede escalar en todo un proceso simpatético hasta el nivel moral racional del espectador imparcial.

Esta sensibilidad racional para unirse al sufrimiento de los otros, es lo que permite también descubrir en las propias prácticas culturales, algunas costumbres o tradiciones que puedan lesionar la dignidad humana. Y el apoyo en la cooperación internacional, ya sea a través de una institución como Naciones Unidas, o una organización no gubernamental, se convierten en elementos efectivos para combatir injusticias de este tipo. En este sentido es como, a mi juicio, la teoría seniana no solamente es pertinente con la realidad social, sino que puede aportar caminos eficaces para conseguir sociedades menos injustas.

La mejor contribución de esta teoría de la identidad plural, es que se pronuncia en este siglo veintiuno donde prevalecen las filosofías de la diferencia. Frente a ello, la teoría de la identidad plural de Amartya Sen explica cómo comprender las identidades, con lo cual aporta una estrategia para soslayar el peligro de no valorar la estructura mínima para los derechos humanos. Explicita los criterios para el desarrollo de políticas públicas transnacionales que orienten al fomento del uso público de la razón. Comprender la identidad para subrayar la importancia de nuestra gran comunidad, la humana, y en ella generar la cohesión y el compromiso para construir condiciones de justicia, de desarrollo y de ensanchamiento de las libertades.

# BIBLIOGRAFÍA

## I. FUENTES PRIMARIAS

- Aristóteles, *Política*; Introducción, traducción y notas por Manuel García Valdés (Madrid: Editorial Gredos, 1988)
- , *Metafísica*; Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Editorial Gredos, 1994)
- , *Ética Nicomaquea*; Estudio introductorio “Introducción a las éticas” por Emilio Lledó Íñiguez, Traducción y notas de Julio Pallí Bonet, (Madrid: Editorial Gredos, 1998)
- Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. (Buenos Aires: Katz, 2006)
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2002)
- Derridá, J., “*Márgenes de la filosofía*”. (Madrid: Cátedra, 1994)
- Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*. (Madrid: Alianza Editorial, 1984)
- *Meditaciones metafísicas*, (Madrid: Gredos, 2011)
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*. (México: Planeta, 1992)
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2005)
- Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid: Taurus, 1989)
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, Trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982)
- *Fenomenología del Espíritu* (México: FCE, 2008)
- Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, (Santiago de Chile: Edición electrónica de Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS)
- Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Estudio preliminar por Félix Duque (Madrid: Tecnós, 2005)
- Huntington, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Barcelona: Paidós, 1997)
- Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas I*. (Madrid: Alianza Editorial, 1999)
- Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, (Madrid: Editorial Gredos, 2010)
- MacIntyre, Alasdair C., *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 1987)

- Parfit, Derek, *Razones y personas*. (Madrid: Antonio Machado libros, 2004)
- Platón, *Gorgias* en Diálogos II (Madrid: Editorial Gredos, 1987)
- *Fedón* en *Diálogos III*, (Madrid: Editorial Gredos, 1988)
- *La República* en *Diálogos IV*; Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 1988b)
- *Alcibíades I* en *Diálogos VII Dudosos, apócrifos, cartas* (Madrid: Editorial Gredos, 1992)
- Rawls, John, *Teoría de la justicia* (México: FCE, 1995)
- *Liberalismo político* (México: UNAM, Facultad de Derecho, Fondo de Cultura Económica, 1995)
- *La justicia como equidad. Una reformulación* (Barcelona, México: Paidós, 2002)
- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro* (México: Editorial Siglo veintiuno, 2013)
- Sandel, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 2000)
- *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*. (Barcelona: Marbot ediciones, 2008)
- Sen, Amartya Kumar, *Sobre ética y economía*. Traducción Ángeles Conde. (Madrid: Ed. Alianza, 1989)
- *Nueva Economía del Bienestar. Escritos Seleccionados*; Estudio Introductorio por José Casas Pardo, (Valencia: Universitat de Valencia, 1995b)
- *Bienestar, justicia y mercado*. Estudio introductorio de Damián Salcedo (Barcelona: Paidós LCE/UAB, 1997)
- “La razón antes que la identidad”, *Letras Libres*, 30 noviembre (2000), a partir de: <http://www.letraslibres.com/mexico/la-razon-antes-que-la-identidad> [Corresponde a la conferencia \*Romanes Lecture\*, pronunciada en la Universidad de Oxford, el 17 de noviembre de 1998.](http://www.letraslibres.com/mexico/la-razon-antes-que-la-identidad)
- *La desigualdad económica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001)
- “La otra gente. Más allá de la identidad”, *Letras libres*, 31 de octubre (2001) Consultado el 19 de marzo de 2017, a partir de: <http://www.letraslibres.com/mexico/la-otra-gente-mas-alla-la-identidad>

----- “*Cultura e identidad*” traducción del capítulo “¿*How does culture matters?*” que pertenece al libro “*Culture and public action/ The International Bank of Reconstruction and Development*”, Stanford University Press, 2004 Traducido por Marianela Santoveña en *Letras libres* y consultado el 19 de marzo de 2007, a partir de: <http://www.letraslibres.com/mexico/como-importa-la-cultura-en-el-desarrollo>

