

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Facultad de Derecho

Departamento de Filosofía del Derecho y Política

Programa de Doctorado: <<Sostenibilidad y paz en la era posglobal>>



TESIS DOCTORAL

Multiculturalidad y pobreza en Amartya Sen

Doctorando:

Luis Iserte Soriano

Directora:

Dra. Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez

Valencia - 2017

MULTICULTURALIDAD Y POBREZA EN AMARTYA SEN

Luis Iserte Soriano

Multiculturalidad y pobreza en Amartya Sen

Valencia - 2017

Para Irene

<<-El país es libre – dijo el joven rey -, y tú no eres esclavo de nadie.

-En la guerra – contestó el tejedor -, el fuerte esclaviza al débil, y en la paz, el rico esclaviza al pobre. Nosotros tenemos que trabajar para vivir, y nos dan salarios tan reducidos, que nos morimos. Trabajamos durante todo el día para ellos, y ellos amontonan oro en sus cofres, y nuestros hijos desaparecen prematuramente, y las caras de los que amamos se vuelven duras y perversas. Pisamos la uva y otros beben el vino. Sembramos el trigo y carecemos de pan en nuestra propia mesa. Llevamos cadenas, aunque nadie las vea, y somos esclavos, aunque los hombres nos llamen libres>>

Oscar Wilde (El joven rey)

ÍNDICE

Presentación	XIX
Objetivos	XX
Metodología	XXI
Estructura	XXII
Introducción	25

PRIMERA PARTE

Capítulo I. Globalización y “Antiglobalización”

I. Los movimientos antiglobalización y el sentido de identidad global	33
II. Diversos significados de la globalización	35
III. La globalización real y globalización posible: Los problemas de la pobreza y las desigualdades globales	41
IV. La Globalización y el problema de la pobreza en Pogge	67
V. El alcance del capitalismo en la globalización. La financiarización y la sociedad de mercado	76
VI. La globalización y el sentido de la identidad global como modos de encarar el problema de las desigualdades globales.....	92

SEGUNDA PARTE

Capítulo II. Cómo juzgar adecuadamente el tipo de vida que podemos vivir

I. Utilitarismo y nivel de vida. Vinculaciones	99
II. El nivel de vida y la noción de bienestar. Diferenciaciones	100
III. Más allá del bienestar. Solidaridad, entrega y nivel de vida	102
IV. La visión de Sen ante la riqueza	103
V. El nivel de vida y la referencia de las necesidades básicas	104
VI. La necesidad de artículos de consumo y el sentido de la opulencia	105
VII. El enfoque de la capacidad para superar el enfoque de los recursos	106
VIII. El uso de la perspectiva de la capacidad como ayuda para generar un entendimiento mayor y más preciso de la trascendencia del ejercicio evaluativo	110
VIII.1. La diferencia que representa la perspectiva de las funcionalidades y las posibilidades	111
IX. La identificación de la pobreza con el ingreso bajo	113
X. La variabilidad de la relación entre recursos y pobreza. Particularidades	115
XI. La necesidad de comprender el carácter complejo de la desventaja para abordar de modo adecuado la cuestión de la pobreza	121
XII. La problemática que entraña el valor del ingreso familiar sin mayor escrutinio	122
XIII. Rawls. Una preocupación por la desventaja que se afronta de manera limitada	124
XIV. La necesidad de concentrarse en reducir la injusticia manifiesta	127
XV. La importancia sustantiva del enfoque de la capacidad frente a la métrica de los recursos	128

XVI. Consideraciones finales. Mi nivel de vida, mi libertad	129
XVI.1. El reto de “afinar” funcionalidades	130
XVI.2. Funcionalidades y libertad	132
XVI.3. El Altruismo como logro de la capacidad “mejorada” y la importancia de la libertad substancial	133

Capítulo III. El derecho a no tener hambre

I. Noción de derechos	135
I.1. Un derecho distinto, el metaderecho	137
II. Noción de titulaciones	139
II.1. Reconocimiento y necesidad de una exigencia moral en el marco de las titulaciones	143
III. Nuestro deber, nuestra responsabilidad	146
III.1. Los derechos de solidaridad ante el problema de la escasez	155
IV. Una aproximación de tipo moral, el welfarismo	158
IV.1. La problemática que encierra el welfarismo en la lucha contra la miseria	160
V. La importancia del metaderecho. El derecho a no tener hambre en los contextos morales	162

Capítulo IV. El proceso de desarrollo y los problemas de pobreza

I. La inversión en la niñez como parte del proceso de desarrollo. Un análisis basado en la libertad	165
I.1. La mortalidad en los niños y el proceso del desarrollo	166
I.2. El concepto de pobreza que exige el desarrollo	169
I.3. Mejorando la vida en la niñez, una cuestión decisiva para el desarrollo ...	170
II. Consideraciones sobre la Cultura y la Educación en relación con la Pobreza .	173
III. Conexiones entre la pobreza y la desigualdad globales y la violencia	180
IV. África: El continente violentado. Ética global en la puesta de soluciones	201
V. La adecuada comprensión que merece la discapacidad. Su trascendencia en el mundo empobrecido	207
V.1. “La desventaja de la conversión”. Su incidencia determinante en la privación	208
V.2. La importancia crucial de políticas apropiadas para tratar la discapacidad	209
V.3. “El conservatismo conceptual”. La fijación por el ingreso	212

TERCERA PARTE

Capítulo V. Occidente y Antioccidente

I. Vinculaciones entre la humillación colonial y la resistencia a Occidente. Sus consecuencias	217
II. La identidad concebida como reacción. Sus efectos perniciosos para la armonía global	222
III. Sobre la impropiedad de categorizar según civilizaciones	230
IV. La centralidad de Occidente y el fundamentalismo islámico. Sus conexiones	232

Capítulo VI. La Identidad en Amartya Sen

I. Sobre los distintos modos en que podemos vernos a nosotros mismos	235
II. El concepto de la identidad restrictiva. Y el efecto “solitarist” de la identidad humana	237
III. Sobre la “negatividad” de Vandana Shiva y el desorden global. La puesta de soluciones	242
IV. La importancia de las ideas de identidad en la conducta del hombre	246
V. Sobre nuestras muchas identidades	248
VI. Sobre la influencia de los contextos sociales a la hora de sopesar la importancia relativa de nuestras distintas identidades	251

VII. La variabilidad de casos particulares que puede ofrecer la relación establecida entre la identidad y el hecho social	253
VIII. Las identidades plurales y los conflictos de lealtades	255
IX. De las distintas limitaciones que encuentra el hombre a la hora de elegir sobre la importancia relativa de sus múltiples identidades	257
X. Los elementos de la identidad	260
XI. La identidad y el pensamiento comunitarista: una visión restrictiva de la identidad	264
XII. Sobre los peligros que entraña condicionar el razonamiento y la ética a su origen social	265
XIII. Argumentos en torno a la vigencia de la elección y el razonamiento en la identidad aun dentro de la propia comunidad	269
XIV. Más allá del “descubrimiento”: Nuestras inevitables identidades plurales .	272
XV. Identidad y democracia en la puesta de soluciones a la violencia sectaria ...	275
XVI. La conexión entre identidad y derechos humanos	278

Capítulo VII. Sobre Multiculturalismo y Justicia en Amartya Sen

I. Sobre los distintos modos de afrontar el multiculturalismo. El caso del Reino Unido	281
II. Taylor, el multiculturalismo y las exigencias del reconocimiento de las “otras” culturas	283
III. El “monoculturalismo plural”. Una visión estrecha del multiculturalismo	290
IV. Multiculturalidad y violencia en Duffield. El “nuevo barbarismo”	293
V. Sobre la importancia de la “fe razonada“	295

VI. La religión como pertenencia sobrevalorada. Una visión reduccionista de las culturas y de los individuos	297
VII. La interacción entre los diferentes individuos y grupos como cuestión clave para el logro de una sociedad en armonía	298
VIII. Gandhi en defensa de sus múltiples identidades. Un argumento contra la categorización por “comunidades“	300
IX. Exigencias supranacionales en el encuentro del razonamiento público con la justicia	304
X. Evitar el Provincianismo: una comprensión más amplia de la ética y la justicia	305
XI. Identidad y justicia. Una mejor comprensión de nuestra relación con los otros	307
XII. Más allá del grupo focal, razonamiento ético e imparcialidad como justicia social	309
XIII. Democracia global: justicia global	311
Conclusiones finales	315

Fuentes

I. Obras de Sen	325
II. Bibliografía general	327
III. Instrumentos y documentos internacionales	336
IV. Fuentes normativas internas	339

V. Otras fuentes	340
------------------------	-----

Presentación

Comencé mis estudios de doctorado en la Universidad de Valencia, en el programa de doctorado en “Derechos Humanos: Problemas Actuales”, ofrecido por el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política. El período de dos años de docencia fue de gran provecho para mí al igual que el año posterior correspondiente al período de investigación, en ellos tuve la ocasión de aprender y avanzar en mis conocimientos sobre la situación social y económica de nuestros días así como las líneas de pensamiento y los diferentes autores que abordan los problemas más acuciantes de injusticia y desigualdad que pueden observarse en la actualidad. Asimismo, tuve la ocasión de participar en el doctorado en “Diritti umani: Evoluzione, Tutela e Limiti” ofrecido por el Dipartimento di Studi Su Politica, Diritto e Società perteneciente a la Università degli Studi di Palermo. Estas estancias en Palermo y sus jornadas anuales sobre derechos humanos fueron para mí verdaderamente enriquecedoras, dejando una huella difícil de borrar. En este período académico y a raíz de mis conversaciones con el profesor Jesús Ballesteros comencé a interesarme sobre las cuestiones más relacionadas con la identidad y el fenómeno de las migraciones y la multiculturalidad lo que se sumaba a mi inquietud por el grave problema de la pobreza en el mundo. Para cerrar mis estudios de tercer ciclo restaba presentar el Trabajo de Investigación, éste se centraría en el autor de origen indio Amartya Sen, dada su estrecha relación con el objeto del programa de doctorado y con las materias por las que me había ido inclinando durante los estudios de postgrado. Como consecuencia de ello realicé mi Trabajo de Investigación sobre el mencionado autor y bajo la dirección de la profesora Encarnación Fernández con el título de *Globalización y multiculturalidad en Amartya Sen*, el cual presenté posteriormente

para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA), en 2008. Parte de este trabajo sería publicado después en la revista Anuario de Filosofía del Derecho, año 2010, bajo este mismo título. Este artículo junto con otras dos publicaciones posteriores servirían de base para el desarrollo de la tesis que sobre Amartya Sen ahora presento.

Objetivos

El objetivo general de este trabajo es el de profundizar en el pensamiento social de Amartya Sen en su vertiente más actual, dedicada fundamentalmente a la compleja comprensión de la identidad, la manera más idónea de asumir el novedoso y creciente fenómeno de la multiculturalidad y el minucioso examen acerca de la globalización y las posibilidades que ofrece para paliar la miseria en un mundo cada vez más irremediablemente entrelazado.

Asimismo, son objetivos específicos de este trabajo, comprender la centralidad que ostenta en el pensamiento de Amartya Sen el valor de la libertad. Por un lado, veremos la elección como tal para cada uno de los momentos del proceso de búsqueda de un logro en la acción del hombre donde nos interesará no sólo el resultado final sino también la especial relevancia que cobra la perfección del procedimiento llevado a cabo. Ello nos llevará a explicar la necesidad clave de contar con “oportunidades sustantivas” para poder hablar de libertad real. De otra parte, veremos en qué consiste ésta, “la libertad sustantiva”, cuestión que Sen entronca con la problemática de la pobreza.

Llevaremos a cabo un estudio sobre la cuestión central, la más grave y urgente, la lucha contra la miseria. La visión particular de Sen asevera que la pobreza, contrariamente a lo que parece, no debería estar relacionada únicamente con la falta de

alimentos u otros recursos, pues los recursos o los ingresos no son un fin en sí mismo. Veremos que de este razonamiento aristotélico surgirá una argumentación verdaderamente enriquecedora y que puede ser muy útil para afrontar con mejores garantías las políticas de lucha contra la pobreza, las cuales estarían más bien orientadas a las personas, a ganar libertad real y a potenciar las capacidades de cada uno permitiendo a su vez su propio desarrollo.

Este estudio abarcará a su vez el importante papel que posee para la lucha contra la pobreza la correcta consideración que debe realizarse de las desigualdades, teniendo en cuenta los perjuicios que la vida nos haya podido deparar a cada cual, pues, más allá de los datos macroeconómicos, el contexto social y familiar y las situaciones de desventaja en que podemos encontrarnos son a veces determinantes en nuestro devenir. Y, por otra parte, se analizará la relación existente entre pobreza y violencia, la necesidad de desasociarlas y la importancia de fijar el foco en la búsqueda de las causas últimas de la pobreza; considerando a su vez, la influencia que la errónea concepción de la propia identidad ha ejercido en muchos de los episodios de violencia de los últimos años.

Finalmente, durante todo el desarrollo del trabajo nos centraremos en observar la importancia clave de la incorporación del elemento ético en nuestros cálculos de desarrollo, ello, nos ayudará a superar fronteras, valoraciones estrechas y consideraciones no del todo exactas que perpetúan el estadio de desigualdad.

Metodología

La metodología a utilizar es principalmente de tipo bibliográfico.

La obra de Amartya Sen es extensa, pero la más utilizada es aquella que corresponde a los últimos tiempos, la menos discutida. Por otra parte, puesto que el autor es de origen bengalí y su redacción es mayoritariamente en lengua inglesa, se ha tratado siempre de obtener la edición original en lengua vernácula y del mismo modo la obra traducida al español.

En ocasiones se ha utilizado obras del autor no traducidas al español como es el caso de artículos de investigación, compendios y otros escritos del autor resultantes de la impartición de conferencias, coloquios, entregas de premios..., siempre en lengua inglesa, dada su profusión y relevancia en el mundo anglo-sajón. También, y especialmente, se ha contado con ediciones concretas únicamente realizadas en Italia, y, por tanto, interesantes desde el punto de vista de la investigación. Con todo, la bibliografía fundamental ha podido ser contrastada siempre con distintas ediciones.

Asimismo, se ha contado con bibliografía de autores relevantes, coetáneos a Amartya Sen, con el fin de ahondar en sus ideas, conocer el estado de pensamiento actual en la materia y llevar a cabo un análisis crítico más fundado y profundo.

Estructura

Este trabajo se divide en tres bloques.

En la primera parte se tratarán los asuntos relacionados con la globalización que impera en nuestros días, atendiendo a la visión de Sen, y sin dejar de lado la mirada de otros influyentes autores de hoy. La globalización en este trabajo se presenta como el contexto en el cual se plantean los problemas de multiculturalidad y de justicia en la distribución de los recursos, y se reviste de un enfoque que busca continuamente la mirada de una ética universal. Este apartado tratará de dilucidar en qué medida la

globalización, y sus derivados, multiculturalidad e identidad, sirven a la justicia y permiten el desarrollo de las capacidades o no.

En un segundo bloque, se afrontarán las cuestiones que se plantean en relación a la pobreza que se extiende en nuestro tiempo, centrándose en la vida digna que reclama la dolorosa situación de los más desfavorecidos. La lucha contra la pobreza para Sen es compleja y, como veremos, no debe relacionarse en exclusiva con la falta de alimentos u otros recursos, estos son tan sólo medios para lograr la vida, mejor centrarse, de acuerdo con el modo aristotélico, en lo que son los fines para una vida mejor. Este bloque abordará los factores claves de la idea de Sen para mitigar las desigualdades y permitir el desarrollo de los excluidos, de manera que se pueda afrontar con las mayores garantías la lucha contra la miseria.

En un tercer bloque, profundizaremos en el pensamiento social de Sen y en su idea de justicia. Veremos la oposición que muestra Sen al concepto de identidad entendida como pertenencia en exclusiva a una sola dimensión social, religiosa, cultural o nacional... Esa identidad asumida en términos de rechazo a “los otros” tal vez tenga por causa determinadas humillaciones del pasado o la falta de medios y la escasez, pero ciertamente podrá traer violencia y conflicto continuado. Ante ello Sen propone un tipo de identidad personal de carácter plural con múltiples lealtades y un tipo de multiculturalismo alternativo e inclusivo. Por otra parte, el tipo de justicia que refrenda, no se centra en la búsqueda continua de un ordenamiento institucional tasado y ambiciosamente completo, como veremos se refiere más a una eficaz y hábil lucha contra la injusticia en términos de realidad cotidiana que a la ilusión de ese ideal de justicia en plenitud.

Introducción

Diferentes corrientes de pensamiento subyacen en los modos de entender las relaciones globales, la cultura y el desarrollo de los pueblos. Las alternativas que se presentan al orden económico internacional, instaurado mayoritariamente en el capitalismo, tratan de dar respuesta a los problemas de hambre y pobreza que asolan a los países en desarrollo, también a la notoria injusticia que representa el abyecto abandono de los países empobrecidos y su exclusión de los beneficios globales, agravio que tanto afecta a las vidas de las personas de estas poblaciones y a su entorno. El nuevo marco de interacciones globales, el continuo avance de la técnica, la sociedad multicultural (o su resistencia a ella), la violencia como reacción, el consumo desmedido... son temas a debate y sobre todo apremia tratar especialmente los problemas de creciente desigualdad, la manifiesta iniquidad y el hecho identitario.

Así, en esta primera parte del trabajo se abordarán los diferentes sentidos que adquiere la globalización en nuestro tiempo. Sen entiende el fenómeno de la Globalización en un sentido positivo. A él le preocupa el logro de una mayor justicia y solidaridad entre todas las personas del planeta. Y ve en la globalización un buen instrumento para este cometido. A su vez, es consciente de las críticas que este fenómeno ha suscitado. También de las manifestaciones populares que ha provocado en diversas ciudades del mundo desde Seattle hasta Edimburgo pasando por Madrid, Génova o Melbourne. Y es desde ahí desde donde Sen quiere partir, para de este modo fundamentar las bonanzas de este fenómeno y de paso formular diversas aclaraciones que el debate le ha suscitado. Sen, observa en ese descontento general que expresan los movimientos “antiglobalización” con manifestaciones por todo el mundo

precisamente la existencia de un hondo sentido de identidad global y de preocupación por la ética global. En realidad estos grupos no se oponen a la globalización sino que sus críticas se centran en los acuerdos desiguales e injustos que afectan a los desamparados, buscan una mejor distribución de las oportunidades en un orden global que urge ser revisado.

En la segunda parte de la tesis se verá cómo, más allá del institucionalismo trascendental o del enfoque de los recursos, existe una manera más completa y eficaz para evaluar el tipo de vida que podemos vivir el cual parte del enfoque de las capacidades que propone Sen, que servirá también para superar ciertas concepciones que toman su fundamento en el utilitarismo clásico.

Cuando nos decidimos a juzgar las ventajas que unas personas tienen en comparación de otras consideramos como base de evaluación la riqueza. Sin embargo, los ingresos o los recursos son medios para la vida humana satisfactoria y no propiamente los fines de la buena vida. Es por ello por lo que Sen propone como un mejor ejercicio evaluativo el del enfoque de la capacidad, de manera que el énfasis gire en torno a las oportunidades reales de la persona, y en consecuencia a la oportunidad de cumplir sus fines y a la libertad sustantiva de realizarlos. Veremos en esta sección que nuestra perspectiva no debería centrarse únicamente en una consideración de la pobreza que se identificara con la idea de ingresos bajos. La lucha contra la miseria conlleva necesariamente otras reivindicaciones, una visión más amplia y compleja de los asuntos que se relacionan con el desarrollo y la concepción integral de la persona. Identificar pues pobreza con ingreso bajo ofrece claras insuficiencias.

Por otra parte, el sufrimiento que provoca el hambre, el hecho de ser la principal causa de miseria en el mundo, la realidad primordial y decisiva de ver que el hambre es una tragedia que resulta de todo punto evitable, sobre todo si parte de la humanidad que vive en la abundancia, cobrara conciencia y apelara con un mínimo de arrojo a la

responsabilidad que todos guardamos con nuestros hermanos empobrecidos, y a la obligación verdadera de prestarles auxilio inmediato, le confiere a la cuestión del hambre la necesidad de un tratamiento particular. Es por ello por lo que Sen ve en esta problemática del hambre la necesidad objetiva de darle categoría moral más allá de la que pudiera establecerse en el ámbito de lo jurídico a esta compleja cuestión, pues ello, está convencido, ayudaría en mucho a mitigar la iniquidad que hoy vivimos.

Se verá también en esta segunda parte del trabajo algunas de las concreciones que se extraen del enfoque general del desarrollo que viene abordando Amartya Sen en sus diferentes estudios. En particular, nos centraremos en la importante cuestión de la inversión en la niñez, ésta partirá siempre de una perspectiva claramente inclusiva. De igual manera, examinaremos algunos de los distintos elementos que componen la relación dada entre la edad adulta y la infancia. Entendiendo que estos elementos deben ser más plenamente considerados para así lograr un enfoque adecuado a aquellas políticas que orientamos hacia este complejo asunto. Así pues, será importante ver las diversidades involucradas, es decir, incluir nuestro interés en la supervivencia y calidad de vida de los niños, por un lado; y, por otro, el impacto tanto directo como indirecto que posee la infancia sobre las capacidades de los adultos para tener vidas que merezcan la pena. Las conexiones entre la edad adulta y la niñez cubren la habilidad directa para la vida, e igualmente los efectos indirectos a través de los vínculos económicos, sociales y políticos. Este es un tema de profunda importancia.

También trataremos en estos capítulos otros asuntos notoriamente identificados con el grave problema de la pobreza: por una parte, las conexiones que se dan entre la pobreza, por un lado, y la educación y la cultura, de otro; en segundo lugar, la compleja relación existente entre la pobreza y la desigualdad respecto de la violencia y el conflicto; en tercer lugar, el caso particular de los habitantes del continente africano, dada su prolongada situación en la miseria y el abandono constante. Asimismo, daremos cuenta en esta sección de la importancia que tiene la discapacidad para comprender la cuestión de la privación en el mundo, el discapacitado tiene

menoscabada su capacidad de obtener ingresos y dificultades para convertirlos en buena vida. El propósito de este minucioso examen de relaciones estriba en la preocupación de Sen por clarificar aquello que a su juicio es de suma importancia: basar las estrategias de erradicación de la pobreza en motivaciones políticas, en lugar de hacerlo en motivaciones de tipo moral, conlleva riesgos. La pobreza global es tan terrible, está tan extendida, que merece atención prioritaria, debiendo ser abordada desde su misma esencia.

Explica Sen que la resistencia a la “occidentalización” que se viene produciendo en el mundo actual está provocando, cada vez más, el rechazo de ideas que se perciben como “occidentales”, aunque estas ideas hubieran florecido en realidad en sociedades no occidentales. Así por ejemplo el gusto por la libertad o la defensa del razonamiento público no son valores exclusivamente “occidentales”, sin embargo son ideas entendidas como “occidentales”, y por ese solo hecho generan en otras sociedades una actitud negativa hacia ellas. En este apartado nos referiremos fundamentalmente a la obstinación que se viene produciendo con los “ideales islámicos”, y por las sociedades no occidentales en general, consistente en creer que éstos deben ser profundamente hostiles a todo lo que Occidente representa. Es por ello que Sen muestra su preocupación por dicha resistencia ya que esta “autopercepción reactiva” puede traer consigo un incremento del fundamentalismo y de la violencia.

A su vez es objeto de esta tercera parte la centralidad que para Sen ocupan en concreto las cuestiones relativas a la identidad. De este modo, trataremos de poner de relieve el error en que se incurre cuando no se valora la influencia que el sentido de identidad posee en las distintas relaciones con los demás y en el propio comportamiento personal, siendo que tampoco podemos quedar sometidos a aquella visión angosta que entiende que cada uno de nosotros pertenecemos en exclusiva a una sola colectividad. Veremos las distintas motivaciones que mueven a cada persona dentro de la sociedad, deseando destacar que es fundamental reconocer que las

identidades son plurales, que poseemos distintas pertenencias y lealtades, y que la importancia de una identidad en fin no tiene por qué borrar la importancia de otra. La complejidad que viene acumulando cada individuo por tanto, hace irrazonable el encasillamiento y la visión estereotipada de los mismos. Con esta parte de la tesis se pretende ahondar en aquellas posiciones que abren el acceso intelectual a concepciones de la identidad que van más allá de la propia comunidad, entendiendo que la identidad puede ser algo más que una cuestión de descubrimiento... una elección razonada.

Finalmente, y dado que este trabajo se centra en el análisis social del pensamiento de Amartya Sen, trataremos de desarrollar a su vez la particular visión que posee Sen acerca del multiculturalismo y la importancia que otorga a la necesidad de lograr un adecuado entendimiento en las relaciones interpersonales con independencia de la cultura propia o ajena. Me centro aquí en exponer la relación que se da en Sen entre la cuestión identitaria y la idea de justicia la cual quedará plasmada fundamentalmente con la visión smithiana del espectador imparcial y la huida clara del yo provinciano y encorsetado, para abrazar así un proceso de razonamiento ético y decididamente abierto que le dará la llave para alcanzar unos arreglos sociales más justos, a nivel local y global dado el carácter supranacional de los principales problemas a los que hoy nos enfrentamos, sobre todo de violencia y pobreza extrema. Este último capítulo tiene dos objetivos (1) profundizar en el pensamiento social de Amartya Sen (2) ofrecer un análisis sobre posiciones intelectuales que otorgan al concepto de identidad un sentido plural y no restrictivo como base de encuentro para alcanzar un orden social más equitativo.

PRIMERA PARTE

Capítulo I. Globalización y “Antiglobalización”

I. Los movimientos antiglobalización y el sentido de identidad global

A día de hoy sabemos que hay una parte del mundo que tiene un dominio sobre los recursos nunca antes imaginado, que está tecnológicamente muy avanzada, donde su gente está bien nutrida y hay un gran dominio del conocimiento... La otra parte del mundo, sin embargo, pasa hambre y sufre penurias y carencias de todo tipo. Basados en este hecho, en esta desigualdad de oportunidades según el lugar de nacimiento, los movimientos antiglobalización muestran su escepticismo sobre la capacidad de la globalización para atender los intereses de los desamparados. Se muestran frustrados porque mantienen que las relaciones globales son sobre todo de antagonismo y de enfrentamiento, más que de apoyo mutuo. Por tanto ellos buscan rescatar al desamparado del castigo de la globalización. Incluso se ha llegado a ver en estas desigualdades el fracaso de las expectativas de una identidad global como elemento de fuerza moral. Sen, al contrario, ve precisamente en ese descontento general que expresan los movimientos de protesta la prueba de la existencia de un sentido de identidad global y de preocupación por la ética global. Si no fuera así ¿Por qué tantas personas están preocupadas por el estado del mundo y discuten tan apasionadamente la búsqueda de un mejor trato para los desfavorecidos? Así pues el término “antiglobalización” no describe correctamente la naturaleza de este descontento. Pues es éste un descontento sin fronteras, un fenómeno global que se da tanto en el propio

tema que les preocupa como en el interés y participación que genera en todo el mundo.¹

Por su parte, esta referencia a la ética global, también es evidenciada en Adela Cortina, la cual explica que “ante retos universales no cabe sino la respuesta de una actitud ética universalista, que tiene por horizonte para la toma de decisiones el bien universal, aunque sea preciso construirlo desde el bien local”. Y añade que “bregar por una *globalización ética*, por la mundialización de la solidaridad y la justicia, es la única forma de convertir lo que Jesús Conill ha llamado una “Jungla Global” en una comunidad humana, en la que quepan todas las personas y todas las culturas humanizadoras”.² En este mismo sentido, Benedicto XVI, considera que la globalización es una realidad humana y su verdad como proceso socioeconómico y su criterio ético fundamental vienen dados por la unidad de la familia humana y su crecimiento en el bien. Así pues esta postura del Papa, estaría en la línea manifestada por Sen por la cual la crítica negativa generalizada hacia la globalización, tal y como se está entendiendo hoy en día, esconde precisamente la prueba de la existencia de una ética común a todos, que sería aquella que debería regir los designios de este proceso en que consiste la globalización. Benedicto XVI, propone “esforzarse incesantemente para favorecer una orientación cultural personalista y comunitaria, abierta a la trascendencia, del proceso de integración planetaria”.³

En consecuencia, es un sentido de identidad extensiva lo que subyace en estas preocupaciones que van más allá de las fronteras de la nacionalidad, la cultura o la religión. Es la idea de una pertenencia inclusiva lo que hace que tantas personas se

¹ SEN, Amartya Kumar, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, trad. Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, pp. 165-166 y 168.

² CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 261.

³ BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, Roma, Ed. Vaticana, 2009, cap. III, párrafo 42.

rebelen contra una injusticia que divide la población del mundo. Este argumento clave que aduce Sen es visto también por Benedicto XVI quien estima tarea irrenunciable de todos los gobiernos ayudar a la erradicación de la pobreza de los países más empobrecidos puesto que “se da más bien un grave e incondicional deber moral, basado en la pertenencia común a la familia humana, así como en la común dignidad y destino de los países pobres y ricos, que en el proceso de globalización se desarrollan de una manera cada vez más íntimamente ligada”.⁴ En fin y siguiendo la línea de Sen, “la crítica antiglobalización tal vez sea en la actualidad el movimiento moral más globalizado del mundo”.⁵

II. Diversos significados de la globalización

El término globalización tiene su origen en los años ochenta del pasado siglo,⁶ pero la globalización es un término muy amplio.⁷ De hecho su rechazo total sería contrario

⁴ Véase la Carta del Papa BENEDICTO XVI a la canciller de la República Federal Alemana (RFA), Ángela Merkel, al asumir ésta la presidencia de turno de la Unión Europea (UE) y del G8. Vaticano, 16-XII-2006, publicada el 23-IV-2007. (La presidencia de la UE se prolonga por 6 meses y la del G8 por 1 año. Ambas dieron comienzo el 1-I-2007).

⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, cit., p. 169.

⁶ VELARDE, Caridad, “La ciudadanía en la época de la globalización”, en APARISI, Ángela (edit.), *Ciudadanía y persona en la era de la globalización*, Granada, Editorial Comares, 2007, pp. 115-138. En concreto, p. 121. En donde explica que se da un acuerdo generalizado en considerar a Theodore Levitt como el primer autor en utilizar el término “globalización”. Específicamente, Velarde se refiere al artículo de Levitt: “The Globalization of Markets”, publicado en la revista *Harvard Business Review* en el año 1983. Una versión en castellano de este artículo puede encontrarse en LEVITT, Theodore, *Harvard Business Review: Los mejores artículos de Ted Levitt sobre marketing*, trad. Emili Atmetlla, Barcelona, Ediciones Deusto-Grupo Planeta, 2007. Esta recopilación incluye artículos muy influyentes

no sólo al comercio internacional sino que “eliminaría también los movimientos de ideas, la comprensión y el conocimiento que pueden ayudar a todas las personas del mundo, incluidos los miembros más desfavorecidos de la población mundial”. Por tanto, necesitamos separar las distintas cuestiones que se fusionan en esta idea cuando uno se declara en contra de la globalización. Así, por ejemplo, la globalización del conocimiento merece la mayor aprobación, por muy loable que sea también el “conocimiento local”.⁸

En esta línea que marca Sen se encuentra también la idea de globalización que nos mostró Juan Pablo II y, posteriormente, Benedicto XVI. Es decir, la globalización cristianamente entendida se aleja absolutamente del determinismo, es un movimiento que no puede desentenderse de una serie de criterios que la valoren y la guíen. De este modo, cada uno de nosotros deberíamos ser sus protagonistas, no las víctimas, procediendo razonablemente, y guiados por la caridad y la verdad. Benedicto XVI, especifica que “oponerse ciegamente a la globalización sería una actitud errónea, preconcebida, que acabaría por ignorar un proceso que tiene también aspectos positivos, con el riesgo de perder una gran ocasión para aprovechar las múltiples oportunidades de desarrollo que ofrece“. Y es que “el proceso de globalización, adecuadamente entendido y gestionado, ofrece la posibilidad de una gran redistribución de la riqueza a escala planetaria como nunca se había visto antes”.⁹

Asimismo, vemos un elemento “antioccidental” en algunos grupos del movimiento antiglobalización. Sen ante ello argumenta que la globalización ni es nueva, ni es necesariamente occidental. “Durante miles de años la globalización contribuyó al

del autor (como *La miopía en el marketing* o *El éxito comercial mediante la diferenciación*). El original en lengua inglesa lo hallamos en LEVITT, Ted, *Ted Levitt on Marketing*, Boston, Harvard Business School Press, 2006.

⁷ Sobre ello, CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo*, cit., pp. 259-260.

⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 169-170.

⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, cit., cap. III, párrafo 42.

progreso del mundo a través de los viajes, el comercio, las migraciones, la difusión de las influencias culturales y la diseminación del conocimiento y la comprensión, incluidos los de la ciencia y la tecnología (...). Y a veces los agentes activos de la globalización estuvieron muy lejos de Occidente”. En torno al año 1000 d.C., en China era común el uso del reloj, la brújula magnética, el papel, la imprenta, la ballesta, la pólvora, la carretilla, el puente colgante... Alta tecnología desconocida en otros lugares y la globalización la extendió al resto del mundo, incluida Europa. Así pues resistirse a la globalización de ideas y de prácticas porque suponen la “occidentalización” socava el avance de la ciencia y del conocimiento a través de las fronteras, implica “una manera de “autoboicot” de las sociedades no occidentales”.¹⁰ Y es que todos se pueden beneficiar con los procesos de intercambio intelectual. Equiparar este fenómeno, explica Sen, con el imperialismo o con el colonialismo europeo sería un grave error, y tan costoso como lo habría sido si Europa hubiera rechazado la influencia oriental sobre la ciencia y la matemática a comienzos del último milenio.¹¹

En efecto, antiguamente la pobreza dominaba el mundo. Las vidas eran casi uniformemente “desagradables, brutales y cortas”, expresaba Thomas Hobbes en el *Leviatán* (año 1651), -cita Sen. La globalización de la ciencia y de la tecnología ha contribuido positivamente a mejorar aquella situación anterior. Y la prosperidad material ha llegado también en forma de mejoría al Japón, la China, Corea del Sur o

¹⁰ Así expresado en la versión española de la obra de SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 173. Pero, nótese que textualmente en el original dice: “(...) *Indeed, it is not only counterproductive in itself, it can also end up being a good way for non-Western societies to shoot themselves in the foot – even in their precious cultural foot*”. SEN, Amartya Kumar, *Identity and violence. The illusion of destiny*, London, Allen Lane, 2006, p. 127. (Lo que, literalmente, vendría a significar: “En efecto, no sólo es contraproducente en sí mismo, sino que también puede terminar siendo, para las sociedades no occidentales, un buen modo de dispararse en el pie, incluso sobre su precioso y cultural pie”).

¹¹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 171-173 y 176. La cita es de la p. 171.

Brasil.¹² De hecho, en la actualidad son de relevancia en los análisis económicos mundiales cierto grupo de países, además de los mencionados, que se han formado a partir de aunar determinadas características similares en cuanto a desarrollo y estadística social y poblacional y a datos de tipo macroeconómico que guardan en común un avance relevante, e inicialmente sorprendente por su acelerada mejoría. Así, por ejemplo, se habla del denominado bloque de naciones emergentes del G5,¹³ integrado por los países de Brasil, China, la India, Méjico y Sudáfrica, y que viene realizando foros de discusión acerca de los problemas globales desde 2006, apenas un año después de su primer encuentro el cual acontece tras ser invitados formalmente por Reino Unido a participar en la reunión del G8 que se celebraba ese año en la ciudad escocesa de Gleneagles. Otro caso relevante, sería, por su parte, el del grupo de los llamados países BRIC,¹⁴ término acuñado por el economista británico Jim O’Neill,

¹² A propósito del Brasil, resultan interesantes los artículos de Martín KANENGUISER, publicados en el periódico *La Nación*, con los títulos «Brasil donde la prosperidad aún no cierra heridas», de 2-VI-2008, y «El país de Lula avanza firme hacia el “milagro económico”», de 1-VI-2008.

¹³ El presidente francés, Nicolás Sarkozy, con motivo de la cumbre anual del G8, celebrada del 7 al 9 de julio de 2008, en Hokkaido, al norte del Japón, proponía la incorporación de estos países del G5 al G8, para demostrar así que se toman decisiones “con justicia”.

¹⁴ En el año 2003 un grupo de economistas de la influyente firma *Goldman Sachs* entre los que participaron J. O’Neill, P. Leme, S. Lawson, W. Pearson... escribía el ensayo llamado *Soñando con los BRIC: rumbo a 2050*, en el que se expuso sobre el fuerte carácter emergente en términos de desarrollo económico que estaban experimentando los países del BRIC y sobre los cuales se auguraba para el año 2050 su condición de importantes potencias en el orden mundial. Esta tesis venía a desarrollar un trabajo anterior del autor Jim O’Neill y en el cual se utilizaba por primera vez el término BRIC, se trata de un ensayo titulado *Construyendo mejores ladrillos económicos globales*, título muy sugestivo pues en realidad encierra un juego de palabras, “ladrillo” en inglés se traduce por el vocablo “*brick*”, del que toma el acrónimo originado de *Brazil, Russia, India, China*, despreciando la “k”. El ensayo obtuvo gran acogida por la literatura del análisis económico mundial del momento, dada su fundamentación y oportunidad. WILSON, Dominic y Roopa PURUSHOTHAMAN, “Dreaming with BRICs: the path to 2050”, en *Goldman Sachs. Global Economics Paper*, No. 99, 1-X-2003. Y O’NEILL, Jim, “Building better global economic BRICs”, en *Goldman Sachs. Global Economics Paper*, No. 66, 30-XI-2001.

fruto de sus estudios en el marco del desempeño de su trabajo para la mercantil financiera *Goldman Sachs*, y en el que se incluye a los estados de Brasil, Rusia, la India y China, y sobre el que posteriormente se ha incluido una “S” para añadir así a Sudáfrica, dada su pujanza y claro acenso a nivel de prosperidad económica, pasando a denominarse, desde 2011, el grupo de los BRICS. Este análisis económico y del desarrollo llegó a fructificar a modo de encuentro real entre países de hecho se llevó a cabo una primera reunión entre los países BRIC en Ekaterimburgo (Rusia) el 16 de junio de 2009, teniendo por objetivo principal reforzar su posición a nivel mundial, y sobre todo para hacer frente al G-20 y al G-8, los cuales se reunían ese mismo año en septiembre y julio, respectivamente, en Pittsburgh (Estados Unidos) y L’Aquila (Italia). Estas reuniones han continuado en el tiempo con una periodicidad anual, siendo la última, la celebrada en Goa (La India), en octubre del año 2016. También concurren otros países que tratan de alcanzar la condición de país emergente y así lo reclaman para sí en los foros de discusión de carácter global, se trata de países relevantes por su extensa economía, su geografía o por los recursos naturales de los que goza, y no tanto por protagonizar un ascenso en sus datos macroeconómicos tan considerable como el de los citados con anterioridad, este podría ser el caso por ejemplo de Argentina.

Asimismo, resulta de interés destacar la situación social y económica que vive Brasil en la actualidad, hay que tener en cuenta que, de acuerdo con el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), Brasil ha sido en los últimos quince años la mayor economía de Iberoamérica y la segunda más importante del propio continente, tan sólo superado por los Estados Unidos (EE. UU.). Según su producto interior bruto (PIB) nominal nos encontramos con una de las diez economías más grandes del mundo e, idéntica posición, por su parte, si nos referimos en términos de paridad de poder adquisitivo (PPA). En este tiempo, ha expandido con firmeza su presencia en los mercados financieros internacionales y también en los de mercancías formando parte de ese pequeño pero cada vez más influyente grupo que se ha venido en llamar “economías emergentes”. No obstante, se trata del quinto país más poblado

del mundo. Ha llevado a cabo reformas importantes a nivel nacional, y ha tratado de acabar con la pobreza extrema en los lugares de mayor marginación, en las grandes ciudades, procurando a su vez un mayor respeto por los derechos humanos. También ha apostado decididamente por la responsabilidad de organizar grandes eventos deportivos de notoriedad y clara repercusión internacional, como son los grandes espectáculos de la Copa del Mundo de Fútbol (Brasil 2014), y los Juegos Olímpicos (Río de Janeiro 2016). Además, tras ocho años de gobierno de Lula da Silva (2003-2010), Dilma Rousseff se convirtió en la primera mujer elegida Presidente en el Brasil.¹⁵

Por otra parte, en general, a finales del año 2015 el panorama se torna bastante diverso en las economías de los mercados emergentes, con tasas de crecimiento elevadas en China y la mayoría de las economías emergentes de Asia, pero con graves condiciones macroeconómicas e incluso inmersos en una honda recesión en Brasil, Rusia y otros países exportadores de materias primas. En 2015, en muchos mercados emergentes, la disminución de los precios del petróleo y otras materias primas (incluidos los alimentos, con un peso mayor en los índices de precios al consumidor de

¹⁵ Esta fue una etapa de mejoría general, de expansión y celeridad económica, sin embargo en los últimos dos años se ha vivido un estadio de cierta obscuridad, de una parte, por los sorprendentes casos de corrupción que han ido surgiendo y que manchan la etapa del anterior gobierno de Lula y, de otro, Rousseff, que seguía la línea política social de su predecesor, es suspendida de sus funciones por el Senado el 12 de mayo de 2016, acordando la apertura de un proceso de destitución del cargo de Presidente, en el que finalmente se decide destituirla. El 31 de agosto de 2016, Michel Temer, quien ostentaba la vicepresidencia del Brasil desde el 1 de enero de 2011, asume definitivamente la presidencia tras haber ocupado la misma de manera interina desde el inicio del proceso político de separación del cargo. Este hecho causa especial controversia en la opinión pública brasileña, e incluso entre las autoridades de los gobiernos de los estados de su entorno, con la sospecha de irregularidades en el proceso de destitución o de deslegitimación política para el uso del nuevo cargo otorgado por la cámara (Temer, pese a formar parte desde 2009 de la coalición gubernamental con el partido de su predecesora, en realidad pertenece al Partido del Movimiento Democrático Brasileño (PMDB), del cual es presidente desde 2001; y, tanto Rousseff, como Lula, pertenecen al Partido de los Trabajadores).

las economías de mercados emergentes y en desarrollo) ha contribuido a reducir la inflación, aunque en varios países, entre ellos Brasil, Colombia y Rusia, las notables depreciaciones de la moneda han neutralizado en gran parte los efectos de la reducción de los precios de las materias primas, y la inflación ha aumentado.¹⁶

Acaso ¿van a mejorar las condiciones de vida de los pobres del mundo si se les impide acceder a las ventajas de la tecnología actual, a la oportunidad del comercio y del intercambio y a los beneficios sociales y económicos de vivir en sociedades abiertas?, se pregunta Sen. Y es que “no se trata de echar por tierra las relaciones económicas globales, sino de lograr que los inmensos beneficios de la globalización se distribuyan con más justicia”, esta es la clave.

La expresión “antiglobalización” es un término erróneo porque el tema central del reproche estriba en “la existencia real de la enorme pobreza y la desigualdad globales, más que en el supuesto provecho que significaría prescindir de las relaciones económicas globales”.¹⁷

III. La globalización real y globalización posible: Los problemas de la pobreza y las desigualdades globales

¹⁶ Las economías de Brasil y Rusia, que juntas generan alrededor de 6% del producto mundial sobre la base de la PPA de los tipos de cambio, vienen sufriendo una contracción desde mediados de 2014. El crecimiento inferior a las previsiones que ha registrado Brasil fue uno de los factores que más contribuyó a las revisiones a la baja del crecimiento estimado de 2015 publicadas en la Actualización de enero de 2016 del informe WEO. El pronóstico de base del informe WEO incluye una normalización muy gradual de las condiciones de estas dos economías. En la red, <https://www.imf.org/>, visita de 27 de marzo de 2017.

¹⁷ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 177-178. Esta cita y la anterior son de la p. 178.

Algunos manifestantes “antiglobalización”, explica Sen, argumentan que el problema central de la desigualdad y la pobreza globales estriba en que los ricos del mundo se están volviendo más ricos y los pobres, más pobres. -Lo cual durante un tiempo fue efectivamente así, sobre todo en Hispanoamérica y en África-.

Por otro lado, los firmes defensores de la globalización para argumentar sobre estas cuestiones de la distribución global recurren a su interpretación de que los pobres del mundo en general están menos pobres, y no más empobrecidos. Pretendiendo decir que aquellos pobres que participan en el comercio y en el intercambio no están más pobres sino todo lo contrario, por lo tanto, si se están enriqueciendo a causa de su participación en la economía global, la conclusión es que la globalización no es injusta con los pobres. Lo que habrá que ver es si ésta es la manera correcta de entender los temas centrales de justicia y equidad en la actual economía global. Y es que de acuerdo con estas posiciones el debate se reduciría a determinar cuál es el lado correcto de la pregunta: “¿Los pobres que participan de la globalización están más pobres o más ricos?”.¹⁸

Para Sen esta forma de considerar el tema de la injusticia por parte de unos y de otros es inadecuada. Aduce dos cuestiones para argumentarlo, la primera de ellas es la de la necesidad de reconocer que dados los recursos globales que hoy existen, y los problemas de *omisión* y *comisión* (que abordaremos en este mismo apartado), a muchas personas les resulta difícil ingresar en la economía global. Si sólo tienes en cuenta a los que ganan participando en el comercio significa que estás dejando fuera a millones de personas que permanecen excluidos de las actividades de los privilegiados. La exclusión, pues, es un problema tan importante como la inclusión desigual.¹⁹ La cuestión es que son muchas las personas que no pueden ingresar en la

¹⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 179.

¹⁹ Véase SEN, Amartya Kumar y Bernardo KLIKSBURG, *Primero la gente*, Barcelona, Ediciones Deusto, 2007, pp. 28-31. En donde Sen, ahonda en la significación y diferencias de ambos tipos de injusticia (la “inclusión en condiciones de desigualdad” y la “exclusión”).

economía global. Sen propone soluciones que exigirán “cambios radicales en las políticas económicas internas (tales como mayores recursos para la educación básica, la salud y los microcréditos familiares²⁰), pero también cambios en las políticas internacionales de otros países, sobre todo de los más ricos”.²¹

Respecto de las políticas económicas internas a las que se refiere Sen, Zamagni ha analizado los beneficios de la microfinanza en la lucha contra la pobreza en sus diferentes estudios acerca de la idea del bien común y, aun considerando las críticas que se aducen sobre esta vía de actuación, concluye que en economía la microfinanza es un instrumento altamente eficaz. Esencialmente para el factor decisivo del desarrollo: lo que el autor llama el “*linking*”, esto es, aquel tipo de capital social que consiste en las redes de relaciones entre organizaciones de la sociedad civil (ONGs, iglesias, asociaciones, fundaciones...) e instituciones político-administrativas con la finalidad de llevar a cabo obras que, en su caso, no podrían realizar por sí solas la sociedad civil ni la sociedad política. De esta manera, es notorio que la microfinanza alivia a los pobres de la pérdida de autonomía que tanto les aflige, siendo también uno de los instrumentos más eficaces para favorecer la emancipación de las mujeres, y la más potente herramienta para aumentar la tasa de iniciativa empresarial de una

²⁰ Un ejemplo de la importancia de estos créditos puede apreciarse en el artículo “Créditos para mujeres campesinas”, de la Revista Manos Unidas, n.º 167, Abril-Junio 2007, p. 31. La organización Moris Rasik (que significa “una vida independiente y digna”, en lengua timorensa) y la organización Manos Unidas, llevan a cabo un proyecto en el Timor Oriental que beneficia a más de 14.000 personas (aquí apenas puede actuar el gobierno o el sector privado ya que la guerra contra Indonesia (1999-2002) devastó el país y dejó más de 250.000 muertos). El objeto es la promoción de la mujer. El duro trabajo de la mujer campesina quedará así mejor recompensado y cada una de sus familias saldrá beneficiada, al igual que la propia comunidad (en este caso la Diócesis de Dili, en el Timor Oriental).

Observamos también la importancia de estos créditos en otro caso: “El “crédito consignado”, por el que un trabajador accede a una suma a cambio de un descuento en su haber, ya disparó más de 15.000 millones de reales para la compra del primer auto de millones de brasileños, que también comenzaron a adquirir viviendas”. KANENGUISER, Bernardo, “Brasil, donde la prosperidad...”, La Nación, cit.

²¹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 179-180. La cita es de la p. 180.

comunidad local.²² Todo lo cual resulta de gran importancia si tenemos en cuenta el estado de privación en que se encuentran determinadas sociedades o grupos, lo que provoca que resulte apremiante la necesidad de actuar, de tomar medidas correctoras, valientes, que sean reales y palpables, de consecuencia que empujen a sus individuos a afrontar un futuro propio y familiar con mejores perspectivas, bajo una nueva dinámica de vida que alivia su situación presente, mediante trabajo e inversión, y le hace ganar un porvenir desde la honradez y la sencillez.

El profesor de economía, Muhammad Yunus, ha implantado un excelente sistema de microcréditos²³ que tiene por objeto erradicar la pobreza y conseguir que los pobres salgan por sí mismos de su precaria situación mediante la iniciativa propia y el uso de habilidades y capacidades personales. Yunus, cuenta que cuando se decidió a salir de las propias aulas de la Universidad de Chittagong, en Bangladés, donde daba clase, para conocer *in situ* el problema de la pobreza y poder así ver el modo de cómo tenderles una mano, una de las cosas que más le llamó la atención de lo que pudo observar por estas zonas rurales tan próximas a su lugar de trabajo, fue que “la gente sufría porque no podía encontrar dinero, salvo que se lo pidieran a usureros, a prestamistas. Esta situación implicaba que las personas quedaran completamente a

²² ZAMAGNI, Stefano, “El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica”, en *Revista Cultural Económica*, n.º 70, 2007, pp. 23-43. En concreto, pp. 40-41. Asimismo, en estas letras, Zamagni se remitirá concretamente a las concepciones de Sen cuando explica que simplemente no se puede pretender de la microfinanza aquello que ésta no te puede ofrecer, es decir, la microfinanza tiende en esencia a mejorar la capacidad de vida de las personas, sin embargo las personas que desgraciadamente se encuentran en situaciones de pobreza extrema requerirán de una intervención diferente que apunte sobre todo a mejorar sus condiciones de vida.

²³ Véase, YUNUS, Muhammad, *El banquero de los pobres*, trad. Montserrat Asensio, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.

Asimismo, y sobre este nuevo tipo de programa bancario, su consecución y los microcréditos que otorga a los más necesitados: YUNUS, Muhammad, *Un mundo sin pobreza. Las empresas sociales y el futuro del capitalismo*, trad. Montserrat Asensio, Fuenlabrada (Madrid), Paidós Ibérica, 2008, pp. 67-104.

merced de quien les había prestado ese dinero, quienes los exprimirían hasta la muerte para poder sacarles todo lo que pudieran, estableciendo unas condiciones tales que resultaba imposible escapar a su mortal carga, a una mortal carga individual”.²⁴ Explica el profesor que al día siguiente de esta expedición fue a la aldea con sus alumnos para hacer una lista con las personas que necesitaban dinero y se lo pedían a los usureros. El resultado fue una relación de cuarenta y dos personas, y la cantidad total de dinero que se había solicitado prestado sumaba veintisiete dólares. Esa aldea no esperaba millones de dólares en ayudas..., tan sólo necesitaban unos cuantos céntimos, apenas unos dólares, que es el dinero suficiente que necesitan para ir saliendo adelante para hacer esas inversiones que le van a permitir que su modesta economía familiar tenga una mínima salida, una mínima solidez. Con tan poco dinero se hacía feliz a mucha gente, sólo había que prestarlo sin pedirles a cambio un interés que les ahogara. En ello pues se empeñó Yunus que acabaría creando el llamado banco Grameen, un banco independiente que presta dinero a los pobres. Se trata de un banco especial, un banco que no cree que el pobre es insolvente porque no pueda pagar un aval o porque se piense y así se estipule que no podrá devolver el dinero prestado. Sin embargo, Yunus en estas salidas con su alumnado por las aldeas de alrededor de la Universidad de Chittagong ya había comprobado que los pobres piden pocas cantidades de dinero, y además ¡lo devolvían siempre! El grado de devolución del capital en los préstamos concedidos por el banco Grameen es alto, y estos préstamos se conceden sin garantías, sin intereses, sin documentos jurídicos, sin abogados... Sólo la desgracia, el infortunio imprevisible provoca la no devolución de este dinero por parte de los prestatarios y cuando esto sucede se trata de llegar a soluciones que permitan ayudar al prestatario en este trance mediante otro crédito con mejores condiciones todavía, y aún con todo, el prestatario va saldando su deuda acumulada poco a poco.²⁵ Ciertamente se necesita de más instituciones altruistas que no

²⁴ YUNUS, Muhammad, *¿Es posible acabar con la pobreza?*, trad. Eduardo Miño, Madrid, Editorial Complutense, 2006, p. 10.

²⁵ YUNUS, Muhammad, *¿Es posible acabar con la pobreza?*, cit., pp. 10-11 y 35-37.

antepongan únicamente el beneficio monetario en todos sus negocios como premisa de actuación. En efecto, Yunus al ser interpelado sobre la posible viabilidad del banco Grameen y los microcréditos respecto de los pobres de sociedades capitalistas, explica que “el capitalismo ha sido interpretado de una forma muy simple y nos hemos quedado anquilosados en esa interpretación al uso que afirma que si llevas un negocio es porque quieres ganar dinero y para mantener la actividad necesitas cada vez más”. En su opinión esta es una visión limitada del capitalismo puesto que los negocios pueden ser de dos tipos: negocios para ganar dinero y negocios para beneficiar a la gente; esto último, normalmente, parece ser que se olvida. Así, el “empresario social” desarrolla su actividad no porque quiera hacerse rico, sino porque desea ayudar a la gente, porque quiere solucionar diversos problemas de la sociedad, ya sean con respecto a la salud, al acceso al agua potable, al medio ambiente, etc.²⁶ Para Yunus pues, los microcréditos son una buena medida para acabar con la pobreza incluso para los casos de la pobreza extrema. Sin embargo, son muchos los que piensan que los microcréditos sólo sirven para la capa superior de la pobreza y no con el sector del indigente, se argumenta que ¿de qué le serviría el dinero a los más pobres?, les resultaría inútil pues no tienen salud, no tienen capacidad ni habilidad alguna, si les dieras dinero lo único que provocarías sería aumentar su carga y crearles problemas de modo innecesario. Por el contrario, Yunus sostiene que no es así, que él y su banco han llegado a los más pobres de Bangladés, y sus vidas han cambiado. En su opinión, estas personas, tullidas o desvalidas, no dejan de tener un papel en la sociedad por su circunstancia. Siguen conservando habilidades y siguen poseyendo capacidad de gestión. Yunus, cree en la posibilidad de que incluso el mendigo más pobre pueda salir de la indigencia. Con el sistema de microcréditos implantado por Yunus la mitad de los prestatarios del banco Grameen han salido de la situación de la pobreza y la otra mitad va camino de hacerlo. El banco Grameen, tiene 6,61 millones de prestatarios en el mundo. De los cuales, por cierto, el 97% son mujeres.²⁷ El profesor Yunus, en su

²⁶ YUNUS, Muhammad, *¿Es posible acabar con la pobreza?*, cit., p. 41.