----- *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Trad. Verónica Inés Weinstable y Servanda María de Hagen (Buenos Aires: Katz editores, 2007)

----- *La Idea de la Justicia*, (México: Editorial Taurus, 2010)

----- *Nuevo Examen de la Desigualdad* (Madrid: Alianza Editorial, 2014)

Smith, Adam. *La Riqueza de las Naciones*. Traducción Carlos Rodríguez Braun (Madrid: Alianza Editorial, 2013)

----- *La teoría de los sentimientos morales*. Traducción Carlos Rodríguez Braun (Madrid: Alianza Editorial, 2013)

Taylor, Charles, *Hegel* (Barcelona-México: Anthropos, Universidad Iberoamericana, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010)

----- *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona, Bs. As., México: Paidós, Surcos, 2016)

Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001)

## II.FUENTES SECUNDARIAS

Bell, Daniel, *Communitarianism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer, 2016 edition) Eduard N. Zalta, editor, consultada 29/X/2017, a partir de:

<https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=communitarianism>

Bodéüs, Richard, *Aristóteles. Una filosofía en busca del saber*. (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2010)

Bonaccini, Adolfo, “El problema de la identidad personal en el §16 de la Crítica de la razón pura”, *Estud.filos.*, Universidad de Antioquía, núm. 39, (Junio de 200): 39-54

- Breña, Roberto, *El debate entre el liberalismo y el comunitarismo*, (Política y Gobierno Vol. II, núm. 2, segundo semestre, 1995)
- Cadahia, María Luciana, "Hegel y la filosofía de la diferencia", *Daimón*, Revista Internacional de Filosofía, Núm. 64,(2015)
- Caballero, Carlos "De Fukuyama a Huntington o la legitimación del etnocidio" *Revista Hespérides*, 8 de noviembre (1995)
- Calvo, Patrici, "¿Es posible otra racionalidad económica?" Castelló: Universitat Jaume I (2008)
- Campero, María Belén, "Descartes y la construcción de un sujeto a partir de la negación de la vida", *Revista Factótum*, Ciudad de Rosario, núm. 17, (2017): 25-34
- Carrasco, M. "Reinterpretación del espectador imparcial: impersonalidad utilitarista o respeto a la dignidad". *Crítica*, Revista Hispanoamericana de Filosofía 46, No. 137 (20014): 61-84
- Catalán, Miguel, "Genealogía de la noble mentira". *Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, a partir de: [https://tuxdoc.com/download/miguel-catalan-genealogia-de-la-noble-mentira\\_pdf](https://tuxdoc.com/download/miguel-catalan-genealogia-de-la-noble-mentira_pdf)
- Conill, Jesús, "De Adam Smith al imperialismo económico", *Claves* (No. 66, octubre 1996) 52-56
- Cortina, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, (Madrid: Tecnós, 1993)
- y Gustavo Pereira, comps. *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*. (Madrid: Editorial Tecnós, 2009)
- Dirie, Waris, *Flor del desierto. La ablación genital femenina y la lucha frente a las tradiciones tribales*. (Madrid: Embolsillo, 2014)
- Escobar Jiménez, Christian, "Ethos y formalismo de la ciencia económica: El caso de la teoría de la elección racional" *Revista de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Ecuador, V72 (2016) 5-24.
- Gargarella, Roberto, *Las Teorías de la Justicia después de Rawls* (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1999)
- Hahn, F. y M. Hollis, comps. *Filosofía y teoría económica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986)

- Inciarte, F., *La identidad del sujeto individual en Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, (Pamplona: Flamarique, Eunsa, 2004)
- Infante del Rosal, Fernando, "Hegel y la identidad como proceso". *Eikasía Revista de Filosofía* (229, septiembre 2014)
- Jaramillo, Ángel, "Entrevista a Michael Walzer" , *Revista Letras Libres*, 14 de enero de 2014, consultada el 25 de marzo de 2018, a partir de:  
<http://www.letraslibres.com/mexico-espana/entrevista-michael-walzer>
- Kymlicka, Will, *Liberalism and Communitarianism*, *Canadian Journal of Philosophy*, 18, 2 (Jun, 1988)
- Kukathas, Chandran y Philip Petit, *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*, (Madrid: Editorial Tecnós, 2004)
- Lasslett, Peter, *Philosophy, Politics and Society*, (Oxford: Blackwell, 1956)
- Martínez Arias, D. O. "Luchar contra identidades que generan violencias" *Daimón Revista Internacional de Filosofía*, 53 (2011) 157-164
- Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, (Buenos Aires: EUDEBA, 1979)
- Mouffe, Chantal, *El Liberalismo norteamericano y sus críticos: Rawls, Taylor, Sandel, Walzer* (ITAM, Estudios. Filosofía-Historia-Letras, invierno 1988)  
 consultado el 29/10/2017, a partir de:  
[https://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras15/trad1/sec\\_1.html](https://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras15/trad1/sec_1.html)
- Mulhall, Stephen y Adam Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. (Madrid: Temas de hoy, 1996)
- Muñoz Fonnegra, Sergio "La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant". *Revista Estud. Filos*, Universidad de Antioquía, (núm. 41, junio de 2010) 81-109
- Nájera Pérez, Elena y Fernando Miguel Pérez Herranz, editores, *La filosofía y la identidad europea* (Valencia: Pre-textos, 2010)
- Nobelprize.org. "Amartya Sen - Biographical". Nobel Media AB 2014. Web. 20 Sep 2016. [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/economic-sciences/laureates/1998/sen-bio.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1998/sen-bio.html)
- Nussbaum, Martha C. y Amartya Kumar Sen (comps.), *La calidad de vida* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996)