²⁷ YUNUS, Muhammad, *¿Es posible acabar con la pobreza?*, cit., pp. 20, 28 y 30.

obra *Un mundo sin pobreza*, ahonda en la idea de la empresa social como un instrumento clave para acabar con la pobreza en el mundo. Una empresa social es un nuevo tipo de empresa que reconoce la naturaleza multidimensional de los seres humanos, la empresa social se funda no para obtener beneficios para sí, sino para alcanzar objetivos sociales específicos. El propietario recupera el capital invertido pero no recibe beneficios en forma de dividendos, en su lugar todos los beneficios vuelven a invertirse en la empresa para financiar su expansión, ofrecer nuevos productos o servicios, mejorar su calidad, bajar los precios, mejorar su accesibilidad, con el fin de seguir haciendo el bien en el mundo. Se trata pues de llevar los beneficios que aporta el libre mercado a las personas más olvidadas del mundo, a las más pobres. Efectivamente, el libre mercado, podría acabar con la pobreza global y la degradación ambiental, pero no lo hará si sirve única e implacablemente a los objetivos económicos de sus accionistas más ricos. Así es, si las cosas no se arreglan con la empresa actual... ¿por qué seguir por el mismo camino?, y es que verdaderamente necesitamos de empresas que persigan objetivos distintos al del beneficio personal, una empresa que se dedique por completo a resolver problemas sociales y ambientales sin dejar de ser por ello propiamente una empresa. De este modo, cuando un proyecto con objetivos sociales cubre sus costes pasa a ser un proyecto autónomo, que puede crecer y expandirse y por tanto aumentar los beneficios a la sociedad. Por el contrario, cuando el precio cobrado por sus bienes o servicios no cubre los gastos en su totalidad ya no estamos ante una empresa social, depende de subvenciones y de donaciones, como las organizaciones de voluntariado, precisamente lo que no quiere Yunus, el cual lo que pretende es alejarse de la maquinaria gubernamental, y buscar la creación de nuevas instituciones que se aparten de aquellas otras ya existentes y que no dejan de crear pobreza para que de este modo gocen de total independencia para el establecimiento y cumplimiento de sus propios fines y para que se pueda disfrutar de un clima tal donde pudieran fluir y surgir nuevas y apasionantes ideas.²⁸ Asimismo, cuando parecía cierto que el reto de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) en el planeta no podía

²⁸ YUNUS, Muhammad, *Un mundo sin pobreza*, cit., pp. 32 y 40-44.

cumplirse, Bangladés, aparecía como una excepción y avanzaba sin pausa camino de conseguir que efectivamente la pobreza se redujese a la mitad en 2015. De hecho, en Bangladés, veinte millones de personas salieron de la pobreza en tan solo dos décadas y la tasa de pobreza se redujo del 44,2% en 1991 al 18,5% en 2010. Esta tasa, además, descendió hasta el 13,8% en 2015, según lo estimado por el Grupo Banco Mundial, por lo que los retos fijados para el cumplimiento del primero de los ODM “erradicar la pobreza extrema y el hambre” se han cumplido, también se han conseguido importantes metas en el marco de estos ODM, ciertamente se puede apreciar la evolución y mejoría conseguida en este aspecto, y en términos de desarrollo general, en la sociedad de Bangladés, así, por ejemplo, entre los años 1990 y 2013, el número de niños que falleció antes de cumplir los 5 años de edad disminuyó en dos tercios, y, menos de un 40% de mujeres murió al dar a luz en 2015 en su comparativa con respecto a 2001. Asimismo, en 2016 la tasa de educación primaria llega aproximadamente al 99% y en el nivel secundario, sin ser tan buena, se ha pasado de una tasa del 29% a una del 60%, lo que indica una contundente mejora. Por otra parte, ahora el país ofrece una resistencia más adecuada a los desastres naturales, durante los últimos cuarenta años se ha invertido en refugios y sistemas de alarma temprana que han ayudado a reducir en más de cien veces las muertes relacionadas con el paso de los huracanes o de las fuertes borrascas. La ausencia de guerra (la guerra de independencia que sufrió el país en 1971 causó tres millones de muertos), un verdadero compromiso con el propósito de poner fin a la pobreza, dirigentes políticos y de diferentes sectores del ámbito económico verdaderamente concienciados de la importancia de la educación y de sacar a su pueblo de la miseria, así como de subir la autoestima a la sociedad para el logro de mayores y legítimas ambiciones, han podido ser claves para estos tan laudables logros.²⁹ Y, sin duda el banco Grameen de Yunus y

²⁹ Datos del Banco Mundial. Véase así mismo, CHAVEZ, Dominic -Banco Mundial-, “El crecimiento de Bangladés aporta esperanza, ambición e innovación en la tarea de poner fin a la pobreza”, 14 de octubre de 2016. En la red, <http://www.bancomundial.org/>. Visita de 13 de marzo de 2017.

su modo de concebir el sentido de la globalización habrá tenido mucho que ver. Y es que Yunus está convencido de que gran parte del mundo se ha quedado atrás porque la función de los mercados libres en su forma actual no es encontrar la solución a problemas sociales, de hecho, pueden exacerbar la pobreza, la contaminación, la corrupción, la desigualdad... La globalización, en fin, puede aportar más beneficios a los pobres que cualquier otra alternativa, pero sin una supervisión y unas directrices adecuadas, puede ser extraordinariamente destructiva.³⁰

En esta línea de cambio en lo que representaría la concepción y los parámetros por los que deberían guiarse los agentes activos reales de una sociedad, en una visión de verdadera ruptura con el sistema capitalista imperante hoy, observamos con admiración la propuesta de un sistema económico distinto, aquél que propugna Ernst Fritz Schumacher, en su extraordinaria obra *Lo pequeño es hermoso*. En efecto, Schumacher, no desea una economía donde el consumo sea el único fin y propósito de toda actividad económica, donde prime el reino de la cantidad en el lugar de la calidad o donde los valores no-económicos que posee toda economía se examinen siempre según el análisis del coste-beneficio. Más bien cree en una economía de simplicidad y no violencia, con un sistema que trate de maximizar las satisfacciones humanas por medio de un modelo óptimo de consumo, que permita a la gente vivir sin grandes tensiones y cumplir con uno de los principios básicos de la enseñanza budista: “Deja de hacer el mal, trata de hacer el bien”. Schumacher piensa en la economía budista como modelo a seguir, ésta tiene una visión del trabajo diferente a la propugnada por la economía moderna, el trabajo en consecuencia no se ve como un coste para el empleador o una carga pesada para el trabajador, por tanto, el trabajo no es visto como un mal necesario. Tampoco el salario que recibe el trabajador se considera una especie de compensación al tiempo libre que yo he perdido y debía haber gozado. La economía budista, en cambio, “considera la función del trabajo por lo menos en tres aspectos: dar al hombre una posibilidad de utilizar y desarrollar sus facultades;

³⁰ YUNUS, Muhammad, *Un mundo sin pobreza*, cit., p. 23.

ayudarle a liberarse de su egocentrismo, uniéndolo a otras personas en una tarea común; y producir los bienes y servicios necesarios para la vida“. Y es que “el trabajo y el ocio son partes complementarias de un mismo proceso vital y no pueden ser separadas sin destruir el gozo del trabajo y la felicidad del ocio“. Por todo ello Schumacher recomienda la puesta en marcha de la economía budista aun incluso para aquellos que piensan que el crecimiento económico es más importante que cualquiera de los valores espirituales o religiosos, porque a su entender la cuestión no es la elección entre “crecimiento moderno” y “estancamiento tradicional”, sino que el tema está en encontrar el camino correcto de desarrollo, el Camino Medio entre la negligencia materialista y la inmovilidad tradicionalista. Se trataría, en fin, de encontrar “los Medios Correctos de Subsistencia”.³¹

Por otro lado, y en el ámbito de las políticas internacionales, los países económicamente más avanzados podrían ayudar mucho si recibieran de mejor grado los productos -agrícolas, textiles y otros industriales- que los países en desarrollo exportan.³² En ello coincide con rotundidad Thomas Pogge. Para este autor el debate moral y explicativo acerca de la pobreza se plantea hoy en día según los términos establecidos por las explicaciones nacionalistas,³³ es decir, en el planteamiento de tratar de averiguar qué tipo de instituciones nacionales económicas y políticas de los países pobres obstaculizan la erradicación de la pobreza nacional. Así pues se argumenta a favor de los mercados libres, con imposición mínima y poca regulación por parte del gobierno, que vendría a ser el modelo típico de los países emergentes situados en Asia, otros se van a decantar a favor de aumentar la inversión pública en

³¹ SCHUMACHER, Ernst Fritz, *Lo pequeño es hermoso*, trad. Oscar Margenet, Madrid, Tursen, S.A., -Hermann Blume Ediciones, 1990, pp. 39, 46-47, 49 y 52. Las citas corresponden a las pp. 49, 46, 46-47 y 52, respectivamente.

³² SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 180.

³³ Sobre ello, FERNÁNDEZ, Encarnación, *¿Estados fallidos o Estados en crisis?*, Granada, Editorial Comares, 2009. Véase el segundo apartado, “El nacionalismo explicativo”, del Capítulo III “Causas del “fracaso” de los Estados”, pp. 101-108.

educación, en sanidad pública y en infraestructuras, que sería el modelo típico de Kerala,³⁴ Entiende Pogge que este debate es importante, sin duda, pero también considera importante examinar qué instituciones económicas globales obstaculizan la erradicación de la pobreza mundial. Efectivamente, se observa a los políticos y a los economistas debatir sobre estructuras y funciones alternativas para el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) y sobre el impacto internacional del Acuerdo de la Organización Mundial del Comercio (OMC) sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (Acuerdo ADPIC). Pero respecto a cuestiones más amplias, explica Pogge, como los privilegios internacionales sobre los recursos y sobre el préstamo, y los mecanismos políticos mediante los cuales se crean y se revisan las reglas de la economía mundial, se asume básicamente el *statu quo* como un contexto dado como si se tratara de una característica natural más de nuestro planeta.³⁵ Asimismo, Pogge, se pregunta por qué los países más avanzados económicamente no acordaron en el Tratado de la OMC que los aranceles sobre las importaciones manufacturadas a los que se enfrentan los países pobres no debían ser superiores a los que encaran los países ricos, en lugar de ser, como ahora, cuatro veces más altos. Esta carestía de los aranceles comporta una carga pesadísima para los países pobres. Los países poderosos económicamente podrían

³⁴ Kerala es un estado de la India situado al sur-oeste del país, tiene casi 35 millones de habitantes (33.387.677 de habitantes, año 2011 -en la India los censos de población se realizan cada diez años desde 1872-), y se caracteriza porque goza de una tasa de alfabetización superior al 90%. Igualmente goza de un buen sistema de salud pública, la tasa de mortalidad infantil es la menor de su país, y la esperanza de vida la mayor, constituyendo la sociedad más avanzada en estos términos de toda la India. En la red, <https://kerala.gov.in>; y en www.censusindia.gov.in. Visita de 13 de marzo de 2017.

³⁵ Sobre este particular y en concreto sobre los métodos y las actuaciones que llevan a cabo las empresas agrícolas de gran escala, y las consecuencias que trae consigo para el campesinado, el entorno y la economía local; así como, sobre el diferente grado de responsabilidad que asumen las grandes organizaciones internacionales, si tenemos en cuenta que sobre ellos recae un claro mandato oficial de reducción de la pobreza en el mundo, LIBERTI, Stefano, *Los nuevos amos de la tierra*, trad. Rossana Miranda, Barcelona, Taurus, 2015.

haber acordado abrir las fronteras a las importaciones de productos agrícolas, textiles y de calzado provenientes de los países pobres. Y es que los países ricos cierran sus mercados de distintas maneras y ahora lo hacen sobre todo imponiendo obligaciones *anti-dumping* sobre las importaciones que juzgan “injustamente baratas”, de este modo los países ricos son particularmente proteccionistas precisamente en los sectores donde los países en desarrollo pueden ser más competitivos. Podrían haber acordado, insiste Pogge, reducir los subsidios a su agricultura, que ascendieron en el año 2000 a 245.000 millones de dólares. Claro, todos estos “éxitos” de, lo que Pogge llama, “nuestros gobiernos” en mantener las exenciones proteccionistas tuvo un fuerte impacto sobre el empleo, los ingresos, el crecimiento económico y las rentas públicas en un mundo en desarrollo donde muchas personas están a punto de morir de hambre. Hay que tener en cuenta que, por ejemplo, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (CNUCYD) estima en 700.000 millones de dólares las pérdidas en ingresos por exportaciones para los países pobres en el año 2005, lo cual se solucionaría con que los países ricos hicieran más por abrir sus mercados. La importancia de este dato es manifiesta, aquellos 700.000 millones de dólares que los países pobres podrían ganar por beneficios en exportaciones representa el 11% de los ingresos nacionales brutos anuales agregados de todos los países en desarrollo, ó 12,5 veces la asistencia oficial para el desarrollo (AOD) anual de todos los países donantes juntos.³⁶

Resulta pues evidente, como expresan Sen y Pogge, que los países fuertes económicamente podrían hacer mucho por paliar la grave situación de los países en desarrollo. Sen, propone cambios en el tratamiento humanitario de las deudas pasadas, puesto que éstas limitan la libertad de los países más pobres. Efectivamente, Jeffrey Sachs, se ha referido a ello al abordar la difícil cuestión de por qué ciertos países no consiguen el crecimiento económico. Explica Sachs, que los gobiernos son de una

³⁶ POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, trad. Ernest Weikert García, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005, pp. 32-34 y 153.

importancia fundamental para la inversión en bienes y servicios y para el pago de las infraestructuras de las que depende el crecimiento económico, pero puede suceder que el gobierno correspondiente carezca de los medios financieros necesarios para afrontar estos bienes públicos. Ello podría deberse a tres razones. Por un lado, pudiera ser que la propia población estuviera empobrecida y por tanto no hubiera posibilidad de recaudar impuestos. Otra razón podría ser que el gobierno de turno fuera manifiestamente incapaz o fuera un ejecutivo corrupto de modo que no pudiera llevar a cabo su misión de recaudar impuestos. La tercera razón posible sería que el gobierno ya arrastrara una gran deuda de años atrás y se vea obligado a tener que utilizar sus limitados ingresos vía impuestos para pagar los intereses en lugar de financiar nuevas inversiones. Lo que ha recibido el nombre de “sobreendeudamiento”. “La deuda del pasado destruye las posibilidades de crecimiento futuro” asevera Sachs, en tales circunstancias, añade, “la condonación de la deuda puede ser la única manera de ofrecer al país la posibilidad de emprender un nuevo camino de desarrollo económico”.³⁷ En este mismo sentido y coincidiendo con los citados autores se expresa el pensamiento cristiano, como explica Benedicto XVI, ya la Santa Sede con motivo del jubileo del año 2000 prestó gran atención a los trabajos del G8. Juan Pablo II, estaba convencido de que “la liberación de la carga de la deuda a los países pobres y, más en general, la erradicación de las causas de la pobreza extrema en el mundo dependían de la plena asunción de las responsabilidades solidarias que tienen los Gobiernos y los Estados económicamente más avanzados con respecto a toda la humanidad”. Responsabilidades, éstas, que a juicio de Benedicto XVI no sólo no han disminuido sino que se han hecho más apremiantes. Además, la actual crisis económica mundial comporta la amenaza de la cancelación o la drástica reducción de los planes de ayuda internacional, especialmente a favor de África. Por eso, “con la misma fuerza con la que Juan Pablo II pidió la condonación de la deuda exterior, también yo deseo hacer un llamamiento a los países miembros del G8, (...) para que la

³⁷ SACHS, Jeffrey, *El fin de la pobreza*, trad. Ricardo García Pérez y Ricard Martínez Muntada, Barcelona, Random House Mondadori, 2005, p. 102.

ayuda al desarrollo, sobre todo la que se dirige a “valorar” el “recurso humano”, se mantenga y se potencie, no sólo a pesar de la crisis, sino precisamente porque es una de sus principales vías de solución”.³⁸

La otra cuestión por la que Sen entiende inadecuado el modo en que los manifestantes antiglobalización por un lado y los firmes defensores de la globalización por otro plantean el debate de la justicia y la equidad en la actual economía global, se basa en la necesidad de preguntarnos si basta con que los pobres participen de la economía globalizada. Es decir, los pobres pueden llegar a participar de la economía globalizada, es cierto, e incluso pueden llegar a enriquecerse en cierta medida con esta participación, pero ello no implica *per se* que estén recibiendo una parte justa de los beneficios de las interrelaciones económicas y de su gran potencial. De este modo, Sen considera igualmente inadecuado preguntarse si la desigualdad internacional es marginalmente mayor o menor. La pobreza que vive el mundo actual es tan atroz, las desigualdades que hoy podemos contemplar son tan asombrosas que no es necesario afirmar que la desigualdad no sólo es enorme sino que también se está volviendo marginalmente “más grande”. Y es que “la cuestión de la justicia en un mundo de grupos diferentes y de identidades dispares exige una comprensión más completa”.³⁹

Cuando hay ganancias como consecuencia de la cooperación, puede suceder que muchos acuerdos alternativos beneficien a todas las partes en mayor medida de lo que

³⁸ Carta del Papa BENEDICTO XVI al Presidente del Gobierno Italiano, Silvio Berlusconi, con vistas al G8 de los Jefes de Estado y de Gobierno (L’Aquila 8-10 de julio de 2009). Vaticano, 1-VII-2009. De donde se toman las dos citas.

Sobre el gran papel que pueden llegar a jugar los países más industrializados, BENEDICTO XVI, viene insistiendo tanto como lo hiciera su predecesor. En la Carta de 16-XII-2006 que el Papa dirigió a la canciller de la RFA, cit., le pidió mantener como prioridad la lucha contra la pobreza, en particular en África, así como una “rápida cancelación completa e incondicional de la deuda exterior de los países pobres altamente endeudados y de los países menos desarrollados”.

³⁹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 181.

ocurriría si no hubiera cooperación. Pero debemos tener en cuenta también que aun habiendo necesidad de cooperación, la división de los beneficios puede variar ampliamente. Por lo que lo verdaderamente apropiado es “preguntar si la distribución de ganancias es *justa o aceptable*, y no si *existen* ganancias para todas las partes en comparación con una situación de ausencia de cooperación”.⁴⁰ Los acérrimos pro-globalización ante la crítica que sostiene que los arreglos distributivos derivados de la cooperación son injustos replican sencillamente que todas las partes están mejor de lo que lo estarían si no hubiera cooperación. Y así sucedería en muchos casos, en muchos de los acuerdos alternativos podría suceder que cada una de las partes esté mejor de lo que lo estaría en ausencia de cooperación, pero el tema está más bien en la elección “entre” estas diversas alternativas con diferentes distribuciones de ganancias para todas las partes. La cuestión no es salirse de la cooperación sino encontrar un mejor arreglo dentro de la misma. Se trata de comprobar si dados los acuerdos institucionales existentes la división de beneficios es desigual en comparación con otros acuerdos alternativos que pudieran llevarse a cabo. Así pues, el planteamiento en el que se concentraron muchos de los debates sobre la globalización basados en el hecho de que los pobres también se benefician del orden económico establecido resulta un enfoque inadecuado para evaluar las cuestiones de la desigualdad y la pobreza globales. Lo que se debe preguntar es si es factible que obtengan un arreglo mejor y menos dispar en oportunidades económicas, sociales y políticas, que es lo que apunta Sen.⁴¹ Y, si es así, a través de qué nuevos acuerdos internacionales e internos podría llevarse a cabo.

Los partidarios de la protesta antiglobalización le dieron este nombre, en fin, porque no creen posible que se dé un arreglo global más justo sin trastornar totalmente el sistema globalizado de relaciones económicas y sociales. Es decir, se presupone que

⁴⁰ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 182.

⁴¹ Sobre toda esta cuestión se insiste en, SEN, Amartya Kumar, *The country of first boys, and other essays*, New Delhi, The Little Magazine/Oxford University Press, 2015, pp. 115-126. Se trata del capítulo 7, “Sharing the World: Interdependence and Global Justice”.

existe “el resultado del mercado”, sin considerar la existencia de otras instituciones que no pertenecen al mercado pero que se combinan con él, nos referimos a operaciones privadas o a la iniciativa pública. Explica Sen, que los mercados no actúan solos, ni pueden hacerlo. La clave estaría en las condiciones que rigen los mercados. Lo que no podemos hacer es acabar con la institución de la economía de mercado, ya que, de este modo, terminaríamos con las perspectivas de progreso económico. Y es que para que una economía logre una prosperidad generalizada tiene que hacer un uso considerable de los mercados y de las condiciones de producción dependientes de ellos. En este mismo sentido que enuncia Sen se manifiesta el Papa Benedicto XVI: “Para los países pobres haría falta crear y garantizar, de manera confiable y duradera, condiciones comerciales favorables que incluyan sobre todo un acceso amplio y sin reservas a los mercados”.⁴² Del mismo modo se refiere el propio Pogge, cuando formula su crítica al “régimen de la OMC”, haciendo especial hincapié en resaltar que su crítica al nuevo orden económico que ha instaurado el tratado de la OMC a nivel global, no viene a decir que él se pronuncie en contra de la apertura de mercados, del libre comercio o de la globalización. “La queja que planteo contra el régimen de la OMC no es que abre demasiado los mercados, sino que abre *nuestros* mercados *demasiado poco*, por lo que obtiene para nosotros los beneficios del libre comercio mientras que se los niega a los pobres globales”.⁴³ Un uso extensivo de las oportunidades de intercambio y especialización que ofrecen las relaciones de mercado será fundamental si lo que se pretende es lograr una prosperidad económica general, y aun así deberíamos guardar siempre en consideración que la operación de la economía de mercado pudiere ser defectuosa –lo que dependerá del tipo de producto, el grado de información del participante y otros condicionantes...-⁴⁴ De ahí que necesitemos de

⁴² BENEDICTO XVI, Carta a la canciller de la RFA, cit.

⁴³ POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, cit., p. 35.

⁴⁴ Sobre las carencias del mercado resulta interesante la visión crítica que ya tenía SCHUMACHER en su obra: *Lo pequeño es hermoso*, cit., Capítulo 3 “El Papel de la Economía”, Parte I “El Mundo Moderno”.

ciertas políticas públicas que complementen el funcionamiento de la economía de mercado. Ciertamente, “la naturaleza de los resultados del mercado, está muy influenciada por las políticas públicas en educación y alfabetización, epidemiología, reforma agraria, facilidades para los microcréditos, protección legal apropiada, etc.”, e incluso, en cada uno de estos campos, la acción pública podría alterar de manera radical el resultado de las relaciones económicas locales y globales.⁴⁵

Realmente, es posible que estos grupos menos favorecidos puedan obtener un mejor trato de la economía y las relaciones sociales globalizadas sin acabar con la economía de mercado, pues esta es compatible con diversos patrones de la propiedad, de la disponibilidad de recursos y con diferentes normas de operación, como las leyes de patentes y las regulaciones antimonopolio. Atendiendo a estas condiciones, la economía de mercado puede generar diferentes precios, diversos acuerdos comerciales, distintas formas de distribución del ingreso y, en términos generales, diferentes resultados. De igual manera, las disposiciones en materia de seguridad social y otras formas de intervención pública pueden modificar sustancialmente los resultados del proceso del mercado, y en su conjunto pueden disminuir la polarización de los niveles de desigualdad y pobreza. No podemos dejar de lado la idea de la importancia de un aprovechamiento extensivo de las oportunidades de intercambio y especialización que ofrecen las relaciones de mercado si pretendemos lograr una línea económica propicia y de cierto éxito. Carecería de sentido prescindir de las instituciones del mercado puesto que, en general, son una poderosa fuente de progreso económico, sin embargo, este reconocimiento no impide ni concluye la discusión respecto de las condiciones y formas en que se manifiestan estas relaciones globales de mercado, esa sería la clave. La economía de mercado no funciona por sí sola en las relaciones globales, efectivamente, por un lado, observamos que un sistema de mercado inclusivo puede generar diversos resultados en función de las condiciones que lo hacen posible, como la distribución de los recursos naturales, el desarrollo de

⁴⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 182-186. La cita es de esta última.

los recursos humanos, las normas empresariales que predominan, el tipo de seguridad social existente. De otro lado, estas condiciones de existencia vemos que dependen a su vez de instituciones sociales, políticas y económicas que operan a nivel nacional y global. Al final, resulta claro que los resultados del mercado se encuentran influenciados de manera notable por las políticas en educación, salud, agricultura, solidaridad, etc.; y en cada una de estas parcelas es cierto que queda aún mucho por hacer, a través de la acción pública, para alterar de este modo el resultado de las relaciones económicas tanto locales como internacionales.⁴⁶

Ocurre que “la globalización, tal como de hecho se está desarrollando, tiene un significado prioritariamente económico. Se trata de la prevalencia de un sistema económico cada vez más internacionalizado, caracterizado por la mundialización de los mercados, de los flujos financieros, de los intercambios tecnológicos y de la información”⁴⁷, en efecto, en la actualidad, el capitalismo global se preocupa más por los mercados que por establecer la democracia, expandir la educación pública o mejorar las oportunidades sociales de los desamparados.⁴⁸ Ballesteros es concluyente en este punto, “la economía de mercado podrá ser insustituible, y en ello estaría el aspecto positivo de la globalización, pero ello no implica que haya que aceptar la antropología del capitalismo”. Y es que, a su juicio, la economía debe estar subordinada al Derecho, de modo tal que pueda satisfacer las necesidades humanas de todos.⁴⁹ Consiguientemente, propone “sustituir la primacía de la lucha darwinista por la vida por la cooperación” y, de este modo, “ver al otro como colaborador y no como

⁴⁶ SEN, Amartya Kumar, *El valor de la democracia*, trad. Javier Lomelí Ponce, Mataró, Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2006, pp. 109-111.

⁴⁷ FERNÁNDEZ, Encarnación, *Igualdad y derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 179.

⁴⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 187.

⁴⁹ BALLESTEROS, Jesús, *Repensar la paz*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, S.A., 2005, p. 119.

simple competidor, restaurando el diálogo y la confianza”.⁵⁰ Lo que entronca directamente con la alternativa al capitalismo financiero que sugiere en sus numerosos escritos recientes contra el economicismo y la esencia de las propuestas nihilistas del neoliberalismo imperante, abogando con decisión por la economía social y ecológica de mercado frente a la financiarización y la especulación bursátil que domina hoy.⁵¹

Como habíamos anunciado anteriormente, hay, a su vez, ciertas *comisiones*, añadidas a importantes *omisiones*, que provocan la permanencia de las desigualdades de la economía global. Sen se refiere a la participación de las potencias mundiales en el comercio globalizado de armas. Y da un dato, el 84,31% de las armas vendidas internacionalmente durante la década de 1990 provinieron de los países del G8 (sólo uno de ellos, el Japón, no exporta armas). Se trata de una *comisión* que entraña una intensa miseria y continuas privaciones. Y es que “el armamentismo es la primera causa del subdesarrollo en el mundo”.⁵² Urge una nueva iniciativa global, que vaya más allá de la tarea de tratar de atajar el terrorismo, que es donde hoy se centra la atención fundamentalmente.⁵³

Además de las *comisiones* dañinas de esas barreras comerciales estrictas e ineficientes que frenan las exportaciones de los países más pobres, se refiere Sen a “las leyes de patentes injustas, que entorpecen el uso de medicamentos que salvan vidas - necesarios para tratar enfermedades como el sida-, que muchas veces podrían

⁵⁰ BALLESTEROS, Jesús, *Repensar la paz*, cit., p. 120.

⁵¹ BALLESTEROS, Jesús, “Globalisation: from chrematistic rest to humanist wakefulness”, en BALLESTEROS, Jesús, Encarnación FERNÁNDEZ y Pedro TALAVERA, *Globalization and human rights: challenges and answers from a european perspective*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, 2012.

⁵² BALLESTEROS, Jesús, *Repensar la paz*, cit., “la seguridad humana es inseparable de la cooperación para el desarrollo como exigencia de la justicia internacional y del desarme, dado que el armamentismo es la primera causa del subdesarrollo en el mundo”, p. 120, *in fine*.

⁵³ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 187-188.

producirse a muy bajo costo pero cuyo precio de mercado sube en virtud de las regalías”.⁵⁴ Siendo que el 14% de la población mundial (Norteamérica, Europa occidental y Japón) consumen el 80% de los medicamentos, mientras que más de un tercio de la humanidad no tiene acceso a fármacos esenciales, López Guzmán por su parte, trata de desmenuzar el grado de responsabilidad que las compañías farmacéuticas pudiesen tener respecto de la carestía de los medicamentos en las zonas más deprimidas del planeta. En su opinión, la responsabilidad por el grave problema de la falta de medicamentos en estos países no la tienen única o prioritariamente las compañías farmacéuticas, hay otras importantes circunstancias que impiden a los desahuciados el acceso a los remedios, entre ellas, las trabas de los gobiernos receptores, los impuestos con que se gravan, los fallos de previsión y de distribución, la responsabilidad de los gobiernos de los países ricos, y otras varias. Contempla a su vez este autor, la problemática que conlleva la vigencia de patentes, y aborda la diferenciación de planteamientos y soluciones que existe entre dos conceptos que a menudo se entremezclan y confunden cuando nos referimos al derecho de patentes, el aspecto de la investigación por un lado, y, el aspecto de la distribución de patentes, por otro.⁵⁵ A juicio de Sen, hay que solucionar la falta de incentivos que el productor tiene cuando se plantea fabricar medicinas que los pobres necesitan y que no van a poder pagar. No pretende con ello, que se den unas condiciones económicas tales que llevaran a la extinción de la investigación innovadora en la industria farmacéutica, pero sí establecer acuerdos inteligentes que puedan permitir buenos incentivos para la investigación al tiempo que permite a los más pobres adquirir estos medicamentos de vital importancia, estos acuerdos incluirían la necesidad de proporcionar facilidades para la fijación de precios variables para estos medicamentos cruciales. Lo que propone es “combinar consideraciones basadas en la eficiencia con exigencias de equidad de un modo inteligente y humanitario, esto es, con una comprensión adecuada

⁵⁴ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 188. Sobre ello también, p. 180.

⁵⁵ Sobre ello obsérvese, LÓPEZ GUZMÁN, José, “SIDA y justicia social: industria farmacéutica y economía”, en *Cuadernos de Bioética*, vol. 19, n.º 67, 2008, pp. 563-574.

de las exigencias de la eficiencia global y también de la justicia”.⁵⁶ Se debe solucionar la falta de incentivos para la investigación médica dirigida a desarrollar nuevos medicamentos (incluidas las vacunas de dosis única) que serían muy útiles para las personas más pobres del mundo. Actualmente la investigación farmacéutica está enfocada a la atención de los sectores de mayores ingresos. En este sentido, si lo que prima en la economía de mercado es el cálculo de las ganancias, habrá que cambiar radicalmente el patrón de incentivos, propone Sen. Aprobar nuevos acuerdos en derechos de propiedad intelectual sería una solución. Se trataría de diferenciar en el impuesto a las ganancias según el tipo de innovación. O de aprobar incentivos públicos mediante programas de apoyo especiales, etc. Claro, es que las exigencias de la globalización económica, deben abarcar la necesidad de acuerdos institucionales más justos y equitativos para la distribución de las ganancias que se derivan de las relaciones económicas, yendo más allá, pues, de la importante tarea de integrar la economía de mercado y de proceder a liberar el comercio. Lo que ocurre, concluye Sen, es que los países más empobrecidos, aun cuando logran participar en la economía global, poseen ya tantas desventajas (analfabetismo, enfermedades...), lo que les provoca tantas deficiencias en su competitividad..., que “ellos obtienen los castigos de la economía global sin recibir las recompensas”.⁵⁷

El mismo parecer expresado por Sen puede apreciarse en Benedicto XVI, “en efecto, la creciente globalización de los mercados no siempre favorece la disponibilidad de alimentos, y los sistemas productivos con frecuencia se ven condicionados por límites estructurales, así como por políticas proteccionistas y fenómenos especulativos que dejan a poblaciones enteras al margen de los procesos de

⁵⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 189.

⁵⁷ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 190.

desarrollo”.⁵⁸ Las palabras de Sen referidas a las desventajas que ya poseen los países más desfavorecidos se tornan especialmente desasosegantes en lo referente a la grave cuestión de las enfermedades, su padecimiento incesante y generalizado es una realidad que no parece que se haya valorado suficientemente. Sachs, con motivo de su visita a África a finales de la década de 1990 y al observar *in situ* los devastadores efectos que provocaban las alteraciones de la salud en este afligido continente, escribe, “por lo que respecta a los costes económicos de la enfermedad (se refiere al sida), estos sin duda igualan o superan la cifra a la que ascienden los de la malaria. África está perdiendo a sus maestros, médicos, funcionarios, agricultores, padres y madres. Ya hay más de diez millones de niños huérfanos. Los costes empresariales han aumentado debido al caos derivado de los exorbitantes costes médicos para los trabajadores, el incesante absentismo laboral y la avalancha de defunciones de trabajadores. Los inversores extranjeros se ven disuadidos de adentrarse en la ciénaga del sida en África. Y millones de hogares luchan contra la enfermedad del cabeza de familia, lo cual supone un coste de tiempo y dinero, por no hablar del trauma emocional que sufre toda la familia”.⁵⁹ Para paliar las desventajas que supone el dilatado y continuo padecimiento de enfermedades por parte de las poblaciones de los países más desfavorecidos y que tanto afecta a su productividad y a su libre movilidad, propone Sen, la creación de una red de seguridad en la que se incluya el cuidado de la salud para así despejar aquellas barreras. También propone la creación de institutos de enseñanza, ya que puede suceder que con las fuerzas de la competencia algunos productores tradicionales pierdan su trabajo, incluso que estas personas desplazadas no encuentren trabajo con facilidad en las nuevas empresas vinculadas con la economía global cuando realmente son analfabetas o incapaces de leer las instrucciones y seguir las nuevas exigencias de control de calidad, siendo su escaso nivel educativo un

⁵⁸ BENEDICTO XVI, Carta enviada a la Conferencia sobre seguridad alimentaria mundial que se celebró del 3 al 5 de junio de 2008 en la sede de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), en Roma. Vaticano, 2-VI-2008.

⁵⁹ SACHS, Jeffrey, *El fin de la pobreza*, cit., p. 288.

escollo difícil de superar para conservar el propio trabajo local o ganar uno nuevo alternativo. Es por ello que la mejora de los acuerdos internos también resulta crucial para la manera en que la globalización afecta a las personas que adquieren un mayor contacto con el intercambio global. Y es que “globalización económica no sólo significa abrir los mercados”.⁶⁰

En términos semejantes a Sen y al propio Sachs se manifiesta Pogge al explicar su crítica a lo que ha llamado el “nacionalismo explicativo”. Se trata de una teoría apoyada por los países desarrollados que viene a decir que hoy en día puede explicarse completamente el problema de la pobreza mundial en términos de factores nacionales y locales. Para Pogge, sin embargo, el nacionalismo explicativo no puede ser verdadero ya que existen interdependencias de ámbito internacional y externalidades transfronterizas relevantes, algunas de las cuales agravan claramente la situación de los pobres globales.⁶¹ Efectivamente, “los pobres globales padecen, por ejemplo, la polución producida durante muchas décadas por los países desarrollados -pese a que, a diferencia de nosotros, son excluidos de sus beneficios-. Padecen los efectos del calentamiento global causado por nuestras emisiones de gas invernadero. Padecen los efectos del comercio de medicamentos alimentado por la enorme demanda de medicamentos en la UE y en EE. UU., y los efectos de la batalla de los medicamentos emprendida por los gobiernos de este mismo conjunto de países. Son perjudicados por el agotamiento de los recursos naturales, que son hoy más escasos y más caros de lo que lo serían si los países ricos estuvieran dispuestos a moderar su consumo. Padecen la epidemia del sida, a cuya propagación contribuyen los turistas sexuales ricos, o sufren dolencias de variedades que se han vuelto resistentes a los medicamentos corrientes a causa de las prácticas de tratamiento en los países desarrollados - problemas médicos que se agravan por regulaciones sobre patentes que ponen los

⁶⁰ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 190-191. De ésta última se toma la cita.

⁶¹ POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, cit., pp. 29-30.

medicamentos efectivos fuera del alcance de la mayoría de pacientes de los países pobres”.⁶²

En esta línea se manifiesta la crítica a la economía moderna que Schumacher plantea con brillantez en *Lo pequeño es hermoso*, también el pensamiento sobresaliente de Muhammad Yunus en *Un mundo sin pobreza*⁶³ o el ingente trabajo de Naomi Klein en *No Logo*⁶⁴, donde se evidencian muchos de los aspectos más deshonrosos del actual sistema económico. En todos ellos podemos apreciar el desmedido afán por el beneficio que prima en la economía de hoy, en la cual es común dejar de lado cualquier consideración que se aleje de aquel concepto rector que impera en nuestro tiempo, el de la maximización de beneficios. Y ello aunque su consecución trajera consigo (como en efecto sucede en excesivas ocasiones) agravios y perjuicios tan graves en otros órdenes, especialmente, para aquellas personas que tratan de abrirse camino dentro de las sociedades y núcleos de población que precisamente sufren con más virulencia los castigos de la miseria y la escasez. En concreto, Schumacher, habla de juicios económicos estrechos, de una economía basada en el beneficio monetario, “algo es antieconómico cuando fracasa en su intento de producir un beneficio monetario”, así, resulta que el beneficio monetario es el método de la economía. Ante ello Schumacher propone una óptica diferente, por un lado, detenerse en la reflexión que nos lleve a saber cuál es realmente la aspiración del hombre y cuáles son sus necesidades reales. Y de otro, el hecho de valorar las cosas en sí mismas y en los hechos naturales o sociales que yacen detrás de ellas. Schumacher, bajo esta óptica, otorgará especial preponderancia a la economía budista, sistema que a la postre entenderá como la economía de solución, una economía basada en la

⁶² POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, cit., p. 275.

⁶³ Véase, YUNUS, Muhammad, *Un mundo sin pobreza*, cit., Capítulo 10 “Los Peligros de la Prosperidad”, Tercera Parte “Un mundo sin Pobreza”, pp. 247-269.

⁶⁴ Véase, KLEIN, Naomi, *No Logo. El poder de las marcas*, trad. Alejandro Jockl, Barcelona, Paidós Ibérica, 2010. Capítulo 9 “La Fábrica Abandonada”, Parte III, “Sin Trabajo”, pp. 283-332.

simplicidad y la no violencia, donde el fin es la obtención de un máximo de bienestar con un mínimo de consumo. Siendo el trabajo visto como una posibilidad de utilizar y desarrollar tus facultades, y de producir los bienes y servicios necesarios para la vida.⁶⁵

Del mismo modo, Adela Cortina denuncia el hecho de que desde hace algún tiempo la llamada sociedad del bienestar venga ligándose primordialmente a las posibilidades de consumo, de forma y manera que nuestras sociedades se hayan convertido en verdaderas sociedades de consumo. Esta no es aquella en la que su gente consume recursos de un modo medido para garantizar la propia existencia y la de aquellos que tiene a su cargo, sino que se trata de sociedades que han hecho del consumo el estrato más importante de la vida social, y muy en particular el consumo de mercancías, siendo que además no son necesarios para la supervivencia.

En las situaciones de miseria el individuo se ve obligado a invertir en recursos que resultan necesarios para sobrevivir, en el resto de sociedades la tendencia, por el contrario, es clara, consumir bienes que no satisfacen necesidades básicas y que por añadidura responden a deseos recurrentes e ilimitados. La sociedad de consumo representa un engaño para el resto, en estas sociedades el empresario, el mercado en general, no diseña productos para acomodarse a los consumidores, sino a la maximización de beneficios y al posicionamiento de los productores en el mercado. El nivel de bienestar de una sociedad no depende de un nivel alto o bajo de producción, sin embargo un nivel alto de producción de mercancías implica un nivel más alto de producción de deseos que necesitan ser satisfechos.⁶⁶

De esta manera, como aduce Adela Cortina, a día de hoy podemos observar, por una parte, sociedades insatisfechas porque no alcanzan los bienes de consumo

⁶⁵ SCHUMACHER, Ernst Fritz, *Lo pequeño es hermoso*, cit., Capítulo 3 “El Papel de la Economía” y Capítulo 4 “La Economía Budista”, Parte I “El Mundo Moderno”. La cita pertenece a la p. 37.

⁶⁶ CORTINA, Adela, *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Barcelona, Espasa Libros, 2013, p. 170.

suficientes para satisfacer sus necesidades, y, de otra parte, vemos sociedades insatisfechas pero éstas porque para satisfacer las necesidades se crean nuevos deseos continuamente, y nunca hay bastante con ellos. El consumo se ha convertido en el motor de la producción, por tanto para mantener la economía es necesario que el que más tiene no deje de consumir. Contra esta visión errada, Adela Cortina propone la ética del consumo basada fundamentalmente en la lucidez y la cordura. Ello implica, por un lado, la lucidez, cuestionarnos el porqué, es decir, qué me hace consumir y qué mecanismos sociales me inducen a adquirir estos o aquellos productos, reflexionar acerca de lo que uno deja de hacer o de obtener una vez se ha dejado llevar por la mentalidad de corte consumista. Por otro lado, la cordura, que queda referida a la virtud de la prudencia, aquella que nos permite discernir entre el exceso y el defecto, la que lucha por una vida de calidad, por una vida digna de ser vivida, no por una vida de acumulación y de ostentación material. La prudencia pasa a ser cordura cuando asumimos que no somos individuos aislados sino que hemos llegado a ser personas y disfrutamos de bienes porque precisamente otras personas nos han reconocido como tal.⁶⁷

En conclusión, Sen, considera que es un error creer que las privaciones y las vidas empobrecidas son castigos de la globalización. Más bien se trata de “fracasos de los acuerdos sociales, políticos y económicos, que son compañeros enteramente contingentes y no ineludibles de la cercanía global”.⁶⁸ Así mismo lo aprecia Benedicto XVI, éste como Sen, advierte que “a veces se perciben actitudes fatalistas ante la *globalización*, como si las dinámicas que la producen procedieran de fuerzas anónimas e impersonales o de estructuras independientes de la voluntad humana”. Para Benedicto XVI la globalización debe entenderse ciertamente como un proceso socioeconómico, sin ser ésta su única dimensión. Y es que “tras este proceso hay personas y pueblos para los que el proceso debe ser de utilidad y desarrollo, gracias a

⁶⁷ CORTINA, Adela, *¿Para qué sirve realmente la ética?*, cit., pp. 171-175.

⁶⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 166.

que tanto los individuos como la colectividad asumen sus respectivas responsabilidades”.⁶⁹

Sen, es consciente a su vez de que “la mera globalización de las relaciones de mercado puede ser un medio totalmente inadecuado para alcanzar la prosperidad mundial”.⁷⁰ En este mismo sentido el propio Benedicto XVI, explica que el gran desafío de hoy consiste en “«globalizar» no sólo los intereses económicos y comerciales, sino también las expectativas de solidaridad, respetando y valorando la aportación de todos los componentes de la sociedad”.⁷¹

IV. La Globalización y el problema de la pobreza en Pogge

Thomas Pogge, también aborda la cuestión a la que se enfrenta Sen en el apartado anterior en relación a si con la globalización los pobres que participan en ella están más pobres o por el contrario se tornan más ricos.⁷² En concreto Pogge se va a preguntar si es cierto que el actual orden económico global no perjudica a los pobres, que en términos de Sen sería aquella postura que mantendrían los firmes defensores de la globalización. Pogge parte de la base de que el nuevo orden económico global es el instituido con la OMC. Por ello la cuestión requerirá soluciones *contrafácticas*. Podría

⁶⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, cit., cap. III, párrafo 42.

⁷⁰ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p 186.

⁷¹ BENEDICTO XVI, Discurso a la fundación «*Centesimus Annus, Pro Pontifice*», 31-V-2008: *L'Osservatore Romano*. Edición en lengua española, 6-VI-2008, p. 11.

También en, BENEDICTO XVI, Carta a la FAO, cit.

⁷² POGGE, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad*, trad. David Álvarez García, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 131-135.

pensarse que “nuestro” mundo actual es claramente superior a toda hipótesis que reflejara un punto de partida contrafáctico distinto y que ningún sentido tiene detenerse a reflexionar sobre las mismas, pero ello sólo sería cierto para un ciudadano de un país próspero. Sin embargo, la comparación debe hacerse en relación con la pobreza. La pobreza hoy es la causante de un tercio de todas las muertes humanas, explica Pogge, “la pobreza mundial es ahora mismo tan extrema y de tal envergadura que ni siquiera se puede decir con seguridad que sería mayor en un estado de naturaleza lockeano global donde todos los seres humanos tuvieran acceso a una parte proporcional de los recursos naturales del mundo”.⁷³ Se refiere Pogge a lo que él ha llamado la concepción *lockeana* de la justicia económica.⁷⁴ Esta concepción se basará en un estado no institucional para desarrollar su idea. Se trata de un estado de naturaleza preinstitucional en donde todas las personas tienen una igual pretensión moral sobre todos los recursos naturales, esta pretensión moral quedaría definida en la igual libertad para todos de tomar todo bien natural que no fuera de nadie, con la única limitación de la llamada cláusula lockeana, por la que las apropiaciones unilaterales realizadas por cualquier persona en el estado de naturaleza deben dejar a los demás una cantidad suficiente y de tan buena calidad. Esta restricción constituiría un imperioso deber negativo estrictamente debido a los demás... Pues bien, puesto que los hombres pueden crear e imponer instituciones económicas que autoricen apropiaciones unilaterales desproporcionadas, Locke lo asume y lo limita al hecho de que todos consientan racionalmente en la introducción de esas instituciones, es decir, que todos se beneficien de la institución en cuestión. Esta sería la cláusula lockeana de segundo orden.⁷⁵ El actual orden social, por tanto, rompería con las dos cláusulas lockeanas. Así pues, ante la complejidad de esclarecer la afirmación fáctica y de

⁷³ POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, cit., p. 31.

⁷⁴ Véase, POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, cit., pp. 177-181.

⁷⁵ LOCKE, John, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, trad. Francisco Giménez Gracia, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 222 y ss.

evaluarla empíricamente, parece más adecuado preguntarse si nuestro orden económico global es peor o mejor para los pobres de lo que lo hubiera sido la continuación del que lo precedió. Esta cuestión más asequible de responder parece que es la que tienen en mente aquellas personas que discuten sobre si el presente orden económico global perjudica o beneficia a los pobres.⁷⁶ Pensemos pues que efectivamente la pobreza y las muertes que ésta provoca son hoy menores de lo que lo serían si no se hubiera firmado el tratado de la OMC. Podríamos pensar por consiguiente que el nuevo régimen beneficia a los pobres, pues los trata mejor de lo que el anterior lo había hecho. Sin embargo, este razonamiento fracasa, arguye Pogge, por considerar sin justificación que el régimen pre-OMC constituía un punto de partida neutral, un régimen no perjudicial para los pobres.⁷⁷

Por tanto, esta cuestión nos lleva a una nueva pregunta que “no se centra en los efectos del nuevo orden económico global sobre la pobreza mundial, sino en los efectos provocados por el *cambio a* este nuevo orden”. Para Pogge, los acuerdos que se ratificaron en la Ronda de Uruguay perjudican a los países en desarrollo y sus poblaciones. “Estos acuerdos exacerban la pobreza y provocan más muertes por causas relacionadas con ella”.⁷⁸ Podría un defensor de la OMC replicar que los pobres no se benefician de todas y cada una de las nuevas reglas y cláusulas, pero sí que se benefician de la adhesión al Tratado de la OMC tomado en su conjunto. Ello podría ser cierto, dice Pogge, respecto de los “pobres” considerados como un todo pero es falso respecto de los “pobres” concebidos como individuos. Pogge, es claro: “Muchos

⁷⁶ Sobre cómo el diseño actual del orden institucional global afecta a la evolución de la pobreza extrema en todo el mundo, e, igualmente, sobre aquel debate abierto al que se refiere este epígrafe acerca de la cuestión más que empírica de si la *globalización de la OMC* está perjudicando o, por el contrario, beneficiando a los pobres del mundo, se profundiza en POGGE, Thomas, *Politics as usual. What lies behind the pro-poor rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2010, pp. 34-50.

⁷⁷ POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, cit., pp. 30-31

⁷⁸ POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, cit., pp. 31-32 y 32, respectivamente.

de los que han muerto por causas relacionadas con la pobreza tras la entrada en vigor del Tratado de la OMC, hubieran sobrevivido si dicho Tratado no se hubiese firmado”. Los defensores de la OMC podrían contestar que sin este Tratado habría habido más pobreza aún y consiguientemente más muertes a causa de la pobreza, por lo que podríamos concluir que los daños que ha provocado el cambio de régimen son justificables porque son contrarrestados por los beneficios que origina este cambio. Es decir, que las personas muertas a causa de la pobreza que hubiesen sobrevivido de haber continuado el régimen anterior quedan justificadas porque hay personas que consiguen sobrevivir y que hubiesen muerto de haber continuado el régimen anterior. Si así fuera, si efectivamente hay menos pobreza bajo el nuevo régimen de la que habría de haber continuado el régimen anterior, la respuesta, entonces, resulta elogiada respecto de un gobierno del Tercer Mundo que tiene que enfrentarse a la dura misión de elegir entre quedarse con el nuevo régimen y tener un menor número de muertes debidas a la pobreza, o, rechazar el cambio y tener un mayor número de muertes por este motivo. Pero esta respuesta no resulta convincente si el que la lleva a cabo es un gobierno de América del Norte, UE, Australia, Nueva Zelanda y otros países que comparten la seguridad económica y los valores occidentales básicos de estos países. “Ellos no se enfrentaron a la cruda disyuntiva de tener que elegir entre mantener el régimen anterior o presionar por *este* Tratado de la OMC”.⁷⁹ Es innegable, afirma Pogge, que “nuestros”⁸⁰ gobiernos al imponer este Tratado de la OMC al resto

⁷⁹ POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, cit. , pp. 32-33. Ambas citas son de la p. 33.

⁸⁰ Cuando Pogge utiliza los términos “nuestro”, “nosotros”, “nos”, se está refiriendo a los ciudadanos adultos de los países mencionados en ese mismo párrafo, con ello quiere ahondar en la idea de nuestra responsabilidad en relación con la pobreza mundial. POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, cit. , p. 274.

Igualmente cuando se refiere a la *globalización de la OMC*, se está refiriendo a aquella clase de globalización que ha sido impulsada por los Estados Unidos durante aproximadamente las tres últimas décadas. Y es que a su juicio este precario modo de entender la globalización ha sido el que ha venido manifestando el propio régimen de la OMC con bastante claridad. Así, en los debates sobre los pros y

del mundo, han eliminado de una forma previsible a millones de pobres que hubieran sobrevivido sin el Tratado. Podían haber evitado estas muertes si no hubieran insistido en mantener las exenciones proteccionistas y los demás compromisos onerosos para los países en desarrollo, con el fin de obtener unas ganancias materiales insignificantes. “Nuestros” gobiernos buscaron maximizar “nuestras” ganancias con el acuerdo pero estas ganancias materiales no justifican la elección tomada por “nuestros” gobiernos de causar todas esas muertes. Pogge, al observar la trayectoria seguida por la pobreza mundial y la desigualdad global desde el final de la Guerra Fría manifiesta “la particular y especialmente brutal vía de globalización económica que nuestros gobiernos han escogido imponer”. Él propone “una vía de globalización diferente que entrañe una integración económica y política que satisfaga los derechos humanos en todo el mundo y conceda a las personas de todas partes la posibilidad de compartir los beneficios del crecimiento económico global”.⁸¹

Y es cierto, hay diseños alternativos viables al orden institucional global, vías de globalización alternativas y factibles, en virtud de las cuales la catástrofe que continuamos manteniendo y acrecentando se habría evitado en gran medida. En los veinte años posteriores al fin de la Guerra Fría, aproximadamente 360 millones de seres humanos han muerto prematuramente por causas relacionadas con la pobreza, y cada año se añaden 18 millones más. Un número de personas aún mayor a estas cifras se ve obligado a vivir en unas condiciones de pobreza tales que sus vidas quedan francamente amenazadas, en una situación de clara desventaja, constreñidos por una verdadera dificultad para expresar sus intereses y el sentido de todo aquello a lo que dan valor, también para valerse eficazmente por sí mismos o en nombre de sus propias familias. Esta calamidad probablemente haya sucedido, y todavía viene sucediendo,

los contras que se vienen sucediendo, considera Pogge que deberíamos tener siempre presente que la globalización podría haber sido organizada de una manera particularmente diferente y que todavía en la actualidad podría ser substancialmente reestructurada. POGGE, Thomas, *Politics as usual*, cit., p. 208.

⁸¹ POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, cit., p. 35.

como consecuencia de un orden institucional global diseñado para beneficiar a los gobiernos, las corporaciones y los ciudadanos de los países ricos, así como a los políticos y las élites militares de los países pobres. Con todo, explica Pogge, aún a día de hoy, la pobreza extrema podría reducirse rápidamente a través de reformas factibles, que modificarían las características más perjudiciales de este orden global y que podrían, como mínimo, mitigar este averso impacto.⁸² Así es, la mayoría de la pobreza severa que persiste en el mundo hoy en día puede ser evitable a través de instituciones más equitativas, que sólo implicarían minúsculos costes de oportunidad para los ricos. Es por tan sólo unas ganancias económicas insignificantes por lo que las élites nacionales y globales están manteniendo a miles de millones de seres humanos en niveles de pobreza seriamente comprometedores para la subsistencia, con todos los males que la acompañan, como el hambre y las enfermedades contagiosas, el trabajo y la prostitución infantil, el contrabando y las muertes prematuras.⁸³

Es importante destacar dos aspectos, por un lado, estas muertes relacionadas con la pobreza, se deben fundamentalmente, y, en última instancia, al hambre y a las enfermedades remediabiles, y, por otro lado, estas muertes han ocurrido en tiempos de paz, tras el fin de la Guerra Fría, lo que trae por consecuencia que se ha dado una cantidad de víctimas mucho mayor en este tiempo que las que provocaron las cruentas guerras entre naciones, las guerras civiles y las represiones gubernamentales que se han venido produciendo a lo largo de todo el siglo XX.⁸⁴ En efecto, en la actualidad, la pobreza trae consigo, aproximadamente, un tercio de todas las muertes que se producen anualmente en el mundo, lo que se traduce en 18 millones de fallecidos en total. Estas trágicas consecuencias se deben a causas relacionadas con la pobreza, y efectivamente, son claramente prevenibles a través de una mejora en la nutrición, agua

⁸² POGGE, Thomas, *Politics as usual*, cit., p. 50.

⁸³ POGGE, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad*, cit., p. 305.

⁸⁴ POGGE, Thomas, "Healthcare Reform that Works for the U.S. and the World's Poor", en *Global Health Governance*, volume II, Issue 2: Fall 2008/Spring 2009, p. 2. En la red, <http://www.ghgj.org>.

potable, paquetes de rehidratación baratos, vacunas, antibióticos y otros medicamentos. Al final, son las personas de raza negra, las mujeres y los más jóvenes los que están especialmente sobrerrepresentados entre los pobres del mundo, y por lo tanto también entre aquellos que sufren los dolorosos efectos de padecer la pobreza extrema,⁸⁵ los niños menores de cinco años en especial, pues ellos representan la mitad del total de los que se encuentran en tan dramática situación, y suman la alta cifra de 9,2 millones respecto de la tasa anual de la mortalidad por causas relacionadas con la pobreza.⁸⁶ El Fondo para la Infancia de las Naciones Unidas (UNICEF) en su informe final sobre los ODM, advierte a este respecto, con minuciosidad, y pone de relieve la singular circunstancia de que a pesar de los avances conseguidos, todavía seis millones de niños mueren anualmente antes de los cinco años debido a su situación de extrema pobreza, siendo en su mayoría muertes “prevenibles”, pues casi la mitad de las muertes de menores de cinco años se deben a la malnutrición. Asimismo, 289.000 mujeres pierden la vida todos los años durante el parto. Cerca de la mitad de las personas que viven en la pobreza extrema son menores de 18 años. En 2013, los niveles mundiales de desplazamiento forzado fueron sorprendentes: 33,3 millones de personas desplazadas internas y 16,7 millones de refugiados, de los cuales la mitad eran niños menores de dieciocho años, es decir, cerca de 16,6 y 8,3 millones de niños menores desplazados, en cada caso.⁸⁷

Por otra parte, es importante observar que si bien es cierto que las reglas de la economía mundial influyen sobre las desigualdades económicas globales, también sucede que las propias reglas de la economía mundial son influidas por estas mismas desigualdades económicas de orden global. Este sistema de reglas es una parte destacada de la globalización, de mayor contenido cada vez y con consecuencias más

⁸⁵ POGGE, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad*, cit., pp. 300-302.

⁸⁶ POGGE, Thomas, “Healthcare Reform that Works for the U.S. and the World’s Poor”, cit., p. 2.

⁸⁷ UNICEF, Informe “Progreso para la infancia. Más allá de los promedios: Lecciones de los OMD”, n.º 11, 2015, pp. 26, 10, 32, 9 y 6, respectivamente. En la red, <http://www.unicef.org/>.

importantes. Pogge entiende, que estas reglas han llegado a dominar el mundo ya que se imponen, y mandan con autoridad, sobre el comercio, las inversiones, los préstamos, las patentes, la fiscalidad, las condiciones laborales, la protección del medio ambiente... Esta concepción ofrece un profundo impacto en la distribución del crecimiento económico global y del producto global, y por este motivo ha encontrado gran oposición. Los que ya se han enriquecido gozan para esta lucha de una ventaja significativa tanto en pericia como en poder de negociación. Gozan de mayores medios para influir en el diseño de las reglas, disponen de mejores oportunidades para indagar y descubrir cómo utilizar su influencia para lograr la máxima ventaja. Por el contrario, los pobres globales, carecen de entidad, fuerza o poder reseñable sobre el diseño de las reglas globales, y los que sí poseen este peso específico se encuentran desprovistos de estímulos que les permitieran tomar en consideración el efecto que producirán sus decisiones acerca de los pobres globales. Sucede que los grupos más relevantes que rigen y gobiernan en los países en desarrollo, ostentan más razones para favorecer los intereses de los poderosos gobiernos extranjeros y las grandes empresas y agrupaciones, que para proteger los intereses de sus desvalidos compatriotas, pues aquellos pueden ofrecer importantes recompensas a cambio. De esta manera se afianza a sí misma, se autoperpetúa y consolida, la honda marginación de parte de la humanidad. Y es que con unos índices de consumo global y de riqueza global tan marcadamente bajos, las sociedades que pasan verdaderos apuros económicos, la mitad más pobre de la humanidad, convendrá en asumir que sus intereses, en las negociaciones internacionales, son claramente ignorados.⁸⁸

La motivación oficial de la preocupación por los pobres no se centra únicamente por su poder de negociación, sino que guarda también un origen moral. Pero esta como aquélla es fundamentalmente retórica, los países ricos piensan que la pobreza global está desapareciendo y que por lo tanto no requiere nuestra atención, cuando esta visión es de todo punto errónea. Además sucede que hasta ahora muchos de los compromisos

⁸⁸ POGGE, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad*, cit., p. 302.

alcanzados con los países desarrollados para reducir la pobreza son verdaderamente modestos. Pogge incide en que es por sólo unas ganancias económicas de escasa importancia por lo que las minorías rectoras nacionales y globales están manteniendo a millones de personas en niveles de pobreza desalentadores, cuando en realidad la extrema pobreza que persiste en el mundo es evitable en gran medida por medio de instituciones que guardaren una mayor justicia de la que ofrecen en la actualidad. La realización de instituciones alternativas que ofrezcan una mejor opción a los más desfavorecidos comportaría en inicio una contrapartida económica para el rico en aquello en lo que deja de invertir por el valor de lo que cede, pero esta incidencia en su economía es muy reducida, ínfima. Por su parte, el sacrificio que realiza en utilidad económica (ya que empleará unos recursos que no van a producir una rentabilidad superior al gasto ocasionado) es un esfuerzo que se reconoce como moralmente exigible para el rico. Y es que el crecimiento económico, en un análisis de tipo moral, debe ser evaluado según su incidencia sobre la posición económica de los pobres.⁸⁹

Para Pogge, como para Sen, un sistema alternativo viable al que impera hoy en el orden mundial debe basar en razones morales su preocupación y sus esfuerzos por el honorable objetivo de sacar de la situación de pobreza al mayor número de personas posible. Esta motivación moral no puede ser entendida de modo vacío o pretencioso, sino que ha de ser plena. Los gobiernos y las organizaciones internacionales deben centrar su atención en tratar activamente de acabar con la pobreza en el mundo y en permanecer vigilantes de que su acción no genere mayor pobreza global continuada.

Pogge, coincide pues con Sen en que la vía escogida por la globalización económica de hoy en día es inadecuada para paliar los problemas de injusticia y desigualdad globales. Del mismo modo, ve en la propia globalización un instrumento válido, y con resortes suficientes (y necesarios) donde poder construir un sistema económico más justo con los más desfavorecidos del planeta y poder mitigar así los problemas de distribución globales a los que se enfrenta el mundo de hoy.

⁸⁹ POGGE, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad*, cit., pp. 303 y 305-306.

V. El alcance del capitalismo en la globalización. La financiarización y la sociedad de mercado

La financiarización, según Ballesteros, se caracteriza fundamentalmente por tres rasgos: (1) el dinero se crea de la nada por los bancos. En 1968, se rompe el cambio fijo del dólar con el oro (35 dólares por onza) y comienza a expandirse el crédito de un modo ilimitado e incontrolable. (2) El desmesurado tamaño de las finanzas y la irresponsabilidad de sus representantes. En esta visión se aprecia un claro entusiasmo por lo más grande, por la economía de escala, y por lo global. (3) El desprecio por los sectores productivos anteriores.⁹⁰

Frente a ello, Ballesteros, defiende con rigurosidad la economía de mercado sin capitalismo. Las virtudes cívicas que mejor representan esta concepción humanista de la economía de mercado se basan fundamentalmente en: a) el valor del trabajo, como medio de subsistencia y como una buena manera de realización personal; b) la libertad de empresa, desarrollando la capacidad de asumir responsablemente riesgos, de innovar, de dirigir y coordinar personas, etc.; c) la solidaridad y el desarrollo, guardando la cautela de dejar a las generaciones futuras más de lo heredado de las propias generaciones pasadas, la equidad y la fraternidad.⁹¹ Se trata pues del mejor

⁹⁰ Sobre el concepto de financiarización se profundiza de manera exhaustiva en BALLESTEROS, Jesús, “Contra la financiarización de la economía y la mercantilización de la sociedad”, *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, n.º 17, 2013, pp. 55-62 y 64-66.

⁹¹ Sobre ello, y en esta misma línea, la obra de VIDAL, Ernesto, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002. Concretamente, capítulo IV.I. “Solidaridad y fraternidad”, pp. 129-136.

acercamiento a la economía real, alejándose por completo de la visión de la sociedad mercantilista.⁹²

En este sentido, Zamagni agrupa en torno a tres palabras clave: “persona”, “democracia”, “fraternidad”, las propuestas que desarrolla acerca de las líneas de participación en el ámbito socio-económico en que la categoría del “bien común” tiene la posibilidad de expresar toda su relevancia.⁹³ La noción de fraternidad⁹⁴ cobra, a juicio del autor, especial importancia en toda buena sociedad, pues, superado el logro de la solidaridad entre desiguales, que pasan a convertirse en iguales, no deberíamos conformarnos permaneciendo en este loable estadio. Las personas que son iguales en dignidad y en derechos fundamentales deberían tener la posibilidad de poder expresar en modo diverso su plan de vida, su carisma, sus aptitudes... quedando amparada esta potestad en el principio de organización social de la fraternidad.⁹⁵

La llamada Sociedad de Mercado es una corriente que se aleja irremediabilmente de la economía de verdad, se nutre de los fundamentos que se desprenden de la economía neoclásica, siendo su característica principal la de propugnar la hegemonía del capital como factor de producción y como valor social y económico, en un sistema en donde el dinero es el mayor de los valores en la estructura social y económica. En consecuencia la sociedad del capital que es reclamada, nos lleva a que nuestro

⁹² BALLESTEROS, Jesús, “La insostenibilidad de la globalización existente: de la financierización a la ecologización de la economía y de la sociedad”, en *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de Elche*, vol. 1, n.º 8, 2012, p. 29.

⁹³ ZAMAGNI, Stefano, “El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica”, cit., pp. 23-43.

⁹⁴ Un mayor ahondamiento sobre el sentido de la fraternidad y su importancia clave para la mejora y el progreso de la sociedad, en ZAMAGNI, Stefano, “Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in Veritate*”, en *Revista Cultura Económica*, n.º 75/76, 2009, pp. 11-29. Concretamente, pp. 13-14.

⁹⁵ ZAMAGNI, Stefano, “El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica”, cit., p. 34.

quehacer diario quede subordinado definitivamente al dinero, y la producción únicamente al servicio del lucro, no del bien común, lo que constriñe gravemente a la sociedad y le impide su crecimiento.⁹⁶

Del mismo modo lo ve Sen, aunque se refiera a las bondades que el capitalismo haya tenido en el pasado, en la actualidad ve este término agotado. Sen cuenta que cuando la economía iba bien el sistema capitalista se basaba en una combinación de instituciones como una educación financiada con dinero público, asistencia médica, transporte colectivo y otros servicios asistenciales, que iban mucho más allá del simple hecho de confiar en una economía de mercado que intenta alcanzar a toda costa el máximo beneficio y en el confinamiento o reclusión de los derechos individuales a la propiedad privada.⁹⁷

Al mismo tiempo que las contribuciones positivas del capitalismo a través de procesos de mercado iban siendo clarificadas y explicadas, sus aspectos negativos también se estaban haciendo evidentes. Efectivamente, por un lado, ya Adam Smith mostraba cómo la libertad de comercio puede ser con frecuencia extraordinariamente útil para crear prosperidad económica mediante la especialización de la producción y la división del trabajo, y haciendo un buen uso de las economías de escala de gran magnitud. Los análisis posteriores que siguieron a estas exposiciones sobre los mercados y el uso del capital consiguieron establecer sólidamente el sistema de mercado en la cúspide de la ciencia económica.⁹⁸ Mientras tanto, por otro lado, Marx y otros socialistas críticos censuraron de modo influyente el capitalismo llegándolo

⁹⁶ Sobre la problemática que engendra la Sociedad de Mercado se ahonda con minuciosidad en BALLESTEROS, Jesús, “Contra la financiarización de la economía y la mercantilización de la sociedad”, cit., pp. 62, 63 y 67.

⁹⁷ SEN, Amartya, “Capitalismo más allá de la crisis”, trad. Josep Sarret, en *El Viejo Topo*, n.º 255, 2009, p. 18.

⁹⁸ SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

incluso a reemplazar por otros sistemas diferentes,⁹⁹ sin embargo el propio Adam Smith veía con claridad las enormes deficiencias que tenía el hecho de basarse enteramente en la economía de mercado y en la motivación del beneficio, de manera que no consideraba que el mecanismo del mercado en estado puro fuese un generador independiente de excelencia, ni creía que la motivación del beneficio fuera todo lo que se estimaba necesario.¹⁰⁰

En puridad, el fracaso más concluyente del mecanismo del mercado está en aquellas cosas que el mercado deja sin hacer, todo aquello que deja de lado. Pues bien, contrariamente a lo creído los análisis económicos de Smith van más allá de abandonar un sistema a su suerte, a una mano invisible que dirija impudorosa el proceso de mercado. Sen ve más bien, en Smith, un firme defensor del papel del Estado en la provisión de servicios públicos como la educación, y la disminución de la pobreza, exigiendo además mayor libertad para los indigentes que necesitaban una ayuda más acuciante que aquella que les proporcionaban las leyes sobre la pobreza de la época. De suerte que la visión smithiana de la economía lo era también de preocupación por los pobres y los desfavorecidos, ya que, pese al éxito de la economía de mercado, trataba de prevenir la desigualdad y la pobreza que pudieren desprenderse de este sistema. Para ello, es cierto que pudiera rechazar aquellas intervenciones que excluían el mercado, pero no aquellas intervenciones que incluían el mercado al tiempo que tratan de hacer las cosas más relevantes que el mercado deja sin hacer.¹⁰¹

Para Smith, la humanidad, la justicia, la generosidad y el espíritu público son las cualidades que más útiles resultan a los demás. Consideraba, a su vez, que tanto el mercado como el capital aportaban en su ámbito una buena labor social, con todo

⁹⁹ Sobre las conexiones entre Smith y Marx bajo el prisma del pensamiento económico y social de Amartya Sen, CONILL, Jesús, *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen* Madrid, Tecnos, 2013, pp. 188-189.

¹⁰⁰ SEN, Amartya, “Capitalismo más allá de la crisis”, cit., p. 18.

¹⁰¹ SEN, Amartya, “Capitalismo más allá de la crisis”, cit., p. 19.

estimaba necesaria ciertas complementaciones, de una parte, el apoyo de otras instituciones, es decir, necesitaba de la escuela y otros servicios públicos, así como de valores alejados de la mera búsqueda del beneficio; y, de otro lado, necesitaba ser corregido, verse limitado por otras instituciones, lo que se traduce en regulaciones del ámbito financiero y una decidida asistencia estatal dirigida a los pobres, y ello con el objeto de evitar la inestabilidad, la desigualdad y la injusticia.¹⁰² A juicio de Sen, resulta por consiguiente que el nuevo enfoque que quizá buscáramos para la organización de la actividad económica estaría siguiendo en esencia este espíritu reformista que ya adelantara Smith con su defensa y con su crítica del capitalismo.¹⁰³

Sen ve en la falta de regulación de las actividades financieras un peligro latente, pues su insuficiente regulación conlleva, no sólo prácticas ilegítimas, sino también una tendencia clara a unos excesos especulativos que como decía Smith, tienden a atrapar a muchos seres humanos en su ansiosa búsqueda de beneficios. Smith ya tildaba a los promotores de un riesgo excesivo en su búsqueda de beneficios de “manirroto y especuladores”,¹⁰⁴ lo cual tiene una coincidencia importante con ciertas modalidades

¹⁰² SMITH, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Editorial, 2013.

¹⁰³ SEN, Amartya, “Capitalismo más allá de la crisis”, cit., pp. 19-20.

¹⁰⁴ En el original de la obra de Smith dice textualmente, por dos veces, la expresión en lengua inglesa “*prodigals and projectors*”; en contraposición, en ambas ocasiones, de la expresión “*sober people*”, SMITH, Adam, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Lausanne, S. M. Soares, 2007, p. 279. En su versión española esta expresión se traduce de acuerdo con el tenor de “pródigos y aventureros”, en contraposición de la referencia a las personas “moderadas”. SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Editorial, 2011, pp. 268-269.

En el artículo original de Sen esta expresión es referida también como “*prodigals and projectors*”, SEN, Amartya Kumar, “Capitalism beyond the crisis”, en *The New York Review of Books*, 2009. En español el artículo ha traído distintas acepciones según tuviere un traductor u otro: “derrochadores y proyectistas” (Ana Cristina Puncelles, en *Providanci*) o “despilfarradores y especuladores” (Ramón González Férriz, en *Letras Libres*). Nosotros hemos escogido la expresión “manirroto y especuladores”

crediticias del mercado financiero estadounidense llevadas a cabo en los últimos lustros, estas operaciones bancarias se caracterizan fundamentalmente porque el prestatario ostenta un crédito con un riesgo de impago que resulta superior al de la media del resto créditos, el prestamista ha inducido a error a su cliente y le ha hecho asumir un riesgo que resulta poco prudente. Al darse la posibilidad posterior de transmisión de estos activos financieros a distancias lejanas de la transacción original, la responsabilidad se ve dramáticamente debilitada, dejando la necesidad de supervisión y de regulación como algo que se nos muestra de todo punto urgente.¹⁰⁵

La confianza ciega en la capacidad de la economía de mercado para autocorregirse, se ha demostrado, como viera Smith, que verdaderamente no presta atención alguna a las actividades de los que gastan tanto y sin control, de aquellos “especuladores” a los que nos referíamos, siendo inadecuado y contraproducente suprimir toda regulación que controle las transacciones crediticias y financieras. La crisis económica vivida en los últimos años tiene de hecho mucho que ver con la sobreestimación en la sabiduría de los procesos del mercado, también igualmente con desconfianza entre las diferentes partes y con una, en fin, manifiesta ansiedad hacia el mercado financiero y el mundo de los negocios.¹⁰⁶

Por otra parte, desde que comenzó el fenómeno de la globalización, las finanzas han aumentado constantemente su cuota de actividad en el campo económico, y, a su

para su traducción al español buscando el énfasis y la mayor claridad posible en la argumentación. Dándole al término “especulador” la acepción de aquella persona que hace conjeturas sobre algo sin conocimiento suficiente o la de aquella que procura un provecho o ganancia fuera del tráfico mercantil (acepciones segunda y quinta, respectivamente, del verbo “especular” del diccionario de la RAE). El término “proyectista” no parece apropiado a estos efectos en lengua española.

¹⁰⁵ Puede verse a este respecto la denuncia que ya hiciera Smith sobre el grave riesgo crediticio que se asumía en su tiempo, en SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones*, cit., pp. 86, 227-228, 284, 332 y 448.

¹⁰⁶ SEN, Amartya, “Capitalismo más allá de la crisis”, cit., p. 20.

vez, han contribuido a modificar los planteamientos de las personas relacionados con el entendimiento y su propio sistema de valores. Este proceso de financiarización de la economía y de la sociedad ha traído consecuencias globales gravemente dañosas, convirtiendo los medios en fines y los fines en medios. Y es que las finanzas no pueden tener un carácter continuamente autorreferencial,¹⁰⁷ deberían por el contrario estar al servicio de la economía real, y ésta, por su parte, al servicio del desarrollo humano. En consecuencia se trata pues de evitar que la globalización del mercado de capitales conduzca a la reiterada inestabilidad de los precios en los mercados financieros, provocando la vulnerabilidad que incrementa la pobreza y la marginación. De ahí que la clave se halle en defender la economía de mercado como medio de organizar la actividad económica regida por el principio del bien común, según el cual no se deje de lado el bien de ninguno de los individuos, y rechazar así el capitalismo como un modo de orden social,¹⁰⁸ ya que éste permite excluir a algunos en favor del mayor bien que representa el mayor número de personas.¹⁰⁹ Por su parte, al bien común se ha referido también el Papa Francisco, en este mismo sentido. El bien común es el principio que cumple el papel central y unificador en la ética social, siendo la ecología humana inseparable de esta noción de bien común. El bien común implica para Francisco tres grandes máximas, de un lado, exige el respeto al ser humano en cuanto tal, es decir, debe tener en cuenta sus derechos básicos e inalienables ordenados hacia su desarrollo integral; en segundo lugar, el bien común, reclama el bienestar social y el desarrollo de los diversos grupos, destacando especialmente el de la familia, a la que considera célula básica de la sociedad; y, en tercer lugar, el bien común necesita de la paz social, una armonía, la seguridad de vivir

¹⁰⁷ Véase, DEMBINSKI, Paul H., *Finance servante ou finance trompeuse?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, Partie III “Finance Servante ou finance trompeuse?”, pp. 177-200.

¹⁰⁸ En este sentido, VIDAL, Ernesto, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, cit., capítulo II.2. “Contra el economicismo”, pp. 21-22.

¹⁰⁹ BALLESTEROS, Jesús, “La insostenibilidad de la globalización existente: de la financiarización a la ecologización de la economía y de la sociedad”, cit., p. 30.

en un cierto orden, para lo cual es fundamental atender a la justicia distributiva, pues su violación engendraría violencia. Es por ello por lo que defender el bien común supone una obligación de toda la sociedad, y en especial del Estado.¹¹⁰

Igualmente, si tenemos presente que en la sociedad del mundo de hoy hay tantas personas excluidas, tanta patente desigualdad y privación de derechos fundamentales, el bien común al que nos referimos se convierte de inmediato en un llamamiento a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres.¹¹¹ Para Francisco esta opción implica, de un lado, entender apropiadamente lo que significa y las consecuencias que reporta el destino común de los bienes de la tierra, y, de otro, contemplar la inmensa dignidad del pobre a la luz de las más hondas convicciones creyentes. La opción preferencial por los pobres es en la actualidad una exigencia ética fundamental para la realización del bien común.¹¹²

Es a partir de los años cuarenta del pasado siglo cuando varias escuelas presentan alternativas a los planteamientos de la predominante Escuela Neoclásica, esta corriente había roto con el valor clásico otorgado al esfuerzo de la producción, con la probidad en los negocios y con la inestimable necesidad de altruismo, diligencia tan sumamente importante en una sociedad verdaderamente próspera, fijando como base de su enfoque la economía de las finanzas y el beneficio instantáneo. Sin embargo, las corrientes alternativas, manteniendo una aceptación esencial de la economía de

¹¹⁰ FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato si'*, Madrid, Romana Editorial, 2015, p. 121 (párrafos 156 y 157).

¹¹¹ Véase, GARCÍA ROCA, Joaquín, “Enfoque de las capacidades y lucha contra la pobreza. Contribución del Papa Francisco”, en *EDETANIA. Estudios y propuestas socio-educativas*, n.º 46, 2014, pp. 81-103. En donde se aborda la propuesta que hace Francisco para el logro de una sociedad más justa e integrada en el mundo globalizado de hoy de manera confrontada al enfoque de las capacidades que sugiere Amartya Sen y la subsiguiente apertura de nuevas perspectivas para la lucha contra la pobreza, más reales y enriquecedoras de las que se habían hecho hasta el momento. En gran medida Francisco asume el enfoque de Sen, aunque aporta importantes matizaciones en concepciones de vida y objetivos.

¹¹² FRANCISCO, *Laudato si'*, cit., p.122 (párrafo 158).

mercado, como es la defensa de la propiedad privada y la libertad de empresa, rechazan de plano el capitalismo, como sistema que prioriza el capital sobre los otros elementos de la producción, y dejan de lado la desmedida preponderancia de la técnica que propugna la Escuela Neoclásica y esa atención prioritaria que otorga al deseo irrefrenable del consumidor.¹¹³

La más antigua de entre estas corrientes críticas, que rechazan la economía como expresión de sumisión al dinero y mero medio de mercantilización de la sociedad, es la Escuela de Friburgo, también conocida como *Ordoliberalismo*.¹¹⁴ A ella se debe el renacer de la economía alemana después de la segunda guerra mundial y la instauración de la economía social de mercado. Y podemos afirmar que hoy día continúan vigentes sus planteamientos y su influencia en diferentes países y áreas geográficas. Así es, la Escuela de Friburgo mantiene una enérgica crítica de la matematización de la economía en cuanto que olvida la libertad de la acción humana y se rinde ante el determinismo. Asimismo, considera que el beneficio económico es sólo un medio para la realización del bien común por ello las empresas pueden buscar sus dimensiones adecuadas, olvidando el mito del crecimiento ilimitado.¹¹⁵ En el caso de las grandes empresas apuesta por la necesidad inequívoca de ampliar la toma de

¹¹³ BALLESTEROS, Jesús, “Escuela Neoclásica, valores y derechos”, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, n.º 26, 2012, pp. 264, 253 y 252.

¹¹⁴ Sobre la Economía Social de Mercado y el *Ordoliberalismo* de Friburgo, VIDAL, Ernesto, “La Unión Europea y la crisis del Estado Social: ¿economía o derechos?”, en FERNÁNDEZ, Encarnación y Ana Paz GARIBO (coords.), *El futuro de los Derechos Humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2016, pp. 45-46. Aquellas corrientes que se presentan como una vía que difiere del capitalismo, representan la economía *civil*, que recupera el vínculo entre ética y economía, y se configura como alternativa para superar la crisis económica, y para hacer frente a la economía *política*. Ésta, por el contrario, se sustenta en los intereses individuales como valor preeminente, y en el *homo economicus* de la Escuela Neoclásica de economía, donde impera el mercado, el crecimiento y el asistencialismo.

¹¹⁵ Sobre ello, BRUNI, Luigino, *Le nuove virtù del mercato. Nell'era dei beni comuni*, Roma, Città Nuova, 2012. Concretamente, el apartado “Chi è, veramente, l'huomo oeconomicus?”, pp. 11-14.

decisiones a actores actualmente excluidos, como los dependientes, y los afectados más relevantes (trabajadores, organizaciones civiles asociadas, perjudicados, etc.); finalmente, considera que el horario de trabajo debería reducirse para de este modo ampliar el tiempo de las actividades relacionales y asistenciales de las personas descargando así al Estado social de algunas de sus obligaciones.¹¹⁶

Autores como Alfred Müller-Armack o Walter Eucken, realizaron grandes aportaciones a la idea de la Economía Social de Mercado. Müller-Armack escribió obras relevantes para el desarrollo de un nuevo enfoque que no se alineara con el capitalismo, ni con el socialismo, tampoco con la llamada economía dirigida, ni siquiera con la propia economía de libre mercado del momento, más bien buscaba una economía de alternativa en donde el hombre contara de verdad para la economía, fuera protagonista y se pusiera a su servicio, incorporando un considerable componente ético en el análisis económico y social. *Economía dirigida y Economía de mercado* (1947) o *Economía Social de Mercado* (1953),¹¹⁷ reflejan la idea de esta nueva economía *social*. Eucken, por su parte, es, junto con Wilhelm Röpke, el fundador del *Ordoliberalismo*, responsable también en buena medida de su auge y de su vigencia temporal. En su memoria, de hecho, se funda el Instituto Walter Eucken, muy activo, y que ha sido presidido por importantes intelectuales como el gran economista norteamericano James M. Buchanan (premio Nobel de Economía, 1986). Eucken fue hombre cercano al pastor Dietrich Bonhoeffer, en su resistencia al yugo de la Alemania nazi, y quien fuera verdadera conciencia y guía religiosa de la Alemania sometida.

En conformidad con Ballesteros, dos son los grandes aciertos de la llamada Escuela de Friburgo, exponente de la economía civil y auténtica base de la economía social de mercado, de una parte, su insistencia en la primacía del Derecho y la exigencia de regulación de la economía, la promoción de determinadas virtudes sociales para el

¹¹⁶ BALLESTEROS, Jesús, “Escuela Neoclásica, valores y derechos”, cit., pp. 264 y 266.

¹¹⁷ MÜLLER-ARMACK, Alfred, *Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft*, München, Kastell, 1990.

logro de una economía libre y duradera y la entera responsabilidad del empresario en su actuación.¹¹⁸ Y, de otra parte, hacer especial hincapié en la defensa de la pequeña empresa y en el microcrédito. Y es que la economía de mercado excluye los monopolios y los oligopolios y exige agentes económicos pequeños, así como una sociedad no comercializada, donde sus individuos sean considerados como algo más que competidores.¹¹⁹

Zamagni ahonda particularmente en las tesis que sustentan el pensamiento de la Economía Civil que se opone a la visión de la Economía Política y va más allá de lo que él considera la tradición económica de Smith que entiende el mercado como la única institución necesaria para la democracia y la libertad. La Economía Civil rechaza aquella idea de que el mercado sea algo radicalmente diferente de lo civil, de hecho considera que la economía es civil, el mercado es vida compartida y que ambos tienen en común la misma ley fundamental: la “asistencia mutua”, (la cual va más allá de la “ventaja mutua”). Según Zamagni, la Economía Civil se caracteriza por tres rasgos fundamentales a la hora de analizar la realidad económica: (1) la economía es una ciencia autónoma que no puede estar separada de la ética y la política, (2) debe diseñarse una organización institucional de la sociedad, pero no de manera predeterminada, debe tenerse en cuenta la divergencia de instituciones económicas y la búsqueda de los resultados que fomenten el progreso civil de la sociedad, (3) no puede perderse de vista la idea de que el agente económico es una persona, y, además, un sujeto que está constitutivamente en relación con otro; el mercado es un espacio de reciprocidad y asistencia mutua. Consiguientemente, la economía civil tiene como

¹¹⁸ Sobre esta cuestión se ha profundizado en, BECCHETTI, Leonardo, *Oltre l'homo oeconomicus: felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Roma, Città Nuova, 2009, haciendo especial hincapié en la propuesta de una “economía de la responsabilidad social”, así como en el análisis de lo que el autor llama la “economía de la felicidad”.

¹¹⁹ BALLESTEROS, Jesús, “La insostenibilidad de la globalización existente: de la financierización a la ecologización de la economía y de la sociedad”, cit. p. 31.

objetivo último el bien común,¹²⁰ considerando esta expresión como el producto de los bienes individuales y no como la suma de los mismos, que sería el bien total.¹²¹

Por otra parte, siguiendo una línea inconformista y pedagógicamente crítica con la sociedad de la opulencia y del consumo desaforado en la que vivimos, observamos la ética del consumo que propone Adela Cortina, en la que pone de manifiesto el desacierto que conlleva la preponderancia masiva de los mercados, el valor economicista por encima del espiritual y la visión del consumo como motor de la producción. Advierte de la peligrosidad que trae consigo reducir el concepto de felicidad al de bienestar, identificando éste con las posibilidades de consumo; a su vez, en esta visión ética de lo social, sugiere revertir las coordenadas que imperan en la sociedad actual, pues ésta se encuentra fuertemente mercantilizada, en un contexto de clara primacía de valores economicistas, y de este modo abandonar el consumismo y tratar de hallar en el consumo más bien una oportunidad de vida digna, en lugar de una coordenada economicista teñida de continuada ansiedad e irrefrenables deseos indecorosamente estimulados. Propone asimismo, luchar contra la corriente establecida y combatir la creencia generalizada por la que se identifica autorrelación con el éxito notorio que se expresa en la posesión de objetos costosos, así como, la extendida convicción de que el progreso es el progreso tecnológico, y, afirmando que

¹²⁰ Sobre los conceptos de “bien común” y de “interés general”, también sobre sus importantes diferencias, y el proceso de sustitución que se está dando en nuestros días del primero por el segundo en filosofía política y en el plano de la retórica política y el campo del Derecho, obsérvese MARCO, Ginés, “‘Bien común’ e ‘interés general’ en la retórica de los poderes públicos: ¿conceptos intercambiables?”, en *Anuario Filosófico*, vol. 42, n.º 96, 2009, pp. 613-625. Así mismo, Marco se referirá a Adam Smith al abordar el concepto de interés general (pp. 617-618) y también expondrá acerca del valor de la libertad al referirse a las conexiones existentes entre ésta y el bien común, analizando las consecuencias de presentar ambas coordenadas como antagónicas (pp. 618-621).

¹²¹ ZAMAGNI, Stefano, “Bienes comunes y economía civil”, en *Revista Cultural Económica*, n.º 87, 2014, pp. 8-25. Concretamente, pp. 18-20.

lo natural es aumentar el consumo para “crecer” y que moderar el consumo es un claro símbolo de retroceso.¹²² Sin duda, nada más lejos de la realidad.

Para Zamagni una nueva figura ha surgido en esta época, la del consumidor socialmente responsable. No sólo la empresa ha de ser socialmente responsable, aduce, también el ciudadano debe serlo. En este caso, el ciudadano, como consumidor, no puede quedar exonerado de la obligación de utilizar su propio poder adquisitivo para contribuir a alcanzar los fines que él juzgare como éticamente relevantes. En esta misma situación entiende Zamagni que se encuentra el discurso de la finanza ética. La finanza comercial introduce el componente ético en su propio sistema de vínculos, sin embargo la finanza ética aprecia este componente como su misma función objetivo, siendo su composición ética el núcleo fundamental de su actuación. La finanza ética coloca el logro de determinados objetivos o valores como preferencia, no como una obligación en el sentido de vinculación o respeto a las reglas impuestas del tipo: yo no evado impuestos, yo no traiciono a mis clientes, yo no engaño a nadie... Consecuentemente, no se trataría tanto de respetar una norma legal o de considerar unos vínculos que yo entiendo como elementales en mi actuación, sino más bien de transformar el componente valorativo en el fin de mi accionar económico. De este modo, la dimensión ética pasa a ser el argumento de la función objetivo. En este enfoque, el sujeto económico en la finanza ética está convencido de que existen valores o derechos que pueden ser realizados en su plenitud por medio de la actividad financiera. El derecho al crédito, sería un caso preponderante.¹²³

Asimismo, Zamagni se referirá al enfoque de la “responsabilidad civil de la empresa” que va más allá de la “responsabilidad social de la empresa”. A la empresa se le exige no únicamente que produzca riqueza de una manera socialmente aceptable, sino que concurra también junto con el Estado y la sociedad civil organizada para

¹²² CORTINA, Adela, *¿Para qué sirve realmente la ética?*, cit., pp. 172-174.

¹²³ ZAMAGNI, Stefano, “El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica”, cit., p. 39.

rediseñar el marco económico e institucional que ha habido hasta el momento. La empresa no deberá por tanto conformarse con el cumplimiento de las normas preestablecidas, sino que además de cumplir el objetivo de poner en práctica la democratización de su propia gobernanza, deberá contribuir a democratizar el orden del mercado, pasando de este modo del estadio de la responsabilidad social al de la empresa civilmente responsable.¹²⁴ Aplicar honestamente la responsabilidad civil de la empresa conllevará en esencia, entre otros aspectos y de manera más urgente, los siguientes principios: (1) el objetivo de la empresa es poner los intereses privados al servicio del interés público; (2) las empresas deben pasar a ser gobernadas de una manera participativa, siendo insuficiente por sí sola la transparencia; (3) el fin de la empresa debe radicar en fomentar, en positivo, el respeto de los derechos humanos fundamentales. También son importantes otros aspectos como la necesidad de pluralización de los tipos de empresas que pueden operar en el mercado para la democratización del mismo, el compromiso de la empresa con el desarrollo del territorio donde opera o la idea de responsabilidad social compartida con el objeto de que empresas, autoridades públicas y organizaciones de la sociedad civil asuman nuevas formas de cooperación entre ellas.¹²⁵

Ballesteros incluye la teoría de las capacidades de Sen entre estas escuelas alternativas de hoy, fundamentalmente, la Escuela de Friburgo, la Economía Ecológica, la Economía Cívica y la Socioeconomía, todas ellas críticas con la corriente económica predominante del capital y el consumo desmedido, de cuyas tesis se desmarcan con firmeza. Sen será determinante en la aparición del concepto de desarrollo humano y de seguridad humana, alejándose con claridad de los postulados neoclásicos, y con semejanzas evidentes con el resto de corrientes críticas.¹²⁶

¹²⁴ ZAMAGNI, Stefano, “El reto de la responsabilidad civil de la empresa”, en *Mediterráneo Económico*, n.º 26, 2014, pp. 209-225. Concretamente, p. 212.

¹²⁵ ZAMAGNI, Stefano, “El reto de la responsabilidad civil de la empresa”, cit., pp. 215-217.

¹²⁶ BALLESTEROS, Jesús, “Escuela Neoclásica, valores y derechos”, cit., p. 264.

Contrariamente a lo que pudiera parecer el dinero no es la clave para salir de la situación de pobreza en la que se encuentran muchos desvalidos y muchas familias de los países más desfavorecidos, es mucho más determinante otorgar importancia a reforzar la capacidad que el individuo posee para poder abordar con garantías todo aquello que consideran valioso para sus vidas, y esto no se colma con dinero únicamente, sino que requiere de educación continuada, de participación, de esperanza y de valores morales.¹²⁷ Martha Nussbaum, es por su parte, otra de las grandes precursoras del paradigma del desarrollo humano, auténtica alternativa al modelo basado en el crecimiento económico. En efecto, lo realmente importante en el nuevo paradigma son las oportunidades o “capacidades” que posee cada persona en ciertas esferas centrales que comprenden por ejemplo la propia vida, la salud y la integridad física o la libertad política, la participación y la educación, etc. Se reconoce la dignidad de cada una de las personas y al ser ésta inalienable debe ser respetada por leyes e instituciones. Se trata de un modelo de compromiso cierto con la democracia pues un elemento fundamental del ciudadano es el de la participación en la elección de las políticas, que posteriormente gobernarán nuestras propias vidas. Este paradigma buscará un tipo de democracia que proteja especialmente determinados derechos fundamentales a sus ciudadanos incluso por encima de la opinión contraria de posibles mayorías poblacionales o representativas.¹²⁸ En consecuencia, jugarán un papel clave las libertades políticas, sindicales y religiosas, la libertad de expresión y los derechos fundamentales relacionados con la educación y la salud. El desarrollo humano se aleja inexorablemente de ilusiones y otras idealizaciones y busca la realidad del día a día de

¹²⁷ BALLESTEROS, Jesús, “Escuela Neoclásica, valores y derechos”, cit., p. 267.

¹²⁸ Sobre esta cuestión y respecto de cómo construir una democracia más firme y completa en nuestros días tomando como base de análisis el enfoque de las capacidades que propone Sen y los estudios de ampliación del mismo que lleva a cabo Nussbaum, en relación al desarrollo humano, la consecución de mayores márgenes de libertad y la participación ciudadana, se ha profundizado en YURÉN CAMARENA, María Teresa, “El desarrollo de las capacidades para una vida democrática vigorosa”, en *EDETANIA. Estudios y propuestas socio-educativas*, n.º 46, 2014, pp. 105-121.

ahí que se encuentre estrechamente vinculado con los compromisos constitucionales de las naciones democráticas. Una verdadera democracia humana, buscará la promoción de las oportunidades de vida, de libertad y de búsqueda de la felicidad de todos y cada uno de sus ciudadanos.¹²⁹

En este sentido, la teoría de las capacidades que ha venido defendiendo Sen ha ejercido una indudable influencia en Naciones Unidas que ha permitido un cambio en los parámetros utilizados hasta la fecha a la hora de medir la pobreza y la desigualdad en los pueblos del Sur, acercándose más a los criterios reales que dejan entrever seres humanos que sufren y alejándose del dato exclusivamente macroeconómico como medida definitiva de valoración de iniquidad para las diferentes sociedades y por ende para sus ciudadanos. El índice de desarrollo humano (IDH) utilizado desde 1990 por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) debe mucho a Amartya Sen y su teoría sobre las capacidades, también a su colega y amigo, el pakistaní, Mahbub ul Haq.

Es cierto, desde el primer Informe sobre Desarrollo Humano que se realizara por el PNUD en el año 1990, titulado “Concepto y medición del desarrollo humano”, hasta el último que se ha llevado a cabo en 2016 bajo el título “Desarrollo humano para todos”, puede apreciarse la impronta dejada por ambos autores en la esencia y devenir de estos novedosos Informes.¹³⁰ Sen ha participado prácticamente todos los años en el grupo de

¹²⁹ NUSSBAUM, Martha Craven, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, trad. María Victoria Rodil, Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 47-48.

¹³⁰ Un buen ejemplo, es el Informe sobre el Desarrollo Humano de 1999, “La mundialización con rostro humano”, en el décimo aniversario y coincidiendo con la reciente defunción de Mahbub ul Haq. En este informe, tanto en la dedicatoria inicial por su memoria, como en el prólogo de Mark Malloch Brown, el Administrador del programa, se reconoce expresamente a Mahbub ul Haq como el creador del Informe sobre el Desarrollo Humano. Sen, por su parte, lleva junto con Sudhir Arand, la Revisión del IDH, y a su vez realiza una Contribución Especial, que titula, “Evaluación del Desarrollo Humano”. En la red, <http://hdr.undp.org/es/content/informe-sobre-desarrollo-humano-1999>, visita de 18-V-2016.

trabajo independiente conformado por eminentes consultores externos¹³¹ y que junto con el grupo de trabajo del PNUD, confeccionan anualmente el Informe sobre el Desarrollo Humano. Igualmente siempre le han sido agradecidas a lo largo de esta nueva etapa sus continuas aportaciones al crecimiento y fortalecimiento de estos Informes que describen más certeramente y de un modo más amplio y preciso la situación de miseria en el mundo.¹³² Por su parte, Mhabub ul Haq, director de política de planificación del Banco Mundial en los años setenta y antiguo ministro de finanzas en el Pakistán de los años ochenta, ha sido el creador de los Informes sobre el Desarrollo Humano, siendo además durante los siete primeros años de vida de los Informes el Asesor Especial, es decir, el Coordinador General del grupo independiente de trabajo.¹³³

VI. La globalización y el sentido de la identidad global como modos de encarar el problema de las desigualdades globales.

¹³¹ Se trata de la Oficina del Informe sobre Desarrollo Humano (OIDH). A ella se refiere expresamente el IDH de 2015 (también el de 2016, y de manera idéntica) al mencionar puntualmente que “las conclusiones, el análisis y las recomendaciones de política del Informe corresponden exclusivamente a la OIDH y no pueden atribuirse al PNUD ni a su Junta Ejecutiva”. Y añade que la Asamblea General de las Naciones Unidas ha reconocido oficialmente que el IDH es el resultado de un ejercicio intelectual independiente. JAHAN, Selim, “Agradecimientos”, *IDH 2015 “Trabajo al servicio del desarrollo humano”*, PNUD, p. V.

¹³² En el IDH de 2016, vuelve a ocurrir. El primer agradecimiento que se ofrece del Informe es para Amartya Sen, “estamos en deuda con el profesor y Premio Nobel Amartya Sen por sus constantes, inspiradoras y sabias sugerencias, orientaciones e ideas”. JAHAN, Selim, “Agradecimientos”, *IDH 2016 “Desarrollo humano para todos”*, PNUD, p. V.

¹³³http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/1007/original/Informe_sobre_Desarrollo_Humano_1990.pdf, y http://hdr.undp.org/sites/default/files/2015_human_development_report_overview_-_es.pdf. Ambas visitas de 1 de junio de 2017.

Ante las desigualdades y la injusticia global existen distintos tipos de respuestas que luchan, por decirlo de algún modo, por acaparar la atención de la población mundial.¹³⁴ El mismo análisis de ciertas situaciones, desde determinado punto de vista puede motivar la búsqueda de la equidad global, pero desde otra posición puede tergiversarse, limitarse y hacer las cosas más severas consiguiendo de este otro modo alimentar la causa de la venganza global. Así, en el estudio de las implicaciones que conlleva la desigualdad global, las consecuencias variarán dependiendo de cómo se encare el tema de la identidad. De hecho, “el modo en que elegimos vernos a nosotros mismos” es de una importancia fundamental a la hora de buscar de manera constructiva las formas y los medios de reducir la injusticia global.¹³⁵ Hoy, se usa, con devastadores efectos, un enfoque de la identidad basado en el cultivo del descontento, apunta Sen, causado por el sentimiento de las humillaciones pasadas o de las desigualdades presentes, que se fundamenta en una oposición *solitarist*¹³⁶ de la identidad, en particular a través de la fórmula “Occidente-antioccidente”. Esto complementa una identidad religiosa beligerante (básicamente islámica) dispuesta a enfrentarse a Occidente. “Éste es el mundo de identidades singularmente divididas, donde los contrastes económicos y políticos encajan en las diferencias de la etnicidad religiosa”. Pero hay otras respuestas para encarar las desigualdades y agravios globales de un modo más explícito y comprensivo como hemos venido viendo. La globalización incluso puede hacer una función constructiva, dice Sen, generando mayor prosperidad (que se podría compartir más equitativamente combinando la

¹³⁴ ISERTE, Luis, “Globalización y multiculturalidad en Amartya Sen”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.º 26, 2010, pp. 345-389.

¹³⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 196 y 199. La cita es de la p.199.

¹³⁶ “*Solitarist*” (SEN, Amartya Kumar, *Identity and Violence*, cit., p. 146): “Singularista” (así traducido, en la versión en lengua española de la obra, por Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen, *Identidad y Violencia*, cit., p.196).

puesta en marcha de relaciones económicas globales con otros acuerdos institucionales de orden social) y también por medio de las nuevas realidades transfronterizas resultado de contactos humanos amplios generados por la cercanía económica global.¹³⁷

Y es que ya advertía David Hume, explica Sen, que “las crecientes relaciones económicas y sociales contribuyen a la expansión del alcance de nuestro sentido de identidad y de nuestra preocupación por la justicia”.¹³⁸ Hume creía que las conexiones comerciales y económicas entre los países mejoraban la relación de las personas de distintos lugares.¹³⁹ A mayor contacto, mayor interés por esa persona. Y es que tal vez cuanto más cercano te encuentras de los demás mejor puedes percibir el hecho innegable de las muchas cosas que nos unen. Como dice el libanés Amin Maalouf, “cada una de mis pertenencias me vincula a muchas personas”, esto no significa que se desfigure la propia identidad de uno o que produzca su pérdida gradual, al contrario, “cuanto más numerosas son las pertenencias que tengo en cuenta, tanto más específica se revela mi identidad”.¹⁴⁰ Las razones más esgrimidas por los movimientos antiglobalización se refieren a un interés generalizado por las desigualdades y las asimetrías globales, lo que podría extrapolarse a esa idea de Hume que afirma que las relaciones económicas más cercanas ubicarían a personas distantes dentro del alcance de “la ampliación gradual de nuestra consideración de la justicia”. Por tanto, ciertamente, como expresa Sen, “las voces de la protesta global son parte de la ética en desarrollo de la globalización”. Y, del mismo modo, sus críticas, pueden utilizarse

¹³⁷ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 196-197. La cita es de la p. 197.

¹³⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p.197.

¹³⁹ HUME, David, “Una Investigación sobre los principios de la moral”, en HUME, David, *De la moral y otros escritos*, trad. de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1982, p. 32, *in fine*.

¹⁴⁰ MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, trad. Fernando Villaverde Landa, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 26.

para “exigir más equidad global por medio de modificaciones institucionales apropiadas”.¹⁴¹

Así, en fin, concluye Sen, no se puede considerar que las críticas “antiglobalización” concretadas en los acuerdos desiguales e injustos que afectan a los desamparados del mundo y que se basan en una ética global, se oponen realmente a la globalización. Más bien, “sugieren la necesidad de buscar un trato más justo para los desvalidos y los infelices, y una distribución más justa de las oportunidades en un orden global adecuadamente modificado”. El propio debate global sobre la urgencia de todas estas cuestiones puede ser la base de una búsqueda constructiva de cómo podemos llegar a reducir la injusticia global. Esta búsqueda es clave en sí misma y además puede ostentar una función fundamental porque nos aleja del enfrentamiento de identidades totalmente disgregadoras.¹⁴²

¹⁴¹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p.198.

¹⁴² SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p.199.

SEGUNDA PARTE

Capítulo II. Cómo juzgar adecuadamente el tipo de vida que podemos vivir

I. Utilitarismo y nivel de vida. Vinculaciones

En el análisis general que se viene desarrollando sobre la economía del bienestar parece confundirse dos maneras diferentes de observar el nivel de vida en términos de utilidad. La primera de ellas se basa en ver la utilidad como un objeto de valor en sí misma, como aquello que es lo único intrínsecamente valioso. La segunda visión entiende la utilidad como un recurso valorativo utilizado para evaluar objetos de valor *distintos*, como pudieran ser los bienes que se poseen. No sería lo mismo, pongamos por caso, valorar grupos de artículos de consumo mediante el índice de utilidad que comparar los totales de utilidad en sí, la diferencia reside en si la utilidad es el objeto de valor en sí mismo o si únicamente se usa para evaluar otros objetos de valor.

Estos dos posibles usos: (1) objetos de valoración, (2) métodos de valoración, tendrán que tenerse en cuenta a la hora de calcular la demanda de utilidades en la valoración del nivel de vida. Consecuentemente, esta premisa provoca que la tarea a desarrollar se haga particularmente difícil, pues se dan al menos tres formas más de definir “utilidad” que son diferentes a las mencionadas, a saber: placer, satisfacción

del deseo y elección, lo que implicará que se multiplique sin remedio el número de posibilidades a examinar.¹⁴³

Pues bien, para Sen ninguna de las interpretaciones de utilidad aquí vistas ayudan en rigor a definir lo que es el bienestar o el nivel de vida, lo que sucede es que estos usos que propugna el utilitarismo están lo bastante relacionados con el bienestar y el nivel de vida como para hacer que los puntos de vista del nivel de vida basados en la utilidad parezcan factibles de un modo superficial.¹⁴⁴

La utilidad y el nivel de vida estarán relacionados, sí, pero no gozan de una identificación mutua substancial.¹⁴⁵

II. El nivel de vida y la noción de bienestar. Diferenciaciones

En lo concerniente a la distinción entre el nivel de vida y el concepto de bienestar, a juicio de Sen, la idea de bienestar es de las dos concepciones la que más abarca, la más amplia. Un modo de distinguir ambos conceptos sería la referencia que para Sen significa cualquier logro obtenido que tenga su origen en la vida que uno lleva o puede llevar -en lugar de los logros que provienen de otros objetivos-, ello nos haría afirmar que tiene una relevancia directa sobre el nivel de vida, una importancia intrínseca para el nivel de vida de uno mismo.

¹⁴³ SEN, Amartya Kumar, *El nivel de vida*, trad. José Miguel Parra y M.^a Elisa González, Madrid, Editorial Complutense, 2001, pp. 8-10.

¹⁴⁴ Sobre la concepción del bienestar que ofrece el utilitarismo, BECCHETTI, Leonardo, Luigino BRUNI i Stefano ZAMAGNI, *Microeconomía: scelte, relazione i economia civile*, Bologna, Il Mulino, 2010, capítulo VIII “L’economia del benessere secondo l’utilitarismo”, pp. 245-274.

¹⁴⁵ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., p. 20.

El contraste entre el bienestar de una persona y su nivel de vida provendrá de posibles influencias sobre el bienestar personal procedentes de otras fuentes que no sean la naturaleza de la vida de uno mismo. Por ejemplo, el sufrimiento de aquél que por su capacidad de identificarse con los otros y de compartir los sentimientos que le afloran, comparte las angustias o las penas de terceros, reduce el bienestar de uno permaneciendo el resto de cosas en idéntica situación, y, sin embargo, ese sufrimiento no ha ocasionado en sí mismo una reducción del nivel de vida de la persona. El bienestar propio puede verse afectado por varias influencias, y lo que forma el ejercicio de evaluación del nivel de vida es el cálculo de la naturaleza de la vida que lleva la persona.¹⁴⁶

Otro modo de distinguir ambos conceptos es el que aduce Sen en el contexto de otro contraste, el cual se refiere al situado entre los logros globales de una persona y su bienestar personal. Aquí se abren tres nociones diferentes: (1) logros de agencia, (2) bienestar personal y (3) nivel de vida. Una persona puede tener unos objetivos distintos al bienestar personal, de ahí la distinción entre logros de agencia y bienestar personal.¹⁴⁷ Por ejemplo, cuando una persona lucha por una causa y lo hace con éxito, pero en el empeño se da un menoscabo importante para su estado físico o se produce un gran sacrificio personal, puede considerarse un logro importante de agencia, sin ser por ello un logro para el bienestar personal. Por otra parte, se observa que si consideramos el concepto de bienestar sin más (no el concreto de “bienestar personal”) no se refleja que el hecho de lograr tu objetivo esté relacionado con la naturaleza de la vida de la persona, la noción de nivel de vida, sin embargo, sí incluye claramente esta idea.¹⁴⁸

¹⁴⁶ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., pp., 39 y 41-42.