- y Joshua Cohen, comps. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Trad. Carme Castells (Barcelona: Editorial Paidós, 1999)
- Pereira Gandarillas, Francisco "Hume y la ficción de la identidad personal" *Revista Ideas y Valores*, Vol. 63, Núm 154, (2014): 191-213
- Pérez Díaz, C. "La certeza de sí y este imposible sujeto" *Revista Andamios*, Chile, 9, 20, (2012): 275-295
- Quintanas, Anna "Una crítica político-antropológica al «choque de civilizaciones» de Samuel P. Huntington" *Isegoría* 26, (2002): 239-250
- Rodríguez, Rubén Benedicto, *Liberalismo y comunitarismo: un debate inacabado*. STVDIVM. *Revista de Humanidades* (16, 2010)
- Ruiz Ruiz R., "Liberalismo y comunitarismo: Dos perspectivas antagónicas del fenómeno multicultural", en Ansuátegui Roig, J. / López García, J. A. / Del Real Alcalá, J. A. / Ruiz Ruiz, R. (eds.) *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo* (Madrid: Dykinson, 2005)
- Rescher, Nicholas, *La lucha de los sistemas*, (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995)
- Sánchez Garrido, Pablo, "*Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*" (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008)
- Schwartz, P. y V. Martin "La ética del amor propio en Spinoza, en Mandeville y en Adam Smith" en *Información Comercial Española*, (No. 691, marzo 1991) 31-41
- Stanley L., Brue y Randy R. Grant *Historia del pensamiento económico* (México: Cengage Learning Editores, 2009)
- Swift, Adam, *¿Qué es y para qué sirve la filosofía política? Guía para estudiantes y políticos*. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2016)
- Tagore, Rabindranath, *Gora*, Trad. Anatole y Nina Sanderman (Barcelona: Ediciones Altaya, 1995)
- Turner, Roger. *Capability Brown and the eighteenth-century english landscape* (New York: Rizzoli, 1999)
- Urquijo Angarita, Martin Johan, *La teoría de las capacidades en Amartya Sen* (Cali: Edetania 46, 2014)

Vargas G., E. Patricia, *Iconicidad y simbolismo. Una comparación crítica entre dos modelos hermenéuticos* (México: Tesis de maestría en filosofía, UNAM, 2010)

Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2001)

Zárate Ortiz, José Francisco “La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor”, *Eidos*, (Núm. 23, 2015) 117-134

Zegers Prado, Beatriz “La cuestión del bien y la identidad narrativa de Charles Taylor”, *Revista Pensamiento*, (vol. 69, núm. 258, 2013) 53-70

### III.FUENTES TERCARIAS

Banco Mundial, “Migración internacional en su máximo histórico”, comunicado de prensa, consultado el 14 de abril de 2017 a partir de: <http://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2015/12/18/international-migrants-and-remittances-continue-to-grow-as-people-search-for-better-opportunities-new-report-finds>

Berggruen Institute, Nicolas Berggruen, Misión, a partir de la página oficial: <https://www.berggruen.org>

Boston book festival, 2010. *Talking about justice: Dambisa Moyo, Amartya Sen and Michael Sandel*, consultada el 27/X/2017, a partir de: <https://vimeo.com/16924145>

Encyclopaedia Britannica, *South Asia. 20th-century international relations (politics)*: Consultado el 16 de Agosto de 2014: <https://www.britannica.com/topic/international-relations#ref304573>

Gazette of Harvard, consultada el 26/X/2017, a partir de: <https://news.harvard.edu/gazette/story/2016/04/people-want-politics-to-be-about-big-things/>

## ÍNDICE DE ESQUEMAS

<b>Número</b>	<b>Contenido</b>	<b>Página</b>
1	La identidad narrativa de Paul Ricoeur	62
2	La justicia como equidad: el enfoque de Rawls	74
3	Objeciones senianas a la teoría de la justicia de Rawls	88
4	Teoría de las capacidades de Amartya Sen	114
5	Amartya Sen: línea del tiempo	122
6	Composición general de la teoría de la identidad plural	124
7	Noción de identidad plural	136
8	Noción de elección de la identidad	146
9	Proceso simpatético en Adam Smith	148
10	Noción de trascendencia de la identidad	151
11	Teoría de la justicia y algunas obras que participaron en el debate: línea del tiempo	165
12	Rawls, filósofos comunitaristas, Sen y Nussbaum: línea del tiempo	165
13	Escenario de la igualdad simple de Walzer	191