¹⁴⁷ Véase NUSSBAUM, Martha Craven, *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós Ibérica, 2012, apéndice B “Sen a propósito del bienestar y la agencia”, pp. 229-233.

¹⁴⁸ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., p. 42.

III. Más allá del bienestar. Solidaridad, entrega y nivel de vida

En el contexto de las motivaciones para actuar Sen distingue entre “solidaridad” y “entrega”. Pero también puede darse esta distinción en el contexto de los efectos (aunque el uso de la distinción será diferente). Así, por ejemplo, al ayudar a otra persona, al provocar en ella la disminución de sufrimiento, puede tener en nosotros el efecto de hacernos sentir mejor o incluso de ser mejores. Este sería el caso de una acción que podemos realizar por “solidaridad” (no se valora aquí si ésta fue su motivación real o fue otra), considerándose parte del área general de la mejora del bienestar propio. Por otro lado, si una persona decide ayudar a otro, pero esta práctica, en el fondo, a él no le reporta ningún beneficio, se trataría de un acto de “entrega”. Aquí la acción queda situada fuera del ámbito de la mejora del bienestar propio, uniéndose por consiguiente la acción a “otros” objetivos. De esta manera, en cierto modo, pasaríamos desde el logro de agencia al bienestar personal, delimitando cada vez más lo que es el centro de nuestra atención al obviar “entregas” (obligaciones), y pasaríamos desde el bienestar personal al nivel de vida delimitando aún más el centro de nuestra atención al obviar “solidaridades” (y antipatías y otras influencias sobre nuestro bienestar ajenas a nuestra vida). Acotada así la reflexión, se aprecia que el bienestar personal relacionado con nuestra vida es el que reflejará nuestro nivel de vida.¹⁴⁹

El punto de vista adoptado aquí por Sen sobre el nivel de vida está relacionado con las motivaciones que subyacen a las preocupaciones tradicionales sobre el concepto de nivel de vida y concuerda con el interés que ha despertado en tantos a la hora de dirigir

¹⁴⁹ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., p. 43.

sus investigaciones hacia la renta real y los niveles de vida, al estar relacionados, también, con la valoración de la naturaleza de las vidas de la gente.¹⁵⁰

IV. La visión de Sen ante la riqueza

Para Sen, la riqueza no es la manera adecuada de juzgar las ventajas. Al modo aristotélico lo observamos, la riqueza no es algo que valoremos en sí mismo, verdaderamente no es el bien que propiamente buscamos. “En cuanto a la vida que sólo tiene por fin el enriquecerse es una especie de violencia y de lucha continuas; pero, evidentemente, no es la riqueza el bien que nosotros buscamos; la riqueza no es más que una cosa útil a que aspiramos con la mira de otras cosas que no son ella”.¹⁵¹ Este mismo sentido del concepto de riqueza se aprecia en las argumentaciones de Joseph Ratzinger cuando se pregunta “cómo podemos vivir justamente” o “qué debo hacer para que mi ser de hombre llegue a su realización”. Ratzinger, advierte que “no es suficiente ganar dinero: uno puede ser muy rico y sin embargo pasar junto a la vida auténtica, haciéndose a sí mismo y a los que le rodean personas desgraciadas. Uno puede ser poderoso, pero destruir más que construir con este poder”. Y añade que cuando uno desea aprender a ser hombre y busca lo que es necesario para ello, no debe perder de vista el criterio de Dios, el criterio de la eternidad, porque de hacerlo “permanecerá como línea-guía únicamente el egoísmo”, cada cual intentará acaparar

¹⁵⁰ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., pp. 43-44.

¹⁵¹ ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, trad. Patricio de Azcárate, México, Espasa-Calpe Mexicana, 1962, p. 34.

todo lo que pueda de la vida misma, actitud que se escapa de lo que verdaderamente busca el hombre.¹⁵²

Por otra parte, la riqueza tampoco es un buen indicador de la clase de vidas que podemos vivir. Alguien, por ejemplo, con una severa discapacidad no puede ser considerado más aventajado que otro sólo porque posea mayores ingresos o mayor riqueza cuando ese tercero está fuerte y goza de buena salud. Un hombre rico puede estar sujeto a muchas restricciones que sin embargo otro, más pobre y sin ningún tipo de discapacidad física, probablemente no vaya a experimentar. Y es que al juzgar las ventajas que unas personas tienen en comparación de otras, debemos observar las capacidades generales que unas y otras consiguen disfrutar. Este es un argumento de tal entidad que nos persuade a usar como base de evaluación el enfoque de la capacidad y no así el enfoque de los recursos.¹⁵³

V.- El nivel de vida y la referencia de las necesidades básicas

El nivel de vida para Sen no es sólo cuestión de opulencia, se identifica más con la aparición del llamado enfoque de las “necesidades básicas” y los trabajos que han ahondado y argumentado sobre los “indicadores sociales”. Estos desarrollos otorgan especial atención a aquellas características de la economía que están íntimamente ligadas con la realización de las necesidades básicas de la gente, teniendo en cuenta a su vez aspectos de los logros sociales que van más allá del crecimiento del producto nacional bruto (PNB). Sen entiende que desde la perspectiva de las funcionalidades y

¹⁵² RATZINGER, Joseph, *Mirar a Cristo*, trad. Xavier Serra, Valencia, Edicep, 2005, pp. 113-114.

¹⁵³ SEN, Amartya, *La Idea de la Justicia*, cit., p. 283.

Asimismo, en esta misma obra, véase, pp. 264-265.

posibilidades, el desarrollo de las investigaciones sobre lo que pudiera ser la base de las condiciones de vida adecuadas se encuentra en una línea más acertada.¹⁵⁴

Tradicionalmente las necesidades básicas se han formulado en términos de posesión de artículos de consumo, más que en logros de funcionamiento, y, por otra parte, no todos los indicadores sociales tienen que ver propiamente con las funcionalidades y posibilidades de las personas en cuestión. Sin embargo, el vigoroso efecto que ha producido a nivel global la aparición de estos enfoques ha sido el de llamar la atención, de una manera inmediata y eficaz, sobre la relevancia del tipo de vida que la gente es capaz de llevar a cabo.

Sin duda cualquier análisis práctico del nivel de vida debe prestar atención a las especificaciones de necesidades básicas (alojamiento, alimentos, asistencia sanitaria...), sin importar para ello cuál fuere la justificación final que le motivara su atención. La relevancia estratégica de las necesidades básicas no es una cuestión controvertida, el asunto que queda abierto a la discusión es el fundamento. También la forma en la que debieran verse las necesidades básicas está esencialmente ligada con la cuestión de la justificación.¹⁵⁵

VI.- La necesidad de artículos de consumo y el sentido de opulencia

Las necesidades básicas pueden verse en términos de artículos de consumo que se supone razonablemente que la gente posee, esta es la forma tradicional que se ha escogido en los estudios sobre las necesidades básicas, lo que entroncaría con un sentido amplio de la opulencia y con una justificación en términos del valor de la

¹⁵⁴ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., pp. 35-36.

¹⁵⁵ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., p. 37.

opulencia popular. Ante ello Sen se pregunta cuál es el motivo por el cual se debiera prestar atención, no sólo desde un punto de vista estratégico sino también en un sentido esencial, a la opulencia en lugar de hacerlo a todo aquello que la gente consigue ser o consigue hacer. Así, si se aceptara que la atención se presta básicamente al tipo de vida que la gente lleva o puede llevar, las necesidades básicas deberían formularse de acuerdo con las funcionalidades y las posibilidades. De hacerse bajo la forma de necesidades de artículos de consumo, tendría que darse un reconocimiento adecuado a la naturaleza derivativa y contingente de esa formulación. Si asumiéramos que los objetos de valor son funcionalidades y posibilidades, entonces las necesidades básicas que adoptaran la forma de necesidad de artículos de consumo, serían instrumentalmente importantes, y no esencialmente relevantes. Y es que la cuestión principal es la bondad de la vida que uno puede llevar.

Es importante observar que la necesidad de artículos de consumo para cualquier logro concreto en las condiciones de vida puede variar mucho según las peripecias que la vida real comporta, estados cambiantes, imprevistos que nos son sobrevenidos, o según las diferentes características sociales, culturales, educativas de cada cual. El valor del nivel de vida reside en la vida, y no en la posesión de artículos de consumo. La posesión de artículos de consumo tiene una importancia derivativa y variable, no esencial, ni rígida.¹⁵⁶

VII. El enfoque de la capacidad para superar el enfoque de los recursos

La idea de capacidad está ligada a la libertad sustantiva. Es por ello que asigna a la habilidad real de la persona para hacer distintas cosas que él mismo valora, un papel

¹⁵⁶ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., pp. 37-38.

clave. El enfoque de la capacidad, asevera Sen,¹⁵⁷ se concentra en las vidas humanas, y en consecuencia no tan sólo en los recursos que cada uno atesora o en las formas de posesión de objetos de conveniencia.¹⁵⁸ Y es que se puede observar que, frecuentemente, ingreso y riqueza son considerados como criterios fundamentales del éxito del hombre. Es cierto, el enfoque de la capacidad plantea un cambio esencial en el foco de atención, propone pasar de los medios de vida a las oportunidades reales de la persona, esto es, un cambio de énfasis que pase de la concentración en los medios de vida a la concentración en las oportunidades reales de vivir,¹⁵⁹ y es esta la razón por la cual se inclina hacia un giro radical en los enfoques evaluativos que vienen dándose de manera regular y que son ampliamente utilizados en economía y estudios sociales.¹⁶⁰ Debiendo recordar en este sentido, el “enfoque del desarrollo humano” que inició el economista pakistaní y particular amigo y compañero de Sen, Mahbub ul Haq. Su motivación consistía en desplazarse desde la perspectiva del PNB, basada en los medios, hacia la concentración, en la medida que así lo permitieran los datos internacionales disponibles, en las vidas humanas. Fruto de ello la ONU, publica sus Informes sobre el Desarrollo Humano regularmente desde 1990.¹⁶¹

¹⁵⁷ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 255-256.

¹⁵⁸ Véase VIDAL, Ernesto, “‘Sumar y no restar’. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política”, en *Diálogo Filosófico*, n.º 55, 2003, pp. 39-60. Concretamente, p. 54. En donde se refiere a las capacidades humanas para explicar que hay bienes y actividades que valen por sí mismas, y en el que especifica que este valor (frente al utilitarismo) no puede medirse ni ser considerado como si se tratara de un mero instrumento. Así, los casos de la autoestima, la libertad o la dignidad de uno mismo los consideramos valiosos en sí.

¹⁵⁹ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 263-264.

¹⁶⁰ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 283.

Asimismo, sobre este particular, obsérvese, SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., pp. 30-58.

¹⁶¹ Véase, PNUD, “Informes sobre desarrollo humano”. En la red, <http://hdr.undp.org/es/>. Visita de 18 de mayo de 2017.

De acuerdo con el enfoque de la capacidad que propone Sen, el proceso de desarrollo puede considerarse como una ampliación de la libertad humana.¹⁶² Debemos considerar que el éxito de una economía y de una sociedad no puede separarse de las vidas que pueden llevar los miembros de la sociedad. Sucede que no sólo valoramos el vivir bien y de una forma satisfactoria, sino que también apreciamos el tener control sobre nuestras propias vidas. La calidad de la vida tiene que ser juzgada no solamente por la forma en que terminamos viviendo, sino también por las alternativas substanciales que tenemos.¹⁶³

La libertad proporciona una perspectiva mayor que otras al juzgar la ventaja humana puesto que la evaluación de la libertad puede ser susceptible tanto a lo que una persona hace como a las alternativas que la misma tiene. Por medio de este análisis sobre la ventaja humana podremos pues evaluar mejor el éxito social. Este razonamiento básico es el que proporcionaría la base para lo que Sen considera “el desarrollo como libertad”.¹⁶⁴

El enfoque sobre libertades humanas contrasta con las perspectivas más estrechas sobre el desarrollo, nos referimos a aquellas que identifican el desarrollo con el crecimiento del PNB, o con la ampliación del comercio, o con la industrialización, o

¹⁶² Esta idea es desarrollada en NUSSBAUM, Martha, *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, cit. Específicamente, capítulos 2 “Las capacidades centrales” y 8 “Capacidades y problemas contemporáneos”, pp. 37-66 y 171-216, respectivamente.

¹⁶³ SEN, Amartya Kumar, “The Role of Early Childhood Investment in Development”, en MORÁN, Ricardo, *Escaping the poverty trap. Investing in children in Latin America*, Washington, D.C., the Inter-American Development Bank, 2003, pp. 75-76.

Este ensayo a su vez se inspira en su artículo, SEN, Amartya Kumar, “Investing in Early Childhood: Its Role in Development”, enmarcado en el contexto del seminario “Breaking the Poverty Cycle: Investing in Early Childhood”, organizado por el Banco Interamericano de Desarrollo, en París, el 14 de marzo de 1999.

¹⁶⁴ Sobre ello, SEN, Amartya Kumar, *Desarrollo y libertad*, trad. Esther Rabasco y Luis Toharía, Barcelona, Planeta, 2000, pp. 19-75.

con el avance tecnológico. El crecimiento del PNB, o de las industrias, o de la tecnología puede, por supuesto, ser muy importante como medio de ampliar las libertades de los miembros de la sociedad. Pero las libertades que la gente disfruta dependen también de otros factores determinantes, tales como las instituciones sociales y económicas (por ejemplo, las instalaciones para la educación y el cuidado de la salud), así como también los derechos políticos y civiles (por ejemplo, la libertad de participar en la discusión y el escrutinio públicos).¹⁶⁵ En esta línea de Sen, y siguiendo así mismo a Nussbaum en su ampliación y desarrollo del enfoque de las capacidades, la salud es presentada por Seoane como una capacidad básica, la cual se sitúa entre la categorías que se conciben como derechos humanos básicos y definitorios de la justicia social más esencial. La salud se describe como una necesidad humana universal que hoy se entiende valiosa porque nos capacita para perseguir nuestros objetivos vitales. Se trata por tanto de una visión de la salud en términos de oportunidad y posibilidades de vida, lo que le convierte en un derecho que debe ser especialmente garantizado y protegido tanto individual como públicamente.¹⁶⁶

Cuando observamos el desarrollo en términos de la ampliación de las libertades substanciales dirigimos la atención hacia los fines que hacen al desarrollo importante, y ello en lugar de llevarlo simplemente hacia algunos de los medios que, entre otros, cumplen una parte importante en el proceso. Al emplear esta perspectiva amplia, podremos examinar mejor el papel particular de las concreciones que alberga el desarrollo humano, como la inversión en la niñez, el adecuado tratamiento de las personas con discapacidad, la pobreza extrema, etc. Y es que reforzar la libertad humana será un buen modo de avanzar en el proceso de desarrollo en cada uno de los casos.¹⁶⁷

¹⁶⁵ SEN, Amartya, “The Role of Early Childhood Investment in Development”, cit., p. 76.

¹⁶⁶ SEOANE, José Antonio, “El derecho a una capacidad de salud segura”, en *IUS ET SCIENTIA*, vol. 2, n.º 2, 2016, pp. 42-52. Concretamente, pp. 43-44 y 46-47.

¹⁶⁷ SEN, Amartya, “The Role of Early Childhood Investment in Development”, cit., pp. 76-77.

VIII. El uso de la perspectiva de la capacidad como ayuda para generar un entendimiento mayor y más preciso de la trascendencia del ejercicio evaluativo

Ciertamente, para Sen, el enfoque de las necesidades básicas carece de cumplida solidez, es decir, necesita sustentarse en otros fundamentos que provengan de diferentes visiones, el de la propia utilidad, o el del valor de las funcionalidades y las posibilidades que hemos venido tratando, u otras. La formulación típica en términos de necesidad de artículos de consumo es una especificación en términos de opulencia necesaria, y, como en el caso de la opulencia en general, las necesidades básicas pertenecen a una fase intermedia del análisis, esta es la clave.

En su consecuencia, entender adecuadamente el papel que juegan y, así mismo, reconocer la irremediable variabilidad que ostentan como factor de referencia para analizar y valorar las necesidades básicas fundadas en los artículos de consumo, nos ayudará a apreciar con mayor certeza la utilidad del enfoque de las necesidades básicas, y la medida justa en que debe valorarse, sin dejar de lado otras argumentaciones más significativas.¹⁶⁸

Asimismo, la perspectiva de la capacidad inicia igualmente un cambio de dirección sustancial respecto de la orientación en los medios que prevalece en ciertos enfoques de uso común en filosofía política, como lo es la concepción de Rawls sobre los “bienes primarios”, para evaluar cuestiones de distribución en su teoría de la justicia. Estos bienes primarios¹⁶⁹ son medios de uso múltiple como lo son el ingreso y la

¹⁶⁸ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., p. 39.

¹⁶⁹ La lista básica de bienes primarios puede apreciarse en, RAWLS, John, *El liberalismo político*, trad. Antoni Doménech, Barcelona, Crítica, 1996, p. 214. E, igualmente, y de un modo más extenso, p. 345.

riqueza, los poderes y las prerrogativas del oficio, las bases sociales de la autoestima... No son valiosos en sí mismos, pero pueden por su parte ayudarnos a buscar lo que realmente valoramos. Con todo, y siendo los bienes primarios, en el mejor de los casos, medios para los fines preciados de la vida del hombre, han sido estos mismos considerados como el indicador principal para juzgar la equidad en la distribución,¹⁷⁰ y todo ello según los principios *rawlsianos* de la justicia. Pero Sen no está en esa línea, el enfoque de la capacidad que propugna está especialmente interesado en trasladar este énfasis en los medios a la oportunidad de cumplir los fines y a la libertad sustantiva de realizar esos fines razonados.¹⁷¹ Por lo tanto, si lo que consideramos es el argumento aristotélico, es decir, si nos situamos en la posición del reconocimiento explícito de que los medios para la vida humana satisfactoria no son en sí mismos los fines de la buena vida, observaremos que el enfoque de la capacidad ayuda a lograr una significativa extensión del alcance del ejercicio evaluativo a llevar a cabo.¹⁷²

VIII.1. La diferencia que representa la perspectiva de las funcionalidades y las posibilidades

Cuando se llevan a cabo comparaciones de tipo empírico acerca del nivel de vida, utilizar las medidas de agregación basadas en los artículos de consumo, como el PNB o PIB, puede resultar realmente una tentación, incluso un estímulo, pues estas medidas

¹⁷⁰ Sobre la cuestión de la justicia como equidad véase, RAWLS, John, *El liberalismo político*, cit., pp. 227-246.

¹⁷¹ SEN, Amartya, *La Idea de la Justicia*, cit., p. 264.

¹⁷² SEN, Amartya, *La Idea de la Justicia*, cit., pp. 265 y 284.

parecen asequibles de sumar, y conveniente y provechosamente completas. Pero la cuestión estriba en si todo tiene relevancia realmente para el PNB. Los artículos de consumo tienen en general importancia para esta medida, pero las funcionalidades y las condiciones de vida se escapan claramente del margen de cuestiones a las que el PNB otorga relevancia.¹⁷³

La medida del PNB podrá seducirnos bastante, ofreciendo datos muy completos y mostrándose ante nosotros como una medida muy precisa del nivel de vida de los habitantes de un país. Sin embargo, los cálculos del PNB y el PIB comportan más bien una aparente precisión, y traen una visión ciertamente confusa de las realidades económicas. Se propone a cambio, rechazar la visión del nivel de vida como opulencia en favor de la visión de funcionamiento¹⁷⁴ y condiciones de vida. Se trata de fijar el foco en parámetros que afectan realmente a la práctica de la vida, qué sucede con la esperanza de vida generalizada, qué sucede con la alfabetización en una determinada región... estos datos hablarían mejor de lo que ocurre en el nivel de vida de las personas de un país respecto de otro de lo que lo hacen las mediciones del PNB y otras magnitudes del ingreso y la producción. También nos ayudarían mucho a valorar el nivel de vida otros datos relevantes como la posibilidad o dificultad de acceso de los ciudadanos a la información o a recibir noticias veraces; la capacidad que asiste a un país para prevenir hambrunas, para luchar contra ellas en todo momento; también respecto de otros tipos de acontecimientos sobrevenidos diversos contra los que se puede dar una mejor respuesta de la que se haya podido venir dando y en los que cabe, y se espera, estar adecuadamente preparado. La clave reside en que los éxitos y fracasos en el nivel de vida son cuestiones que atañen a las condiciones de

¹⁷³ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., pp. 50-51.

¹⁷⁴ Sobre la evaluación del bienestar bajo el enfoque de los funcionamientos, considerados estos como elementos constitutivos de la teoría de las capacidades, URQUIJO ANGARITA, Martín J., “La teoría de las capacidades en Amartya Sen”, en *EDETANIA. Estudios y propuestas socio-educativas*, n.º 46, 2014, pp. 63-80. Concretamente, pp. 72 y ss.

vida y no a la burda imagen de la opulencia relativa que el PNB trata de reflejar con un número real.¹⁷⁵

Cuando se observa por ejemplo el prejuicio por razón de sexo que existe en determinadas sociedades, las cifras de renta familiar o el patrón de consumo de una familia brindan realmente poca ayuda para la causa: parece claro que se acusa la falta de datos más específicos, por un lado, y, de otro, no sería extraño afirmar que en verdad el interés principal que aquí nos incumbe no reside en el uso de artículos de consumo, sino que se centra en el funcionamiento. Sería más lógico contar con las cifras comparativas de la mortalidad que se viene dando en esa sociedad en concreto y por esa misma causa, igualmente sobre la morbilidad o la desnutrición que aparece afianzada en el tiempo en el sexo menoscabado... todo ello a la hora de hacer estimaciones de distintos cálculos acerca del prejuicio por razón de sexo. Es decir, resulta más apropiado examinar directamente las condiciones de vida de los grupos respectivos y formar un juicio, formar una relación lógica de conceptos, una valoración final aunque propiamente no se llegare a establecer un índice agregado del prejuicio por razón de sexo, o de otras situaciones a analizar. Y es que a la pluralidad constitutiva que conlleva el nivel de vida no se llega únicamente por medio de la agregación formal sino que también puede accederse a ella mediante el cálculo simultáneo de los diferentes objetos de valor en relación.¹⁷⁶

IX. La identificación de la pobreza con el ingreso bajo

¹⁷⁵ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., pp. 51-53.

¹⁷⁶ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., pp. 53-54.

Uno de los principales temas que se abren en este contexto es el del criterio de la pobreza.¹⁷⁷ La identificación de la pobreza con el ingreso bajo está bien establecida, pero tiene insuficiencias. El énfasis de Rawls en los bienes primarios es más incluyente que el ingreso, y ello porque en realidad el ingreso no deja de ser uno de los componentes de esos bienes primarios, el problema es que la identificación de los bienes primarios se maneja todavía por su búsqueda de los medios generales de uso múltiple, de los cuales el ingreso y la riqueza son ejemplos singulares y, además, particularmente importantes. Sin embargo, determinadas personas pueden tener diferentes oportunidades de convertir el ingreso y otros bienes primarios en características de la buena vida, así como en el tipo de libertad valorada en la vida del hombre.¹⁷⁸ De esta manera, la relación entre recursos y pobreza es tan variable como dependiente del conjunto de cualidades de las que goza cada persona y del ambiente natural y social en el que se encuentran. Rowntree, ya por 1901, observó un aspecto del problema al referirse a la “pobreza secundaria”, en contraste con la “pobreza primaria”, que se define por el ingreso bajo. Al seguir el fenómeno de la pobreza secundaria se concentró específicamente en los hábitos y patrones de comportamiento que afectan el componente de mercancías en el consumo familiar. El problema conserva su importancia, pero la distancia entre el ingreso bajo y la privación real puede surgir también por otras razones.¹⁷⁹

Así pues, se dan, efectivamente, varios tipos de particularidades que pueden ocurrir y que derivan en variaciones en la conversión del ingreso en las clases de vidas que la

¹⁷⁷ Sobre ello y la diversidad de manifestaciones que ofrece la miseria más allá del bajo nivel de renta o de la teoría de los bienes básicos de Rawls, BALLESTEROS, Jesús, “Los derechos humanos como liberación del miedo y de la miseria”, en *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 4, 2009, pp. 21-30. Concretamente, su apartado 2 “La liberación de la miseria como genocidio humano”, pp. 24 y ss.

¹⁷⁸ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 284.

¹⁷⁹ Ver, ROWNTREE, Benjamin Seebohm, *Poverty: A study of town life*, London, Macmillan, 1901.

gente puede vivir. Cuatro son al menos las fuentes relevantes de variación que Sen distingue.¹⁸⁰

X. La variabilidad de la relación entre recursos y pobreza. Particularidades

(1). Heterogeneidades personales

Las personas tenemos características físicas distintas en relación con la edad, el sexo, la discapacidad, la morbilidad (esto es, la proporción de personas que enferman en un sitio y tiempo determinado)¹⁸¹ y otros aspectos, lo cual hace que sean de muy diferente naturaleza sus necesidades. A modo de ejemplo, una persona discapacitada o que ha caído enferma por cualquier causa, puede llegar a necesitar mayor ingreso para hacer las mismas cosas elementales que otra mucho menos afectada y con un nivel dado de ingresos. Ciertamente, algunas desventajas, como las discapacidades severas, pueden no llegar a ser corregidas totalmente aun aportándose grandes gastos en tratamiento o en algún tipo de prótesis.

¹⁸⁰ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 285.

¹⁸¹ Sobre este asunto resulta de interés el Discurso de apertura de la reunión ministerial de la OMS y el Banco Mundial sobre la cobertura sanitaria universal que pronunciara en 2013 Margaret Chan, directora general de aquella. Esta reunión tuvo su origen en una Declaración de la OMS que se produjo dos meses antes, donde se daba una buena acogida a las distintas innovaciones metodológicas, avances científicos y aportaciones de vanguardia de diferentes expertos, que se incorporarían a las próximas estadísticas oficiales de Naciones Unidas sobre morbilidad. OMS, “Reunión ministerial sobre la cobertura sanitaria universal”, 18-II-2013. También, OMS, “Declaración de la OMS sobre el estudio Carga mundial de morbilidad 2010”, 13-XII-2012. Ambos en la red, http://www.who.int/dg/speeches/2013/universal_health_coverage/es/index.html y http://www.who.int/mediacentre/news/statements/2012/global_burden_disease_20121213/es/index.html, respectivamente. Visitas de 25 de mayo de 2017.

Cuando observamos por ejemplo que en las Bases que regulan el proceso selectivo para el acceso a una administración pública aparece entre los motivos de exención del pago de la correspondiente tasa de derechos de examen el de ser persona con un grado de minusvalía igual o superior al 33%, efectivamente estamos abordando positivamente este tipo de heterogeneidad. También cuando se reserva un cupo de plazas (normalmente del 3% o del 5%) *ex profeso* para aquellos que acrediten un cierto grado de minusvalía, de manera que sólo competirían entre ellos en el proceso selectivo para el acceso a puestos de la administración pública. Igualmente, si los poderes públicos de un estado, con el fin de estimular la actividad emprendedora de sus ciudadanos, reducen de manera crucial la cantidad de dinero a cotizar a la Seguridad Social por el hecho de darse de alta como autónomos a aquellos que son menores de treinta años e inicien una actividad por cuenta propia durante los primeros quince meses, entonces, en efecto, están tomando medidas para paliar la posible desventaja que pudiera ocasionar la edad, el ser joven en este caso.¹⁸²

Y es que si lo que pretendemos es garantizar que el derecho de igualdad de oportunidades sea efectivo deberemos incluir, además del logro de la ausencia de discriminación, el establecimiento de medidas de acción positiva. En la actualidad, desde el 4 de diciembre de 2013, los derechos de los discapacitados y el sistema de garantías de su integración social viene regulado en España en el Real Decreto Legislativo 1/2013, de 29 de noviembre, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley General de derechos de las personas con discapacidad y de su inclusión social; el cual es dictado en aplicación de la disposición final segunda de la Ley 26/2011, de 1 de agosto, de adaptación normativa a la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Representa el culmen de un denso proceso

¹⁸² Véase el Real Decreto-ley 4/2013, de 22 de febrero, de medidas de apoyo al emprendedor y de estímulo del crecimiento y de la creación de empleo. Su art. 1 modificó la anterior Ley General de la Seguridad Social (Real Decreto Legislativo 1/1994, de 20 de junio, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley General de la Seguridad Social) estableciendo nuevas reducciones y bonificaciones a la Seguridad Social que serán aplicables a los jóvenes trabajadores por cuenta propia.

evolutivo que integra numerosas y sucesivas regulaciones sobre la materia que vienen produciéndose desde el año 1982, para lograr finalmente una ambiciosa y laudable legislación.

(2). Diversidades en el ambiente físico

Lo que un ingreso dado puede llegar a abarcar va a depender también de las condiciones ambientales, lo cual incluiría las circunstancias climáticas, como las temperaturas o las inundaciones. Las condiciones ambientales no tienen que ser inalterables. Estas condiciones pueden ser mejoradas por el esfuerzo de la comunidad o por su parte, pueden ser empeoradas debido a la contaminación o al agotamiento. Lo cierto es que un individuo, por sí solo, puede depender mucho de las condiciones ambientales que vienen dadas, para llegar a convertir ingresos y recursos personales en actividades y calidad de vida.¹⁸³

La gran riada acaecida el 14 de octubre de 1957 en Valencia (España) trajo consigo muerte y desolación, pero a su vez truncó no sólo realidades económicas de ámbito particular o familiar sino sus propias expectativas e ilusiones. Al desviar el cauce a su paso por la ciudad durante los años posteriores, los valencianos de hoy gozan de una posibilidad de infortunio que se antoja menor a la que tuvieron sus antepasados lo que les aporta una mayor confianza en sus distintos proyectos vitales.

(3). Variaciones en el clima social

Esta conversión de recursos personales en actividades también va a recibir la influencia de las condiciones sociales, tales como, por ejemplo, la atención médica y de epidemiología pública, los servicios de educación pública, la ausencia de crimen y acciones reprobables en la comunidad, etc. Por otra parte, y además de las facilidades

¹⁸³ Una mayor extensión sobre esta cuestión, así como del valor del medio ambiente y de la sostenibilidad ambiental, se puede encontrar en SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 278-282.

públicas que pudieran darse, la naturaleza de las relaciones comunitarias también puede llegar a ser una cuestión realmente importante.¹⁸⁴

La naturaleza no conoce de estados ni naciones en sus heterogeneidades, pero cuánto varía que ocurra en uno o en otro. En Nueva Orleans (Estados Unidos), en agosto de 2005, un tremendo huracán hizo mella en los diques de la ciudad y ocasionó una terrible inundación que dejó la ciudad prácticamente sumergida en las aguas del lago contiguo. La ciudad quedó devastada, y sin embargo en apenas cuatro años ya daba muestras de una mejoría significativa. Así es, en 2009, Nueva Orleans ya había recuperado el 90 x 100 del número de habitantes con que contaba antes del huracán, los problemas de servicio se habían prácticamente solucionado (dado el elevado porcentaje de negocios que había abandonado la ciudad en los años 2005 y 2006), tan sólo el aumento de la criminalidad persiste.¹⁸⁵ Lo significativo es que pese a los problemas de violencia, pobreza, vivienda y corrupción de Nueva Orleans, desde que sucediera la tragedia se mueve siempre en una tendencia general de evidente mejoría. A fecha de hoy, el turismo, que es la principal fuente de ingresos de la zona, se ha recuperado y los grandes eventos deportivos o los espectáculos más relevantes de música jazz de la ciudad se han retomado con éxito. Además en este tiempo se ha venido trabajando en la reconstrucción de los diques y estudiando las posibilidades de su infraestructura, con resultados que ya son apreciables. En enero de 2010, Haití

¹⁸⁴ Esto viene siendo subrayado por el debate que se ha suscitado en torno a la cuestión del “capital social”. Véase, PUTNAM, Robert David, *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, trad. José Luis Gil, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 2002.

¹⁸⁵ Los índices de criminalidad en 2017 en Nueva Orleans siguen siendo dramáticamente altos, encontrándose muy por encima de la media de Luisiana, su estado, y de EE. UU., su país. Delitos violentos que incluyen asesinatos, homicidios no negligentes, violaciones, robos e incendios de vehículos, robos con violencia, atracos a mano armada, asaltos agravados, allanamientos de morada con resultados violentos... Nueva Orleans sólo es más seguro que el 6% de las poblaciones de EE. UU. y una de las 100 ciudades más peligrosas del país. En la red, <https://www.neighborhoodscout.com/la/new-orleans>. Visita de 6 de junio de 2017.

sufrió un gran terremoto y, por el contrario, aquí todavía perduran las heridas. El 80 por 100 de la población carece de acceso al agua potable, la gente afectada vive en campamentos y la falta de servicios es generalizada. Además parece que el desorden y la carestía se han adueñado de una población que no atisba cambios claros en un horizonte de profunda miseria. Este terremoto provocó en Haití doscientos mil muertes y un millón y medio de afectados. Siendo que el país ya se encontraba en una situación muy desfavorable, el panorama en la actualidad se encuentra lejos de apreciar mejoras evidentes. La reconstrucción del desastre es a día de hoy inapreciable. La necesidad de ayuda, la inseguridad y el clima de desesperanza se acentúan en una sociedad que ha sufrido demasiado.¹⁸⁶ Por otra parte, uno de los grandes problemas a los que se enfrenta hoy día Haití es al de frenar la transmisión del cólera por toda La Española, esta enfermedad comenzó a los diez meses del terremoto y está siendo un obstáculo para llevar a cabo esfuerzos de reconstrucción en la zona, la epidemia ha afectado ya a más de seiscientos mil personas y ha matado a otras ocho mil.¹⁸⁷ Esta dolorosa situación persiste y recientemente se ha agravado aún más con la impetuosa tormenta que ha asolado el país en los primeros días del mes de octubre de 2016. Se trata del huracán “Matthew” que ha traído de nuevo la desolación en Haití, principalmente en la costa sur, con un millar de muertos reconocidos y una fuerte destrucción que han mermado considerablemente las ya debilitadas infraestructuras del país. El número de desaparecidos se cuenta por miles en la región, con todos los efectos negativos que ello conlleva; se han perdido cosechas y cabezas de ganado y muchas familias han perdido su hogar sin remedio. Los niños no pueden ir al colegio, sencillamente porque las escuelas han desaparecido; la población carece de agua potable y la epidemia del

¹⁸⁶ Véase, FABENI, Natalia, “Haití, como si el sismo hubiera sido ayer”, en *La Nación*, 13-I-2013. En la red, <http://www.lanacion.com.ar/1545308-en-haiti-parece-que-el-sismo-hubiera-sido-ayer>. Visita de 31 de mayo de 2017.

¹⁸⁷ OMS, Organización Panamericana de la Salud (OPS) y Cooperación Española (Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo –AECID-), “Haití: avances y desafíos a tres años del terremoto”, 11-I-2013. En la red, <http://www.paho.org/blogs/esp/?p=3679>. Visita de 30 de agosto de 2013.

cólera amenaza con multiplicarse de nuevo como ya lo hiciera en 2010. La población de Haití afronta una vez más su precaria situación necesitada de urgente ayuda externa para subsistir, prosperar y, lentamente, ir ganando el futuro.¹⁸⁸

(4). Diferencias en perspectivas relacionales.

Los modelos de conducta establecidos en una comunidad también van a poder modificar sustancialmente la necesidad de ingreso para realizar esas mismas actividades elementales. Sen, aporta un curioso ejemplo para clarificar este punto, se refiere a ser capaz de “aparecer en público sin vergüenza”, ello en su opinión, puede requerir niveles más elevados de vestuario¹⁸⁹ y de otros consumos visibles en una sociedad rica que no en una sociedad pobre.¹⁹⁰ Igualmente sucede con los recursos personales que resultan necesarios para tomar parte en la vida de la comunidad, e incluso, en determinados contextos, para satisfacer los más elementales requerimientos de la autoestima. Siendo esto en primer término una variación “intersocial”, influye en las ventajas relativas de dos individuos que se sitúan en diferentes países. Y es que la privación relativa desde el punto de vista de los ingresos puede producir la privación absoluta desde el punto de vista de las capacidades. Ser relativamente pobre en un país rico puede ser para una persona una gran desventaja en materia de capacidad, incluso

¹⁸⁸ AYUSO, Silvia, “El cólera y la falta de agua castigan a Haití tras el huracán”, en *El País*, 12-XII-2016. En la red, https://elpais.com/internacional/2016/10/11/estados_unidos/1476215693_130593.html. Visita de 31 de julio de 2017.

Igualmente, Redacción BBC Mundo, “Más de 800 muertos y una oleada de destrucción: el devastador paso del huracán Matthew por Haití”, en *BBC*, 7-X-2016. En la red, <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37577828>. Visita de 31 de julio de 2017.

¹⁸⁹ Sobre ello en cinematografía, la genial obra *Seis destinos*, del director francés Julien Duvivier, EE. UU., 1942. (Título original: *Tales of Manhattan*).

¹⁹⁰ Se va a referir Sen en este punto a la obra de Adam Smith, *La riqueza de las naciones*. Y ello con motivo de la relación existente entre desventaja relativa y pobreza. Obsérvese, SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones*, cit., caps. 7, 8 y 9, l. I.

cuando el ingreso absoluto es alto según criterios internacionales. Sucede que en un país rico se requiere más ingresos para comprar suficientes mercancías y alcanzar el mismo funcionamiento social.¹⁹¹

XI. La necesidad de comprender el carácter complejo de la desventaja para abordar de modo adecuado la cuestión de la pobreza

Puede darse también algún “acoplamiento” de desventajas entre diferentes fuentes de privación. En calamidades naturales, muchas veces observamos que los menos favorecidos son los más afectados. Es decir, la gente que pertenece a ciertas comunidades más modestas, a barriadas más dejadas o a colectivos tradicionalmente discriminados ven cómo su precaria situación en casos extremos empeora más de lo que lo haría de no encontrarse en esa situación inicial tan desvalida. A las diversidades en el ambiente, se le suman variaciones de ámbito social y heterogeneidades personales provocando una dolorosa acumulación de desventajas.

Advierte Sen que este acoplamiento de desventajas puede ser de crucial importancia para entender la pobreza y formular políticas públicas que la afronten.¹⁹² Las desventajas para competir, como son la edad, la discapacidad o la enfermedad, reducen nuestra habilidad para ganar un ingreso. Pero, además, también hacen más difícil el transformar el ingreso en capacidad, pues una persona mayor, más discapacitada o más enferma quizá necesite más ingreso (para asistencia, tratamiento o

¹⁹¹ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 286.

¹⁹² *Idem.*

prótesis) para llevar a cabo las mismas actividades (incluso si esa realización fuere, efectivamente, posible en absoluto).¹⁹³

También se observa un problema de acoplamiento en otros casos, tales como la desnutrición generada por la pobreza en materia de ingreso, y la pobreza en materia de ingreso generada por el desempleo debido a la desnutrición.

En su consecuencia, la pobreza real (desde el punto de vista de la privación de la capacidad) puede fácilmente ser mucho más intensa que lo que podemos deducir de los datos. Esta puede ser una preocupación clave en la evaluación de la gestión pública para asistir a los ciudadanos de edad avanzada y a otros grupos con dificultades de conversión, además, y, por tanto no sólo, de su reducida habilidad para obtener ingresos.¹⁹⁴

XII. La problemática que entraña el valor del ingreso familiar sin mayor escrutinio

La distribución de facilidades y oportunidades dentro de la familia plantea complicaciones adicionales para el enfoque del ingreso sobre la pobreza. Cuando el

¹⁹³ Para el caso de acoplamiento de las desventajas de discapacidad y sexo, obsérvese, ONU-Enable, “La situación de las mujeres y de las niñas con discapacidad a través del doble prisma del género y la discapacidad”. En la red, <http://www.un.org/spanish/disabilities/default.asp?id=1529>. Visita de 31 de mayo de 2017.

¹⁹⁴ Un estudio pionero llevado a cabo por Atkinson en los años sesenta, revelaba la contribución de estas desventajas a la prevalencia de la pobreza de ingresos en Gran Bretaña. ATKINSON, Anthony Barnes, *Poverty in Britain and the Reform of Social Security*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. Con posterioridad, este autor exploró la conexión entre la pobreza de ingresos y la privación de otras clases. Ciertamente para Sen, la idea general de desventaja y su fuerte relevancia, tanto para la evaluación social como para las políticas públicas, merecen un importante examen.

ingreso de la familia aumenta se debe a que son considerados sus miembros económicamente activos, y no a todos los individuos de la familia, y ello sin tener en cuenta la edad, el sexo o la capacidad laboral de cada uno de ellos. Si el ingreso familiar se usare de manera desproporcionada para promover los intereses de unos miembros en detrimento de otros, lo que sucedería es que la privación de los miembros más desatendidos de esa familia podría no solventarse adecuadamente por el valor agregado del ingreso familiar.¹⁹⁵ Es éste un asunto clave en muchos contextos. De hecho, en este punto Sen pone como ejemplo el caso de una preferencia sistemática por los chicos y no por las chicas en lo que sería la asignación de los recursos familiares, con lo que sería a las chicas, que son los miembros desatendidos en este punto, a las que les afectaría el hecho de no resolverse adecuadamente la extensión de la privación con el valor agregado del ingreso familiar. Y este ejemplo es mencionado con toda la intención, y es que el prejuicio de género,¹⁹⁶ tal y como lo llama Sen,¹⁹⁷

¹⁹⁵ Sobre ello, SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad*, cit., caps. 8 y 9.

¹⁹⁶ Sobre la cuestión de la desigualdad de género, Sen, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 196-198, 272, 275 y 382.

¹⁹⁷ El autor, en la versión original de la obra, se refiere a la expresión “prejuicio de género” como “*sex bias*” o “*gender bias*”, indistintamente. SEN, Amartya Kumar, *The idea of justice*, Allen Lane, London, 2009, p. 257. Aquélla la podríamos traducir como “prejuicio por razón de sexo” y ésta como “prejuicio de género”. Por el contrario, en la edición española de la obra se traduce en ambos casos como “prejuicio de género”. Sen, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 287.

Sen utiliza habitualmente la palabra “*gender*” (género) cuando argumenta sobre la cuestión de nuestras múltiples identidades, (SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., pp. 150, 166 y 182); También la expresión “*gender inequality*” (desigualdad de género) cuando se refiere a la problemática de las desigualdades por razón de sexo, (SEN, Amartya, *The idea of justice*, cit., pp. 242 y 350); etc.

Sobre esta confusión conceptual resulta muy interesante el informe de la Real Academia Española (RAE), “Informe sobre la expresión *violencia de género*”, 19 de mayo de 2004, Madrid. El cual fue elaborado con motivo de los estudios preparativos para llevar a cabo una próxima ley que tratara específicamente el grave problema de la violencia contra las mujeres. –Ésta era la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral Contra la Violencia de Género–.

viene siendo un factor determinante en la asignación de recursos familiares en muchos países asiáticos y norteafricanos. La privación de las niñas se advierte más fácilmente en la privación de capacidades, lo que podría traducirse en mayor mortalidad, morbilidad, desnutrición, desatención médica... que lo que se observa al comparar ingresos de distintas familias.

El prejuicio de género no es en realidad una preocupación tan importante para la evaluación de la desigualdad y la pobreza en Europa y Norteamérica, pero conviene considerar que la presunción de que la cuestión de la desigualdad de género no se aplica a los países occidentales puede ser verdaderamente engañosa.¹⁹⁸ Ciertos países europeos tienen tasas altas de trabajo femenino de carácter “no reconocido”, normalmente trabajo del hogar.¹⁹⁹ Ese esfuerzo y ese tiempo invertido no han sido correctamente computados, tampoco han sido considerados y de algún modo ha tenido implicaciones para la libertad personal de las mujeres. Por otra parte, también se observa el prejuicio de género en los países más ricos al tratarse de oportunidades para la educación avanzada o de la posibilidad de ser ella quien es elegida para los más altos cargos.²⁰⁰

XIII. Rawls. Una preocupación por la desventaja que se afronta de manera limitada

¹⁹⁸ Sobre la problemática que entraña el principio de no discriminación por razón de sexo y las soluciones establecidas para paliar este tipo de desigualdad, FERNÁNDEZ, Encarnación, *Igualdad y derechos humanos*, cit., pp. 86-88.

¹⁹⁹ Sobre la valoración y el reconocimiento del trabajo doméstico, se ha profundizado en, FERNÁNDEZ, Encarnación, *Igualdad y derechos humanos*, cit., pp. 167-171.

²⁰⁰ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 287.

La distancia que se da entre las capacidades y los recursos, como vemos, es importante. Por ello es difícil creer en el principio de la diferencia²⁰¹ que establece Rawls, el cual, se concentra por completo en los bienes primarios para juzgar las cuestiones de distribución en sus “principios de justicia” para la base institucional de la sociedad.²⁰² Con todo Rawls, se ocupa también en otros escritos, de la necesidad de corregir este énfasis en los recursos para tener una mejor comprensión de la libertad real de la gente. De este modo, recomienda correctivos especiales para las “necesidades especiales” como lo son la discapacidad y la desventaja, aun cuando esto no forma parte de sus principios de justicia.²⁰³ Estas correcciones no van a llegar con el establecimiento de la “estructura institucional básica” de la sociedad en la “fase constitucional”, sino que aparecen más tarde, cuando las instituciones ya están establecidas y se vienen utilizando, en concreto en la “fase legislativa”. Por tanto, nos surgirá la duda sobre si es ésta la manera adecuada de rectificar la ceguera parcial de la perspectiva de los recursos y los bienes primarios en los principios de justicia de Rawls.

En la posición de Rawls, explica Sen, y fruto de la desmedida trascendencia que concede a los bienes primarios, se advierte una inclinación a restar importancia al hecho de que personas diferentes pueden tener muy variadas oportunidades para

²⁰¹ El principio de diferencia sostiene que las desigualdades sociales y económicas deben resolverse de modo tal que resulten en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad, RAWLS, John, *El liberalismo político*, cit., p. 36.

²⁰² En, RAWLS, John, *El liberalismo político*, cit., pp. 35 y 307, podemos ver los dos principios capitales que, en la justicia como equidad, las instituciones de la estructura básica deben satisfacer para que de este modo sean consideradas justas. Y ello con el fin de que las instituciones resulten adecuadas para realizar los valores de libertad e igualdad cuando los ciudadanos son concebidos como personas libres e iguales.

²⁰³ Rawls, realiza numerosos cambios en la noción de bienes primarios que ya había formulado en ensayos y artículos anteriores. Ello se debe fundamentalmente a las críticas que venía recibiendo por parte de Sen. Así lo explica el propio autor en, RAWLS, John, *El liberalismo político*, cit., p. 211.

convertir recursos generales en capacidades. Y es que, ya sea por sus características individuales, por la influencia que pudieran recibir del ambiente en el que vivieran o del propio contexto social que disfrutaran, o por la privación relativa que ostentaran, se adivina que existen personas que pueden ser muy distintas y que en consecuencia pueden tener oportunidades de muy diversa índole para llegar a convertir el ingreso o la riqueza en capacidades, es decir, convertir los recursos en aquello que tal vez pueden llegar a hacer.²⁰⁴

Explica Sen que Rawls se refiere en realidad a una emergencia de provisiones especiales para las necesidades especiales, esto es, para aquellos que están claramente discapacitados, los ciegos por ejemplo, y siempre en una fase posterior de su sistema de justicia en etapas.²⁰⁵ Ello nos muestra la preocupación de este autor por la desventaja, pero la forma en que trata este extendido problema tiene un alcance muy limitado.

En primer lugar, estas correcciones suceden, dado el caso, únicamente después de que la estructura institucional básica haya sido establecida a través de los “principios de justicia” de Rawls, por lo tanto, ocurre que la naturaleza de estas instituciones básicas no está en absoluto influida por tales “necesidades especiales”. Se observa, en consecuencia, que los bienes primarios, como lo son los ingresos o la riqueza, están en un nivel de superioridad al establecer la base institucional que se ocupa de las cuestiones de distribución, mediante el papel del principio de diferencia.²⁰⁶

²⁰⁴ Podemos observar las divergencias que Rawls guarda con Sen, y cómo afronta su crítica basada en la teoría de las capacidades frente a la primacía de los bienes primarios en, RAWLS, John, *El liberalismo político*, cit., pp. 216-220. Igualmente, respecto a sus diferencias con el gran economista Joseph Kenneth Arrow.

²⁰⁵ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 291.

²⁰⁶ Sobre el principio de diferencia, y su relación con los principios de justicia, RAWLS, John, *El liberalismo político*, cit., pp. 318-321.

En segundo término, sucede que incluso en una etapa posterior cuando las “necesidades especiales” son advertidas, no hay un intento de llegar a una avenencia respecto de las continuas y constantes variaciones en las oportunidades de conversión entre diferentes personas. Claro, las desventajas más evidentes y fáciles de identificar, son importantes para que gocen de un seguimiento bien próximo, pero existen variaciones en diversas formas, que se vinculan, por ejemplo, a una mayor morbilidad, un peor ambiente epidemiológico, varios niveles y tipos de discapacidades físicas y mentales..., que provocan que el foco informativo en varias actividades sea esencial para pensar en los arreglos y las realizaciones sociales, tanto para establecer la estructura institucional como para asegurar que funcionen bien y con una utilización adecuada del razonamiento del hombre y su comprensión.

Con todo, Sen, cree que a Rawls le mueve su preocupación por la justicia en la distribución de la libertad y las capacidades, pero estima que al fundar éste sus principios de justicia sobre la perspectiva informativa de los bienes primarios en el principio de diferencia, deja la determinación de las “justas instituciones” para la justicia distributiva exclusivamente en los, poco consistentes, bienes primarios para proveer la guía institucional básica.²⁰⁷ Así pues, observamos que no hay margen suficiente que pueda colmar su preocupación subyacente por las capacidades, para influir en la fase institucional, con la que están directamente relacionados sus principios de justicia.²⁰⁸

XIV. La necesidad de concentrarse en reducir la injusticia manifiesta

²⁰⁷ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 292.

²⁰⁸ Así mismo, y sobre la crítica de Sen de la teoría de la justicia que presenta Rawls, se contempla de modo amplio en, SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 81-103.

El enfoque de la justicia que aborda Sen, no busca un escenario secuencial y priorizado que ponga de relieve una sociedad perfectamente justa. Ello le diferencia esencialmente de Rawls que viene a concentrarse en lo que Sen llama: el “institucionalismo trascendental”.²⁰⁹ En la propuesta de Sen, la cuestión de la conversión y las capacidades no se relega a un estatuto de segunda categoría, que es considerado y abordado con posterioridad, puesto que su enfoque se centra en la mejora de la justicia a través del cambio institucional y de otros cambios. Es esencial, apunta, entender la naturaleza y las fuentes de la privación de capacidades y de la inequidad, para de esta manera eliminar injusticias evidentes que puedan ser identificadas por medio del razonamiento público, con un buen acuerdo parcial.

Sen, más que tratar de construir un conjunto institucional trascendentalmente justo para el mundo entero, lo que desea es concentrarse, al menos por el momento, en reducir las injusticias manifiestas que copan el mundo de un modo tan severo,²¹⁰ por eso entiende que una ordenación “meramente” parcial para una teoría de la justicia sería de gran relevancia porque puede llegar a ser vital.

XV. La importancia sustantiva del enfoque de la capacidad frente a la métrica de los recursos

²⁰⁹ Sobre esta noción, SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 37-38.

Lo que Sen llama el institucionalismo trascendental, en referencia a cierta teoría del pensamiento de Rawls, ha sido ampliamente criticada por el autor a lo largo de su obra, SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 42-44, 56-58, 292-293, 443-445.

²¹⁰ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 293.

Las comparaciones de libertades y capacidades nos colocan en el territorio justo, explica Sen, y no deberíamos tomar en su lugar un enclave distinto, atraídos por la idea de una ordenación completa. Lo importante pues no es si cierto enfoque tiene un alcance total en su capacidad para comparar dos alternativas del tipo que fueren, sino en que esas comparaciones están orientadas y razonadas de modo apropiado.

Es más importante ver qué vamos a ordenar por completo que el afán de lograr una ordenación completa. Efectivamente, en este punto se hace patente la superioridad de la perspectiva de la capacidad sobre la perspectiva de los recursos, pues la ventaja estriba en su relevancia sustantiva, y no en ninguna promesa de producir una ordenación completa.

Claro, la estructura y ordenación de la capacidad se enfoca en los fines y no en los medios, como sucede en la perspectiva de los recursos, de este modo el enfoque de la capacidad puede hacer frente mejor a la discriminación contra los discapacitados, responde con facilidad, y adecuadamente, a las variaciones individuales de la actividad que sucede en democracia, y está en la situación conveniente para orientar la justa prestación de los servicios públicos, especialmente los referidos a la salud y a la educación.²¹¹

XVI. Consideraciones finales. Mi nivel de vida, mi libertad

Una cuestión importante es la de distinguir entre las nociones de “funcionalidades” y “posibilidades”, lo cual nos servirá a su vez para analizar el papel de uno y otro en el cálculo del nivel de vida. Por un lado, el funcionamiento tiene que ver con los logros, en este sentido las funcionalidades están directamente relacionadas con las

²¹¹ *Idem.*

condiciones de vida, ya que son distintos aspectos de éstas. Por otra parte, si tenemos presente que la capacidad es la posibilidad que uno posee para lograr algo, se podrá deducir que las posibilidades no son sino nociones de libertad en un sentido positivo, es decir, las verdaderas oportunidades que se tiene con respecto a la vida que se puede llevar.²¹²

En este sentido, la evaluación del desarrollo no puede desasociarse de las vidas que la gente puede vivir y de la libertad que puede disfrutar. El desarrollo que propugna Sen escasamente puede valorarse sólo desde el punto de vista del mejoramiento de objetos inanimados de conveniencia -tales como un incremento del PNB o el propio incremento de los ingresos personales, o como un incremento de la industrialización de la zona y otros...- con independencia de la importancia que estos medios representan para los fines reales. El valor del desarrollo tiene que depender de su impacto en las vidas y las libertades de las personas implicadas, lo cual debe ser central para la idea de desarrollo.²¹³

XVI.1. El reto de “afinar” funcionalidades

Para Sen es importante destacar que las posibilidades juegan un papel relevante a la hora de evaluar el nivel de vida. Se podría pensar en inicio que lo que más tiene que ver con el hecho de vivir son las funcionalidades, pues efectivamente están íntimamente relacionadas con ello. Sin embargo, las posibilidades también juegan un papel directo en este análisis pues la idea del nivel de vida tiene un aspecto que no es enteramente independiente de la perspectiva de la libertad. Si, por caso, me viniera

²¹² SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., pp. 54-55.

²¹³ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 377-378.

dada una drástica reducción en mis posibilidades de elección de estilo de vida, una clara disminución en mis posibilidades de optar a unos u otros estilos de vida, y este considerable menoscabo que he sufrido no afectara al estilo de vida que yo ya tenía preconcebido, o que yo hubiera elegido en cualquier caso, de manera que esa elección final mía habría sido la misma con o sin drástica reducción de posibilidades, parece lógico pensar y argumentar que pese a ello ha habido una pérdida, que de algún modo ha habido un menoscabo, una merma en mi nivel de vida. Esa pérdida ha sido ocasionada por la disminución de libertad que he sufrido en mi nueva situación sobrevenida.

El valor del nivel de vida te lo otorga la capacidad de llevar distintos tipos de vida. De este modo, el nivel de vida escogido será especialmente importante, y así debiera valorarse, sin duda, pero la posibilidad de escoger las otras opciones también tiene un valor que no conviene desdeñar. No puede ser lo mismo el funcionamiento que proviene de una elección real formulada entre posibilidades ciertas, que aquel funcionamiento que se origina sin posibilidad de opción. Sen llamará funcionamiento “afinado” a aquél al que se llega tras la correspondiente elección entre varias opciones, y, es a esta funcionalidad a la que, a su juicio, se debe tender, para que de este modo se pueda tomar cumplida nota de las distintas alternativas posibles.²¹⁴

Supongamos el caso en que dos personas se están muriendo de hambre. Una de ellas carece de alternativas, su precaria situación le ha llevado a un estado de pobreza tal que puede llegar a perder la vida por falta de alimentos. El otro, por su parte, muere de hambre por elección propia, el particular estilo de vida que ha elegido le ha desembocado a esta fatal situación. En ambos casos, los logros de funcionamiento en todo lo concerniente a alimentación son semejantes, la cuestión es que ambos están en una situación de severa desnutrición. Sin embargo, una decidió por sí sola abstenerse total o parcialmente de tomar alimentos, tal vez inspirado por alguna concepción de ámbito religioso o cultural... la otra no, la otra persona no eligió este destino. Aquella

²¹⁴ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., p. 55.

escoge morir de hambre, ésta no realiza elecciones de ningún tipo, muere de hambre por su situación de pobreza. En el espacio de las funcionalidades “afinadas”, las oportunidades alternativas pueden llegar a ser funcionalidades en sí mismas, por lo que la noción de capacidad se hace patente, en cierto modo, en la identificación de las funcionalidades “afinadas”.

XVI.2. Funcionalidades y libertad

Si las condiciones de vida son al final modos de existencia, en el sentido de yo soy esto, yo hago aquello..., ocurrirá que las funcionalidades acaban manifestando los distintos aspectos de tales estados, siendo la capacidad de la persona el elenco de tipos de funcionamiento viable. Con todo, entre las posibilidades de ser y de hacer están las actividades de escoger, por lo que hay una relación simultánea de dos direcciones que aparece entre las funcionalidades y las posibilidades.²¹⁵

Lo crucial en el análisis de este apartado es la importancia que ostenta la libertad como parte de las condiciones de vida. El enfoque de la capacidad, en consecuencia, no se preocupa únicamente de comprobar qué grupo de paquetes de funcionalidades podría escoger cada cual, sino que también se interesa por ver las funcionalidades mismas de un modo adecuadamente rico como reflejo de los aspectos relevantes de la libertad.²¹⁶

²¹⁵ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., p. 56.

²¹⁶ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., p. 57.

XVI.3. El Altruismo como logro de la capacidad “mejorada” y la importancia de la libertad substancial

Asimismo, y respecto del contenido del análisis de la capacidad en relación al concepto de bienestar, la capacidad de una persona podría caracterizarse de dos modos: (1) como libertad para el bienestar, lo que reflejaría la libertad de avanzar el propio bienestar (es decir, el bienestar de uno mismo). Este rasgo de la capacidad podría ser más interesante en general para la política pública, por ejemplo, como modo posible de superación de la pobreza en el sentido de superación de la privación de la libertad para el bienestar. Y, de otra parte, (2) como libertad para la capacidad de acción, es decir, la que implicaría la libertad para avanzar fines y valores que la propia persona tuviere razón para avanzar. Esta característica de la capacidad podría considerarse de interés primario para el sentimiento personal sobre los propios valores.

Podría darse que una persona da mayor importancia a un fin, a una regla de conducta o a un tipo de vida que al bienestar personal, incluso podría sacrificar éste por el bienestar colectivo, puntual y esporádicamente, o continuamente, por convicción... Si los objetivos de la capacidad de acción difieren de la maximización del bienestar personal, se infiere en consecuencia que la capacidad vista como libertad para la capacidad de acción puede divergir tanto de la perspectiva de la realización del bienestar como de la perspectiva de la libertad para el bienestar.

Así, cuanto más capacidad conlleva más poder para ejercer la posibilidad de influir en las vidas de los demás. Sin duda, una persona podrá tener buenas razones para usar la más amplia libertad para la capacidad de acción -lo que Sen llama la capacidad “mejorada”- con el loable objeto de elevar e impulsar vidas de terceros, sobre todo si son relativamente desaventajados, y dedicarse a ello en lugar de concentrarse únicamente en su propio bienestar.²¹⁷

²¹⁷ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 319.

Gozar, en fin, de una mayor capacidad desde el punto de vista de la libertad para la capacidad de acción es una ventaja, característica que no necesariamente se cumplirá siempre en la perspectiva del bienestar. Si nosotros sabemos ver que la idea de ventaja va más allá de la visión estrecha del interés propio, entenderemos bien que la libertad para la capacidad de acción puede tenerse como una ventaja para la persona implicada.

Los objetivos y las prioridades en la vida de cada cual pueden extenderse por inclinaciones que difieren lo preestablecido y se desmarcan de tendencias. No sería extraño que estos propósitos a que se dirigen las acciones o deseos de alguien pudieran superar los límites que marca el bienestar personal y otros condicionantes.²¹⁸

²¹⁸ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 320.

Capítulo III. El derecho a no tener hambre

I. Noción de derechos

Sen sostiene la idea de que cuando la gente defiende la existencia de derechos que no están garantizados para gran parte de la humanidad por el ordenamiento institucional, como pudiera ser el caso del derecho de las personas a estar libre de hambre, no se están refiriendo a estos derechos en términos absolutos. Lo contrario, explica Sen, mostraría una percepción poco profunda sobre los asuntos prácticos del mundo y una asimilación equivocada de lo que la gente realmente trata de denunciar.

Inicialmente, Sen, se refiere a la distinción hecha por Ronald Dworkin entre "derechos de trasfondo" y "derechos institucionales" por un lado, y entre "derechos abstractos" y "derechos concretos" de otro.²¹⁹ Los derechos institucionales se caracterizan por que proveen a alguna institución política particular y específica una justificación para una determinada decisión. Los derechos de trasfondo, en cambio, es a la sociedad en abstracto a la que proveen de una justificación para las decisiones políticas. Así pues, si abordáramos la idea de un sistema de seguridad social que garantizara a todos un ingreso mínimo y adecuado para comprar comida suficiente, y siempre que en la familia se garantizara que el ingreso sería gastado en ese propósito

²¹⁹ DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, trad. Marta I. Gustavino, Barcelona, Ariel, 2002, capítulo II "El modelo de las normas (I)" y capítulo III "El modelo de las normas (II)", pp. 61-145.

antes que en cualquier otro, haríamos del derecho a estar libre de hambre un derecho *institucional*. Pero, como es cierto que en un gran número de países no existe este tipo de redes de seguridad social, si el derecho en cuestión fuera afirmado en ellos, no estaríamos hablando de derechos institucionales, sino apenas de derechos *de trasfondo*. Incluso, en ocasiones, la declaración podría ser aún más débil que lo que podría llamarse derecho de trasfondo. Por ejemplo, Sen se refiere al discurso de Franklin Roosevelt del año 1941, sobre "un mundo fundado en libertades esenciales", incluida la libertad de "ser liberado de la necesidad (...) en todo lugar del mundo", cuya importancia residió, en su opinión, en el reconocimiento del giro acaecido en el ambiente político, y que traería consigo el posicionamiento del hambre y de las necesidades en el debate de política pública (en aquel tiempo de postguerra) como no había sucedido nunca antes. Un derecho abstracto, por su parte, no es más que un objetivo político general cuya declaración no prevé cómo va a ser ponderado frente a otros objetivos políticos en circunstancias particulares. El derecho a estar libre de hambre adquirirá pues diferentes estados según el país al que nos refiramos. Si el país gozara de un sistema de seguridad social que fuera elaborado y que contara con prioridades específicas, estaríamos ante derechos concretos e institucionales. Si por el contrario nos referimos a aquellos países en que tales derechos son aceptados sin intermediación institucional y sin especificaciones concretas de prioridades, nos encontraríamos ante derechos abstractos y de trasfondo.

Pero según Sen la categorización de Dworkin va a necesitar de una extensión en este contexto porque, efectivamente, los derechos relacionados con estar libre de hambre pueden tomar una forma aún más alejada que la de un derecho abstracto y de trasfondo, sin que por ello éstos queden vacíos de contenido. De ahí que Sen proponga una categoría de *metaderechos* distinta.²²⁰ Y es que esta nueva categoría general de

²²⁰ SEN, Amartya Kumar, *El derecho a no tener hambre*, trad. Everaldo Lamprea Montealegre, Bogotá, Universidad Externado de Colombia-Centro de Investigación en Filosofía y Derecho, 2002, pp. 13-15.

metaderechos se va a ocupar de asuntos de titulación diferentes de los de los derechos.²²¹

I.1. Un derecho distinto, el *metaderecho*

Un *metaderecho* a algo (x), explica Sen, es el derecho a tener *políticas* ($p(x)$) que persigan genuinamente el objetivo de hacer realizable aquel derecho a (x). Así, por ejemplo, una previsión constitucional que fuere como la de la India de 1950: "El Estado debe, en particular, dirigir sus políticas al aseguramiento (...) de que todos los ciudadanos (...) tengan derecho a unos medios adecuados de subsistencia", donde observamos que se evita afirmar que se trata de un derecho preexistente y se refiere únicamente al deber del Estado de dirigir sus políticas a conseguir medios adecuados de subsistencia, a conseguir pues un derecho, (el de que todos los ciudadanos gocen de medios adecuados de subsistencia). Así, si este metaderecho fuera aceptado, el efecto no sería el de realizar el "derecho a unos medios adecuados de subsistencia" -aun como derecho abstracto y de trasfondo-, sino el de "dar a una persona el derecho a exigir que tal política sea dirigida a asegurar el objetivo de hacer del derecho a medios adecuados un derecho realizable, aun si ese objetivo no pudiese ser inmediatamente alcanzado". Por lo tanto, estamos ante un derecho de distinto tipo, no es un derecho a x sino un derecho a $p(x)$. Este derecho a $p(x)$, Sen, propone llamarlo *metaderecho* a x .

²²¹ A este término se refiere también cuando explica cuál era su intención en los años setenta a la hora de persuadir a la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para que adoptase una visión integral de los derechos laborales... Su propósito era "invocar no sólo los derechos, sino los metaderechos". SEN, Amartya, Joseph STIGLITZ e Imanol ZUBERO, *Se busca trabajo decente*, Madrid, Ediciones HOAC, 2007, p. 121.

Efectivamente, un metaderecho a x se centra no en la realización de este derecho, sino en la búsqueda de políticas que ayuden a lograr x en el futuro, pues quizá en la actualidad esta consecución fuere inalcanzable. Es por ello que los metaderechos gozan de particular relevancia para objetivos económicos como los de la remoción de la pobreza o del hambre, como explica Sen. Así, encontramos muchos países donde la pobreza y el hambre se extienden a lo largo y ancho de su territorio, donde es fácil vislumbrar que no hay modo alguno por el cual en un futuro cercano se pueda garantizar a todos el que se acabe con la pobreza, sin embargo sí que se podrían garantizar políticas que conduzcan rápidamente a esta liberación. Claro, es que el metaderecho a ser liberado del hambre es el derecho a tal política. Siendo lo subyacente a ese derecho el objetivo de alcanzar esa libertad.²²²

Con todo se podrán dar confusiones a la hora de comprobar si realmente las medidas tomadas por el gobierno se refieren a una política $p(x)$ que se dirige al aseguramiento de cierto derecho x . Pues es cierto que puede haber variedad de formas para acercarse a x a velocidades diferentes y que además los niveles de aceptabilidad van a ser discutibles. Sin embargo, estas ambigüedades en la especificación no son extrañas al tratar de los derechos en general, piénsese por ejemplo en los problemas que se suscitan al tratar de discernir cuándo se viola el derecho a expresar libremente las opiniones o cuándo no queda garantizado el derecho al honor... y tantos otros derechos de carácter abstracto. Igualmente sucede llegado el momento de examinar si un conjunto de políticas pueden ser consideradas realmente como políticas dirigidas a terminar con el hambre, incluso se pudiera dar el caso de que estén esas políticas pero que no sean consecuentemente dirigidas.

Fíjense que un metaderecho a x como derecho a $p(x)$ en realidad puede ser tanto un derecho institucional o de trasfondo como un derecho concreto o uno abstracto. Así es, aquel precepto constitucional de la India al que nos referíamos antes, no hizo de este derecho uno institucional, tampoco uno concreto pues no hablaba de prioridades

²²² SEN, Amartya, *El derecho a no tener hambre*, cit., pp. 15-16.

específicas. Por lo que parece más bien un derecho abstracto y de trasfondo. Sin embargo, puede concebirse este mismo derecho como institucional y concreto, permitiendo así que cualquier individuo pudiera demandar al gobierno por no perseguir, con el grado de urgencia requerido, una política legítimamente dirigida a alcanzar el derecho a medios adecuados.

Sen, por tanto, entiende que los derechos relacionados con los medios adecuados pueden pasar de ser derechos concretos e institucionales a metaderechos abstractos y de trasfondo. Incluso, hace hincapié en la idea de que estos últimos no están carentes de contenido ya que podrían aportar un fundamento a las manifestaciones que se dirigen al derrocamiento de ese tipo de gobiernos que se dedican a ignorar continuamente el metaderecho, aunque, en cierto modo, sea un fundamento más débil que el que proporcionaría otros derechos con diferente especificación.

De este modo expone Sen la variedad de formas en las que pueden surgir derechos relacionados con medios adecuados. Y es que el contenido de estos derechos puede variar mucho según sea su forma particular, por lo que habrá que estar a lo que es o no es afirmado en su propia formulación particular.²²³

II. Noción de titulaciones

De acuerdo con Sen, los derechos se caracterizan como relaciones entre distintos agentes, entre una persona y otra, o entre una persona y el Estado. Por contra, las titulaciones de una persona son todas aquellas cosas que puede tener en virtud de sus derechos. Así comprobaremos que de la manera que ejerza sus derechos esta persona, dependerá el paquete de bienes con el que termine. Por lo que las titulaciones no van a

²²³ SEN, Amartya, *El derecho a no tener hambre*, cit. pp. 17-18.

dejar de ser un conjunto, sea el que fuere, de paquetes de bienes que una persona puede tener fruto del ejercicio de sus derechos.

En el contexto social las titulaciones de una persona dependerán, en gran medida, de todos los derechos que tiene directamente ante otros, y que otros tienen directamente ante aquella persona. Si un derecho lo concebimos como la relación de un agente con otro, las titulaciones representan la relación entre un agente y las cosas - basado en el conjunto de todos los derechos relevantes para el agente-. Pues bien, Sen aduce que el derecho a estar libre de hambre es en realidad más un asunto de titulaciones que solamente de derechos. Claro, las titulaciones como concepto tienen un carácter general, y aquellas cosas a las que se refieren no van a ser necesariamente artículos de consumo, sino más bien cualquier cosa que una persona desee tener. Dicho lo cual, Sen se va a centrar en las titulaciones económicas, y, más particularmente en la titulación de medios adecuados de subsistencia.

Sobre la noción de titulaciones, supongamos que este conjunto de derechos relevante para el agente fuera el de aquellos que garantiza una típica economía de mercado. Esta persona gozaría, además de sus propias habilidades físicas e intelectuales, de sus posesiones garantizadas por el prevaleciente sistema de demandas e inmunidades... por lo que tendrá distintas oportunidades de llegar a diferentes paquetes de bienes y servicios cuya titulación dependerá de los actos de intercambio, producción, etc., que decida emprender entre aquellos disponibles. Estas acciones traen consigo la creación de nuevos derechos y obligaciones de un modo directo ante otros, y ello fruto de los contratos que se han celebrado.

Sabemos que los derechos de propiedad de los bienes cambian cuando vendes un artículo de consumo o compras otro, igualmente sucede para el caso del intercambio de fuerza de trabajo por dinero o por bienes de consumo... pues bien, a través de estos procesos, aquello que ya poseemos bajo este determinado sistema que nos ampara es transformado en nuestras titulaciones, según el sistema de derechos prevaleciente en la economía. Una persona está titulada a un bien en este sistema si lo adquiere por algún

proceso legitimado. Así podremos saber si una persona está titulada a un determinado bien refiriéndonos únicamente al sistema que gobierna todos estos actos. Y es esto, concluye Sen, de lo que depende la titulación de una persona a medios adecuados. "La mayoría de los casos de inanición y hambrunas alrededor del mundo se producen no porque las personas sean privadas de las cosas a las que están tituladas, sino debido a que las personas no están tituladas, en el sistema legal prevaleciente, de derechos institucionales, a medios adecuados de subsistencia".²²⁴

Como él mismo explica una hambruna es el resultado de que mucha gente no tenga suficiente comida para comer, y, en sí misma, ésta no es ninguna prueba de que no haya suficiente comida para comer.²²⁵ Es obvio que tener más comida haría las cosas más asequibles, la distribución pública de alimentos puede ayudar, y más alimentos disponibles en los mercados puede servir para mantener los precios más bajos. Pero tener más alimentos no es una necesidad absoluta para la lucha exitosa contra la hambruna, como a veces se da por supuesto y sirve de excusa para no hacer nada en materia de ayuda inmediata (la cual es crucial para paliar y mitigar el duro castigo que representa el hambre y la enfermedad en estos casos tan dolorosos de hambrunas, en ocasiones hasta recurrentes). Se necesita de una redistribución relativamente pequeña de la provisión de alimentos para evitar la muerte por inanición y esta redistribución puede realizarse por medio del otorgamiento de poder adquisitivo a aquellos carentes de todo ingreso, con motivo de calamidades o infortunios de todo tipo que alcanzan a un grupo de gente normalmente muy localizado geográficamente, causa típica, primera y principal del hambre. Por añadidura, se puede hacer mucho igualmente a través de la atención médica y sanitaria puesto que muchas víctimas del hambre sufren y mueren de enfermedades comunes, ocurriendo que el debilitamiento que causa la propia hambruna y el aumento de las posibilidades de contagio que provoca tanta precariedad se genera una situación claramente coadyuvante hacia la propagación de la

²²⁴ SEN, Amartya, *El derecho a no tener hambre*, cit., pp. 18-20. Cita de p. 20.

²²⁵ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 423.

enfermedad y la muerte por ella, siendo que generalmente en los estados de hambruna es mucho más alto el número de fallecimientos provocados en última instancia por la enfermedad común que por la pura inanición en sí.²²⁶

Un verdadero antídoto contra las hambrunas se puede hallar en las elecciones periódicas, en la pluralidad de partidos políticos, en la libertad de expresión y en la libertad de información y de medios de comunicación libres, es decir, en la democracia funcional, la democracia responsable y comprometida, y ello, aun en circunstancias en las que el país fuera realmente pobre y se encontrara en una situación alimentaria de extrema precariedad. Un buen ejemplo de ello es la India, la larga historia de dominio británico que acarrea el subcontinente se cuenta por persistentes y crueles hambrunas. Éstas dejaron de producirse en el mismo momento en el que el país se liberó de la opresión del imperio británico y logra la independencia en 1947. La democracia que se implementa posteriormente en la India tiene sus deficiencias pero los incentivos políticos generados por ella han sido suficientes para evitar grandes hambrunas, que poco tiempo atrás se producían con dolorosa reiteración.

En la extensa y terrible hambruna acaecida en China en 1958, y que se prolongó hasta casi cuatro años más con un índice elevadísimo de fallecidos, el gobierno del país no recibió presión alguna para cambiar las cosas: no había un parlamento abierto a la crítica, ni oposición, ni prensa libre. De esta manera, le era más fácil al ejecutivo perpetuar sus nefastas políticas ya que, por un lado, los gobernantes son una élite que no pasa hambre y, de otro, tampoco se someten a la crítica pública, ni al periodismo libre como correspondería a cualquier sistema político basado en los valores de la democracia y la libertad. El gobierno hallaría en todo ello un auténtico incentivo para hacer su mejor esfuerzo de erradicación del hambre, se vería así como un gobierno responsable ante la ciudadanía. Es importante considerar que el gobierno por discusión lleva implícito un claro acicate político para evitar las hambrunas y que, por otra parte, uno de los logros de la democracia es su capacidad de hacer que la gente se interese, a

²²⁶ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 77.

través de la discusión pública, por los dramas de los demás, estados de infortunio y vidas desgraciadas, y comprenda mejor las vidas ajenas.²²⁷

Realmente, los cambios de destino que en los otros representan los accidentes imprevistos o los acontecimientos desgraciados que surgen en la vida de muchos... que frustran proyectos y merman facultades, que ocasionan dolor y padecimientos familiares, y que a todos, sin excepción, nos puede afectar en un momento determinado, no pasan en balde para los ciudadanos en una democracia participativa a la que no le intimida la apertura de criterios, la crítica pública razonada y el compromiso ético con la sociedad.

II.1. Reconocimiento y necesidad de una exigencia moral en el marco de las titulaciones

Por otra parte, en cuanto a la cuestión Derecho y Moralidad, Sen explica que pudiera darse el caso de la existencia de un sistema jurídico prevaleciente de titulaciones, que se basara en un sistema de derechos con una actitud tal vez indiferente frente a la pobreza y a la inanición, lo cual, aduce, tendrá que ser contrastado con sistemas de titulaciones que incorporen otros principios morales y en los que la liberación del hambre y la satisfacción de las necesidades básicas ocupen un lugar importante. Es decir, una dieta nutricionalmente adecuada puede ser tomada como parte de las titulaciones morales de una persona, aunque no formara parte de sus titulaciones jurídicas. Por lo tanto, si existiera suficiente acuerdo sobre este principio, vistas sus correspondientes titulaciones morales, y sobre la energía con la que las organizaciones políticas las respaldarían, podría darse que las mismas titulaciones

²²⁷ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 373-375.

jurídicas cambiaran para finalmente incorporar el derecho a una dieta nutricionalmente adecuada. Con todo, ocurriera, o no ocurriera esto, Sen entiende que las afirmaciones sobre derechos morales tienen interés propio, aparte de implicaciones para el problema de la obediencia y demás cuestiones de acción personal y de grupo. Y es que la distinción entre derechos y metaderechos puede ser combinada con la diferenciación entre exigencias jurídicas y morales. De este modo, si en cierto país pobre se ha llegado a la conclusión de que la titulación a una dieta nutricionalmente adecuada no puede ser considerada un derecho jurídico, ni apenas un derecho moral (el país no es capaz de suministrarlo a todos aun bajo condiciones económicas corrientes), todavía va a poder ser un metaderecho moral, y, quizás, incluso un metaderecho jurídico (institucional o de trasfondo, concreto o abstracto). Si se aceptara como un metaderecho jurídico, las exigencias por políticas orientadas a la eliminación del hambre y la malnutrición tendrían estatus jurídico. Si por contra, esta juridicidad no fuera aceptada (ni siquiera al nivel abstracto y de trasfondo), todavía existiría la posibilidad de hacer una vigorosa exigencia moral por tal metaderecho. De hecho, muchos son los movimientos políticos con efectos destacables que empiezan con esa demanda moral, reprobando las políticas de un gobierno sobre el hambre que luego terminan en exigencias más intensas y quizás en la propia aceptación jurídica del derecho a la alimentación adecuada, provocando de este modo cambios políticos considerables.²²⁸

Ciertamente, para entender las exigencias completas del desarrollo y de la búsqueda de la justicia social debemos ir más allá del crecimiento económico, se requiere prestar atención a la certeza clara y manifiesta de que la democracia y los derechos civiles y políticos enriquecen las libertades de otras clases como pudieran ser los relacionados con el derecho de la seguridad humana, al dar voz en muchas circunstancias a los más vulnerables y a los desheredados. Cuestión clave ésta, relacionada con la función de la democracia en el razonamiento público y en el fomento del gobierno por discusión. Si

²²⁸ SEN, Amartya, *El derecho a no tener hambre*, cit., pp. 20-24.

la democracia, por ejemplo, ha tenido éxito en la prevención de las hambrunas se ha debido a las múltiples contribuciones de la misma al avance de la seguridad humana que ha desencadenado. La democracia tiene un gran poder de protección para la provisión de seguridad, y esto se manifiesta especialmente en épocas de crisis económica. Los países pueden beneficiarse del poder protector de la democracia cuando se ofrecen incentivos políticos a los gobernantes para ofrecer ayuda ante los desastres naturales inminentes. Sin embargo, y a pesar de sus grandes logros, la práctica y el alcance de la democracia puede ser muy imperfecta, no llegar a su mayor grado posible de bondad, o tampoco llegar a situaciones de plena eficacia jurídica en actuaciones que si lo debieran obtener. La democracia suma entre sus calidades la opción que da a la oposición de presionar en favor del cambio de política aun cuando el problema fuere crónico. La democracia en algunos países puede manifestarse débil en políticas sociales, en materia de educación básica, asistencia médica primaria, nutrición infantil, reforma agraria, igualdad por razón de sexo... lo que deja ver claras deficiencias en la razón pública, en la presión social y en la fuerza e influencia que pueda ejercer la oposición parlamentaria políticamente comprometida. Sería deseable por tanto alcanzar logros que fueren encaminados a utilizar más y más adecuadamente las oportunidades que brindan las instituciones democráticas.²²⁹

La buena política pública puede eliminar completamente el acontecimiento, la coyuntura y la ocasión del hambre. La investigación amplia y minuciosa de las hambrunas ha puesto de relieve su carácter fácilmente previsible. Una idónea valoración económica de las causas y del origen de las hambrunas, considerando convenientemente los factores económicos y políticos que se dan, revela la ingenuidad de una visión mecánica del hambre, basada únicamente en la alimentación. Para Sen deviene crucial el diagnóstico de la injusticia, hay que examinar el sentimiento de injusticia en cualquiera de los casos, y más aún cuando resultare fundada. Sin embargo, no podremos llegar a la certeza de esta correcta fundamentación (o a la

²²⁹ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 380-381.

certeza de encontrarse en una equivocación) si no procedemos a la debida investigación de esa injusticia. Es por ello por lo que entiende que las situaciones de severa precariedad en las que se mueve cierta parte de la humanidad, desposeídos y privados de toda ayuda, debe ser de interés inmediato para la formulación de políticas y para el diagnóstico de la injusticia. Tomar cumplida nota de lo que expresan aquellos que sufren penurias como preludeo del escrutinio crítico es propio de un enfoque de la justicia verdaderamente comprometido. Y es que la indignación de los empobrecidos puede emplearse para motivar el razonamiento, nunca para reemplazarlo. La búsqueda de la justicia tiene mucho que ver con la exigencia en favor del razonamiento público, que reclama no dejarse persuadir por creencias iniciales opuestas ni por el tono que adquirieren las protestas o el grado que alcanzaren las mismas, abandonando definitivamente el prejuicio y visiones estrechas.²³⁰

Parece natural que se proteste cuando nos enfrentamos con una cruel hambruna. Sin embargo la superación de estas situaciones va a requerir razonar elaboradamente sobre ellas para llegar a conclusiones relativas a su grado de justicia -con frecuencia, son los complacidos gobernantes y los inmóviles dirigentes políticos, y no precisamente los indignados disidentes, los que evitan la justificación razonada, impidiéndola, excusándola, inhibiéndose...-. De acuerdo con Sen, la injusticia, en este caso, estaría en concluir que la hambruna podía haber sido evitada. Y, particularmente, si quienes pudieron haber evitado la catástrofe del hambre, no lo hicieron, erraron. Ciertamente con la razón se pasa de la observación de la tragedia al diagnóstico de la injusticia.²³¹

III. Nuestro deber, nuestra responsabilidad

²³⁰ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 421-423.

²³¹ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p.36.

Para Sen, es claro, la liberación del hambre y de las necesidades básicas, es una cuestión de todo punto moral. Efectivamente, los hambrientos tienen el derecho moral a la alimentación, pero ¿quién tiene el deber moral de proveer tal alimentación? Esta es la clave, hasta ahora se ha ido adjudicando al Estado, aunque también podría pensarse que otras personas tienen ese deber. La moral prevaleciente en la sociedad occidental no se refiere a este deber, aduce Sen, aunque se ve loable alimentar al hambriento, es normal sostener que los más adinerados no están obligados a sacrificar sus propios intereses para, con ello, ver reducido el sufrimiento de los que pasan hambre.

Esta posición es contraria a la visión consecuencialista, según la cual cualquiera que esté en la posición de hacer algo bueno está obligado a hacerlo. En efecto, “ciertamente, la moral, tanto desde el punto de vista de los preceptos como desde el de las virtudes, hace referencia a la acción”, y ello porque los preceptos dictan cómo actuar y las virtudes implican tendencias de actuación.²³² Está asumido que quien hace daño a otra persona por medio de una actuación positiva es el responsable por el daño causado. Pues bien, el argumento general consecuencialista extiende esta responsabilidad a cualquiera que pudo evitar el daño, y sin embargo no lo hizo. Si somos moralmente responsables por nuestras actuaciones positivas, igualmente somos moralmente responsables por nuestras omisiones. Por lo tanto, la responsabilidad moral de prevenir el hambre recae sobre cualquiera que pueda prevenir el hambre de alguna manera. Y, aunque concurrieran otras exigencias moralmente buenas, ¿qué exigencia sobre los recursos de una persona es más apremiante que el deber moral de remediar la inanición? Esta misma visión es defendida concienzudamente por

²³² VELARDE, Caridad, *Universalismo de derechos humanos. Análisis a la luz del debate anglosajón*, Madrid, Civitas, 2003, pp. 83-84. Velarde, se refiere en este punto a la propuesta que Alan Gewirth expusiera en *The Community of Rights* para la justificación moral de los derechos humanos por la cual este autor estima la conveniencia de basar para ello el punto de partida en la acción humana, más que en las instituciones o en la propia comunidad, lo que fundamenta aduciendo que todas las morales o sus preceptos guardan relación en última instancia con acciones.

Benedicto XVI, “a un mundo mejor se contribuye solamente haciendo el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible, independientemente de estrategias y programas de partido. El programa del cristiano —el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús— es un «corazón que ve». Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia”.²³³

La exigente versión del consecuencialismo que estamos discutiendo ha sido objeto de duras críticas, pues esta corriente atribuye las consecuencias morales de la inacción a quien omite intervenir, y ello, en el mismo plano que las consecuencias de la actuación positiva. Sin embargo, vemos que sería un argumento comúnmente aceptado el caso de responsabilizar a un transeúnte, que era un reputado nadador, por el hecho de no salvar a un niño que se ahogaba y que pedía ayuda sin parar, siendo que este es un ejemplo de razonamiento consecuencialista aplicado a la omisión... En consecuencia, lo que nos deberíamos preguntar más bien, es dónde trazamos los límites de la responsabilidad propia, y qué tipos de dependencia causal han de ser considerados como moralmente relevantes.²³⁴

A este respecto también se referirá Ernesto Vidal a la Parábola del Buen Samaritano, señalando la relevante cuestión que se vislumbra si nos fijamos que en ella quien socorre, presta ayuda y se hace cargo del malherido, es una persona absolutamente estigmatizada, en esa sociedad y en ese tiempo, que por su condición de enemigo de los judíos y extranjero, impuro de raza y de piedad, está excluido de la comunidad, no representa nada para nadie. Se trataba de alguien que en estricta reciprocidad no recibe más que agravios de la comunidad de aquél a quien él mismo ayuda. Se le impide participar en la vida de la comunidad y ser titular de los derechos y deberes correlativos.²³⁵

²³³ BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas Est*, Madrid, Palabra, 2006, párrafo 31. b).

²³⁴ SEN, Amartya, *El derecho a no tener hambre*, cit., pp. 24-26.

²³⁵ VIDAL, Ernesto, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, cit., p. 227.

Introduce aquí Vidal las nociones de “reciprocidad” y de “correlatividad” que dada su relevancia convendría no confundir. Los otros podrán tener un derecho correlativo que no tendrá por qué obedecer a los estrictos parámetros de la reciprocidad, lo mismo que ocurre en los deberes correlativos de ayuda al necesitado que no se sujetarán necesariamente a la inexorabilidad de un derecho recíproco.

Los derechos sociales limitan el sujeto a una determinada categoría de ciudadanos, no se atribuyen a todos los ciudadanos (como pudiera suceder en el caso de los derechos civiles y políticos). Son propios de un sujeto concreto en una específica situación social.²³⁶ Funcionan mediante el principio de reciprocidad y de la regla del “doy para que des”, donde sólo tiene derecho a percibir una prestación o pensión quien, en el marco de una relación contractual, previamente ha satisfecho las primas.²³⁷ Al modo de la frase “toma y daca”²³⁸, o de la expresión popular en lengua valenciana, “*a tornallom*”, menos dura que aquélla.²³⁹ Es decir, se trata del caso que ya

²³⁶ Sobre la diferenciación entre derechos civiles y sociales, PRIETO, Luis, “Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial”, en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º 22, 1995, pp. 9-57.

²³⁷ VIDAL, Ernesto, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, cit., pp. 250 y 254.

²³⁸ De *Toma y da (o dame) acá*. Locución integrada por el imperativo de “tomar” y la interjección que forma la contracción *da acá* a partir del imperativo de “dar” y el adverbio “acá” (daca). De acuerdo con el diccionario de la RAE “toma y daca” es una expresión coloquial que se refiere (1) al trueque simultáneo de cosas o servicios, o (2) al favor que espera la reciprocidad inmediata.

²³⁹ Probablemente de *torna a (o al) llom*, o de *torna el llom*. Locución formada por el verbo “*tornar*” (en español posee diferentes acepciones, pero todas ellas aclaradoras: volver; regresar; devolver; restituir; repetir una acción), y el sustantivo “*llom*” (en español: lomo, espalda). De acuerdo con el diccionario normativo de la Real Academia de Cultura Valenciana, *Diccionari General de la Llengua Valenciana*, “*a tornallom*” se define como: “ayudar a hacer trabajos o faenas los unos a los otros mutuamente”. Añadiendo, como sinónimo (en lengua valenciana) la expresión a “*torna faena*”.

La expresión *a tornallom* se utilizaba comúnmente entre los agricultores de la Huerta de Valencia cuando un labrador hacía una faena del campo por otro, a cambio de que aquél le devolviera el favor

indicaba la locución latina *do ut des*, refiriéndose a uno de los rasgos distintivos que caracterizaba el grupo de contratos innominados del Derecho Romano más tardío, y que venía a expresar que en las negociaciones debe haber beneficios o sesiones equivalentes para cada una de las partes, considerando que la prestación podía consistir fundamentalmente en dar alguna cosa (*dare*), como en este caso, o en realizar alguna actividad o servicio (*facere*).²⁴⁰ Esta visión de los derechos sociales es superada en nuestro ordenamiento y, el estigma asistencial y paternalista de los mismos queda atrás a la luz de las exigencias democráticas y sociales que imprime el Estado de Derecho, aduce Vidal. De esta manera, el art. 2 de la Constitución española (CE) expresa que es la propia Constitución quien garantiza la solidaridad entre todas las regiones que integran la Nación española.²⁴¹ Y el art. 9.2, en un precepto de mayor compromiso y alcance, va más allá, evidenciando en este sentido una clara voluntad de superación de las pautas paternalistas y de la pasividad de acción, y recoge expresamente, la carga que deposita la Constitución en los poderes públicos y en todos los ciudadanos de la necesidad de lograr, a través de los derechos de solidaridad, la

ayudándole con cualquier otro trabajo más adelante. Esta expresión coloquial define el apoyo mutuo y el espíritu de colaboración, sin dinero de por medio, hoy soy yo quien te echa una mano, mañana ya me ayudarás tú.

²⁴⁰ El objeto del contrato innominado era una prestación a cambio de otra, se trataba de una relación contractual atípica cuyo vínculo obligatorio surgía en el momento en el que una de las partes entregaba a la otra una cosa, o realizaba a su favor cualquier clase de actividad o servicio. Esta figura que Justiniano consideraba como contratos reales estaba incluso protegida por una acción común en el Derecho Romano, de manera que la parte que hubiese cumplido su prestación podría exigir de la otra el cumplimiento de la suya. Así, mediante la “*actio praescriptis verbis*” (literalmente, “acción de palabras prescritas”) se tutelaban estas convenciones, las obligaciones nacidas de los contratos innominados, procediéndose a la reclamación de la contraprestación debida o, en su defecto, de una indemnización.

²⁴¹ Art. 2 CE “La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas”.

igualdad real y efectiva.²⁴² Los artículos 138 y 158 CE se mueven en esta dirección, a la hora por ejemplo de dar cumplimiento con la declaración del artículo 2 CE, estipulando que es al Estado, dentro del mandato de la Constitución, a quien corresponde garantizar la realización efectiva del principio de solidaridad, y ello velando por el establecimiento de un equilibrio adecuado y justo en todo el territorio español. Incluso en el Título VIII -De la Organización Territorial del Estado- se prevé la creación de un Fondo de Compensación con destino a gastos de inversión con el fin de corregir desequilibrios económicos interterritoriales y hacer efectivo el principio de solidaridad.²⁴³

Salvatore Amato se refiere también a la cuestión de la reciprocidad. Lo hace en su caso partiendo del estudio de la diversidad cultural y la idea del universalismo en relación con la cuestión identitaria, el reconocimiento político y la visión “Occidente-antioccidente”. Se muestra preocupado por la ética del razonamiento, viendo en el concepto de reciprocidad una buena manera de exigir lo justo para los desfavorecidos. Aborda la reciprocidad de manera amplia, de modo que la misma pudiere servir de espejo crítico y afán de mejora de la propia actuación respecto de los demás.

²⁴² Art. 9.2. CE “Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social”.

²⁴³ Art. 138.1 CE “El Estado garantiza la realización efectiva del principio de solidaridad consagrado en el artículo 2 de la Constitución, velando por el establecimiento de un equilibrio económico, adecuado y justo entre las diversas partes del territorio español, y atendiendo en particular a las circunstancias del hecho insular”.

Art. 158.2 CE “Con el fin de corregir desequilibrios económicos interterritoriales y hacer efectivo el principio de solidaridad, se constituirá un Fondo de Compensación con destino a gastos de inversión, cuyos recursos serán distribuidos por las Cortes Generales entre las Comunidades Autónomas y provincias, en su caso”.

Para Amato una buena comprensión de lo que significa la reciprocidad debe llevarnos más allá de lo que viene significando este concepto en el mundo de la filosofía política actual. Desde su punto de vista, es fundamental considerar (1) el valor que constituye una adecuada comprensión de los diversos proyectos de vida que cada cual posee, pues ello nos haría comprender bien lo que significa el pluralismo; (2) la necesidad de aprehender la diversidad de las instituciones éticas, pues ello nos haría comprender bien lo que significa la neutralidad; (3) la identificación con la visión del otro, pues ello nos haría comprender bien lo que significa el respeto.

Así, un buen modo de entender la tolerancia sería la de asumir la reciprocidad como vínculo ético, como capacidad de entender que para tomarse en serio a uno mismo es necesario tomarse en serio a los otros y que, por consiguiente, el reflejo político de la integridad interior es la búsqueda de integración, y jamás la del integrismo.²⁴⁴

Para Vidal, la existencia de los derechos y deberes correlativos de solidaridad se justifica, por un lado, en nuestra común condición de seres humanos y, por otro, en el derecho de carácter universal que poseemos a la satisfacción de las necesidades primarias como elemento base de una sociedad que se entienda bien ordenada y donde exista una concepción compartida de la justicia.²⁴⁵ Cuando hablamos de derechos y

²⁴⁴ SALVATORE, Amato, “Identità umana e processi di identificazione politica. Il problema della reciprocità”, en VIGNA, Carmelo e Stefano ZAMAGNI, *Multiculturalismo e identità*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 293-317. Concretamente, pp. 314, 315 y 316.

²⁴⁵ A este respecto, se antoja un presupuesto racional el proclamar la universalidad de los derechos de solidaridad si consideramos que en efecto sólo el hombre es titular de los derechos humanos, en cualquier contexto y en cualquier circunstancia. De no ser así, dejaríamos de reconocer todo aquello que envuelve y acota la idea de lo que el ser humano es y representa, todo aquello que en esencia lo define, rasgos, atributos, peculiaridades que de manera substancial nos unen, y nos son comunes en potencialidad, lo que nos hermana y nos eleva a una única familia de igual dignidad. De ahí que la visión de la ciudadanía liberal o un ilusorio enfoque basado en concepciones nacionalistas de los diferentes derechos no nos debiera desviar de la presunción que ha de presidir nuestro análisis acerca de la universalidad de los derechos de solidaridad. VIDAL, Ernesto, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, cit., pp. 261 y 263.

deberes correlativos no nos estamos refiriendo al concepto de reciprocidad, de ahí la importancia que comportan las políticas de diferenciación para la igualdad y de discriminación inversa (o discriminación positiva).²⁴⁶ Es por ello por lo que la ciudadanía (o nacionalidad) no constituye una razón suficiente, para justificar la existencia de los derechos y de los deberes de solidaridad, sino que son el altruismo, el reconocimiento pleno del otro y de su igualdad en la diferencia, los que constituyen un buen motivo para fundamentar razonablemente estos derechos y deberes.²⁴⁷

En relación al titular y sujeto activo del derecho a la solidaridad, éste será la colectividad, y, específicamente, todos aquellos que debido a la necesidad que sufren se hacen acreedores de las prestaciones positivas de solidaridad. La amplitud en el sujeto que aquí se observa define la referencia a los titulares de los derechos de la solidaridad ya que sería contradictorio limitarlos únicamente a los nacionales. Esta definición se ajusta más adecuadamente al propio fundamento de los derechos de la solidaridad el cual ahonda sus raíces en la universalidad del género humano, constatando la existencia de una solidaridad universal que justificaría la imposición de las mencionadas prestaciones positivas. Puede observarse la diferencia que existe entre reciprocidad y correlatividad entre derechos y deberes. Se adivina moralmente rebatible afirmar que sólo pudieran ser titulares de los derechos de solidaridad aquellos capaces de ser recíprocamente titulares de los deberes correlativos y recíprocos de solidaridad. Así mismo, sería paradójico que los destinatarios que más precisan de la solidaridad de sus conciudadanos, aquellos individuos que integran los colectivos más

²⁴⁶ Este tipo de discriminación se define básicamente como un reconocimiento normativo (tanto a nivel estatal e internacional como a nivel regional y local con la emisión de diferentes leyes, reglamentos u ordenanzas, según correspondiere en cada caso) de ciertas medidas que suponen un trato desigual favorable para aquellas personas que sufren una situación de discriminación ya sea por razón de sexo o por condición económica u otras... que producen en las personas un estado de clara desventaja y que les ocasiona un perjuicio continuado en sus posibilidades de vida y en su desarrollo.

²⁴⁷ VIDAL, Ernesto, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, cit., pp. 226-227.

vulnerables, inmigrantes, desvalidos, mayores, personas que se encuentran en una situación de marginación o de exclusión... quedaran de plano inadmitidos, excluidos de toda percepción, de toda posibilidad de un arreglo mejor para su precaria e indeseada condición, justificado por la premisa de que recíprocamente ellos no pueden corresponder. La disposición de los derechos de solidaridad deja de lado la regla del *do ut des* imperante en la teoría de las obligaciones del derecho privado, que guarda como base el principio de reciprocidad. Muy al contrario, el esquema de solidaridad que aquí se propugna sigue la línea que abraza el principio opuesto: *do ut non des*, no rigiéndose pues por aquellas reglas que establecen los principios de la justicia conmutativa.²⁴⁸

Por otra parte, en relación a los sujetos pasivos del derecho de solidaridad, los obligados a las prestaciones, serán, los poderes públicos y, subsidiariamente, los sujetos y las instituciones especialmente obligadas. En esto juega un papel crucial la “positivación” y la consideración jurídica, y no únicamente moral, de los derechos y deberes de solidaridad, fundamentalmente porque los derechos deben ir acompañados de sus correspondientes garantías, y esta protección la ofrece en nuestro marco de convivencia el Derecho, lo que reafirma la idea de implementar una legitimación activa para la reclamación de la tutela y el cumplimiento de los derechos de solidaridad. Si la solidaridad, estamos viendo, implica la existencia de un deber general positivo de asistencia, su efectiva realización exigirá que haya alguien especialmente obligado desde el punto de vista jurídico. Los destinatarios del derecho

²⁴⁸ Los principios de la justicia conmutativa se basan en el intercambio, la quietud y linealidad. La clave reside en la invariabilidad del resultado una vez realizado el movimiento de operaciones entre las partes. De este modo, se observa una necesaria igualdad de consideraciones y servicios entre los participantes, sin atender para ello a su condición, circunstancia o estado particular, sino que la ponderación de lo justo se atisba en la correcta valoración de la igualdad, o proporción, que deberá haber entre las cosas trasladadas por uno y por otro. En esta visión, la igualdad de trato es justa cuando media reciprocidad en el esquema contractual o negocio. Se trata del *commutâre* en su sentido más puro: yo te doy una cosa, tú me das otra.

de solidaridad y de los deberes de prestación correlativos serán, en lo tocante a las necesidades, todos los sujetos activos en el punto de partida, y los destinatarios o beneficiarios, en el de llegada.²⁴⁹

En este sentido y sobre la responsabilidad que tenemos en relación al hambre en el mundo y la permanencia de los pobres globales, Pogge se referirá a la vigorosa importancia moral que nos compete de alcanzar un juicio correcto sobre la acuciante cuestión del hambre y la privación. En su ensayo *Propuesta de un dividendo sobre los recursos naturales*, sugiere pensar una adecuada división de los medios de subsistencia y de los bienes de que gozamos cada cual. De esta manera Pogge nos ofrece lo que a su juicio sería una correcta distribución de los recursos de manera tal que se lograre una relación por la cual se diera una compensación entre el que utiliza más recursos sobre el que utiliza menos recursos, una compensación entre las sociedades más ricas y las sociedades empobrecidas, con el objeto último de mejorar la situación de los pobres globales y ralentizar, a su vez, el agotamiento de los recursos naturales y el deterioro del medio ambiente. Se trataría, en fin, de disminuir enormemente la injusticia que recae sobre los pobres del mundo.²⁵⁰

III.1. Los derechos de solidaridad ante el problema de la escasez

²⁴⁹ VIDAL, Ernesto, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, cit., pp. 255-257.

²⁵⁰ CASAL, Paula, Thomas POGGE y Hillel STEINER, *Un reparto más justo del planeta*, Madrid, Trotta, 2016, capítulo I “Propuesta de un dividendo sobre los recursos naturales”, pp. 25-47. Así mismo, para un mayor análisis de la argumentación, obsérvese el capítulo V “Compartir la Tierra con los pobres”, pp. 93-109, donde el propio Pogge profundiza sobre su propuesta de compensación de recursos con el fin de paliar en la medida de lo posible la grave situación que sufren los más pobres del planeta.

La problemática que trae consigo la escasez es importante para la fundamentación y la eficacia de los derechos de solidaridad. La escasez condiciona las circunstancias de la justicia en relación con la asignación y distribución de los bienes y recursos que permiten la satisfacción de las necesidades básicas. Por su parte, el Estado social y democrático de derecho ampara unos criterios de reparto desigualitario y no discriminatorio de los bienes escasos que responden a los derechos sociales y de solidaridad. Y es que la escasez, y los derechos humanos, exigen una concepción solidaria de la justicia combativa contra los principios y reglas que rigen la eficiencia del mercado. Asimismo, siendo que la escasez afecta a la dignidad del ser humano no debiera confundirse con otros conceptos como el de pobreza, desigualdad, privación... que son nociones diferentes entre sí y no identificables conceptualmente con ella. La escasez no consiste únicamente en la insuficiente existencia de bienes, este concepto, más bien, atañe a la relación entre las personas y los bienes. De conformidad con Sen, es necesario trascender la dimensión económica y pasar a un análisis complejo que abarque el examen moral, social, político y legal.²⁵¹

Vidal considera que los derechos de solidaridad son universales en el punto de partida puesto que todos los seres humanos, por el hecho de serlo, son sujetos de derechos y destinatarios o beneficiarios de los deberes correlativos, que no recíprocos, correspondientes. Pero, a su vez, entiende que los derechos de solidaridad, a la vista de la escasez y de la desigualdad, el hambre, el analfabetismo y la miseria, implican una diferenciación en el punto de llegada. Se trata, explica, del derecho del que gozan todos los individuos a ser tratados como iguales, en alusión a la diferencia que existe con el valor que propugna el derecho de los individuos a igual tratamiento, aquél que se refiere en esencia al derecho a la distribución igual de oportunidades. Vidal explica que el primero, el derecho a ser tratado como igual, es fundamental y, el derecho a igual tratamiento, derivado. Y así se demuestra en multitud de casos que de no tener

²⁵¹ VIDAL, Ernesto, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, cit., pp. 271-273.

clara esta distinción y la correspondiente prevalencia, se caería en la injusticia o se ahondaría en ella.²⁵² De este modo, más que derecho a igual tratamiento, a lo que tenemos realmente derecho es a recibir un tratamiento desigual, que quedare plasmado en medidas de discriminación inversa o de acción afirmativa. Y es que a su juicio el Derecho no sólo puede, sino que en el marco del Estado social y democrático, debe cumplir funciones positivas de integración social.

Este planteamiento no conlleva sacrificar los derechos individuales en beneficio del bienestar general, más bien hace referencia a la necesidad de reflexión sobre los derechos humanos considerando la escasez de necesidades básicas y radicales. La crítica al utilitarismo tampoco nos debiera llevar al ensalzamiento de los derechos individuales como un absoluto que realmente no siempre está del todo justificado. La dimensión jurídico política de la solidaridad exigirá limitar algunos derechos individuales y dar el paso a políticas de acción afirmativa o discriminación inversa, que orientan la evolución desde el proceso de generalización hasta el de especificación de los derechos. La universalidad abstracta y formal de los derechos debe ser contextualizada, protegida y garantizada por el ordenamiento jurídico concreto, sobrepasando los límites estrechos que impone la concepción de nacionalidad de claro carácter cerrado. La solidaridad exige universalidad en el punto de partida y discriminación inversa y especificación (como son las políticas de asilo e inmigración...) en el punto de llegada, ya que, como vemos en Vidal, una cosa es el derecho a la igualdad de trato y otra muy distinta el derecho a un tratamiento igual.²⁵³

²⁵² DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, cit., capítulo IX “La discriminación inversa”, pp. 327-348.

²⁵³ VIDAL, Ernesto, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, cit., pp. 264-267.

IV. Una aproximación de tipo moral, el *welfarismo*

Una aproximación moral consecuencialista va a necesitar de un método para evaluar consecuencias. Pues bien, el método general del "*welfarismo*" es un complemento común para juzgar las consecuencias. Siendo el utilitarismo un caso especial del *welfarismo*.

El *welfarismo* implica que sólo aquello que afecta a nuestra utilidad individual debe influir en nuestros juicios morales. El ejemplo más conocido del *welfarismo* es el utilitarismo clásico, por el que los estados son juzgados en términos de la *suma de utilidades personales* generadas. Si identificáramos lo moralmente deseable de un estado no con el agregado de utilidad personal en tal estado, sino con el nivel de utilidad personal del individuo peor situado (criterio "maximin"), también sería un caso de *welfarismo*.²⁵⁴ Hay una amplia gama de principios morales del tipo *welfarista*, el utilitarismo es por tanto uno más.²⁵⁵

A este respecto, la tradición utilitaria proporciona una forma particular de valorar la importancia relativa de distintos objetos. Esta tradición, a través ciertamente de importantes autores, en general ingleses,²⁵⁶ ha calado hondo en la economía

²⁵⁴ SEN, Amartya, *El derecho a no tener hambre*, cit., pp. 26-27.

²⁵⁵ En este sentido y en el marco de las tesis universalistas que propone Velarde resulta de interés el punto que se refiere al intento de superación de aquel sistema que tiene por base el individualismo liberal, lo que entronca directamente con el debate acerca de la primacía entre libertad y bienestar dentro de la comunidad. VELARDE, Caridad, *Universalismo de derechos humanos*, cit., pp. 91-93.

²⁵⁶ Autores verdaderamente influyentes como Jeremy Bentham, y su obra *An introduction to the principles of morals and legislation* (impreso en 1780, publicado en 1789), o John Stuart Mill, con obras tales como *The principles of political economy: with some of their applications to social philosophy* (1848), *On liberty* (1859) o *Utilitarianism* (1863).

Sen, para hablar de bienestar, utilidad y felicidad, además de los ya mencionados, se va a referir en especial al autor Arthur C. Pigou, y a su excelsa obra *The Economics of Welfare* (1920), de gran

normativa, de ahí que con frecuencia se dé por sentado que cualquier concepto evaluador en economía tenga que basarse en último término en algún tipo de noción de utilidad. Tal y como hemos venido viendo, en opinión de Sen los estudios relacionados con lo que él llama “*the standard of living*” (“el nivel de vida”), tampoco se escapan de esta máxima autoimpuesta.²⁵⁷

Por su parte, bajo el welfarismo la demanda de una persona a una dieta adecuada y a otros medios de subsistencia está basada en la influencia que tienen estas cosas en su nivel de bienestar, explica Sen. Y para el caso especial del utilitarismo, el valor moral del suministro de alimentación a una persona depende de la utilidad marginal que ésta derive de tal suministro. Esta utilidad marginal tiene que ser comparada con las utilidades marginales alternativas que pueden ser generadas cuando se le niega a la persona la alimentación y esos recursos se usan de otra forma. En la aproximación “maximin” no tiene que hacerse esta comparación entre utilidades marginales sino que se hace entre el nivel de bienestar general de la persona comparado con el de otras. Aquí tiene prioridad las necesidades de una persona sobre las de otras únicamente en el caso en que pudiera acontecer que esta persona se encuentra peor situada en términos de bienestar, de uno frente al otro, que otros que pudieran beneficiarse de la negativa de satisfacer sus necesidades.

Así tenemos que las consideraciones welfaristas tienden en general a darle a una persona un fuerte argumento para que sus necesidades básicas sean satisfechas, tanto en lo que respecta a la utilidad marginal que resultaría de ser pobre y no tener las necesidades básicas cubiertas, lo que provocaría una fuerte demanda utilitaria, como en lo que respecta al nivel de bienestar, pues si fuera muy bajo conllevaría un refortalecimiento de su demanda maximin. En consecuencia, podríamos concluir que

influencia en Reino Unido tanto en lo referente a la teoría de la economía y la economía del bienestar, como en lo relativo a la propia praxis política.

²⁵⁷ SEN, Amartya, *El nivel de vida*, cit., pp. 7-8.

el welfarismo fortalece las demandas morales por alimentación y otros medios básicos, pues estos son bien tratados por el welfarismo.²⁵⁸

IV.1. La problemática que encierra el welfarismo en la lucha contra la miseria

Es cierto, aduce Sen, el utilitarismo y el maximin han venido defendiendo, y de modo efectivo, sistemas de seguridad social de una clase que dan prioridad a la satisfacción de las necesidades básicas de una persona. Sin embargo, el welfarismo en general, y el utilitarismo o el maximin en particular, condicionan la demanda por medios adecuados a valores apropiados de utilidad personal. Es decir, son dependientes del contexto, de tal modo que no se podría llegar a aceptar un derecho tal como el de estar libre de hambre. Asimismo, la oposición a las comparaciones interpersonales de utilidad trae consigo el derribo de las tesis welfaristas de la transformación social y de su crítica a la desigualdad económica.

Y es que la aseveración a favor de un derecho a medios básicos de subsistencia exigiría algo más que el reconocimiento de una demanda que puede sostenerse únicamente si son cumplidas ciertas condiciones de utilidad supuestas. Para Sen, es claro que los derechos a medios básicos definen las cosas a las que una persona está titulada y para esta aceptación uno no puede basarse exclusivamente en consideraciones welfaristas, sino que precisamente lo que se busca al declarar estas demandas como derechos es el de hacerlas menos dependientes del contexto que lo que resultaría una demanda welfarista, que es totalmente dependiente. Claro, es que las cifras de utilidad no resumen adecuadamente los hechos relevantes de una situación tal, siendo importante desde un punto de vista moral determinar si los niveles

²⁵⁸ SEN, Amartya, *El derecho a no tener hambre*, cit., pp. 28-29.

personales de utilidad reflejan la consecuencia del hambre o quizá sólo otras consecuencias como el hecho de estar deprimido por el éxito del vecino, por ejemplo.

Según Sen, la miseria que produce el hambre puede tratarse de modo diferente a la misma cantidad de miseria producida por otras causas, si le damos a la liberación del hambre una categoría propia. La miseria puede tener muy distintas causas, pero la prácticamente universalidad del sufrimiento producido por el hambre y su papel central en la vida de una persona le dan una categoría propia que ciertamente no puede ser medida adecuadamente por la escala de utilidad.

Así pues, Sen presenta un caso por el cual distingue entre la miseria producida por el hambre y otros tipos de miseria, si la demanda de esta otra miseria es reconocida, requerirá entonces pesos relativos distintos para diferentes tipos de miseria. Un sistema welfarista no estaría capacitado para discriminar de este modo en favor de la liberación del hambre.²⁵⁹

En este sentido, el economista indio, Abhijit Banerjee, realiza un interesante análisis acerca del mejor modo de luchar contra la pobreza. Para ello entiende fundamental clarificar la distinción de los problemas que se refieren al hambre y a la desnutrición respecto de aquellos propios de la pobreza (como de aquellos otros que forman parte así mismo de los presupuestos de pobreza) y sus evidentes conexiones. Estima que, dado el conflicto observado desde diferentes enfoques en relación al mejor modo de ayudar a los pobres de los países en desarrollo, deberíamos averiguar si se dan o no se dan trampas de pobreza, y si es así, dónde están y cómo es posible consecuentemente ayudar a los pobres a salir de ellas. Es por ello que necesitaremos comprender mejor los problemas concretos que enfrentan los pobres, llegar a un buen diagnóstico de la situación en que se hallan y advertir con eficacia los asuntos que verdaderamente les ahogan. Esto nos daría la clave, a su juicio, para ofrecer así las mejores soluciones a los problemas evidenciados de desarrollo. Para este cometido Banerjee propone investigar mediante pruebas controladas aleatorias (como si se

²⁵⁹ SEN, Amartya, *El derecho a no tener hambre*, cit., pp. 29-31.

tratara de experimentos de medicina para probar la efectividad de determinadas drogas en ensayo) para entender lo que es operativo y lo que no lo es, lo que funciona y lo que no funciona, en la lucha contra la pobreza en el mundo real. En términos prácticos esto mismo significaría que debemos empezar a entender cómo los pobres realmente viven sus vidas. Tal vez los pobres no estén muriendo propiamente de hambre -podríamos cuestionarnos-, incluso quizás estén gastando el poco dinero del que disponen en otras prioridades que difieren a las propias del alimento o el sustento; entonces, tal vez, de verificarse esto, la comunidad intelectual, así como los responsables de las políticas del desarrollo, tendrían que “reimaginar” por completo la forma en que habían pensado en relación con el hambre y su problemática. Y los gobiernos y los órganos de ayuda deberían dejar de invertir dinero en programas fallidos y concentrarse en encontrar nuevas fórmulas para mejorar de verdad las vidas de los más pobres de este mundo.²⁶⁰

V. La importancia del metaderecho. El derecho a no tener hambre en los contextos morales

²⁶⁰ BANERJEE, Abhijit y Esther DUFLO, “More than 1 billion people are hungry in the world. But what if the experts are wrong?”, en *FP. Foreign Policy*, No. 186, 2011, pp. 66-72. En la red, <http://foreignpolicy.com> (publicación de 25-IV-11). Visita de 17 de septiembre de 2017. Es de reseñar que Banerjee, para argumentar sobre sus tesis, se valdrá de las valientes propuestas que aduce Sachs en su obra y de los minuciosos estudios realizados por Amartya Sen. También, se apoyará en la obra del economista americano Robert Fogel, entre otros.

Puede verse una versión en español de este artículo en BANERJEE, Abhijit V., “Millones de personas pasan hambre en el mundo. ¿Pero qué pasa si los expertos están equivocados?”, en *FP. Foreign Policy. Edición Española*, 2011, n.º 47.

Cada variedad de formas que pueden asumir los derechos, según se trate de sus términos de concreción, articulación, fuerza o reflexión institucional, debería complementarse con una forma de "metaderechos". Un metaderecho a x es un derecho a alguna política $p(x)$ que podría ayudar a hacer realizable el derecho a x . Los metaderechos tienen el efecto de ampliar la estructura de derechos alrededor de x . Y pueden ser categorizados de la misma forma que los derechos, es decir, abstracto o concreto, de trasfondo o institucional, pues los metaderechos a x no son más que derechos a $p(x)$.

Así pues, los derechos relacionados con no tener hambre pueden asumir muchas formas diferentes en los términos que hemos visto..., pero además resultaría necesario considerar en este contexto la clase de metaderechos a no tener hambre. Esto aparece como particularmente relevante en aquellos países donde la abolición inmediata del hambre es imposible, pero en donde existen políticas que rápidamente alcanzarán tal objetivo. Por otra parte, como afirma Sen, convendría tener presente que dejar de cumplir metaderechos de este tipo puede otorgar razones que justificarían la revuelta.

La noción de "titulaciones" se relaciona con el sistema de derechos (incluyendo los metaderechos). Establece la relación de una persona con las cosas, anotando todos los derechos involucrados en las obligaciones interpersonales. La inanición se relacionaría directamente con las titulaciones, y depende de las dotaciones y de las oportunidades de transformar dotaciones en titulaciones.²⁶¹

Los derechos morales difieren de los derechos jurídicos. Por ello el derecho a no tener hambre y los oportunos metaderechos pueden emerger con fuerza en contextos morales, aun cuando su categoría jurídica sea débil o aparezca ausente. El derecho moral a no tener hambre tiene pues que ser distinguido de los derechos jurídicos correspondientes.

²⁶¹ SEN, Amartya, *El derecho a no tener hambre*, cit., p. 32

El campo de aplicación de los derechos morales dependería de dos aspectos particulares del entramado moral, por un lado, de si el entramado es consecuencialista -i)-, y, de otro, de si es welfarista -ii)-. El utilitarismo es tanto consecuencialista como welfarista. El consecuencialismo tiende a ampliar el rango de la responsabilidad moral relativa al hambre, explica Sen, y el welfarismo no tiene necesariamente este efecto. Si nos situamos en un entramado no welfarista la miseria del hambre puede tener una categoría especial por encima de las demandas surgidas de la miseria como tal. Así, en fin, el alcance más grande de la obligación moral de remediar el hambre puede derivarse de estructuras morales particulares que son consecuencialistas, y no welfaristas.²⁶²

²⁶² SEN, Amartya, *El derecho a no tener hambre*, cit., p. 33.

Capítulo IV. El proceso de desarrollo y los problemas de pobreza

I. La inversión en la niñez como parte del proceso de desarrollo. Un análisis basado en la libertad

Partiremos en este apartado relacionado con la importancia de la inversión en la niñez,²⁶³ de la perspectiva de la libertad que propone Sen para comprender el tipo de desarrollo que entiende el más adecuado para una concepción integral del ser humano.

Por medio de este enfoque se lleva a cabo un análisis de la ventaja humana, en comparación con otras, y del nivel de vida de las personas, más completo y más acertado que otras fórmulas que, a juicio de Sen, se basan fundamentalmente en datos macroeconómicos u otras consideraciones y apuntes que no tienen realmente en cuenta los fines del propio desarrollo humano y se quedan a medias en este proceso de valoración del mismo.

Siguiendo la perspectiva de la libertad sustancial por el que aboga Sen valoraremos no sólo la calidad de la vida de que gozamos, o acabamos gozando, sino también las

²⁶³ Este apartado se basa en el artículo de Amartya Sen, “Investing in Early Childhood: Its Role in Development”. El cual se enmarca en el seminario titulado “Breaking the Poverty Cycle: Investing in Early Childhood”, París, 14 de marzo de 1999 y que se realizara con motivo de la Asamblea Anual Del Banco Interamericano de Desarrollo, por la Sección de Desarrollo Social del Departamento de Desarrollo Sostenible. Y donde se ha tratado la importancia que tiene para el desarrollo el hecho de invertir en la infancia.

diferentes opciones que quedan a nuestro alcance para lograr ese tipo de vida que apreciamos o que desearíamos como propia para vivir.

De esta manera podemos examinar el papel particular de la inversión en la niñez. Dicho papel posee muchas características y aspectos distintos, por lo que será importante separar las formas diferentes en las cuales ese papel puede ser relevante para reforzar la libertad humana, y por medio de ello, avanzar el desarrollo.

Se ha dicho, que debemos asumir un punto de vista holístico, pero el tema, apunta Sen, requiere a su vez distinciones analíticas y diferenciaciones empíricas. El conjunto puede ser más que la suma total de las partes, pero debemos tener claro cuáles son las partes antes de evaluar el conjunto.²⁶⁴

I.1. La mortalidad en los niños y el proceso del desarrollo

La primera y tal vez la más elemental de las conexiones entre la inversión en la infancia y el desarrollo es aquella que se refiere a la mortalidad en los niños.²⁶⁵ Sen destaca en este particular dos cuestiones, por un lado, la posibilidad empírica de

²⁶⁴ SEN, Amartya, “The Role of Early Childhood Investment in Development”, cit., pp. 76-77.

²⁶⁵ Sen, emplea en este punto la expresión “*child mortality*”. Por lo que entendemos que se refiere a la mortalidad de los niños en general. Una visión más estricta de la expresión nos llevaría a pensar que “*child mortality*” se refiere a la mortalidad de los niños menores de cinco años, en particular. Si seguimos la terminología en lengua inglesa empleada por Naciones Unidas a la hora de referirse a los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), observaremos que el objetivo número cuatro, queda redactado del siguiente modo, “*Reduce child mortality. By 2015, reduce by two-thirds the number of children dying under age five*”. En la terminología en lengua española el cuarto objetivo queda traducido del siguiente modo, “Reducir la mortalidad infantil. Reducir en dos terceras partes, entre 1990 y 2015, la mortalidad de los niños menores de cinco años”.

reducir la mortalidad en los niños (incluida la mortalidad infantil)²⁶⁶ mediante inversiones públicas y privadas; y, de otro, la relevancia que para el desarrollo posee la reducción de la mortalidad en los niños.

Respecto al primer punto, explica Sen que la existencia de relaciones empíricas muy sólidas entre la inversión y la reducción de la mortalidad está ampliamente confirmada por la regularidad observada de que las inversiones en nutrición, inmunización, cuidado de niños, etc., reducen de manera radical la tasa de la mortalidad en los niños cuando esa tasa es, comparativamente hablando, alta. De hecho, las experiencias en muchas y variadas partes del mundo, desde Europa hasta el Japón, ponen de relieve cuán eficaces pueden llegar a ser las inversiones en estos sectores, aun por pequeñas que éstas fueran. Por otra parte, vemos cómo en los últimos años los logros de las políticas nacionales en la reducción de la mortalidad en los niños han venido siendo substancialmente suplidos por intervenciones sistemáticas de organizaciones internacionales como UNICEF y la OMS.²⁶⁷

Respecto del segundo punto, añade Sen que la importancia de la reducción de la mortalidad en la evaluación de los logros del desarrollo debería, como la cuestión anterior, ser bien reconocida también. Con todo, es aceptada mucho más ampliamente ahora, de lo que era hace una y dos décadas. En el nivel práctico, parece que la oposición a reconocer la importancia de la reducción de la mortalidad como una parte

²⁶⁶ Sen, emplea aquí la expresión “*infant mortality*”, la cual entendemos como mortalidad en niños menores de un año. Y ello como diferenciación del término anterior.

²⁶⁷ Sobre la importancia clave de la función que posee el sector privado en las posibilidades y mejora del desarrollo de la infancia, MYERS, Robert G., “Role of the Private Sector in Early Child Development”, en YOUNG, Mary Eming, *From early child development to human development. Investing in our children's future*, Washington, D.C., The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank, 2002, pp. 257-292.

(Esta obra de Mary Eming Young es consecuencia de la “World Bank Conference on Investing in Our Children’s Future”, ocurrida en Washington, D.C., el 10 de noviembre de 2000).

constitutiva del desarrollo, se desintegra ahora. Sucede que ahora el aumento de la expectativa de vida y la reducción de la mortalidad son tomados en cuenta regularmente, como parte integral de la contabilidad del desarrollo entendido éste de forma amplia. Aparte de lo que se pueda derivar de medidas agregadas tales como el “índice del desarrollo humano”, que como indica Sen no pueden sino ser defectuosas, (como lo sería cualquier representación de un vector complejo de logros por medio de un solo número), el tema de vida o muerte está ahora bien establecido en la literatura del desarrollo.

Pero el tema no se refiere únicamente a la aceptación contable, sino también a la claridad conceptual de cómo el desarrollo puede ser visto como proceso consolidado de ampliación de la libertad humana, y por qué la reducción de la mortalidad en los niños (y el correspondiente alivio de éstos) pueden ser sólidamente colocados en el centro de este entendimiento integrado. El reducir la mortalidad evitable puede ser, en sí mismo, una contribución importante al proceso del desarrollo, ya que la muerte prematura es una negación básica de la libertad más elemental de los seres humanos. Y ello debido a que nosotros no sólo valoramos, y tenemos razones para valorar, el vivir un período normal de vida, sino también porque la mayoría de las cosas que queremos hacer se facilitan por el hecho de estar vivos. Uno precisa estar vivo²⁶⁸ y no muerto para poder realizar muchas de las cosas que efectivamente valora lograr. Parece evidente, vivir no sólo comporta disfrute, sino que también facilita enormemente aquello que deseamos alcanzar.²⁶⁹

²⁶⁸ La expresión original usada por Sen dice así: “One has to be “*quicke*” rather than “dead” (as the medieval distinction used to put it) in order to be able to accomplish...” Por “*quicke*” hoy se entendería “*quick*”, que aunque su uso más frecuente en lengua inglesa se refiera a “*fast*”, “*rapid*”, “*agile*”, “*nimble*”... (es decir, “rápido”, “ágil”) en este caso viene a significar “*live*”, “*alive*”, es decir, “vivo”.

²⁶⁹ SEN, Amartya, “The Role of Early Childhood Investment in Development”, cit., pp. 77-78.

I.2. El concepto de pobreza que exige el desarrollo

Sen, abunda en la idea de no caer en la tendencia por la cual nuestra perspectiva se centrara únicamente en la pobreza vista como ingresos bajos. En verdad, el imperativo de “romper el ciclo de la pobreza” pudiere ser interpretado por algunos como si fuera en esencia una auténtica orden de batalla para luchar contra la perpetuación de los ingresos bajos. Y sin embargo esta interpretación tendría el efecto de reducir significativamente el alcance y la relevancia del papel del desarrollo.

Para Sen la mortalidad en los niños, que todavía comporta una cantidad asombrosa de vidas, debe ser vista como un empobrecimiento en sí misma. Igualmente lo ve Enrique V. Iglesias, las razones para invertir en el desarrollo de la primera infancia son muchas pero tal vez la más importante de todas sea la motivación ética. Al estilo de Sen, Iglesias destaca que se necesita cuidar de demasiados niños que no pueden alcanzar lo mejor de sus posibilidades ni están en perspectiva de hacerlo cuando sean mayores. Se trata, por tanto, de prevenir, y procurar evitar esta situación injusta. Para ello debe potenciarse el valor de la libertad y la posibilidad cierta de elección. Urge, en consecuencia, intervenir con eficacia y romper cuanto antes el círculo de pobreza generado entre las personas de las regiones más desfavorecidas y excluidas del planeta.²⁷⁰

De este modo, el cuidado de la salud, la educación pública, el garantizar el derecho a la alimentación, así como otras medidas que ayuden a poner fin al ciclo de este empobrecimiento básico deben tener un lugar central en un planteamiento integrado. Brundtland se referirá en su ensayo *Bringing in New Actors* a la importancia clave, a todos los niveles, que ostenta el hecho de invertir en el cuidado de la salud en la

²⁷⁰ Sobre ello, IGLESIAS, Enrique V. y Donna E. SHALALA, “Narrowing the Gap for Poor Children”, en YOUNG, Mary Eming, *From early child development to human development. Investing in our children's future*, cit., pp. 363-374.

primera infancia, tanto con el fin de evitar consecuencias negativas de índole físico y cognitivo en los más pequeños y en su crecimiento o en posibles manifestaciones posteriores..., como con el objetivo de prevención de pobreza.²⁷¹ Igualmente, las morbilidades y sufrimientos asociados con la elevada mortalidad en los niños también merecerían la atención pública. Estas aflicciones representan asimismo violaciones a la libertad de los más jóvenes para vivir de manera que ellos puedan disfrutar y apreciar.²⁷²

I.3. Mejorando la vida en la niñez, una cuestión decisiva para el desarrollo

Con todo, nosotros no podemos estar preocupados únicamente por la prevención de la mortalidad de los niños²⁷³, sino que también debemos concentrarnos en “fortalecer programas de desarrollo de la primera infancia”²⁷⁴ para una vida de los niños más

²⁷¹ BRUNDTLAND, Gro Harlem, “Bringing in New Actors”, en MORÁN, Ricardo, *Escaping the poverty trap. Investing in children in Latin America*, cit., pp. 81-85. No obstante, Brundtland (que fue primer ministro de Noruega en tres etapas diferentes) estudió medicina, y ejerció durante varios años como médico en la Sanidad pública de su país. También fue Directora General de la OMS de mayo de 1998 a julio de 2003.

²⁷² SEN, Amartya, “The Role of Early Childhood Investment in Development”, cit., p. 78.

²⁷³ En lengua inglesa, “*mortality of children*”.

²⁷⁴ En la cita original en lengua inglesa se refiere a “*early childhood*”, que hemos traducido por “primera infancia”. Por su parte, podemos apreciar distintas acepciones del término “early childhood” según nos fijemos en una institución u otra. Por ejemplo, la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO): “La primera infancia se define como el periodo que va del nacimiento hasta los ocho años de edad”. Diferente es, sin embargo, la definición que recibimos desde UNICEF: “Primera Infancia, etapa de la vida que va desde el nacimiento hasta los 6 años de

plena, cita Sen.²⁷⁵ Realmente, mejorar la calidad de vida de los niños, influenciada por la educación, la seguridad, prevención de traumas, etc., puede ser una parte crucial del desarrollo.

Así es, la calidad de la niñez tiene importancia no sólo para lo que acontezca en este período de la vida humana sino también para la vida futura. Las inversiones para la infancia “son importantes por su propio derecho debido a que ellas abren el camino para toda una vida de mejor salud, desempeño mental y físico, y productividad”. Igualmente, cita Sen, “las inversiones apropiadas pueden llevarnos lejos para minimizar, y aun prevenir, una serie de problemas económicos y sociales distintos, que van desde la delincuencia juvenil hasta la maternidad adolescente y la violencia doméstica y social”.²⁷⁶

edad”. En la red, <http://www.unesco.org/new/es/education/>; y <http://www.unicef.org.co/>. Visita de 31 de julio de 2017.

²⁷⁵ MYERS, Robert G., *The twelve who survive: Strengthening Programmes of Early Childhood Development in the Third World*, Ypsilanti (Michigan), High/Scope Press, 1995.

En este sentido, obsérvese, MYERS, Robert G., “How to invest in early childhood care and development”, en MORÁN, Ricardo, *Escaping the Poverty Trap. Investing in children in Latin America*, cit., pp. 97-107, y, concretamente, pp. 103-105. En donde desarrolla hasta seis estrategias orientadas al cuidado y desarrollo de la primera infancia y profundiza así mismo sobre una necesaria programación que estimule el desarrollo de la primera infancia en los lugares donde ésta sufre condiciones de mayor dureza.

²⁷⁶ Sen se refiere a las palabras de Enrique V. Iglesias, Presidente del Banco Interamericano de Desarrollo, en las conferencias que tuvieron lugar, el 14 de marzo de 1999, con ocasión del seminario “Romper el Ciclo de la Pobreza: Invertir en la Infancia”, en la sala Havane del Centro de Conferencias del Palais des Congrès, Paris.

Igualmente, sobre ello, CASTAÑEDA, Tarsicio y Enrique ALDAZ-CARROLL, “The intergenerational transmission of poverty: some causes and policy implications”, en *Inter-American Development Bank. Discussion Paper*, Paris, 14-III-1999, pp. 3, 18-19, 26.

Las capacidades de que disfrutaban los adultos están profundamente condicionadas por su experiencia como niños. Aquí debemos distinguir diferentes elementos dada la imagen de interconexión que queda proyectada. Las inversiones en educación y otros aspectos de las oportunidades existentes durante la niñez pueden mejorar las capacidades futuras en formas muy distintas.

Así, de una parte, este tipo de inversiones pueden hacer directamente que las vidas de los adultos sean más ricas y menos problemáticas pues una niñez segura en su etapa preparatoria puede aumentar nuestra habilidad para vivir una buena vida. Hay abundante evidencia psicológica y social que se muestra en esta línea

Además de este “efecto directo” en la capacidad para vivir una buena vida, la preparación y la confianza durante la niñez también contribuyen a la habilidad de los seres humanos para ganarse la vida y ser económicamente productivos. Las vidas de los adultos son enriquecidas por medio de estos ingresos y recompensas económicas. Y, puesto que eso a su vez influye en las vidas de los niños y en sus futuras vidas adultas, surgirá aquí un problema de transmisión.²⁷⁷

Esta relación que exponemos, la cual podría ser llamada la “conexión económica indirecta”, complementa colmadamente la fuerza del “efecto directo” de la calidad de la niñez sobre las vidas y aptitudes de las personas al llegar a ser adultos. Siendo importante esta conexión en general como es, resulta especialmente seria en el contexto específico de los hogares encabezados por mujeres y las familias sostenidas por mujeres. La conexión económica indirecta tiene por tanto que ser un área de investigación concentrada y de acción para los próximos años.

²⁷⁷ Un trabajo minucioso sobre ello y la transmisión de la pobreza de una generación a la siguiente, así como las características de la movilidad económica intergeneracional en determinados lugares puede apreciarse en MORÁN, Ricardo, Tarsicio CASTAÑEDA y Enrique ALDAZ-CARROLL, “Family Background and Intergenerational Poverty in Latin America”, en MORÁN, Ricardo, *Escaping the Poverty Trap. Investing in children in Latin America*, cit., pp. 15-58.

Una tercera conexión aparece, la cual es también indirecta, pero ésta se relaciona con los vínculos sociales, que pueden extenderse más allá de los puramente económicos. Es decir, nuestra habilidad para vivir con otros, para participar en actividades sociales, y para evitar desastres sociales, está también profundamente influenciada por las aptitudes que adquirimos como niños. Este campo requiere aún de mucha investigación social y psicológica. La acción concertada para mejorar las capacidades sociales reclama mayor atención de la que ha recibido en la corriente principal de lo que es la literatura del desarrollo.

Se da una cuarta conexión, y que es de carácter político. El éxito de una democracia depende de la participación de los ciudadanos y éste no es solamente un asunto de “reacción visceral” sino también de preparación sistemática para vivir como ciudadanos activos y deliberantes.

Así pues, como vemos, muchos son los aspectos que traen consigo la conexión entre la niñez y la edad adulta. Se necesita pues de una estructura de análisis interactivo que preste atención a los diversos elementos en esta relación así como a sus interconexiones manifiestas. La experiencia y la calidad de la niñez, tienen un efecto profundo sobre las capacidades de los adultos para vivir de manera exitosa dentro de la sociedad.²⁷⁸

II. Consideraciones sobre la Cultura y la Educación en relación con la Pobreza.

Sen, propone en este punto un particular enfoque sobre las consecuencias que el prejuicio cultural y el estereotipo pueden traer consigo. Alerta del error que supondría

²⁷⁸ SEN, Amartya, “The Role of Early Childhood Investment in Development”, cit., pp. 79-80.

el nacimiento de toda una teoría consecuencia de ciertas percepciones de la cultura y su fatalismo.²⁷⁹ Así, cuando en Inglaterra se han mofado de los irlandeses,²⁸⁰ como en EE. UU. lo han hecho de los polacos..., coincidía que en Irlanda la situación económica era deprimente y funcionaba mal. Ahora la economía irlandesa ha crecido más que cualquier otra en Europa y es el país más rico en ingreso *per capita* en el continente. Sin embargo, el estereotipo cultural del irlandés ha continuado. Comprobamos, como refleja la propia realidad de la actual Irlanda, que la cultura, en ciertos casos, no es tan influyente en la economía y en la sociedad. Se ha formado una teoría y ésta continúa con independencia de la realidad palpable. La cuestión es que a veces estas teorías no son tan inofensivas. Y es que, es cierto, “el prejuicio cultural influyó en el tratamiento que Irlanda recibió del gobierno británico e, incluso, en la no prevención de la hambruna en la década de 1840”.²⁸¹ Efectivamente, la búsqueda de causas culturales para los apuros económicos de Irlanda no es nueva, explica Sen. Comúnmente se pensaba que la pobreza allí se debía a la pereza, la indiferencia y la ineptitud por lo que Gran Bretaña únicamente podía “educar a sus habitantes, y lograr que se sintieran y se comportaran como seres humanos”.²⁸² Por contra, si había pobreza en Gran Bretaña, ésta se debía a la transformación y a las fluctuaciones económicas en Inglaterra. Se trata de “el arte de culpar a las víctimas”, así se hizo durante la década de 1840 en Irlanda.²⁸³ El mismo jefe del Tesoro en este tiempo,

²⁷⁹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 145.

²⁸⁰ Contaban chistes del tipo: “How many Irishmen do you need to change a lightbulb?” (“¿Cuántos irlandeses se necesitan para cambiar una bombilla?”). SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., p. 104.

²⁸¹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 146.

²⁸² Se refiere Sen en este punto a la obra de MOKYR, Joel, *Why Ireland starved: A quantitative and analytical history of the Irish economy, 1800-1850*, London, Allen & Unwin, 1983, pp. 291-292. En ella el propio Mokyr concluye: “Irlanda era considerada, por Gran Bretaña, una nación extranjera e, incluso, hostil”. SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 147.

²⁸³ Ya explicaba Aristóteles, sin embargo, la imposibilidad de ser uno realmente injusto para consigo mismo en el Libro V “Teoría de la Justicia”, de su obra *Ética a Nicomaco*. Y más aún si se tiene en

Charles Edward Trevelyan, llegó a decir que Londres había hecho todo lo que podía hacerse por Irlanda, y ello aunque la hambruna se cobrara tantísimas vidas.²⁸⁴ Se venía a decir que la culpa de todo la tenían ellos por su gusto por la patata.²⁸⁵ Trevelyan, incluso, llegó a decir, cita Sen, que “casi no hay ninguna mujer en la clase campesina del oeste de Irlanda cuyo arte culinario supere la capacidad de hervir una papa”. De este modo exculpaba al gobierno británico y achacaba la terrible situación a las limitaciones culturales del pueblo irlandés.²⁸⁶

A la asimetría de poder, que intensifica el sentimiento de una identidad opuesta, se le añade el prejuicio cultural, como consecuencia obtendremos un gran abanico donde buscar explicaciones que justifiquen mis errores como gobernador. Esta es la clave. El siguiente dato es esclarecedor, cuando el dominio británico cesó en la India (año 1947), las hambrunas desaparecieron en el subcontinente. Durante la hambruna de Bengala de 1943,²⁸⁷ el entonces presidente Winston Churchill dijo que ésta se debía a la tendencia de la gente del lugar a “reproducirse como conejos”. Aún diría Churchill más sobre los indios. Ellos eran “las personas más brutas del mundo, junto con los

cuenta que son ellos mismos los que padecen la injusticia que más tarde se les achaca. “Cuando se *sufre* (en contraposición de *cometer*, por eso lo remarco) una injusticia es siempre sin perversidad ni injusticia de nuestra parte”. ARISTÓTELES, *Moral a Nicomaco*, cit., pp. 155-157. La cita es de la p. 157.

²⁸⁴ En esta hambruna murió más de medio millón de personas, no había lugar en el planeta en ese momento en donde estuviera muriendo más gente. Sin entrar en las consecuencias sociales y económicas que trajo consigo.

²⁸⁵ *The Great Famine* (la Gran Hambruna irlandesa) vino provocada, entre otras causas, por la plaga del *tizón tardío* (originada por la aparición de un hongo llamado *Phytophthora Infestans*), con la cual la patata quedaba destrozada. Téngase en cuenta que la patata, introducida en Europa por los españoles en el siglo XVI, formaba la dieta básica del irlandés desde el siglo XVII hasta entonces.

²⁸⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 147-148. La cita es de la p. 148.

²⁸⁷ La Gran Hambruna de Bengala ocurrió, entre otros importantes motivos por la aparición del hongo *Helminthosporium Oryzae* que, unido a las condiciones meteorológicas favorables para la propagación de la enfermedad, acabó con casi el 100% del cultivo del arroz en Bengala.

alemanes” (cita Sen).²⁸⁸ Al pensar que el desastre proviene de la cultura del pueblo y no del mal gobierno se provoca un perjuicio real en la población, en este caso el alivio de la hambruna se retrasaba trágicamente y se prolongaba el sufrimiento de la población (más de dos millones de personas murieron de hambre). Se utilizan las teorías culturales para así tapar la carencia de ideas y las deficiencias de gestión.

En términos similares se muestra Duffield, cuando se refiere al “nuevo barbarismo” y al determinismo cultural. Efectivamente, la influencia del enfoque del nuevo barbarismo se ha dejado ver en África, afirma Duffield. Durante el genocidio ruandés de 1994, los medios de comunicación presentaron la violencia como consecuencia de unas “luchas tribales ancestrales”, -como ya se hiciera en otros conflictos africanos-. Se mostraban imágenes de baños de sangre espontáneos y anárquicos, no de matanzas organizadas y sistemáticas. Esta cobertura dada por los medios de comunicación más prestigiosos aumentó la falta de compromiso existente en ese momento. Se nos hacía ver que aquello era un conflicto fuera de toda comprensión racional, que estaba fuera de todo tipo de control, y que, además, al ser provocado por los propios ruandeses, los mismos ruandeses deberían ser quienes arreglasen la situación. Todo ello caló en la Secretaría y en el Consejo de Seguridad de la ONU y trajo como consecuencia la decisión de retirar la escasa presencia que mantenía la ONU en abril de 1994. Y es que la situación descrita por los medios de comunicación contribuyó a la indiferencia internacional y a la inacción durante la primera fase del genocidio, en definitiva se contribuyó al propio crimen.²⁸⁹ Por otra parte, y siendo todo ello así, Sen se valdrá del propio caso ruandés para explicar las muchas carnicerías que han venido ocurriendo recientemente como consecuencia de un mal uso de nuestra libertad a la hora de elegir el modo en que nos vemos a nosotros mismos. “Amplificar en forma dramática la presunta gravedad de la línea divisoria entre, digamos, los Hutus y los Tutsis (“Nosotros, Hutus, siempre hemos odiado a los Tutsis”), mientras se obvian otros

²⁸⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 148 y 149, respectivamente.

²⁸⁹ DUFFIELD, Mark, *Las nuevas guerras en el mundo global*, cit., p. 151.

principios de clasificación (...), y que van más allá de las divisiones entre Hutus y Tutsis, puede transformar alguna de las muchas líneas divisorias coexistentes en una división explosiva y de confrontación, con un poder incendiario. La imposición de una identidad irreflexiva puede matar cual una plaga”.²⁹⁰

Verdaderamente, como expresa Maalouf, sobreponerse a los prejuicios y a nuestras aversiones no está inscrito en la naturaleza humana. Es cierto, aceptar a los demás no es ni más ni menos natural que rechazarlos. Por tanto, reconciliar, reunir, adoptar, ganarse a alguien, pacificar no dejan de ser gestos que son voluntarios, gestos civilizados, que exigen lucidez y perseverancia; gestos que se adquieren, que se enseñan, que se cultivan. Enseñar a los hombres a vivir juntos es una larga batalla que nunca está del todo ganada. Precisa una reflexión serena, una pedagogía hábil, una legislación apropiada e instituciones adecuadas.²⁹¹

El debate sobre la coexistencia es constante en las últimas décadas, nuestro planeta se presenta intercalado e injerido por diferentes y abundantes poblaciones, todas ellas conscientes de su propia identidad, conscientes de cómo son vistas por las otras, conscientes de los derechos que les resta por conquistar y celosos de cuidar los que ya poseen, convencidas de que necesitan a los demás pero también de que necesitan protegerse de ellos. Es por esta razón que no basta sin más el dejar pasar el tiempo, esto no es una buena receta para limar asperezas y tensiones entre unas y otras. Muchos son los ejemplos de poblaciones que durante demasiado tiempo han estado juntos la una con la otra sin llegar a lograr respetarse mutuamente, sin llegar a gozar de una coexistencia en armonía.²⁹² La importancia de la educación es clave para tratar de ganar esta batalla de las relaciones intercomunitarias, esta lucha abarca a la

²⁹⁰ SEN, Amartya y Bernardo KLIKSBURG, *Primero la gente*, cit., pp. 31 y 33. De ésta se toma la cita.

²⁹¹ MAALOUF, Amin, *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*, trad. María Teresa Gallego Urrutia, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 296-297.

²⁹² MAALOUF, Amin, *El desajuste del mundo*, cit., p. 296.

humanidad entera pero debe también centrarse de manera acentuada en el interior de cada población, sin permitirse el lujo en ningún momento de llegar a caer en la fascinación por la cual se piense el imaginario colectivo que está todo hecho. Nunca se sabe los vuelcos que pueden dar las sociedades.

Samuel P. Huntington, al tratar de justificar el despegue absoluto que en términos económicos se había producido en Corea del Sur desde el año 1960 en comparación con Ghana, escribía en *La Cultura es lo que importa*, que los coreanos del sur valoraban la frugalidad, la inversión, el trabajo duro, la educación, la organización y la disciplina.²⁹³ Los ghaneses tenían valores diferentes.²⁹⁴ Sen, por su parte, entiende que además de una “predisposición cultural” había, en los años sesenta, entre ambos países algunas diferencias más. Se refiere, en primer lugar, a la diferencia entre las clases, la coreana más proclive a formar clases empresariales; también, al ansia del gobierno de Corea del Sur por el desarrollo económico basado en los negocios; a la estrecha relación con la economía japonesa y con la estadounidense, y, la diferencia más importante, en los años sesenta Corea del Sur ya gozaba de un alto nivel educativo, afianzado desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Todo ello fue determinante para el despegue económico de Corea del Sur. Cuestiones favorables de las que Ghana no

²⁹³ Schumacher también llevará a cabo una gran defensa de estos valores a los que se refiere Huntington. “Todo país, no importa lo devastado que estuviera, que haya tenido un alto grado de educación, organización y disciplina, produjo un ‘milagro económico’”.

Schumacher explica que “el desarrollo no comienza con las mercancías, sino con la gente y su educación, organización y disciplina”. Para Schumacher el punto de partida está en la pobreza, y el pobre carece de bienes materiales. Propone pues comprender las limitaciones que la pobreza impone de suyo. Lo que nos hace entender que el lema “lo mejor para los ricos debe ser lo mejor para los pobres” (tan arraigado en las décadas de 1950 y 1960) es un modelo inadecuado. De ahí que proponga atender las deficiencias en los valores inmateriales como medio fundamental para lograr el desarrollo de los pueblos más desfavorecidos. SCHUMACHER, Ernst Fritz, *Lo pequeño es hermoso*, cit., en su capítulo 11 “El Desarrollo”, dentro del Libro III “El Tercer Mundo”, pp. 146-147.

²⁹⁴ HARRISON, Lawrence E. y Samuel P. HUNTINGTON, *Culture matters. How values shape human progress*, New York, Basic Books, 2000, Foreword “Culture count” (Huntington), pp. XIII-XVI.

gozaba. Por tanto, la conclusión “culturalista” a la que llega Huntington no parece del todo justificada. No resulta claro, a ojos de Sen, que haya triunfado el “determinismo cultural” que propone Huntington, en la comparación de aquellos países.²⁹⁵

Y es que los factores culturales son relevantes para el desarrollo de la economía, cierto, pero no funcionan aisladamente, esta es la cuestión. Hay factores sociales, políticos y económicos, como hemos visto, que influyen sobremanera en el proceso de desarrollo de un pueblo. En la década de 1960, Corea del Sur estaba mucho más alfabetizada que Ghana, porque en la postguerra la política pública surcoreana ya estaba influenciada de ciertas características culturales. Sen explica que los países de tradición budista acogen la alfabetización con entusiasmo (China, Japón, Tailandia, Sri Lanka, Myanmar) ya que el budismo se presta a la expansión de la educación. Pero, del mismo modo, debemos considerar que el contacto con otros países, el conocimiento de la experiencia de otros estados vecinos puede traer grandes beneficios. Así, Corea del Sur, tomó buena nota de la experiencia del Japón y de otros países como EE. UU. que le hizo reflexionar de nuevo sobre el significado de la educación (además del propio interés por la cultura). Así ocurrió con el Japón, efectivamente, la interacción internacional y la propia respuesta nacional marcó el desarrollo educativo de este país del lejano Oriente.²⁹⁶

Cuando el Japón abandonó el régimen de Tokugawa, y por tanto, su aislamiento del mundo, tenía ya un sistema escolar bien desarrollado, explica Sen. Su interés tradicional por la alfabetización había hecho que su índice fuera mayor que el de Europa, eso sí, totalmente desconectado de los avances de la ciencia y de los conocimientos de Occidente, que se encontraba en pleno desarrollo industrial. Fruto de sus relaciones diplomáticas y comerciales con EE. UU., el Japón se replantea su aislamiento intelectual, encauza su situación política y considera que debe relanzar su sistema educativo. Con la Carta del Juramento, de 1868, se compromete a “buscar el

²⁹⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 149-151.

²⁹⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit. pp. 151-153.

conocimiento en todo el mundo”. Y con el Código Fundamental de Educación, de 1872, asevera que “en el futuro, no habrá ninguna comunidad con una familia analfabeta ni una familia con una persona analfabeta”.²⁹⁷ El japonés creía en el cambio y dejó de lado cualquier prejuicio, “nuestro pueblo no es diferente del estadounidense o del europeo de hoy; todo es cuestión de educación o de falta de educación” (Kido Takayoshi, influyente líder de la época, cita Sen). Y así fue, entre 1906 y 1911, un 43% de los presupuestos de todos los municipios del Japón se destinó a la educación. En 1910 la educación primaria estaba universalizada. En 1913, y, siendo el Japón un país muy pobre todavía, publicaba más libros que Gran Bretaña y más del doble que EE. UU. Para comprender el desarrollo económico y social del Japón se debe advertir el impulso que el poder público otorgó a la educación,²⁹⁸ el clima cultural favorable que allí se daba y la interacción entre ambas. Y esa es la cuestión, el fomento de las interrelaciones culturales pueden ayudar al desarrollo de los pueblos pero el privilegiar la cultura como un bien independiente podría acarrear más debilidad que fortaleza, porque puede traer consigo el determinismo y la resignación.²⁹⁹

III. Conexiones entre la pobreza y la desigualdad globales y la violencia.

Existe, según Sen, en la pobreza y en la desigualdad global relación con la violencia global. Y por ello argumentará sobre la conexión existente entre la pobreza, por un

²⁹⁷ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 153 y 154, respectivamente.

²⁹⁸ Sobre la importancia de la educación pero también sobre los posibles peligros que conllevaría la educación mal entendida. SCHUMACHER, Ernst Fritz, *Lo pequeño es hermoso*, cit., Capítulo 6 “El Mayor Recurso: la Educación”, Parte II “Recursos”.

²⁹⁹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 154-155. La cita es de la página 154.

lado, y la violencia, por otro. Así ha observado Sen, inicialmente, una particularidad en los últimos años que le causa preocupación. Nos referimos a la causa que se invoca cuando se piensa en erradicar la pobreza en este mundo. Y es que en la actualidad hay una “tendencia a justificar políticas de erradicación de la pobreza con el fundamento de que es la forma más segura de prevenir conflictos y disturbios políticos”. Esto conlleva algún atractivo según Sen pues, aunque observamos una “justificación indirecta de la erradicación de la pobreza -no por sí misma sino por la paz y la tranquilidad en el mundo-”, se nos va a dar un argumento que apela al propio interés como razón para ayudar a los necesitados. Así pues, se nos presenta un motivo para asignar más recursos para terminar con la pobreza que se basa en una relevancia política (más que moral).³⁰⁰ Sin embargo, ésta sería una vía poco recomendable, con independencia de la validez de la causa, pues la razón que se aduce podría tambalearse según fuere, o funcionare, el sistema económico y político. El caso es que “la pobreza y la desigualdad masiva son lo suficientemente terribles por sí solas y merecerían atención prioritaria aunque no hubiera conexión alguna con la violencia”.³⁰¹

El profesor Mark Duffield, aborda también esta cuestión, “el discurso del desarrollo entiende el conflicto y la pobreza como interconectados de formas diferentes pero que se refuerzan entre ellas”. Así, no es que se proclame una relación causal directa entre pobreza y conflicto, pues hay muchos países pobres que son relativamente estables, del mismo modo que los Balcanes que era una región con ingresos medios sucumbió a la violencia y al desplazamiento de población masivo, sino que la interconexión se presenta en el sentido de afirmar que los países pobres corren mayor riesgo de conflicto. De este modo, se concluye que la pobreza conlleva un alto riesgo de que se produzca un estallido de violencia, pero no conduce al conflicto de forma directa. De la misma manera, la violencia se retrata como un factor que acrecienta y complejiza la

³⁰⁰ SEN, Amartya *Identidad y violencia*, cit., p. 191.

³⁰¹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 192.

pobreza.³⁰² Duffield, se pregunta si realmente el conflicto agrava la pobreza. Así, cuando la ONU, declaró que Mozambique era el país más pobre del mundo lo hizo *durante* la guerra, no después de ella. Hay que tener en cuenta que las autoridades de Mozambique fueron capaces de pagar por la guerra. Además sus países vecinos, Zambia y Malawi, que no han sufrido ningún gran conflicto, tienen niveles de pobreza similares a los de Mozambique. Con todo, parece que la *idea* de que el conflicto destroza el desarrollo y agrava la pobreza representa un papel importante a la hora de movilizar los complejos estratégicos de la paz liberal, se respalda así el pensamiento que reinventa el desarrollo como prevención de conflictos y le da cierta urgencia a la necesidad de intervenir. La intervención, que moralmente queda justificada en sí misma, favorece además los intereses de la seguridad internacional, y es que *debe* romperse la espiral de empobrecimiento que conduce a un mayor conflicto.³⁰³

Está claro, la pobreza es un castigo en sí mismo. Y aun así, no podemos dejar de considerar que la pobreza además, tiene una gran conexión con el conflicto y con los disturbios. Pero puede suceder, explica Sen, que el pobre estuviera demasiado frágil por el hambre como para luchar y combatir, incluso como para protestar y gritar. Por lo que no sería extraño, concluye, que el sufrimiento generalizado esté acompañado a veces de paz y silencio. Cita Sen, la hambruna acaecida en Irlanda en la década de 1840. Se mantuvo el orden público aun cuando la muchedumbre veía navegar por el río Shannon “un barco tras otro cargado de ricos alimentos llevados desde la hambrienta Irlanda hasta la bien alimentada Inglaterra”. Así, sin ser los irlandeses famosos por su docilidad, los años de hambruna transcurrieron sustancialmente en paz.³⁰⁴ Igual sucedió durante la hambruna sufrida en Bengala en el año 1943.³⁰⁵ Sen

³⁰² DUFFIELD, Mark, *Las nuevas guerras en el mundo global*, trad. Mayra Moro Coco, Madrid, Catarata, 2004, p. 162.

³⁰³ DUFFIELD, Mark, *Las nuevas guerras en el mundo global*, cit., p. 163.

³⁰⁴ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 192-193. La cita es de ambas páginas.

recuerda de niño ver “personas hambrientas que morían delante de tiendas de golosinas con toda variedad de alimentos exquisitos exhibidos detrás de las vitrinas, sin que nadie rompiese un solo vidrio ni violara el orden público”. En 1942, los bengalíes se rebelaron violentamente contra el dominio británico en la India. Pero al año siguiente, durante la hambruna “la situación estaba tranquila”.³⁰⁶ Con todo, y aunque se reaccionara pacíficamente en un primer momento, puede más tarde, el sufrimiento vivido y su recuerdo, devenir en violencia.³⁰⁷ Sería pues, en este caso, una

³⁰⁵ Bengala, hasta 1947 era una región más de la India, con capital en Calcuta. Hoy, forma parte de la India y de Bangladés. La antigua región de Bengala estaba formada por la actual Bengala Occidental, y por Bihar, Tripura, Orissa, Jharkhand y Meghalaya. En 1905, los británicos dividieron la región en dos provincias, según su religión, la del este (que incluía la actual Assam), de mayoría musulmana, y la del oeste (que incluía las actuales Bihar y Orissa), de mayoría hindú. En 1947, tras la independencia de la India del imperio británico, Bengala se dividió de nuevo en dos, esta vez fatalmente, por un lado Bengala Occidental, de mayoría hindú y que seguiría formando parte de la India, y, de otro, Bengala Oriental, de mayoría musulmana, que era arrancada de la India para quedar bajo el dominio de un nuevo estado, el Pakistán. En 1958 Bengala Oriental pasó a denominarse Pakistán Oriental. Finalmente, en 1971, y tras una guerra de independencia, aquella Bengala Oriental, se convirtió en la República Independiente de Bangladés.

³⁰⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 193.

³⁰⁷ Según el *Mahatma* Gandhi cuando esto ocurre es porque no ha habido una no-violencia (*ahimsa*) de los fuertes. Esta no-violencia que propugna Gandhi es una forma de vida total, en ella el *satyagrahi* (aquel consagrado a la defensa no violenta de verdad) se dedica de lleno a transformar su vida, la de su adversario y la de la sociedad, por medio del amor. Es decir, según Gandhi, aquí no habría habido propiamente una no-violencia, pues esta resistencia pasiva sería una capa donde se ocultaría el odio, es una conducta desmoralizadora y destructiva. Gandhi ante esta falsa no-violencia prefiere el recurso a la fuerza, incluso aconseja al oprimido emigrar si “(...) carece de la fuerza que da la no-violencia o la capacidad de devolver golpe por golpe” (I-255). De ahí el deseo de Gandhi: “Quiero que la no-violencia de los (muchos) débiles se convierta en la no-violencia de los valientes (...)” (I-245). MERTON, Thomas, *Gandhi y la No-Violencia. Una Selección de los Escritos de Mahatma Gandhi Editados por Thomas Merton*, trad. de Carmen Castells, Barcelona, Ediciones Oniro, S.A., 1998 (la obra es una selección de textos de *Non-violence in Peace and War*, de Mohandas K. GANDHI). Capítulo 2 “No-violencia: Verdadero y Falso”. Las citas son de las pp. 81-82 y 81, respectivamente.

cuestión de tiempo. Ya que el sentimiento de injusticia puede alimentar el descontento durante años. El recuerdo de la indigencia tiende a mantenerse, y puede ser invocado para generar rebelión y violencia. Aquella hambruna, provocada por la negligencia política y económica, alejó severamente a los irlandeses de Gran Bretaña, y contribuyó a la violencia que caracterizó las relaciones entre ambos pueblos durante más de ciento cincuenta años. De este modo, Sen nos advierte de la negligencia que se está llevando a cabo con África, pues su difícil situación en la actualidad puede tener, en el futuro, un efecto similar sobre la paz mundial.

Adviértase, por ejemplo, la situación que vive la República de Mozambique, en el África Meridional. Allí la esperanza de vida para los hombres es de 37,25 años y para las mujeres de 35,62 años. La tasa de fecundidad de 4,8 hijos es contrarrestada por una mortalidad infantil de 132 por 1000 niños menores de un año. Existen 2 médicos por cada 100.000 habitantes. El 12,2% de la población entre 15 y 49 años tiene sida por lo que la franja de población en edad de producir queda aniquilada dejando a su vez millares de huérfanos. Este país desde que se independizó de Portugal en 1975 ha sufrido una cruenta guerra civil que duró hasta el año 1992, en ella murieron más de 1.000.000 de personas y dejó el país sumido en una grave crisis económica y social. El 78,4% de la población de Mozambique vive hoy con menos de 2 dólares al día. El 53% de la población es analfabeta. El agua la obtienen de pozos. La mujer no tiene reconocido ningún derecho, pero sí muchas obligaciones...³⁰⁸ De acuerdo con el Informe sobre Desarrollo Humano de 2015, Mozambique, se encuentra en una situación de índice de desarrollo humano (IDH) “bajo”, y ello en una clasificación global que divide los países en orden según se encuentren en una situación de IDH “muy alto”, “alto”, “medio” o “bajo”, siendo su posición dentro de ésta preocupante por su precaria circunstancia y por el tiempo que acumula de manera tan rezagada, y en el que no se observan atisbos de cambio alguno, ocupando prácticamente el mismo

³⁰⁸ Revista Manos Unidas, n.º 170, Enero-Marzo 2008, “Países preferentes para Manos Unidas en 2008”, p. 18.

puesto en el Informe de 2016 y con datos muy similares (Mozambique ocupaba el puesto 180 de 188 en 2014 y el 181 de 188 en 2015).³⁰⁹

Una situación parecida vive Zimbabue, que ha sufrido cuarenta y cinco años de colonialismo británico (Rodesia). La minoría blanca declaró su independencia en 1965, pero no cristalizaría hasta 1980 con el ascenso de la mayoría negra. Desde entonces sólo ha habido un máximo dirigente, el presidente de la República, Robert Mugabe, el cual se ha mantenido en el poder hasta el 21 de noviembre de 2017. El país padece un desempleo del 80% y una inflación absolutamente descontrolada con gravísimos picos. Cerca de un 25% de la población entre 15 y 49 años está infectado por el VIH/Sida. La esperanza de vida en el país es de 49 años de edad. Millones de zimbabuenses han abandonado el país y se calcula que 50.000 emigran cada mes. De acuerdo con el FMI, la economía de Zimbabue ha decrecido un 40% en la última década. Los problemas en la calidad de la enseñanza y las demás circunstancias adversas provocaron que Zimbabue ocupara para el año 2010 el último puesto en la lista del IDH que realiza anualmente el PNUD...³¹⁰ En los últimos Informes del PNUD Zimbabue mejora ligeramente, pero continúa en la misma indeseada zona que lo clasifica como IDH “bajo”. De hecho, tras salir en 2011 del último puesto de las listas del IDH, ha ido experimentando con posterioridad un crecimiento muy lento, pero continuado, que puede apreciarse con claridad en la tendencia de los tres últimos informes en donde el país asciende un puesto por año (puesto 156 en 2013, 155 en

³⁰⁹ PNUD, *Panorama General. Informe sobre Desarrollo Humano 2015*. “Trabajo al servicio del desarrollo humano”, pp. 31 y 37. Y PNUD, *Panorama General. Informe sobre Desarrollo Humano 2016*. “Desarrollo humano para todos”, pp. 25 y 29. También puede verse en la red, <http://hdr.undp.org/es>. Visita de 18 de mayo de 2017.

³¹⁰ Revista Manos Unidas, n.º 186, Enero-Marzo 2012, “Países preferentes para Manos Unidas en 2012”, p. 18.

2014 y 154 en 2015) y además arroja una correspondiente mejora en el valor de su IDH (0,492 en 2014; 0,509 en 2015 y 0,516 en 2016).³¹¹

En el mencionado Informe de 2010 se hacía referencia a cómo se crean los índices para cada dimensión y se explicaba que para garantizar la supervivencia más que la educación formal u otros parámetros importantes se necesita en concreto de un nivel básico de ingresos, pues bien, 163 dólares estadounidenses para el Ingreso Nacional Bruto (INB) per cápita es el valor más bajo registrado por un país en los archivos históricos de Naciones Unidas y fue el alcanzado por Zimbabue en el año 2008, este nivel se corresponde con menos de 0,45 dólares estadounidenses por día (apenas 45 centavos), lo que significa poco más de un tercio de la cantidad que define la línea de pobreza fijada por el propio Banco Mundial en 1,25 dólares estadounidenses por día.³¹² En 2010, y fruto de una importante revisión de la evolución del desarrollo humano que se ha producido en las distintas regiones del mundo con motivo del vigésimo aniversario del comienzo de la emisión de los IDH por parte del PNUD, se observó un crecimiento a todos los niveles en cuanto a desarrollo de la gran mayoría de los países analizados. Este avance ha beneficiado a casi todos ellos. Por el contrario, algunos de la región africana han sufrido retrocesos dramáticos en su desarrollo humano. De 135 países de la muestra de 1970-2010, donde vive el 92% de la población mundial, tan sólo la República Democrática del Congo, Zambia y Zimbabue, tienen valores del IDH inferiores a 1970, y ello fundamentalmente debido a la letal combinación de conflictos y sida que han hecho desplomarse la esperanza de vida.³¹³ Se constata en este estudio la gravedad que representa el hecho de que en

³¹¹ PNUD, *Índice de Desarrollo Humano 2014. "Sostener el Progreso Humano: Reducir vulnerabilidades y construir resiliencia"*, pp. 175 y 178. PNUD, *Índice de Desarrollo Humano 2015. "Trabajo al servicio del desarrollo humano"*, pp. 212 y 275. UNDP, *Human Development Report 2016. "Human Development for Everyone"*, pp. 200 y 271. También puede verse en <http://hdr.undp.org/es>.

³¹² PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 2010. Edición del Vigésimo Aniversario. La verdadera riqueza de las naciones: Caminos al desarrollo humano*, p. 236. Y en <http://hdr.undp.org/es>.

³¹³ PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 2010*, cit., pp. 3, 29 y 32.

medio de la enorme prosperidad material que hoy exhiben las naciones desarrolladas, el ingreso promedio real de la población de 13 países ubicados en el 25 por 100 inferior de la distribución del ingreso mundial sea menor que en 1970 y que el país más pobre de estos años (Zimbabue) sea un 25 por cien más pobre que el que ocupaba su lugar en 1970 (también Zimbabue). Ciertamente, la distancia entre los países más ricos y los más pobres se ha transformado en un abismo, es llamativo que la nación más acaudalada en 2010 (Liechtenstein)³¹⁴ sea tres veces más pudiente de lo que era el país más rico en el año 1970.³¹⁵

E igualmente sucede con tantos otros países del África negra que padecen grandes y prolongados sufrimientos, Kenia, Zambia, República Democrática del Congo, Burundi, Níger, el Chad... Así, no sería extraño que lo que está haciendo o dejando de hacer el resto del mundo cuando buena parte de la población de África vive amenazada por el sida, la malaria y otras enfermedades, no se olvide durante un largo período de tiempo. Y es que las humillaciones derivadas de la asimetría del poder perduran en el tiempo y tienden a la violencia.³¹⁶

En esta línea de pensamiento Pogge se muestra contundente, ya que a su juicio es claro, la pobreza masiva causada en la actualidad por la acción humana no tiene precedentes. Las instituciones y las políticas coloniales británicas son los culpables de hasta un millón de muertes a causa de la pobreza en la Gran Hambruna irlandesa de 1846-1849, e, igualmente, de aproximadamente tres millones de muertes por motivos de pobreza en la Hambruna de Bengala de 1943-1944. Por su parte, la muerte en China de alrededor de treinta millones de personas por cuestiones directamente relacionadas con la pobreza, durante los años 1959-1962, se atribuye a la insistencia de Mao Tse-Tung en continuar con las políticas de su "Gran Salto Adelante", aun

³¹⁴ El país con el valor de IDH más alto del mundo en ese año es Noruega. Liechtenstein ocupa el sexto lugar en esta clasificación. PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 2010*, cit., pp. 162 y 163.

³¹⁵ PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 2010*, cit., pp. 46 y 162.

³¹⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 193-194.

cuando sus efectos desastrosos ya se habían hecho más que evidentes. Sin embargo, y pese a que se dieran todas estas grandísimas calamidades históricas, las mismas tenían una duración limitada, eran temporales, por lo que podríamos aseverar que incluso a su mayor nivel no se llegó a alcanzar nunca propiamente el ritmo actual y permanente de dieciocho millones de muertes por año a causa de la pobreza generalizada.³¹⁷

Dado que el actual orden institucional global se asocia previsiblemente con esta incidencia masiva de pobreza severa evitable, su descompensada imposición establece una violación continua de los derechos humanos, posiblemente la más grande de tales violaciones que jamás se haya cometido en la historia humana. No se trata de la más grave de las violaciones de los derechos humanos, sino de la más grande, y ello porque asume que aquellos que han cometido este quebrantamiento no tienen en su ánimo la intención de infligir la muerte y el sufrimiento, ya fuere como un fin o como un medio, de tantos individuos, se limitan más bien a actuar con indiferencia deliberada respecto de los enormes daños que causan en el curso de la promoción de sus propios fines, en la carrera por sacar rédito y continua ventaja velando tan solo por sus objetivos e intereses particulares. Verdaderamente, podrán ir muy lejos en este tiempo y engañar al mundo (sobre todo a ellos mismos) por las consecuencias de su conducta, sin embargo esta tremenda iniquidad seguirá siendo la más grande de las violaciones de los derechos humanos.³¹⁸ Y es que el debate sobre si la pobreza mundial ha aumentado o disminuido en el período desde que el proceso de globalización comenzó hace treinta años es irrelevante para la evaluación moral de este proceso de globalización que los gobiernos del Occidente industrializado han impuesto sobre el mundo. El cargo moral queda focalizado en los gobiernos que al imponer un orden institucional global bajo el cual persisten excesos de pobreza severa y muerte por pobreza, están violando los derechos humanos de mucha gente pobre. Y la admisibilidad de esta acusación no podrá quedar afectada por el solo hecho de que la tasa de pobreza severa

³¹⁷ POGGE, Thomas, *Politics as usual*, cit., pp. 51-52.

³¹⁸ POGGE, Thomas, *Politics as usual*, cit., p. 51.

haya aumentado o disminuido.³¹⁹ Lo cual entronca con claridad con la idea de Sen por la cual al referirse a la afirmación de que no podemos refutar la crítica de que el sistema global es injusto alegando que incluso los más pobres se benefician de las interrelaciones globales y que no necesariamente se vuelven más pobres, entiende que no se trata de una aseveración verdaderamente relevante en cuanto que podrá o no ser cierta pero desde luego no es la cuestión clave. De acuerdo con Sen el problema no reside en si los pobres se están haciendo marginalmente más pobres o ricos; tampoco si obtendrían mayores beneficios en caso de que se excluyeran a sí mismos de las interacciones globales, el asunto central estriba en la distribución de los beneficios que resultan de la globalización, en la forma en que se distribuyen los beneficios en cada uno de los respectivos arreglos.³²⁰

En efecto, la imposición continuada de este orden mundial, prácticamente sin modificaciones, constituye para Pogge una violación masiva del derecho humano a las necesidades básicas -una violación por la cual los gobiernos y el electorado de los países más poderosos son los principales responsables-. La injusticia no radica en que la ayuda dispensada a los pobres sea insuficiente, se da aún una pobreza tan severa, hay aún una necesidad de ayuda tal, por el único hecho de que los excluidos y desvalidos son sistemáticamente perjudicados, empobrecidos por los acuerdos institucionales actuales, y, lo han sido durante tanto tiempo, que nuestras ventajas y sus desventajas han sido dramáticamente aumentadas y agravadas. Ciertamente, erradicar la pobreza extrema a una velocidad moralmente aceptable conllevaría gastos, sacrificios, costes de oportunidad y otros actos honrosos de abnegación para los países más prósperos. Pero aceptar tales costos no es generosa caridad, sino la compensación requerida por el daño continuado que ha sido producido por los acuerdos institucionales de carácter global de todo punto injustos, cuya imposición pretérita y

³¹⁹ POGGE, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad*, cit., p. 132

³²⁰ SEN, Amartya, *El valor de la democracia*, cit., p. 108.

presente por los países ricos han traído tan importantes beneficios a sus ciudadanos.³²¹ En su consecuencia, considerando esta situación desde un punto de vista moral, debemos evaluar el crecimiento, tanto globalmente como en el interior de muchos países, en términos de sus efectos sobre la posición económica de los pobres. Llevar a cabo políticas e instituciones económicas con este criterio podrá traer consigo sacrificios en crecimiento económico agregado, sin embargo, este sacrificio deviene moralmente imperativo, siendo por añadidura enormemente deseable por razones ecológicas.³²²

Como vemos, y así lo explica Ballesteros, para una buena parte del pensamiento contemporáneo, y singularmente para la perspectiva de la llamada seguridad humana, la erradicación de las muertes evitables constituye el núcleo de los derechos humanos y de la Justicia Global.³²³ Y es que la cruel realidad nos dice que hay millones de muertes anuales evitables. Según se desprende por ejemplo, año tras año, de los informes del PNUD sobre el desarrollo humano, anualmente mueren cerca de un millón de personas por hechos violentos en el mundo (los Informes sobre Desarrollo Humano no incluyen entre las muertes evitables las debidas al aborto, que suponen una media de 50 millones al año); y en torno a los 15 millones, de los cuales 10 millones de niños, por enfermedades evitables como el paludismo, el sarampión, la diarrea, y otras, producidas a su vez por condiciones empíricas perfectamente modificables como la insalubridad, la falta de agua potable, la falta de alimentos, de fármacos...

Una cuestión compleja, que no acaba de ser abordada con franqueza y desposeídos de ideología, es la situación dramática que está alcanzando a nivel global el aborto, también por las graves consecuencias que conlleva en muchas ocasiones. De hecho, en

³²¹ POGGE, Thomas, *Politics as usual*, cit., pp. 51 y 52.

³²² POGGE, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad*, cit., pp. 305-306.

³²³ BALLESTEROS, Jesús, "Más allá de la eugenesia: el posthumanismo como negación del *homo patiens*", en *Cuadernos de Bioética*, vol. 23, n.º 77, 2012, pp. 20-21.

el último lustro uno de cada cuatro embarazos acaba en aborto. Entre los años 1990 y 1994, se dieron alrededor de 50,4 millones de abortos de media cada año. Entre los años 2010 y 2014 la cifra de abortos ha ascendido a aproximadamente 56,3 millones cada año. Siendo esta tendencia global de claro incremento en el número anual de casos de aborto, debe tenerse en cuenta, sin embargo, dos aspectos relevantes que condicionan estos parámetros, por un lado, el correspondiente aumento del número de habitantes en términos absolutos que se viene dando correlativamente en los datos estadísticos de la población mundial, de manera que la tasa anual de aborto a nivel global, actualmente estimada en 35 abortos por 1000 mujeres en edad reproductiva (la comprendida entre los 15 y 44 años de edad) en el período que abarca los años 2010–2014, ha decrecido con respecto a los 40 abortos por 1000 mujeres que se daba en el período 1990–1994. Y, de otra parte, debe considerarse, igualmente, que, según la región del mundo analizada, se da una tendencia u otra. De este modo, se observa que la tasa de aborto en los países desarrollados ha disminuido de manera continuada y significativa entre los años 1990 y 2014, llegando a pasar de 46 abortos por 1000 mujeres en el período que abarca 1990-1994 a la cifra de 27 abortos en el período 2010-2014. Mientras que, muy al contrario, el número de abortos en los países empobrecidos sube irremediamente. Con todo, la tasa de abortos en estos países excluidos ha disminuido ligeramente (pasa de 39 abortos por 1000 en los años 1990-1994 a la cifra de 37 por 1000 en los años 2010-2014) pero la realidad es que el número total de abortos en las regiones en desarrollo se ha incrementado en 5,9 millones, para el mismo período comparativo.³²⁴

La OMS, por su parte, hablará también de la prevención de lo que ha llamado el “aborto peligroso”. Se calcula que cada año se realizan unos 22 millones de abortos peligrosos en todo el mundo (según datos correspondientes al período 2010-2014), la mayoría de ellos en países en desarrollo. El aborto peligroso trae aún mayor número

³²⁴ Los datos aquí vistos son el resultado de un análisis basado en 184 países y realizado por la Organización Mundial de la Salud (OMS) y el Instituto Guttmacher. Año 2016. En la red, <https://www.guttmacher.org/>. Visita de 15 de mayo de 2017.

de consecuencias negativas. En 2008 se produjeron 47.000 fallecimientos como consecuencia de abortos peligrosos. África, de nuevo, se ve desproporcionadamente afectada en este sentido: dos tercios de todas las defunciones relacionadas con el aborto tienen lugar en este continente.³²⁵ Y es que se habla de aborto inseguro, de aborto peligroso y de otros términos... pero lo cierto es que son las madres de África, y de las regiones más desfavorecidas de este mundo, las que acaban sufriendo fatalmente las consecuencias de aquello que llaman el “aborto inducido”.

Hay muertes evitables, sin embargo, la muerte, el sufrimiento y la enfermedad como tales son inevitables, en cuanto que se hallan ligadas a la realidad ontológica del ser humano, como ser contingente y finito derivado de su condición de criatura. Es cierto, el modo correcto de afrontar las deficiencias humanas es tratar de erradicar las causas evitables de las mismas, y en ello coincide con Sen y con Pogge, pero también lo es, como añade haciendo especial hincapié Ballesteros, que resulta necesario comprender al mismo tiempo el sentido de las que no pueden ser evitadas.³²⁶

Es importante distinguir con claridad entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, alejándonos de toda tentación de sucumbir en una ilusoria e inviable autosuficiencia del hombre. Debemos diferenciar entre lo inevitable y lo evitable, pero sin perder de vista la esencial vulnerabilidad humana y su condición de criatura. Por el contrario, la corriente de pensamiento del posthumanismo, y del tecnicismo, guardan una concepción distorsionada de la esencia del ser humano que no les permite abrirse a lo trascendental;³²⁷ igualmente, la reducción del conocimiento a simple información y

³²⁵ Datos OMS, mayo de 2016. En la red, <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs388/es/>. Visita de 15 de mayo de 2017.

³²⁶ BALLESTEROS, Jesús, “Más allá de la eugenesia: el posthumanismo como negación del *homo patiens*”, cit., pp. 20, 21 y 15.

³²⁷ Obsérvese la interesantísima crítica de Francisco a lo que ha llamado el paradigma tecnocrático, asumida masivamente en nuestros días y origen de muchas de las dificultades con las que se encuentran los más desfavorecidos del planeta. FRANCISCO, *Laudato si'*, cit., pp. 83-90 (párrafos 106-114).

el desmedido afán por todo aquello que esté relacionado con el ámbito de la tecnología y sus numerosas posibilidades, les impide del mismo modo establecer la distinción decisiva entre lo evitable y lo inevitable en lo que se refiere a las realidades de la enfermedad, del sufrimiento y de la muerte.³²⁸ De igual manera, Francisco, se muestra crítico respecto del antropocentrismo moderno, movimiento que se ha desviado y que ha terminado colocando la razón técnica por encima de la propia realidad, desnaturalizando al ser humano y al mundo que le rodea, con graves consecuencias sobre el reconocimiento y el valor otorgado a las capacidades más peculiares del hombre, sobre todo, la responsabilidad, la libertad, la voluntad y el conocimiento. Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor propio para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, y así provoca el reconocimiento del otro. La gran nobleza del ser humano es su apertura al conocimiento, al amor y al diálogo, de ahí que para una adecuada relación con el mundo creado no haga falta debilitar la dimensión social del ser humano ni tampoco su dimensión trascendente.³²⁹ Como expresa el lituano Leonidas Donskis, nuestra sociedad está preparada para vivir con todo salvo con el envejecimiento; la muerte y la extinción es lo que más nos sacude en el fondo de nosotros mismos, lo que nos provoca ese verdadero terror en nuestros corazones, especialmente en un momento en el que la ciencia, las tecnologías y la genética nos acercan aún más a la fabricación de la vida y la inmortalidad. Ciertamente, el hombre moderno medicaliza y aísla la muerte, ahora se trata de hacer lo mismo con las personas de avanzada edad, ese preludio a la muerte que constantemente despierta nuestro miedo a la extinción. En efecto, la muerte sencillamente no es aceptada para un ser humano moderno que ansía ser joven, el envejecimiento que nos recuerda sin piedad la inexorabilidad de la

³²⁸ BALLESTEROS, Jesús, “Más allá de la eugenesia: el posthumanismo como negación del *homo patiens*”, cit., p. 21.

³²⁹ FRANCISCO, *Laudato si'*, cit., pp. 90-94 (párrafos 115-121).

muerte, tampoco.³³⁰ Por el contrario es el reconocimiento primordial de la dimensión espiritual del ser humano la que en muchas ocasiones nos permitirá afrontar determinadas situaciones límite con mayor grado de confianza, de suerte que estos acontecimientos adversos pudieren convertirse en disposiciones y estados de corte positivo. Así, podrá acontecer que la conciencia de culpa pueda traer por consecuencia un cambio de vida, la conciencia de la muerte pueda llevarnos a la asunción definitiva de responsabilidades, y, asumir la realidad del sufrimiento pueda convertirse en servicio desprendido y desinteresado hacia el otro. De ahí que sea de suma importancia para Ballesteros educar en la vulnerabilidad humana, y en el carácter sagrado de la vida, frente a la mentalidad moderna que no acaba de oponerse a todos los tipos de violencia -respecto de la impuesta por otros la condena suele ser unánime, pero la violencia autoimpuesta es generalmente consentida-.³³¹ Es necesario por tanto, tomar conciencia de la evidente conexión que se da entre la dependencia propia que naturalmente reclama nuestra condición de criatura y la dignidad humana que nos es inherente. Ello nos persuadirá, nos ayudará a entender que una buena manera de adquirir fortaleza y coraje para cambiar todo aquello que es evitable es reunir la

³³⁰ BAUMAN, Zygmunt y Leonidas DONSKIS, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, trad. Antonio Francisco Rodríguez Esteban, Barcelona, Espasa Libros, 2015, p. 248. Este libro está redactado en forma de diálogo entre sus dos autores.

³³¹ De esta misma manera lo aprecia Donskis el cual entiende que la autosuficiencia del hombre tecnológico, le lleva al uso y abuso efectivo de uno mismo y de los demás, lo que se convierte en su única estrategia en la vida. Todos tenemos un principio y un final, por lo tanto usémonos unos a otros antes de que expire nuestra validez. La capacidad que poseemos de autocontrol y nuestra dignidad más íntima es entregada al deseo y al anhelo inexorable, lo que trae consigo un ser humano que se aleja de su ser, que pierde la conciencia de su dignidad y todo amor propio, un hombre deformado y excitado que ya no se parece a sí mismo. BAUMAN, Zygmunt y Leonidas DONSKIS, *Ceguera moral*, cit., p. 249.

sabiduría y el ánimo suficiente para afrontar lo inevitable con prudencia y serenidad.³³²

Benedicto XVI sostiene que si todos pertenecemos a una misma familia humana, y todos gozamos de una común dignidad, será deber moral del resto de países colaborar con los países más desfavorecidos, “los gobiernos de los países más pobres tienen, por su parte, la responsabilidad del buen gobierno y de la eliminación de la pobreza, pero en esto es irrenunciable una activa colaboración por parte de todos los socios internacionales”. En su consecuencia, se estima necesario que se lleven a cabo “importantes inversiones en el campo de la investigación y del desarrollo de medicinas para el tratamiento del sida, de la tuberculosis, de la malaria y de otras enfermedades tropicales. Los países industrializados tienen que afrontar la urgente tarea científica de crear finalmente una vacuna contra la malaria. Asimismo, es necesario poner a disposición tecnologías médicas y farmacéuticas, así como conocimientos derivados de la experiencia en el campo de la salud, sin pretender en cambio exigencias jurídicas o económicas”.³³³

Israel, domina a los palestinos con su gran capacidad sustentada en el poder militar, y obtendrá muchas ganancias políticas inmediatas, pero el sentimiento de injusticia frente a la violación arbitraria de los derechos de los palestinos³³⁴ puede acarrear

³³² BALLESTEROS, Jesús, “Más allá de la eugenesia: el posthumanismo como negación del *homo patiens*”, cit., pp. 22 y 23.

³³³ Carta del Papa BENEDICTO XVI a la canciller de la RFA, cit.

³³⁴ Adviértase la impresión de la cooperante española, Beatriz SEARA, Cáritas Diocesana de Orihuela, al llegar a Palestina con la delegación de Cáritas Española el 7-IX-2007: “Una injusta realidad (que) nos abofetea desde la misma llegada, evidenciándose en una violencia estructural intimidatoria y degradante con muros de hormigón y vallas eléctricas como bandera y un férreo control militar presente en cada rincón de esta asolada tierra gobernada por la ocupación. Pudimos observar kilómetros de estos muros, ver los asentamientos israelíes en torno a poblaciones palestinas, las carreteras cortadas y la humillación a la que los palestinos son sometidos en los puestos de control o en cualquier lugar donde se considere”. Igualmente, de su encuentro con los alcaldes de Belén, Beit Jala y Beit Sahaour, añade,

mucha violencia y arrastrar igualmente a otras personas que están vinculadas con los palestinos a través de las identidades árabe, musulmana o tercermundista. De esta misma manera lo entiende Ballesteros como se puede apreciar en su minucioso análisis sobre aquella ideología que justifica la violencia para defender la identidad de los pueblos que se sienten humillados, donde explica que “el paso a la violencia no depende de la religión, sino de factores extrarreligiosos”. Los motivos desencadenantes de la violencia provienen más bien del ánimo de venganza, el desarraigo o el aislamiento.³³⁵ Es decir, “la sensación de que el mundo está dividido entre los que tienen y los que no tienen” abre la posibilidad a que tanta gente se apunte a lo que “se percibe como *violencia vengativa*”.³³⁶

Maalouf se refiere igualmente a la cuestión de la identidad en términos similares a los que aluden aquí Sen o Ballesteros, una mala comprensión del hecho identitario puede traer serias tensiones y conflicto. Maalouf alejándose, como aquéllos, de una visión restringida de la identidad explica que lo que genera violencia es que las personas se identifiquen con una sola de sus filiaciones o pertenencias cuando

“en esta visita comprobamos la terrible situación de Belén, su total y brutal aislamiento y la precariedad de sus gentes”. Revista Cáritas, n.º 487, Noviembre 2007, “Palestina. 40 Aniversario de Cáritas Jerusalén”. Pp. 35 y 36, respectivamente.

Este aciago y doloroso panorama no ha mejorado en absoluto en el año 2017, lejos de toda esperanza la situación de exclusión e injusticia prosigue para los habitantes de Palestina, ahí permanece y se consolida ese sobrecogedor muro de la vergüenza, con su serpenteante recorrido, que en algunas zonas como en la ciudad de Belén aísla el territorio cisjordano e impide su continuidad y se apodera de un buen trecho del territorio palestino. El Tribunal Internacional de Justicia de La Haya (Países Bajos), el principal órgano judicial de Naciones Unidas, lo declaró ilegal ya en el año 2004, pero todo sigue igual, peor. Sin embargo, la paz llegará, no debiéramos decaer en la lucha por el logro de esta legítima ambición, por infausta que sea la realidad de hoy.

³³⁵ BALLESTEROS, Jesús, *Repensar la paz*, cit., en el Capítulo 2 “La guerra de la identidad humillada: El salafismo”, p. 80.

³³⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p.194.

precisamente lo que caracteriza la identidad de cada cual es que es compleja, única, irremplazable, imposible de confundirse con ninguna otra. E insiste en esta idea porque viene percibiendo que en el mundo de hoy se ha extendido un hábito mental, a su juicio verdaderamente dañino, según el cual para que una persona exprese su identidad, le basta con decir: “soy árabe”, “soy francés”, “soy negro”, “soy serbio”, “soy musulmán”...; si por el contrario tratas de enumerar tus múltiples pertenencias se te acusa de querer “disolver” tu identidad en un conglomerado informe en el que todas esas filiaciones quedan difuminadas. Pero no es eso, no es que todos los hombres sean parecidos, sino que cuando uno se define con expresión de todas sus pertenencias demuestra precisamente que cada hombre es distinto de los demás. “Si un cristiano libanés es diferente de un musulmán libanés, no conozco tampoco a dos cristianos libaneses que sean idénticos”.³³⁷

Realmente puede darse otro tratamiento a la visión que damos, o deseamos ofrecer, de la religión que nos vincula y siente cada cual, también de la confesión que es profesada de manera mayoritaria en cada región o comunidad; otro modo de ver nuestra cultura y la de los otros, nuestra nacionalidad y la que siente con arraigo nuestro vecino... Otro tratamiento que conlleve una idea de paz y de convivencia que no admita la violencia, ni el clima tenso de conflicto y repudio desahogado hacia lo diferente. El polaco Zygmunt Bauman nos da un buen ejemplo de convivencia intercultural, cuando Europa occidental se sumergió en un sangriento y destructivo período de guerras de religión, que sembraron la semilla de la aversión y la hostilidad durante décadas, una parte significativa de la Europa situada al este del río Elba fue capaz de permanecer al margen de las matanzas entre hermanos, protegiendo de esta manera la tolerancia religiosa, y también la cultural y comunitaria. El caso que

³³⁷ MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, cit., pp. 28-29. La cita es de la p. 29.

propone Bauman es el de la Mancomunidad polaco-lituana, verdadero ejemplo de alternativa al sistema que sugería la paz de Westfalia³³⁸ en el año 1648.³³⁹

El nuevo orden que establecía el acuerdo de Westfalia suponía la plena soberanía de cada gobernante sobre el territorio gobernado y sus residentes, es decir, el derecho del gobernante a imponer leyes “positivas” que invalidarán las decisiones individualmente asumidas por sus súbditos, incluyendo la elección del Dios en que deciden creer y al que deben adorar. Inadvertidamente al sustituir nación por religión se sirvió en bandeja el esquema básico utilizado poco después para crear el orden político de la emergente Europa moderna, el patrón Estado-nación, que consistía, por un lado, en una nación que utilizaba la soberanía del Estado para separar el “nosotros” del “ellos” y reservarse para sí misma el derecho único e inalienable de diseñar un orden vinculante para el país en su conjunto, y, por otro lado, consistía en un Estado que exigía su derecho a la obediencia de sus súbditos invocando la comunidad de destino, bienestar e historia nacional, dando por hecho que estos dos elementos coincidirían además en el mismo territorio.³⁴⁰

La Mancomunidad polaco-lituana, era por el contrario, un Estado polaco-lituano conocido por su generosidad a la hora de garantizar poderes de autogobierno e identidades culturales independientes a las minorías étnicas, lingüísticas y religiosas

³³⁸ Este tratado ponía fin a las constantes guerras que en aquel momento se libraban en centro-Europa, básicamente la Guerra de los Treinta Años, con el Sacro Imperio Romano Germánico, y la Guerra de Flandes, en los Países Bajos. Este acuerdo fue crucial para la historia del devenir político y social de las diferentes naciones de Europa, con este tratado se introducía el concepto moderno de soberanía nacional y el principio de que la integridad territorial es el fundamento de la existencia de los Estados, de este modo quedaba atrás la concepción feudal del territorio y de los pueblos, abriendo paso al surgimiento de un novedoso concepto, el de Estado-nación, es decir, aquella corriente que proclamaba su organización política según la noción básica del trinomio, un territorio, un pueblo, un gobierno.

³³⁹ BAUMAN, Zygmunt y Leonidas DONSKIS, *Ceguera moral*, cit., p. 240.

³⁴⁰ BAUMAN, Zygmunt y Leonidas DONSKIS, *Ceguera moral*, cit., p. 232.

diseminadas en su territorio. Así, evitó el derramamiento de sangre y otras atrocidades religiosas que asolaban a sus vecinos occidentales, menos afortunados, y cuyas heridas tardaron siglos en cicatrizar. Luego vendrían las fatales divisiones llevadas a cabo por sus voraces vecinos que dejaron herida de muerte la laudable unión de la Mancomunidad polaco-lituana. Las diferentes autonomías culturales, las mayorías afortunadas y las desdichadas minorías, fueron sometidas a una rusificación forzosa en el Este, y a una no menos despiadada germanización en el Oeste, a lo que se unieron discontinuas guerras de religión como fueron las ofensivas anticatólicas de la iglesia ortodoxa y la iglesia luterana. Tan solo parte de las regiones del Sur anexionadas por una monarquía que gustaba de los beneficios que aportaba a la sociedad aquella afable Mancomunidad polaco-lituana y a cuyos principios rectores aspiraba, escaparon de aquel ingrato destino.³⁴¹

Estos dos rasgos claves de la modernidad, la construcción de la nación y la construcción del Estado, se armaron inundados de intolerancia cultural. Se fraguaba la deslegitimación de los dialectos locales, la eliminación de las “sectas” religiosas y la aniquilación de la memoria local y colectiva frente a la preponderancia y exaltación de las lenguas nacionales, las iglesias estatales y la “memoria nacional”. Esta nueva organización política llevaría a Europa al conflicto continuado y finalmente al inicio de la Gran Guerra. De esta tendencia destructiva Bauman salva la monarquía de Austria-Hungría, formada por grupos étnicos diversos y numerosas y variadas culturas, que trajeron consigo un verdadero semillero de arte y cultura, lo que explicaría en su opinión las grandes contribuciones que dejaron para la filosofía, la psicología, la literatura, la música y las artes dramáticas europeas.³⁴²

La nación en esta gran unión política no quedaba circunscrita en un territorio sino que las naciones se organizaban en asociaciones libres de individuos, la nación por tanto quedaba exonerada de sus ataduras territoriales, y, por otra parte, se liberaba la

³⁴¹ BAUMAN, Zygmunt y Leonidas DONSKIS, *Ceguera moral*, cit., p. 240.

³⁴² BAUMAN, Zygmunt y Leonidas DONSKIS, *Ceguera moral*, cit., pp. 240-241.

integración política de las identidades nacionales. Se propugnaba la autonomía nacional-personal, de manera que los ciudadanos de las naciones se unen en organizaciones culturales en cada región del país, y, cada ciudadano del Estado pasa a pertenecer a un grupo nacional, cuya elección queda a su preferencia personal (lo que coincidiría con la concepción abierta de la identidad que propugna Sen al entender esta como compleja y multidimensional) sin que aquella pertenencia quedara controlada por los poderes políticos o administrativos del país.³⁴³

Vemos, igualmente, como *the solitarist view of an Islamic identity confronting Europe and America* (la visión singularista de una identidad islámica enfrentada a Europa y a los EE. UU.)³⁴⁴ tergiversa la retórica de la injusticia global y es utilizada para alimentar una atmósfera de violencia.³⁴⁵ Y es que como se ha dicho “la violencia yihadista se produce debido al temor a la pérdida de la propia identidad cultural, en función de la globalización”.³⁴⁶ Así, se puede apreciar que el maltrato sufrido en el pasado por obra de las potencias occidentales, la sensación de abandono en el reparto de los beneficios del capitalismo global o la pobreza y el sentimiento de injusticia global... puede provocar que los acomodados líderes de diversos grupos terroristas recluten voluntarios para actos de violencia.³⁴⁷ Ante ello Sen propone “una división

³⁴³ BAUMAN, Zygmunt y Leonidas DONSKIS, *Ceguera moral*, cit., p. 241.

³⁴⁴ De la versión original, SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., p. 146. De la edición en lengua española, SEN, Amartya, *Identidad y Violencia*, cit., p. 196.

³⁴⁵ En este sentido, BALLESTEROS, Jesús, *Repensar la paz*, cit., donde explica las causas últimas que invoca el salafismo yihadista para tomar como enemigo prioritario a Occidente, y en concreto a EE. UU., y justificar así el terrorismo como una “guerra defensiva permitida por el Corán”. También se referirá a la responsabilidad que la “errática política exterior norteamericana” tiene en el incremento del terrorismo entre los países de mayoría musulmana. Capítulo 2, Punto VII “El resentimiento hacia Occidente”. Citas de las pp. 83 y 84, respectivamente.

³⁴⁶ BALLESTEROS, Jesús, *Repensar la paz*, cit., p. 79.

más equitativa de los beneficios de la globalización”, como medida preventiva duradera, contra el reclutamiento de personas para organizaciones terroristas y contra la creación de un clima donde el terrorismo sea tolerado.³⁴⁸

IV. África: El continente violentado. Ética global en la puesta de soluciones.

A mediados del siglo XX al continente africano le llega el fin formal de los imperios británico, francés, portugués y belga con la promesa de aperturas democráticas. Sin embargo, lo que realmente ocurrió fue la aparición del autoritarismo y el militarismo, el colapso de los servicios sociales básicos y el surgimiento de todo tipo de conflictos locales. Y es que la Guerra Fría se libró fundamentalmente en suelo africano. Recuerda Sen, que cuando caciques militares tales como Mobutu Sese Seko, del Congo, o Jonas Savimbi, de Angola, destruyeron los órdenes sociales y políticos en África, dependían del apoyo de la Unión Soviética (URSS) o de EE. UU. y sus aliados, según sus alianzas militares. Es decir, ”a un usurpador militar de la autoridad civil nunca le faltó una superpotencia amiga, con la que se vinculó a través de la alianza militar”.³⁴⁹

De igual modo lo ve Jeffrey Sachs, en su obra *El fin de la pobreza*, “tan pronto como finalizó el período colonial, África se convirtió en un títere de la guerra fría”.

³⁴⁷ Efectivamente, sobre ello, Thomas Merton explica, respecto de lo que no es verdaderamente No-violencia para Gandhi que “la no-violencia de los débiles es más bien una política de protesta pasiva (...) Carece de amor, su objetivo es dañar al adversario en formas que no implican fuerza, y puede recurrir al sabotaje secreto o incluso al terrorismo”. MERTON, Thomas, *Gandhi y la No-Violencia. Una selección de los escritos de Mahatma Gandhi editados por Thomas Merton*, cit., p.77.

³⁴⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 195.

³⁴⁹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 135-137. La cita es de la p. 137.

Así es, los gobiernos occidentales y sus correspondientes servicios de Inteligencia, ya fueran de EE. UU. o de Europa, se opusieron a los líderes africanos de corte nacionalista que buscaban ayuda en la URSS o pretendían mejores condiciones para las inversiones occidentales en los recursos naturales y energéticos de África. Lo cierto es que Occidente respondió a la independencia africana con violencia y conspiración, Sachs lo expresa con rotundidad, “en 1960 agentes belgas y de la CIA asesinaron al carismático primer ministro del Congo, Patrice Lumumba, y pusieron en su lugar al tirano Mobutu Sese Seko. En la década de 1980 EE. UU. apoyó a Jonas Savimbi en su violenta insurrección contra el gobierno de Angola bajo el pretexto de que Savimbi era anticomunista, cuando en realidad era un matón violento y corrupto. EE. UU. respaldó durante mucho tiempo el régimen de *apartheid* sudafricano y le brindó apoyo tácito cuando armó a los violentos rebeldes del Renamo en la vecina Mozambique. La CIA estuvo implicada en el derrocamiento violento del presidente de Ghana Kwame Nkrumah en 1966. De hecho, casi todas las crisis políticas africanas - Sudán, Somalia y otras muchas- cuentan entre sus causas con una larga historia de intromisiones occidentales”.³⁵⁰

Si a ello le sumamos las epidemias³⁵¹ (ya sean antiguas, como la malaria, o nuevas, como el sida) que asolan buena parte del continente, o el peso de la deuda externa que maniatada estos países,³⁵² comprenderemos bien que el crecimiento y desarrollo de las

³⁵⁰ SACHS, Jeffrey, *El fin de la pobreza*, cit., p. 273.

³⁵¹ La salud es un derecho fundamental. Implica que las necesidades básicas de las personas estén cubiertas y se garantice el acceso de todos a una vida sana, sin enfermedades y sufrimientos evitables. Y es que en la desigualdad social y estructural se acrecienta la pérdida de derechos y como consecuencia se deteriora la integridad de la persona y su bienestar. El tratado internacional de Naciones Unidas sobre derechos humanos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, de 16-XII-1966, que entró en vigor el 3-I-1976, prevé en su art. 12.1.: “Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental”.

³⁵² SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 136.

economías africanas no llegue con facilidad.³⁵³ En efecto, Sachs, cuando se pregunta por cuáles son las causas más profundas de la pobreza en África, no cree que el origen fundamental del problema resida en la corrupción existente por todo el continente ni tampoco en el lamentable legado colonial o los daños ocasionados en el período postcolonial, porque, con todo, ciertos países africanos, relativamente bien gobernados durante la década de 1990, como pudieran ser Ghana, Malawi, Mali o Senegal, no consiguieron prosperar, mientras, por ejemplo, la India, el Pakistán, Indonesia o Bangladés gozaban de un rápido crecimiento económico. Es decir, los países africanos quedan rezagados del crecimiento económico aun cuando se percibe en ellos menos corrupción que en los asiáticos. Y ello a diferencia de lo que sucede con determinados países no africanos que también han sufrido daños importantes como consecuencia de décadas de dominación colonial e intromisión postcolonial. Así, el Vietnam sufrió

³⁵³ Así es, la población del continente africano es víctima de enfermedades infecciosas, conflictos armados, expolio de sus recursos naturales, hambruna, pobreza y analfabetismo. Como sabemos la cumbre del G8 de 2007, que terminó en Heiligendamm (Alemania), se propuso como prioridad el compromiso de paliar las necesidades más urgentes que sufre África. Finalmente se decidió destinar, según la ministro de Ayuda al Desarrollo de Alemania, 60.000 millones de dólares para luchar contra el sida, la malaria y la tuberculosis en el continente. La organización Manos Unidas veía esta cifra generosa pero insuficiente para la amplitud de necesidades que urgen en África, pero sobre todo veía necesario “hacer un seguimiento (de este dinero), porque podría camuflarse en ayudas a la exportación de los productos de las multinacionales de las naciones donantes”, para ello apoyaba y reclamaba de los gobiernos y de los organismos internacionales “políticas más firmes, eficaces y transparentes para alcanzar los Objetivos del Milenio”. *Revista Manos Unidas*, n.º 168, Julio-Septiembre 2007, p. 9.

En la cumbre del G8 de 2008, se estableció un límite de cinco años para recaudar los 60 mil millones de dólares y destinarlos a la lucha contra las enfermedades en África. Los estados del G8 destinan fondos para estos compromisos adquiridos (EE. UU. el que más) pero no los ejecutan con la celeridad deseada. Muestran su preocupación formal por el desarrollo en sus cumbres multilaterales, pero las promesas se van quedando atrás y el pago se demora, y lo cierto es que la cuantía, aunque insuficiente en términos reales de necesidad, es vital para paliar la precaria situación sanitaria.

mucho hasta lograr su independencia, sin embargo se recuperó de todo aquello,³⁵⁴ y ha alcanzado un crecimiento económico muy rápido.³⁵⁵ Y es que Sachs está convencido de que son la enfermedad y la muerte las causas más determinantes de la prolongada incapacidad de África para el desarrollo económico. “Nunca, ni siquiera en el altiplano de Bolivia, donde proliferan las enfermedades, me había enfrentado a tanta enfermedad y muerte. La India nunca me ha transmitido esa misma sensación de muerte en el ambiente”. Si el sida provocaba la muerte repentina de tanta gente en el África tropical ya en esos años (a mediados de la década de 1990), la malaria no era menos destructiva explica Sachs, absolutamente todos sus colegas africanos habían padecido algún episodio de malaria en el período de un año, con todo lo que ello representaba, riesgos en la propia vida y en la de su familia, largas ausencias en el trabajo, desolación... “lo que más me sorprendía, sin embargo, era el ensañamiento de la malaria con los niños. Los hijos de todo el mundo -ricos y pobres por igual- contraían la malaria”. Es por ello por lo que Sachs, propone realizar de modo urgente un buen diagnóstico diferencial para el caso del África subsahariana, para de este modo tratar así de aprehender las causas que motivan la continua crisis económica que vive el continente.³⁵⁶ A la cuestión de la enfermedad y la muerte, Sachs, añade otros

³⁵⁴ Casi un siglo de dominación francesa, que invadió la península de Indochina a mediados del siglo XIX; la ocupación del Japón durante la Segunda Guerra Mundial; la partición del país en dos en 1954, dando lugar al Vietnam del Sur y al Vietnam del Norte, de acuerdo con lo estipulado en el Tratado de Ginebra, convenio que se ocupaba de la descolonización de Francia de los territorios de Indochina, y que trajo consigo continuas tensiones; la llamada Guerra de Vietnam que durante diez años asoló el dividido territorio de Vietnam (además del de Laos y del de Camboya) que fue apoyada y alentada por China y la URSS en el Norte, y por EE. UU. y sus aliados en el Sur, de acuerdo con el orden que la Guerra Fría había establecido a nivel internacional (el número de muertes en esta guerra se cuenta por cientos de miles, también el de heridos); la posterior guerra con Camboya; los ataques de China en 1979 al norte del país... Una historia reciente plagada de conflictos bélicos y, por tanto, una época terrible, especialmente dura para todos sus habitantes.

³⁵⁵ SACHS, Jeffrey, *El fin de la pobreza*, cit., pp. 274-276.

³⁵⁶ SACHS, Jeffrey, *El fin de la pobreza*, cit., p. 276 y 278. Citas de la p. 278.

importantes obstáculos al desarrollo económico de África: el problema del aislamiento y la falta de infraestructuras básicas que son el rasgo predominante de las zonas rurales de África, y que además es donde vive la mayoría de los habitantes del continente; la necesidad urgente de implantar reformas en el mercado tradicional, especialmente en lo relativo al apoyo a la exportación; y la combinación de geografía adversa y pobreza extrema que se da en África.³⁵⁷

En la actualidad aquella presencia militar de Occidente en África se está transformando, observa Sen. En efecto, ahora la presencia militar de Occidente en África consiste en ser el principal proveedor de las armas vendidas en el mundo. Con estas armas se sostienen las guerras y los conflictos militares locales y de paso se aniquila cualquier perspectiva económica de los países pobres.³⁵⁸ Y, aunque la venta de armas no es el único obstáculo para reducir el número de conflictos armados, pues la propia demanda de armas indica ya un problema claro en la zona, “en este momento la necesidad de poner límites al comercio masivo internacional de armas es extremadamente imperiosa”.³⁵⁹ Los países occidentales del G8³⁶⁰ fueron los

³⁵⁷ SACHS, Jeffrey, *El fin de la pobreza*, cit., pp. 277, 279, 280 y 298.

³⁵⁸ Un estudio realizado por varios organismos entre los que se encuentra la Red Internacional de Acción contra las Armas Ligeras, con datos del Instituto de Investigación sobre Conflictos Internacionales, ha concluido que África ha echado a perder 300.000 millones de dólares en los últimos quince años por causa de la guerra, perdiendo anualmente un 15% del PIB. Entre las naciones más castigadas: República Democrática del Congo, Suráfrica, Ruanda, Burundi, Eritrea, República del Congo (Congo-Brazzaville), Sudán o Etiopía. En la red, <http://www.iansa.org/>. Visita de 1 de junio de 2017. Además, aprovechando la guerra, los dictadores y políticos corruptos mantienen la falta de transparencia y posponen las reformas democráticas.

³⁵⁹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 137.

³⁶⁰ Alemania, Canadá, EE. UU., Francia, Italia, Reino Unido. Japón es el único país no occidental del grupo. Rusia venía siendo país invitado, pero desde 2002 (Cumbre de Kananaskis -Canadá) se le ha considerado un miembro más, de ahí la denominación de G8. Aunque ciertamente la Federación de Rusia estaba excluida del debate económico ya que no pertenecía a la OMC, aspiración que lograría el 22 de agosto de 2012, pasando a ser el 156.º miembro de la OMC. Sin embargo, en esta situación, el 24

proveedores del 84% de las armas vendidas en el mundo entre 1998 y 2003, según destaca el Instituto de Investigación de Paz de Estocolmo, cita Sen. EE. UU., provee la mitad de las armas vendidas en el mundo.³⁶¹ Esto nos debe hacer reflexionar. El uso de las armas tiene fatales consecuencias, provoca la muerte y la destrucción, e impide el desarrollo de la sociedad, su gobierno y su economía. Por el contrario, ciertas potencias mundiales continúan potenciando el desarrollo del militarismo político en África, como ya lo hicieron en los tiempos de la Guerra Fría, sólo que ahora se hace con la venta y promoción de armas. Es curioso, pero en la *civilizational categorization* (categorización civilizacional) de hoy día, y a la que tanto se refiere Huntington, Occidente queda como una civilización con una tradición de derechos y de libertades individuales excepcional, y sin embargo, observa Sen, esta misma *civilización* ha ayudado mucho al socavamiento de estos mismos derechos en los demás países. Por lo tanto, urge que los gobiernos de Occidente cambien su política internacional. “Deben producir cambios en sus políticas a fin de restringir o detener a los mercaderes de la muerte desde adentro de sus fronteras”.³⁶² En efecto, mucho es lo que se puede hacer desde el Norte por paliar de algún modo el sufrimiento del Sur, en este sentido podemos ver un claro ejemplo en la súplica del rector del seminario católico de Enugu (sur de Nigeria), el padre Ukoro Theophilus Igwee, el cual pidió a Europa que dejara de apoyar a políticos corruptos en África. Alertando de la profunda desilusión que causa en los africanos que los dictadores, que “han robado a sus pueblos mucho dinero saqueando sus países” reciban apoyo de los países europeos. Pidió a Europa que ayudara a África “negando a estos políticos acceder a cuentas bancarias, obtener asilo político o cualquier otro tipo de ayuda”.³⁶³

de marzo de 2014, y como consecuencia de la invasión y anexión de la península de Crimea, Rusia quedaba apartada del grupo de los ocho.

³⁶¹ En la red, <http://www.sipri.org/>. Visita de 1 de junio de 2017.

³⁶² SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 137-139. Cita de las pp. 138-139.

³⁶³ *Revista Manos Unidas*, n.º 170, Enero-Marzo 2008, p. 11.

De otra parte, ve necesario Sen desterrar aquel argumento que dice que la democracia no es apropiada para África, por ser algo “muy occidental”. Teoría que ya hizo suficiente daño a África durante la segunda mitad del siglo XX. Además, este enfoque es doblemente erróneo. Por un lado, porque el hecho de que fuera algo occidental no tendría por qué no serle útil a un pueblo africano (la penicilina es un invento occidental y es realmente valioso). Y por otro, porque verdaderamente en África hay una tradición de gobierno participativo.³⁶⁴ Con todo, Sen estima indispensable que la democratización de África no se lleve a cabo tan sólo como si se tratara de la importación de la “idea occidental” de democracia. El padre Igwee, al llegar el nuevo gobierno de Nigeria le instaba a centrar sus esfuerzos en el bienestar de la población: “la democracia no es algo ajeno a África, pero debemos encontrar la forma de educarnos para volver a ella con argumentos, no con las armas y la violencia”.³⁶⁵

V. La adecuada comprensión que merece la discapacidad. Su trascendencia en el mundo empobrecido

La importancia que tiene la discapacidad para comprender la cuestión de la privación en el mundo es con frecuencia insuficientemente apreciada, y éste, especifica Sen, puede ser uno de los argumentos más relevantes para prestar atención a

³⁶⁴ Respecto a la relevancia de la “participación” en la herencia política africana, se refiere Sen a Meyer FORTES y Edward EVANS-PRITCHARD, y su libro *African political systems*. A ellos los califica como “los grandes antropólogos especialistas en África”. SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 139.

³⁶⁵ *Revista Manos Unidas*, n.º 170, Enero-Marzo 2008, p. 11.

la perspectiva de la capacidad. Claro, tengamos en cuenta que las personas con discapacidades físicas o mentales están entre los seres humanos más pobres del mundo, y, por añadidura, son los más desatendidos.

V.1. “La desventaja de la conversión”. Su incidencia determinante en la privación

La magnitud del problema global de la discapacidad en el mundo es enorme. Más de seiscientos millones de personas (cerca de una de cada diez) vive con alguna forma de discapacidad significativa. De ellos, más de cuatrocientos millones, viven en países en desarrollo.³⁶⁶ En el mundo en desarrollo, las personas con discapacidades son frecuentemente los más pobres entre los pobres desde un punto de vista del ingreso, a ello hay que añadir además que su *necesidad* de ingreso es mayor que la de los fuertes y sanos puesto que requieren dinero y asistencia para tratar de vivir vidas normales y aliviar sus desventajas. El perjuicio en la capacidad de obtener ingresos, lo que Sen llama “la desventaja del ingreso”, tiende a robustecerse con el efecto que produce el hecho de encontrarse uno en una situación de dificultad para convertir ingresos y recursos en buena vida, y ello precisamente por la discapacidad que sufre. A esta dificultad de conversión Sen la denomina “la desventaja de la conversión”.³⁶⁷

La desventaja de la conversión, es la cuestión central que distingue la perspectiva de la capacidad de la perspectiva de los ingresos y recursos. Así es, lo que ciertamente,

³⁶⁶ Sobre todas estas cifras: (1) Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACDH), “Derechos humanos y discapacidad”. En la red, <http://www.un.org/spanish/disabilities/convention/systemlinks.html>. Y (2) ONU-Enable, “Relación entre el desarrollo y los derechos humanos”. En la red, <http://www.un.org/spanish/disabilities/default.asp?id=547>. Ambas visitas de 31 de mayo de 2017.

³⁶⁷ SEN, Amartya, *La Idea de la Justicia*, cit., p. 288.

Sen propone es que la pobreza de un país no se mida únicamente de acuerdo con el tanto por ciento de individuos que viven o no en familias con ingresos por debajo del nivel de la pobreza, más bien lo que sugiere es que la atención se desplace, e incluir de este modo a los individuos que viven en familias las cuales poseen, de entre sus miembros, algún discapacitado (esto provocará que inmediatamente el porcentaje de individuos que viven por debajo del nivel de la pobreza aumente). Así pues, de esta manera, habremos tenido en cuenta la desventaja del ingreso que es ocasionada por la discapacidad en sí y también por la atención a la propia persona discapacitada. Si además de ello tomamos en cuenta que para paliar las desventajas de la discapacidad se necesita efectivamente de un mayor ingreso, observaremos que la proporción de individuos que viven bajo el nivel de la pobreza se duplica. En este último caso hemos contado con el factor de la desventaja de la conversión, lo que traerá consigo unos resultados de nuestro estudio más acordes con la realidad que vive la población de cada país.³⁶⁸

V.2. La importancia crucial de políticas apropiadas para tratar la discapacidad

Sen, desea hacer hincapié en la cuestión de la discapacidad, concretamente en el logro de una comprensión adecuada de las exigencias morales y políticas de la

³⁶⁸ Estos datos, los sustenta de acuerdo con los estudios pioneros de Wiebke Kuklys sobre la pobreza en el Reino Unido, en una tesis que presentó en la Universidad de Cambridge, KUKLYS, Wiebke, “Amartya Sen’s Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications”, PhD Thesis (Disertación de tesis doctoral), Sidney Sussex College, University of Cambridge, 2004, y que más tarde le fue publicada en, KUKLYS, Wiebke, *Amartya Sen’s Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications*, New York, Springer-Verlag, 2005.

discapacidad, y ello por un doble motivo,³⁶⁹ de una parte, porque se trata ésta de una característica muy extendida entre los hombres, siendo, además, que causa mucho daño. Y de otra, porque muchas de sus infaustas consecuencias pueden superarse sustancialmente con asistencia social y una intervención imaginativa. Las políticas para tratar la discapacidad pueden abarcar mucho, desde mejorar los efectos que provoca la desventaja hasta la consecución de los programas de prevención de las discapacidades. Es clave entender que muchas discapacidades pueden ser prevenidas, y que es bastante lo que se puede hacer no sólo para reducir la aflicción y el sufrimiento que provoca la discapacidad (la *penalidad*), sino también para disminuir el número de casos acaecidos (la *incidencia*).

Y es que de los aproximadamente seiscientos millones de personas que viven con discapacidades en el mundo, la proporción de las que fueron reducidas a esas condiciones en el momento de la concepción, o en el del nacimiento, es baja. Así, por ejemplo, la desnutrición materna y la desnutrición infantil pueden llegar a provocar que los niños se vuelvan vulnerables a las enfermedades. De hecho, la ceguera, en ocasiones resulta de enfermedades ligadas a la falta de agua potable o a ciertas infecciones padecidas. Otras discapacidades pueden tener su origen en diversas enfermedades como lo son el sarampión, la poliomielitis, de especial incidencia en los niños, el sida... o en accidentes de tráfico o de trabajo. En España, por ejemplo, durante el año 2013, se produjeron 994 accidentes mortales, resultando 1.128 personas fallecidas y 5.529 heridas graves. Estas cifras llevan diez años descendiendo (y por tanto mejorando). En 2003 la cifra de muertes por accidentes ascendía a 3.993 y la de heridos graves a 19.493. Esto supone una reducción acumulada del 72%, 2.865 muertos menos. Por grupos de edad, el de 15 a 24 años, bajó un 25%, y el de 25 a 34 años, un 20%. Por consiguiente, la disminución de casos sobrevenidos de

³⁶⁹ SEN, Amartya, *La Idea de la Justicia*, cit., p. 289.

discapacidad, es notoria.³⁷⁰ Otra cuestión a reseñar sería la de las minas terrestres y que se sitúan en todos los territorios en conflicto del mundo, mutilan y matan a mucha gente, en especial a los niños. Un caso paradigmático de discapacidad sobrevenida fruto de la guerra y el conflicto armado es Camboya. A principios de los años noventa, Camboya, con una población de 8 millones de habitantes, tenía 1,4 millones de personas con alguna forma de discapacidad. La terrible violencia vivida en los años setenta, y aun en los años ochenta, dejó más de un millón y medio de muertos, hambre generalizada y epidemias. En la actualidad, Camboya, tiene cerca de 15 millones de habitantes (año 2009),³⁷¹ y, consiguientemente, un tanto por ciento de población menor de 25 años altísimo, cuya incidencia de discapacidad será rotundamente inferior

³⁷⁰ Ver, Dirección General de Tráfico (DGT), “Balance Definitivo de Seguridad Vial 2013”. En la red, en <http://www.dgt.es>. Visita de 28 de enero de 2013.

En el informe del año 2015 se sigue observando la estabilización de las cifras de fallecidos por accidentes de tráfico, situación que ya se puso de manifiesto en el año 2014, año en el que se quebró la tendencia descendente que se venía observando desde el año 2004. Esta situación no ha sido un hecho exclusivo de nuestro país, la cifra de muertes ha aumentado en la mayoría de los países de la Unión Europea, rompiendo así su tendencia descendente. El aumento de la movilidad, el envejecimiento del parque automovilístico, la velocidad inadecuada, la conducción bajo los efectos del alcohol o las drogas, y las distracciones por el uso de móviles, son factores que están incidiendo en la accidentabilidad, los cuales deben ser abordados con políticas de intervención. DGT, “Las principales cifras de la Siniestralidad Vial. España 2015”. En la red, <http://www.dgt.es>. Visita de 31 de julio de 2017.

³⁷¹ Camboya renueva los datos del padrón de habitantes cada diez años, el último recuento se produjo en el año 2008 y salió publicada la estadística en 2009. En la red, <https://www.nis.gov.kh/index.php/en/component/finder/search?q=census>. Visita de 6 de junio de 2017.

De acuerdo con la OMS, Camboya pose una población total de 15.578.000 habitantes (2015). En la red, <http://www.who.int/countries/khm/es/>. Visita de 6 de junio de 2017.

Asimismo, se calcula que en 2017 hay una población estimada de alrededor de 16 066 702 de habitantes. En la red, <http://countrymeters.info/es/Cambodia>. Visita de 6 de junio de 2017.

debido esencialmente a la actual situación de ausencia de guerra.³⁷² Es por ello que la intervención social contra la discapacidad tiene que incluir prevención del mismo modo que atención y alivio³⁷³. Si, como estamos viendo, la tesis de Sen está basada en que las exigencias de la justicia tienen que dar prioridad a la eliminación de la injusticia manifiesta, y no en la concentración de la búsqueda prolongada de la sociedad perfectamente justa, entonces será la prevención y el alivio de la discapacidad en este caso lo que deberá ocupar un lugar central en el cometido de la promoción de la justicia.

V.3. “El conservatismo conceptual”. La fijación por el ingreso

Pues bien, observado lo que podría lograrse a través del hombre y de su inteligente intervención, conmueve la pasividad y la satisfacción por la propia manera de actuar que se advierte de prácticamente todas las sociedades ante la prevalencia de la injusta carga de la discapacidad. A juicio de Sen, esta pasividad es provocada por el “conservatismo conceptual”.³⁷⁴ Concretamente, la cuestión clave estriba en que la

³⁷² Sobre estas cifras, ONU, “La ONU y las personas con discapacidad – Los primeros cincuenta años”. Cap. I. En la red, <http://www.un.org/spanish/esa/social/disabled/dis50y01.htm>. Visita de 28 de enero de 2013; y OMS, “Camboya”, 2009. En la red, <http://www.who.int/countries/khm/es/>. Visita de 6 de junio de 2017.

³⁷³ Sobre este asunto, ONU, “La ONU y las personas con discapacidad – Los primeros cincuenta años”, cap. II. En la red, <http://www.un.org/spanish/esa/social/disabled/dis50y10.htm>. Visita de 28 de enero de 2013. Donde se hace hincapié en la prevención y rehabilitación, que podrán implicar necesidades especiales; y en el logro de la igualdad de oportunidades que se vincula al proceso de construcción de un entorno adecuado que se adapte razonablemente a tales necesidades.

³⁷⁴ SEN, Amartya, *La Idea de la Justicia*, cit., p. 290.

concentración en la distribución del ingreso como principal orientación para la justicia distributiva trae consigo que se evite la comprensión del drama de la discapacidad y sus implicaciones políticas y morales para el análisis social. Igualmente, la constante utilización de la observación de la pobreza según el ingreso, como lo es la repetida alusión al número de personas que viven con menos de uno o dos dólares diarios, una práctica corriente en las organizaciones internacionales, puede desviar la atención de la terrible dureza de la privación social, en la que se combinan la llamada desventaja de la conversión y la que llamamos desventaja del ingreso. Y es que, efectivamente, los seiscientos millones de discapacitados que hay en el mundo no son repudiados sólo a causa del ingreso reducido. La libertad que gozan para vivir una buena vida está quebrada en muchas maneras distintas, ya sea actuando por separado o de una forma conjunta, todas esas maneras ponen en peligro la libertad de los discapacitados para vivir una buena vida.

TERCERA PARTE

Capítulo V. Occidente y Antioccidente

I. Vinculaciones entre la humillación colonial y la resistencia a Occidente. Sus consecuencias.

El origen de esta fijación por Occidente lo sitúa Sen en la historia del colonialismo. También Amin Maalouf lo observa así, cuando trata de explicar que no es cierto que el origen de todos los males que padecen las sociedades musulmanas sea su religión, como de hecho se piensa generalmente en Occidente. No piensa Maalouf que esas manifestaciones de arcaísmo y de violencia que vemos tan a menudo en estas sociedades islámicas sean el producto de la historia musulmana, sino que esos movimientos son más bien “un producto de nuestra época convulsa”.³⁷⁵ Es erróneo clasificar como “islam” todo aquello que ocurre en un país musulmán por el solo hecho de serlo, sin que se entre a valorar otros factores que influyen y que incluso lo podrían explicar mejor. “Podemos leer diez voluminosos tomos sobre la historia del islam desde sus orígenes y seguiremos sin entender en absoluto lo que está sucediendo en Argelia. Pero si leemos treinta páginas sobre la colonización y la descolonización, lo entenderemos mucho mejor”.³⁷⁶ Y es que el imperialismo occidental no solo socavó la independencia política de aquellos países que las potencias coloniales dominaron

³⁷⁵ MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, cit., pp. 69 y 74. La cita es de la p. 74.

³⁷⁶ MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, cit., p. 75.

sino que además “generó una obsesión con Occidente”. Esta obsesión con Occidente se manifestaba de distintas maneras, por un lado producía imitación, de otro una decidida hostilidad.³⁷⁷ Efectivamente, “un factor que ha sido constante en China y en muchas otras sociedades no europeas, ya desde su confrontación con las modernas ideas occidentales, es la escisión entre indigenistas y occidentalizadores. Los primeros sueñan con un regreso a la pureza de un pasado imaginario: Japón bajo su divino emperador, el califato unido bajo el signo del islam, China en su condición de comunidad campesina. Los segundos son iconoclastas que ven en la tradición local un impedimento a la modernización radical”.³⁷⁸ Hubo abusos graves en aquella época y el recuerdo de aquellas infracciones anima aún hoy las actitudes antioccidentales.

Un ejemplo claro de estos graves excesos fue la masacre de Amritsar. Efectivamente, en tiempos de la India sometida, el General británico Dyer, Teniente-Alcalde de la provincia del Punjab, prohibió por aquel entonces la libre reunión de los indios en lugares públicos, (los indios venían protestando por la deficiente economía que sufría el país tras los efectos de la Primera Guerra Mundial), y esta medida afectaría especialmente a los sijs (del sánscrito *śisya*, discípulo), seguidores de la religión monoteísta fundada por Gurú Nanak a principios del siglo XVI en la India. Pues bien, el 13 de abril de 1919, llegaban a Amritsar, la ciudad santa de los sijs, centenares de peregrinos, la mayoría campesinos, con motivo de la festividad del Baisakhi, que conmemora la instauración del Khalsa en el año 1699 por el décimo Gurú -el cual venía a determinar el código de conducta de todo sij-. Esa misma tarde, los peregrinos, se reunieron en Jallian Wala Bagh para celebrar el Baisakhi. Este lugar era un terreno cercado de altas murallas y con apenas un angosto callejón de acceso. El General Dyer, personalmente, condujo a sus tropas hasta este lugar y ordenó a sus hombres abrir fuego contra la multitud. Sin mediación ninguna ni previo aviso, las

³⁷⁷ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 121.

³⁷⁸ BURUMA, Ian y Avishai MARGALIT, *Occidentalismo*, trad. Miguel Martínez-Lage, Barcelona, Ediciones Península, 2005, p. 49.

tropas dispararon a sangre fría contra la muchedumbre desarmada y en reunión pacífica. Murieron 379 personas, 41 de los cuales eran niños, y resultaron heridas más de 1.200 personas. Esta masacre conmocionó la India, el mahatma Gandhi, respondió promoviendo su primera gran campaña de “desobediencia civil y resistencia pacífica”, había entendido que la única solución que le quedaba a su pueblo era la independencia, los graves hechos ocurridos en Amritsar y la consideración como insuficiente de la nueva Ley del Gobierno de la India, aprobada en 1919 por el gobierno británico para la remodelación de la administración del territorio, habían llevado a Gandhi a esta determinación. Así pues pidió una huelga general (y ayuno masivo) a nivel de toda la población india e inició el movimiento de la no-cooperación con el Imperio Británico que mantuvo hasta el año 1922.

Pero sobre todo quiere Sen destacar la actitud psicológica general que el dominador colonial tuvo hacia los pueblos sometidos. Y es que además de las transgresiones reales la actitud del colonizador hacia el pueblo sometido “generó muchas veces un fuerte sentimiento de humillación y la imposición de un sentimiento de inferioridad”. Por lo tanto, para entender bien la percepción de la iniquidad del colonialismo, no solo tenemos que tener en cuenta “la asimetría económica y política impuesta por las autoridades imperiales”, debemos considerar también la función que la humillación colonial desempeñó.³⁷⁹ En este sentido, Maalouf se ha referido a las consecuencias que ha traído consigo la imponente eclosión que se produjo hace apenas unos pocos siglos por la civilización occidental y que le llevó a un predominio absoluto de su cultura y su visión del mundo y que aparece como prácticamente irreversible. Para todos los habitantes de cualquier parte del planeta, hablar de modernización hoy, es hablar de occidentalización, y esta tendencia no hace sino acentuarse y acelerarse a medida que van llegando los avances técnicos. Los occidentales cuanto más se modernizan más en armonía se sienten con su cultura, aceptan los cambios sin dejar de ser ellos, sin embargo para los nacidos en el seno de las culturas derrotadas estos cambios se

³⁷⁹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 122.

plantean de otro modo. Para los africanos, los indios, los chinos... “la modernización ha significado siempre abandonar una parte de sí mismos”, por cualquier tipo de entusiasmo inicial que se pudiera dar, el proceso no ha dejado nunca de provocar una cierta amargura, “un sentimiento de humillación y de negación”, una verdadera duda, una verdadera preocupación sobre las consecuencias de la asimilación. “Una (en fin) profunda crisis de identidad”.³⁸⁰

Se trata en definitiva, de lo que los profesores Ian Buruma y Avishai Margalit, han llamado “occidentalismo“, es decir, “la expresión de un resentimiento amargo frente al ofensivo despliegue de superioridad por parte de Occidente, que se basa en la presunta superioridad de la razón. Más corrosivo que el imperialismo militarista es el imperialismo mental que se impone mediante la propagación de la creencia occidental en el cientifismo, la fe en la ciencia como única manera de acceder al conocimiento”. Se les impone pues una mentalidad extraña, la mentalidad occidental. Una mentalidad sin alma, una mentalidad capaz de grandes éxitos económicos, sí, y de desarrollar el avance de la tecnología, pero que no logra aprehender las cosas realmente importantes de la vida, porque carece de espiritualidad y del entendimiento necesario del sufrimiento humano.³⁸¹

Cuenta Sen que ya en el siglo XVII, África experimentaba un mundo de indignidad y degradación. Europa, comenzaba la dominación de todo un continente en el que consideraba a sus habitantes como esclavos, incluso comercializaba con ellos. No es extraño que estos males históricos fueran considerados por la Comisión Independiente sobre África como “la guerra contra África”, de hecho, esta comisión se referirá a “ganar la guerra contra la humillación”. Se trata del Informe de la Comisión Independiente sobre África y los Retos del Tercer Milenio, intitulado “Vencer la

³⁸⁰ MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, cit., pp. 78-79 y 80-81. Las citas corresponden a la p. 81.

³⁸¹ BURUMA, Ian y Avishai MARGALIT, *Occidentalismo*, cit., pp. 81, 99 y 100. La cita es de la p. 100.

Humillación”, escrito por Albert Tévoédjrè, natural de Benín. Efectivamente, este Informe explica que para África, la universalización, como empresa llevada a cabo por ciertos países para confiscar la soberanía de otros, apoderarse de sus riquezas naturales y humanas, mantener su estado de dependencia y de empobrecimiento y violar sus valores culturales y espirituales, no data únicamente del siglo XX. Explica en este sentido que *“la mondialisation par la violence et la terreur contre l’Afrique remonte à plusieurs siècles”* (la mundialización de la violencia y el terror contra África se remonta ya a varios siglos) Concluyendo con rotundidad que *“ce millénaire a été, sans conteste, celui de la mise en place d’un système global de négation d’une partie importante de l’Humanité, les Noirs, et a fait de l’Afrique un continent à la traîne, humilié et exploité”* (este milenio [se refiere al segundo milenio] ha sido, sin lugar a dudas, el de la implantación de un sistema global de negación de una parte importante de la Humanidad, los Negros, y ha hecho de África un continente rezagado, humillado y explotado)³⁸². Así, la Comisión evidencia que la población africana debe combatir el legado negativo que el sometimiento y la denigración causó en África. Este legado negativo abarca muchos aspectos, la aniquilación de antiguas instituciones, la oportunidad de construir otras nuevas... y, además, la destrucción de la confianza social, de la que dependen tantas otras cosas.³⁸³

En efecto, a este asunto se ha referido Jeffrey Sachs, indignado con las continuas alusiones al mal gobierno y a la corrupción como respuesta fácil para explicar la prolongada crisis de África por parte de los funcionarios occidentales y de los que son enviados a África por el FMI y el BM. “Pocos superan al mundo occidental en la crueldad y el expolio que ha impuesto desde hace mucho a África. A tres siglos de comercio de esclavos, desde aproximadamente el año 1500 hasta principios del siglo XIX, los siguió un siglo de brutal dominación colonial”. Es cierto, si de algún modo

³⁸² PNUD, Rapport de Commission Indépendante sur l’Afrique et les Enjeux du 3ème Millénaire: “Vaincre l’Humiliation”, París, 2002.

³⁸³ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 123.

hay desgobierno en África mucha culpa de ello la tiene Occidente, no parece muy prudente arremeter continuamente contra los gobiernos africanos para explicar las causas que provocan y mantienen la extrema pobreza en el continente. La etapa colonial no mejoró África desde un punto de vista económico, al contrario, “la etapa colonial privó al continente de ciudadanos y líderes con la formación adecuada, de infraestructuras básicas y de equipamientos sanitarios”. Ello, sin entrar a valorar el daño que causó la creación arbitraria de fronteras para la formación de los nuevos estados independientes que se iban a constituir, trazados al gusto del poderoso colonizador. Los grupos étnicos, los ecosistemas, las cuencas fluviales y las reservas de recursos se dividieron igualmente de modo arbitrario, con el cruel perjuicio que ello conlleva.³⁸⁴ En consecuencia, es claro que si las llamadas en su día *subordinate nations* (“naciones subordinadas”), ya sean de África o del sur de Asia, mostraran su animadversión hacia el Occidente colonizador, no sería justo atribuirlo a una simple idealización autogenerada.

II. La identidad concebida como reacción. Sus efectos perniciosos para la armonía global.

Con todo, escribe Sen, “es necesario superar los limitados horizontes de la mente colonizada y su fijación con Occidente -ya sea por resentimiento o por admiración-“. Y es que “no tiene sentido autoperibirse sobre todo como alguien que fue (o cuyos antepasados fueron) tergiversado o maltratado por los colonialistas, por verdadera que pueda ser esa identificación”.³⁸⁵ No debemos permitir pues que el resentimiento contra una inferioridad impuesta por la historia llegue a dominar nuestras prioridades

³⁸⁴ SACHS, Jeffrey, *El fin de la pobreza*, cit., pp. 271-273. Ambas citas son de la p. 272.

³⁸⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 126 y 126-127, respectivamente.

actuales, de ser así estaríamos actuando de forma injusta con nosotros mismos. La obsesión de la mente colonizada por su antigua relación con las potencias coloniales puede adoptar muchas formas distintas, pero en cualquier caso esa dependencia “difícilmente llega a ser una buena base para la autocomprensión”. Pues bien, según Sen, la naturaleza de esta *reactive self-perception* (“autopercepción reactiva”) ha tenido consecuencias de largo alcance en los asuntos de hoy. Por un lado, (1) ha alentado una innecesaria hostilidad hacia ideas mundiales como la democracia y la libertad personal pues éstas son vistas como ideas “occidentales”. Por otro lado, (2) ha contribuido a una lectura distorsionada de la historia intelectual y científica del mundo, respecto de lo que es puramente “occidental” y de lo que tiene una herencia mixta. Y, además, (3) ha provocado una tendencia a alentar el incremento del fundamentalismo religioso e, incluso, del terrorismo internacional. Así, por ejemplo, Sen, explica el caso de la India, en el cual, respecto de la subestimación colonial de los logros de la India en ciencia y en matemática, surgió una autopercepción de la identidad india para la competencia con Occidente haciendo especial hincapié en la ventaja comparativa de la India en asuntos “espirituales”.³⁸⁶ A esto mismo se refiere Partha Chatterjee, cita Sen,³⁸⁷ en *The nation and its fragments* en el cual explica que el nacionalismo anticolonial crea su propio territorio de soberanía basándose en una división del mundo de las instituciones y las prácticas sociales en dos territorios: el material y el espiritual. Aquél sería el territorio de lo “exterior”, el de la economía, el poder político, el de la ciencia y la tecnología... un territorio donde Occidente había demostrado su superioridad. En este campo, la superioridad de Occidente debía ser reconocida y sus logros estudiados e imitados. El “espiritual”, por otra parte, es un territorio “interior” que conlleva la esencia de la identidad cultural. De acuerdo con esta teoría pues, cuanto mayor fuere el éxito en la imitación de las habilidades occidentales en el territorio material, mayor será la necesidad de preservar la

³⁸⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 127-128. La cita es de la p. 127.

³⁸⁷ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 128.

diferenciación de nuestra cultura espiritual. Esta sería la fórmula que se daría de modo sustancial en los nacionalismos anticoloniales de Asia y África.³⁸⁸

Algo similar explican Ian Buruma y Avishai Margalit cuando se refieren a la concepción que el occidentalista tiene de Occidente. En este caso se refieren a los propios alemanes, que serán los que manifiestan su rechazo tajante a todo lo que se acerque siquiera al pensamiento inglés, o al pensamiento y sentimiento del Occidente europeo. Y es que los intelectuales alemanes de principios del siglo XX tuvieron una profunda influencia en los círculos musulmanes. Pues bien, según determinados autores alemanes las ideas de libertad, igualdad y fraternidad son los ideales del verdadero mercader, pues la única finalidad que tienen es la de favorecer al individuo. A ellos les parece despreciable “el acobardado hábito burgués de aferrarse a la vida, de no desear la muerte por altos ideales, de rehuir el conflicto violento, de negar el aspecto trágico de la vida“. El mercader no tiene ideales. Es superficial en todos los sentidos. Los mercaderes sólo aspiran a la satisfacción de sus intereses individuales. Lo que choca con un elevado sentido moral del mundo y de la fe en los ideales. Por consiguiente, el sistema político que cobija esta forma de vida es, a sus ojos, despreciable, corrupto, mediocre. Hablamos de la democracia liberal, el sistema que más se adecua a los pueblos de comerciantes, un sistema competitivo en el que contienden distintos partidos, y en el que los conflictos de intereses se resuelven únicamente mediante la negociación y el compromiso entre las partes.³⁸⁹

Explica Amato respecto del concepto de reciprocidad que ésta es muchas veces considerada como la manifestación extrema del fundamentalismo occidental, la cual reclamando homogeneidad de tratamiento, acaba imponiendo en el exterior los ideales y los modos de vida que tiene como propios. Aduce que se da por descontado la reciprocidad comercial pero no la reciprocidad ética, que se mueve de un lado a otro

³⁸⁸ CHATTERJEE, Partha, *The nation and its fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 6.

³⁸⁹ BURUMA, Ian y Avishai MARGALIT, *Occidentalismo*, cit., pp. 60-62. La cita es de la p. 62.

según la economía le permitiere en cada caso. De hecho, Occidente impone una equivalencia en el comercio que si se aplicara a las personas carecería de todo sentido y podría llevarnos a permanecer cerrados a la inmigración o a caminar hacia los postulados de la asimilación. Se asume que los destinatarios de la petición de reciprocidad son los estados, cuando realmente los que reclaman acogida son los individuos, es absurdo perjudicar a unos, los más indefensos, para castigar a otros.³⁹⁰

En el campo de la economía, la reciprocidad del comercio ha traído el aumento dramático de la deuda de los países empobrecidos, aun así nadie solicita que se deje el principio de correspondencia y se reemplace por el de la unilateralidad de las obligaciones o por un asistencialismo integral. Si el fracaso de un principio no justifica su propio abandono, no parece que deba justificarlo tampoco en el campo de la ética. Con todo, se estima necesario encontrar un modelo adecuado que sirva de aplicación. A juicio de Amato este modelo podría basarse en evitar hacer de la reciprocidad un axioma que guarde sus consideraciones en términos rígidos y busque, por el contrario, asumir la reciprocidad como una reserva crítica, una invitación de sometimiento a la razonabilidad. Si la libertad interior, con toda la intensidad ética que posee, es una conquista subjetiva, tendrá una carga universal menor que la que pudiera tener el concepto de libertad exterior, que es estructuralmente universal. En consecuencia, no es posible reclamar aquello que no se reconoce a los otros. Yo no puedo ser libre respecto del Estado si los otros permanecen oprimidos. Yo no puedo estar libre de injerencias si yo soy el primero que viola la autonomía de los otros.³⁹¹

Por su parte, Maalouf cuenta con precisión lo mucho que afectó al mundo árabe la inesperada derrota en la llamada “Guerra de los Seis Días” o “*al-naksa*” (“la derrota”), y es que en su opinión, esta breve guerra acaecida en junio de 1967, es todavía para

³⁹⁰ SALVATORE, Amato, “Identità umana e processi di identificazione politica. Il problema della reciprocità”, cit., pp. 314-315.

³⁹¹ SALVATORE, Amato, “Identità umana e processi di identificazione politica. Il problema della reciprocità”, cit., p. 317.

ellos la tragedia de referencia, la que influye en su percepción del mundo y lastra su comportamiento.³⁹²

La guerra de 1967 se suponía que iba a resarcir la afrenta de 1948, cuando el recién nacido Estado judío, plantó cara a la coalición que formaban todos sus países vecinos; se suponía que se iba a demostrar que los árabes habían ganado confianza, que habían vuelto a sus días de esplendor, que el resurgimiento nacional bajo el mando y la protección de Nasser³⁹³ les había devuelto al lugar que les correspondía entre las naciones del mundo. Sin embargo, sucumbieron en este intento. De una manera casi inmediata, todos los árabes y gran parte de los musulmanes del mundo, se preguntaban cómo era posible, qué había pasado, cómo había podido suceder algo así. Nasser con el objeto de disculpar un fracaso de esta índole, se justificó diciendo que no sólo Israel había sido el país atacante, sino que también los norteamericanos y los británicos habían intervenido. No era cierto pero le servía como atenuante, y a su vez ejercía de leve cura para la desesperación en que se hallaba el pueblo egipcio y el resto de árabes, que te derrotara sólo Israel, un país tan pequeño, apenas recién creado... resultaba mucho más doloroso que si lo hacía una gran potencia.

Aquella fulgurante derrota mermó fatalmente su autoestima, los sumió por mucho tiempo en una desconfianza profunda hacia el mundo, al que veían como un lugar hostil dirigido por sus enemigos y en donde ellos no volverían a tener su lugar anhelado. De alguna manera creen que el resto del mundo desprecia su identidad, que la tiene por menos y que rechaza todo aquello que la constituye y la forma; y lo que es quizá más grave, al haber asumido una valoración general negativa de sí mismo, estiman en su fuero interno que ese desprecio y esa aversión del resto del mundo hacia

³⁹² MAALOUF, Amin, *El desajuste del mundo*, cit., pp. 167-173.

³⁹³ Militar y principal líder político árabe de su época. Precursor del panarabismo, ideología política que sugiere que todos los pueblos árabes sin exclusión, tanto de Asia como de África, conforman una única nación y que deben por tanto caminar hacia su unidad política. Nasser fue presidente de Egipto desde el 16 de enero de 1956 hasta su muerte el 28 de septiembre de 1970.

ellos no está del todo injustificada. Al final, es ese odio doble, hacia el mundo, por un lado, y hacia sí mismos, por otro, el que, a juicio de Maalouf, explica en buena medida el proceder destructivo y suicida que se viene evidenciando en estos últimos lustros.

No debemos, por otra parte, dejar de lado que este espantoso proceder se ha convertido en algo tan frecuente, sobre todo en Irak, que ya ha dejado de sorprendernos. Sin embargo nunca antes en la historia habíamos pasado por un fenómeno de semejantes características, nunca antes habíamos sufrido una época por la cual miles de hombres hayan mostrado de este modo, semejante inclinación cierta a inmolarsse. No hay correspondencia histórica alguna que siquiera se aproxime a la etapa en que vivimos hoy. Lo cierto es que la desesperación que asola a estos hombres que son capaces de utilizar y perder su propia vida de una manera tan vil no tiene su origen en un hecho histórico puntual, más bien resulta de la culminación de un prolongado proceso histórico, con una larga decadencia después y dos siglos tratando de prosperar, sin lograr su propósito, cayendo una y otra vez... en este trance es cuando se sucedieron derrotas, decepciones y también humillaciones, hasta que llegó Nasser; él representó una auténtica esperanza, pensaron que dirigidos por su carismática figura podrían volver a alzar la vista con gallardía, recobrar la autoestima, ganarse la admiración del resto de las naciones. Cuando cayeron de nuevo, esta vez de una forma tan espectacular, tan degradante, los árabes, y con ellos el resto del mundo musulmán, pensaron que lo habían perdido todo ya de manera irremediable. Ahora sin embargo, tan solo les queda proceder a una dolorosa revisión, una revisión que transcurre entre la amargura y el temor, siendo abordada con una apariencia de creencia y confianza que realmente no logra encubrir una profundísima desesperanza.³⁹⁴

Otro ejemplo de desarrollo de la idea de identidad reactiva es aquel que se da en muchas personas no occidentales que tienden hoy a verse a sí mismas como “los otros”. De este modo, su identidad queda definida principalmente en términos de ser

³⁹⁴ MAALOUF, Amin, *El desajuste del mundo*, cit., pp. 167-173.

diferentes de los occidentales, lo que puede apreciarse en el surgimiento de distintas autodefiniciones propias del nacionalismo cultural o político, y en la aportación que esta visión reactiva hace al fundamentalismo.³⁹⁵

Así, mientras estos puntos de vista “no occidentales” suponen una búsqueda enfática de independencia respecto del dominio colonial, en los hechos dependen por completo del extranjero de un modo negativo. Además, *the dialectics of the captivated mind* (la dialéctica de la mente cautivada)³⁹⁶ puede conducir a una autopercepción profundamente parcial y reactiva. Pudiendo, igualmente, manifestarse esta forma de pensar en “vengarse” de Occidente, que sería lo que están haciendo muchos terroristas en la actualidad, apunta Sen. Se pretende de este modo una mayor justicia en el mundo de hoy invocando las ofensas pasadas y presentes del mundo occidental. También puede manifestarse en el sentido de tratar de “alcanzar a Occidente”, utilizando sus mismas armas o intentando construir una sociedad que ellos mismos admirasen. Pero también en este caso nuestra identidad estaría supeditada a la relación con los otros, aunque en esta última opción no hubiera aquella ira del que pretende la “reparación”... Asimismo, el verse como “el otro” puede provocar que la apropiación de Occidente de la herencia mundial de las ideas políticas universalistas sea más dañina. Y es que un diagnóstico equivocado de lo que es “occidental” puede traer en consecuencia el no apoyo a la democracia o a la libertad en el mundo no occidental. De la misma forma que el hecho de la necesidad que el no occidental tiene de ser escéptico respecto de la “ciencia occidental” puede provocar la falta de comprensión de la objetividad en la ciencia y en el conocimiento, lo cual, evidentemente, es de gran importancia. Para este último caso, aporta Sen, un interesante ejemplo, aclarador de la influencia tan negativa

³⁹⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 129-130.

³⁹⁶ Sen, en la versión original utiliza indistintamente las expresiones “colonized mind” y “captivated mind” para referirse a esa corriente de pensamiento que ha quedado condicionada obsesivamente por su relación con las antiguas potencias coloniales. SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., pp. 88, 89, 91, 92, etc. En la versión española de la obra, aquella expresión se traduce por “mente colonizada” y ésta por “mente cautiva”. SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 126, 127, 130, 131, etc.

que en Asia y África ha provocado *the role colonized dialectics* (el papel de la dialéctica colonizada), respecto de la insuficiente protección contra el surgimiento de la epidemia del sida en Sudáfrica. Explica que el poder político de ese país después del apartheid se vio influenciada por la desconfianza en la ciencia, que tradicionalmente había sido controlada por los blancos, lo que hizo que se hiciera fuerte la dialéctica que promovió la inacción pues reconocer la epidemia podría ser utilizado para alentar degradantes estereotipos raciales. Así pues, vemos cómo la dialéctica de la mente colonizada puede traer consigo una pesada losa sobre aquél que de modo reactivo está obsesionado con Occidente. Pero también sobre aquél que pertenece a otro país, cuando la reacción se torna violenta, busca el enfrentamiento y lo disfraza de castigo justo. El caso del Este asiático es un ejemplo de esta identidad reactiva. Ellos dicen: los “valores asiáticos” son los de la disciplina y el orden, de lo que nos enorgullecemos enormemente y con los que todo nos funcionará muy bien, y ello lo ponen en contraposición con las ideas de la libertad y de los derechos individuales que se las ceden gustosos a Occidente y le reconocen su herencia occidental sin problema alguno. Comprobamos, por tanto, la obsesión con Occidente en esta reivindicación “asiática”. Se habla de la necesidad de resistirse a la hegemonía de Occidente, en particular al dominio político de EE. UU... y para ello es necesario que pongamos el énfasis en los valores asiáticos. Ya no es que sea discutible el diagnóstico de lo que llaman “valores asiáticos” o que se esté subestimando el alcance de la herencia intelectual de Asia, la cuestión es “la naturaleza totalmente reactiva de la génesis de este punto de vista”.³⁹⁷ Es cierto, explica Sen, que por ejemplo a Singapur le ha ido bien esta forma de distinción de unos y de otros. Ha ido hacia arriba económicamente y ha conseguido integrar muy bien a sus minorías dándoles un fuerte sentido de pertenencia y de seguridad y una identidad nacional compartida. Con todo, es difícil estar de acuerdo con la generalización de los valores asiáticos que se propone, advierte Sen, porque en este diagnóstico se aprecia “un modo reactivo de responder a las afirmaciones de que Occidente es el hogar natural de la libertad y de los derechos”,

³⁹⁷ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 129-134. La cita es de la p. 134.

con ello se da la espalda a Occidente y a sus ideas y se propugnan unos valores que, yo, hombre de Asia, considero mejores. También este tipo de retórica antioccidental está obsesionada con Occidente.³⁹⁸

III. Sobre la improcedencia de categorizar según civilizaciones

Sen viene refiriéndose con frecuencia a Samuel Huntington, y su influyente libro *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, precisamente por discrepar profundamente de sus tesis.³⁹⁹ Sen entiende que este enfoque es equivocado porque establece una categoría única, incluso ya antes de que se plantee la posibilidad de un choque. Es decir, presupone que la humanidad puede clasificarse, principalmente, en civilizaciones distintas y que las relaciones *entre los diferentes seres humanos* de alguna manera pueden verse, y sin menoscabo, en términos de relaciones *entre diferentes civilizaciones*. Así, la teoría del choque de civilizaciones queda condicionada al poder de una única *categorización*, que sigue las denominadas líneas de civilización (las cuales siguen de cerca las divisiones religiosas, a las que se da singular atención). De este modo, Huntington contrasta la civilización occidental con la “civilización islámica”, “la civilización hindú”, etc. La clasificación dominante

³⁹⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 135.

³⁹⁹ HUNTINGTON, Samuel P., *The clash of civilizations and the remaking of world order*, London, Touchstone, 1997.

(Esta obra se inspira, a su vez, en un artículo anterior del propio autor titulado “The clash of civilizations?”, publicado en la revista estadounidense *Foreign Affairs*, en el año 1993).

que divide y separa, incorpora las supuestas confrontaciones surgidas de las diferencias religiosas.⁴⁰⁰

Sen ve en esta teoría una visión reduccionista del hombre. La población mundial puede dividirse según muchos otros sistemas de clasificación, y todas de relevancia (nacionalidad, idioma, ocupación, ideas políticas...). Por su parte, el hombre polifacético queda reducido a una dimensión única, y es amordazada la variedad de relaciones que había provocado durante siglos las interacciones transfronterizas (el arte, la literatura, los juegos, el comercio, la ciencia,...). Y es que esta teoría, se olvida de la magnitud de las diversidades *internas* dentro de estas categorías civilizacionales y, del alcance y la influencia de las *interacciones* que cruzan las fronteras regionales de las denominadas civilizaciones.

Advierte Sen que la búsqueda noble de la amistad entre los pueblos y, en fin, de la paz mundial que se nos muestra a través de los programas de “diálogo entre las civilizaciones”, a modo de “amistad entre civilizaciones”, puede traer consecuencias muy contraproducentes cuando se construyen sobre una comprensión fundamentalmente ilusoria del mundo de los seres humanos, un mundo sesgado y excluyente, figurado por la limitación del pensamiento que ofrece la visión de la división del mundo entre civilizaciones.⁴⁰¹ En opinión de Maaoluf, el choque de civilizaciones es en realidad una desviación global hacia la xenofobia, la discriminación, los abusos étnicos y las matanzas mutuas, es decir, hacia la erosión de todo cuanto constituye la dignidad ética de nuestra civilización humana.⁴⁰²

⁴⁰⁰ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 34.

⁴⁰¹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 35-36.

También, sobre esta cuestión de la filiación civilizacional como identidad única y sus riesgos, SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 37-41 y 69-100.

Igualmente, SEN, Amartya y Bernardo KLIKSBURG, *Primero la gente*, cit., pp. 33-42.

⁴⁰² MAALOUF, Amin, *El desajuste del mundo*, cit., p. 299.

Se trata pues, de comprender que hay una pluralidad de compromisos, y de apreciar que coexisten múltiples identidades. Como bien explica Encarnación Fernández: “las nuevas tareas de la democracia son la gestión de la diversidad cultural y el reconocimiento del Otro”, para ello “la democracia tiene que proporcionar las condiciones institucionales, políticas y jurídicas, que promuevan la libertad personal y que hagan posible el diálogo entre las culturas”.⁴⁰³ De ahí que devenga primordial dejar de lado esa visión angosta de las identidades y las prioridades únicas.⁴⁰⁴

IV. La centralidad de Occidente y el fundamentalismo islámico. Sus conexiones.

Se refiere Sen al fundamentalismo no cristiano y su conexión con la historia del colonialismo.

Pudiera parecer extraño que los movimientos fundamentalistas no cristianos dependan en gran medida de Occidente, pero así es, bastaría observar el objetivo prioritario de estos movimientos el cual reside en fomentar valores que resultan siempre contra las ideas e intereses de Occidente. Y es que en muchos de los movimientos fundamentalistas más exacerbados se puede apreciar ese sistema de creencias típico del nacionalismo anticolonialista por el que uno se vería a sí mismo como “el otro” en contraste con una estructura de poder externa -en este caso la colonial-. Durante los siglos VII-XVII los musulmanes, que por aquel tiempo extendían su dominio por buena parte del Viejo Mundo, no defendían sus culturas y

⁴⁰³ FERNÁNDEZ, Encarnación, *Igualdad y derechos humanos*, cit., pp. 187 *in fine* y 188, respectivamente.

⁴⁰⁴ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 140.

sus intereses en términos reactivos. Trataban de difundir el islam venciendo a otras religiones, pero no se veían a sí mismo como “los otros” en contraste con otras potencias dominantes. Es evidente que esto ya no es así. Hoy se insiste en una postura antioccidental, incluso en la necesidad de combatir a Occidente como si de la encarnación del Mal se tratara. Se ha perdido la perspectiva independiente de la que antes sí gozaban. Cuando existía ese dominio musulmán no necesitaban de aquella autodefinición reactiva. Pero es que ¡tampoco hoy la necesitan! Como dice Sen, ser musulmán conlleva creencias religiosas positivas como aceptar que no hay más que un Dios y que Mahoma es su Mensajero y algunas otras prácticas de carácter obligatorio. Pero para el resto de temas cada musulmán puede elegir su propio criterio como de hecho así hacen incluso en la actualidad. Sin embargo el fundamentalista islámico se crea su propio territorio que le implica una determinada visión social y también política en donde Occidente juega una función central, aunque sea negativa. El terrorismo que en ocasiones acompaña a este fundamentalismo islámico es más parasitario de Occidente aun. Deja ver una obsesión por Occidente que arrasa con todas las demás prioridades y valores, “y en ello puede tener gran incidencia la dialéctica de la mente colonizada”. Hoy, apunta Sen, se puede apreciar la confusión que se da en el debate sobre la distinción entre el hecho de ser una persona musulmana y el hecho de ser una persona total o principalmente definida por su identidad musulmana (esto es tener una identidad islámica singular). Y ello es consecuencia por un lado de la absurda necesidad actual de tener que hacer categorías civilizacionales y de otro del surgimiento de esas autoconcepciones reactivas en el pensamiento antioccidental. Si se piensa detenidamente, “la cultura, la literatura, la ciencia y la matemática se comparten con más facilidad que la religión”. Por lo que, al final, dice Sen, es la tendencia a verse como “los otros” lo que lleva a la gente de África y de Asia a hacer mayor hincapié en sus identidades no occidentales (en cuanto herencia judeocristiana) que en otros aspectos de la comprensión de sí mismos.⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 141-143. Las citas son de la pp. 142 y 143, respectivamente.

Para Maalouf la ruptura entre Occidente y el mundo árabo-musulmán, en particular, resulta lamentable, y lo empeora el hecho de que no cese de agravarse en los últimos años, dando la sensación de que parece realmente difícil esta reparación.

Aquellos que aceptan esta situación sin más, incluso los que se complacen en ella, no conocen, no calculan, el enorme potencial de violencia que nos depara ese enfrentamiento y en qué grado oscurece el porvenir de todo el mundo. Sucede que en los países más amenazados por el terrorismo, sus autoridades reaccionan con firmeza y eficacia, ellos tratan de que nunca más les sorprenda desprevenidos, hacen toda clase de esfuerzos por detectar y por prever el menor de los riesgos. Y en este sentido resultaría irresponsable reconvenir esta postura, pero es evidente que una sociedad que siente la continua necesidad de protegerse de probables enemigos que además carecen de cualquier tipo de escrúpulos, se aleja sin remedio del estricto respeto a las leyes y los principios. Esta es la causa por la cual, la persistencia de la amenaza terrorista altera indeclinablemente el funcionamiento de las democracias.

Cuando domina este desdichado ambiente, incluso quienes están convencidos de que luchan contra la barbarie acaban por caer a su vez en ella. Para Maalouf, la violencia terrorista reporta violencia antiterrorista, y ello alimenta el resentimiento, facilita y allana la tarea a los reclutadores fanáticos y prepara futuros atentados. Sería necesario por tanto poner fin a este círculo vicioso, pero una vez comenzado resulta verdaderamente difícil, parece complicado retirar la mano a tiempo. Qué duda cabe de que el mundo asistirá a un deterioro claro de la democracia y del estado de derecho, en el caso de que la hostilidad actual entre las diversas *tribus*, y los desajustes de todo tipo entre los pueblos, fueran a continuar. En la visión pesimista de Maalouf sobre la posibilidad de evitar esta infausta desviación, se abre una pequeña rendija al optimismo, remediar esta dolorosa tendencia requerirá de importantes dosis de perspicacia, agudeza y de una auténtica determinación.⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ MAALOUF, Amin, *El desajuste del mundo*, cit., pp. 297-300.

Capítulo VI. La Identidad en Amartya Sen

I. Sobre los distintos modos en que podemos vernos a nosotros mismos

La historia y el origen no son la única forma de vernos a nosotros mismos y a los grupos a los que pertenecemos sino que existe una gran variedad de categorías a las que podemos pertenecer al mismo tiempo. Y es que uno puede ser simultáneamente, asiático, ciudadano indio, bengalí con antepasados del Bangladés, residente británico, economista, aficionado a la filosofía, escritor, experto en sánscrito, fuerte creyente en el laicismo y en la democracia, varón, feminista...,⁴⁰⁷ en fin, y tantas otras categorías al mismo tiempo, y, sin embargo, no dejar de pertenecer a todas ellas. Incluso podrían darse otras condiciones de pertenencia, que en un determinado momento nos pudieran comprometer y convocar, por diferentes circunstancias de la vida...

Pues bien, cuando estos grupos de pertenencia que cada cual posee entran en

⁴⁰⁷ Bien pudiera ser ésta la descripción que, de sí mismo, da el propio Amartya Sen. Literalmente, dice así: "(...) *There are a great variety of categories to which we simultaneously belong. I can be, at the same time, an Asian, an Indian citizen, a Bengali with Bangladeshi ancestry, an American or British resident, an economist, a dabbler in philosophy, an author, a Sanskritist, a strong believer in secularism and democracy, a man, a feminist, a heterosexual, a defender of gay and lesbian rights, with a nonreligious lifestyle, from a Hindu background, a non-Brahmin, and a nonbeliever in an afterlife (and also, in case the question is asked, a nonbeliever in a "before-life" as well). This is just a small sample of diverse categories to each of which I may simultaneously belong- (...)*". SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., p 19.

conflicto entre sí, la persona tiene que decidir sobre la importancia que debe dar a sus respectivas identidades, esa es la cuestión. Esta decisión a tomar de entre las diferentes lealtades que posee una persona, ciertamente se va a hacer depender en mucho del propio contexto en que se lleve a cabo. Para Sen es fundamental destacar dos puntos. Por un lado, el reconocimiento de que las identidades son plurales y de que la importancia de una identidad no tiene por qué borrar la importancia de otra. Y, en segundo lugar, que una persona debe decidir la importancia relativa que dará, en un contexto particular, a las lealtades divergentes que compiten por ser prioritarias.⁴⁰⁸

Cuando, en el debate de ideas acerca de la identidad, el patriotismo y la noción de pertenencia, Sen analiza los interesantes planteamientos críticos que formula Sissela Bok⁴⁰⁹ respecto de la argumentación que plantea Martha Nussbaum sobre la necesidad de considerar la importancia de la ciudadanía mundial como acervo especialísimo del ser humano...,⁴¹⁰ Sen se une a esta última, y lo hace arguyendo que “la exigencia de una lealtad fundamental no es necesariamente idéntica a la exigencia de una lealtad exclusiva”.⁴¹¹ Lo que Sen propone en este punto es replantear el enfoque, se pregunta qué motiva a creer que por el hecho de otorgar nuestra “lealtad fundamental” a considerarse “ciudadano del mundo” esto nos vaya a acarrear la consecuencia fatal de negar toda posibilidad a otras identidades. Por otra parte, debemos tener presente que cuando Nussbaum aborda la idea de ciudadanía mundial lo que busca en realidad es acercarnos al que está *lejano*, al foráneo y al extranjero, para que de esta manera

⁴⁰⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 43-44.

⁴⁰⁹ Para un mayor ahondamiento sobre la argumentación de Sissela Bok, obsérvese, BOK, Sissela, “De las partes al todo”, en NUSSBAUM, Martha Craven, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, trad. Carme Castells, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999, pp. 51-58.

⁴¹⁰ Véase, NUSSBAUM, Martha, “Patriotismo y cosmopolitismo”, en NUSSBAUM, Martha, *Los límites del patriotismo*, cit., pp. 13-29.

⁴¹¹ SEN, Amartya Kumar, “Humanidad y ciudadanía”, en NUSSBAUM, Martha, *Los límites del patriotismo*, cit., p. 136.

tengamos la posibilidad de comprender mejor su realidad y, por consiguiente, verlo como si fuera un *próximo*, un conciudadano.⁴¹² Y es que el hecho de considerarse ciudadano del mundo no implica necesariamente abandonar toda identificación local. De hecho, esta relación local puede llegar a ser verdaderamente enriquecedora. La cuestión principal se aloja por tanto en la necesidad de aceptar múltiples lealtades, y, si convenimos que nuestra común humanidad posee una relevancia moral sustantiva, tendremos razones para considerar que esta debe ser nuestra lealtad fundamental. Aceptado esto, podremos observar que tenemos razones para otorgar un peso adicional a los intereses de las personas con las que nos unen vínculos especiales, lo que nos llevará a identificar distintas lealtades complementarias. Así, al haber pesos adicionales, nos encontramos con un paisaje asimétrico, es por ello que la primacía de la lealtad general hacia la humanidad no queda asociada a una razón moral en exclusiva. De ahí que concluyamos que la existencia de una lealtad fundamental no elimina, en fin, la posibilidad de otras lealtades.⁴¹³

II. El concepto de la identidad restrictiva. Y el efecto “*solitarist*” de la identidad humana⁴¹⁴

⁴¹² Otra reflexión de Nussbaum sobre su propuesta de diálogo multinacional, como ciudadanos del mundo, en el que la educación juega una baza fundamental a la hora de proporcionarnos las herramientas adecuadas para desenvolvernos eficazmente en el interconectado mundo de hoy, puede apreciarse en el sugestivo capítulo 5 de su obra *Sin fines de lucro*, titulado “Los ciudadanos del mundo”, donde se aprecia una notable influencia de la escuela de Rabindranath Tagore y el filósofo y pedagogo norteamericano John Dewey. NUSSBAUM, Martha, *Sin fines de lucro*, cit., pp. 113-130.

⁴¹³ SEN, Amartya, “Humanidad y ciudadanía”, cit., pp. 137-139.

⁴¹⁴ “*Solitarist*”, expresión que utiliza Sen en el original de su obra, SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., pp. 146 ó 168, por ejemplo. “Singularista”, es la traducción dada en la versión en lengua española de la obra, se puede apreciar en, SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 196 ó 224, por

Dos son los reduccionismos que destaca Sen como los más generalizados a la hora de tratar cómo debe uno identificarse con los demás. Al primero de ellos lo llama “indiferencia hacia la identidad”, consistente en ignorar o negar la influencia de cualquier sentido de identidad con los demás, respecto de aquello que se valora y de cómo uno mismo se comporta. Al otro lo llama “filiación singular”, con el cual se va a entender que cualquier persona pertenece a una sola colectividad, sin más. Esta visión reduccionista es popular entre los pensadores comunitaristas, apunta Sen, y entre aquellos teóricos a los que les gusta dividir la población mundial en categorías según civilizaciones. De este modo, la necesidad de encasillar a las personas en un determinado grupo provoca la desaparición de la lógica complejidad de los individuos y favorece la visión estereotipada de los mismos.⁴¹⁵ Detrás de esta línea de pensamiento hay una extraña presunción según la cual los individuos pueden ser clasificados inequívocamente en base a cualquier sistema de clasificación “singular” y “omnicomprensivo”. Una clasificación de la población mundial según civilizaciones o según religiones trae consigo un enfoque de la identidad humana que podríamos definir “singularista”, es decir, un enfoque que considera a los seres humanos como pertenecientes a un único grupo peculiar.⁴¹⁶

Ello coincide con el llamado discurso *esencialista* de la cultura al que se refiere Baumann en *El enigma multicultural*, “la cultura es algo que se posee y de la que uno es miembro, y no algo que uno crea y moldea a través de la constante actividad

ejemplo. En lengua italiana la expresión viene siendo traducida como “*solitarista*”, de clara influencia inglesa pues sí que se habla de “*classificazione singolare*”, “*identità singolare*” o incluso de “*contrapposizioni singolariste*”, obsérvese, SEN, Amartya Kumar, FASSINO y MAFFETTONE, *Giustizia globale*, trad. Michele Alacevich, Milano, Il Saggiatore, 2006, (concretamente su capítulo “*Identità, povertà e diritti umani*”) pp. 28 (las dos primeras citas), 29 y 31 (las dos siguientes).

⁴¹⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 45.

⁴¹⁶ SEN, Amartya, *Giustizia globale*, cit., p. 28.

renovadora”.⁴¹⁷ Esta visión presenta ventajas a la hora de tratar con niños o con aquellos que pretenden separarse de la común doctrina, porque les ayuda a mantenerse por el “buen camino” (es decir, por el camino que la cultura mande), si no lo haces así no serás un buen miembro, incluso: no serás “uno de los nuestros”. Por otra parte, también es ventajoso al tratar con los extranjeros, ayuda a estereotiparlos sin dificultad y a expresarse sin problema alguno acerca de cómo esos otros deberían pensar y qué cosas deberían hacer inmediatamente después. No es necesario preguntar quién es si ya sabemos lo que es, si es norteamericano espero que se comporte como un norteamericano, si es musulmán espero que se comporte como un musulmán. En opinión de Baumann, el prisma esencialista quizá no sea un buen enfoque para el análisis de lo multicultural, pues: ¿cómo predecimos el modo en que pensará y actuará ese norteamericano en el caso de que sea, por ejemplo, negro y musulmán?, ¿se comportará como un afroamericano o lo hará como un musulmán? o ¿tal vez lo hará como un norteamericano? Resulta que en esta angosta visión no se tiene en cuenta el hecho de que todos practicamos más de una cultura. En efecto, todos participamos de algún modo en el mantenimiento de una cultura y estas pueden ser de carácter nacional, regional, religioso, lingüista, social... En cuantas sociedades urbanas comprobamos que las distintas divisiones culturales no van en paralelo unas con otras, sino al contrario se entrecruzan para formar un modelo sometido a cambios constantes de lo que debería llamarse “divisiones entrecruzadas”.⁴¹⁸ Y, sin embargo, la teoría esencialista de la cultura ha calado a fondo entre los medios de comunicación y en buena parte de la retórica política, cuando verdaderamente deja de lado a la persona multidimensional, a la persona de identidad mixta. De este modo, los adultos han pasado a ser víctimas culturales y los niños fotocopias culturales, todo sea por el mantenimiento de una cultura nacional, étnica o religiosa. No se abordan las múltiples identidades que cada uno posee, aun cuando observamos que cada uno de nosotros

⁴¹⁷ BAUMANN, Gerd, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, trad. Carlos Ossés Torrón, Madrid, Espasa, 2001, p. 108.

⁴¹⁸ BAUMANN, Gerd, *El enigma multicultural*, cit., p. 109.

manifestamos esta pluralidad de manera explícita y en nuestro quehacer diario, incluso de un modo inconsciente, porque, ciertamente, las identidades cruzadas son omnipresentes hasta para los propios esencialistas.⁴¹⁹

Ocurre así mismo que la “otredad” inherente en la raíz de toda cultura, es rechazada por las ideologías y los movimientos nacionalistas. Así, a menudo tratan de curarla de elementos impuros o forasteros y de este modo volver a convertirla en una totalidad. Por consecuencia, el nacionalista busca crear una unidad forzada a partir de la diversidad, coherencia a partir de las incoherencias, homogeneidad a partir de la discordia narrativa. Es decir, contrariamente a lo que se presupone que pretenden, los nacionalismos revierten la perspectiva participante-observador. Al final, sucede que la política de la identidad y la política de la diferencia se ven afectadas por la paradoja de querer preservar la pureza de lo impuro, la inmutabilidad de lo histórico y el carácter fundamental de lo contingente.⁴²⁰

Señala Sen que asumir esta singularidad de filiación es el deseo no sólo de ciertas teorías sobre la identidad, sino el arma que utiliza el activista sectario para que el resto de “su” gente, no pierda fuerza en su lealtad al grupo. Y advierte que esa incitación a ignorar toda filiación distinta de la identidad restrictiva puede ser engañosa y contribuir a la tensión y a la violencia social.⁴²¹ Así es, la violencia encuentra espacio cuando cultivamos un sentido de inevitabilidad a propósito de una presunta- y a menudo beligerante- identidad única, identidad que nos caracterizaría, y que al parecer nos trae muchos reclamos –en ocasiones especialmente desagradables. Y es que la imposición de una presunta identidad singular es con frecuencia un componente determinante del arte típicamente marcial de fomentar una confrontación facciosa. Si

⁴¹⁹ BAUMANN, Gerd, *El enigma multicultural*, cit., pp. 108, 110 y 115.

⁴²⁰ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad. Alejandra Vassallo, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 34 y 37.

⁴²¹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 46.

una persona que pertenece a un determinado grupo étnico⁴²² es preparada para matar a integrantes de otro grupo con el que convive, se le va a pedir que piense tan solo como tal, es decir, como miembro de aquel grupo particular, y no también como miembro de una misma nación, de un mismo continente, o como un ser humano, identidades todas ellas que son igualmente compartidas por los miembros del grupo con el que conviven. Sucede que cuando las múltiples divisiones presentes en el mundo se unifican en un supuesto sistema de clasificación dominante, nuestra humanidad común es brutalmente desafiada.⁴²³

En semejantes términos se pronuncia Amin Maalouf, y a ello se refiere cuando habla de “identidades asesinas”. Efectivamente, Maalouf, viene denunciando esa concepción que reduce la identidad a la pertenencia a una sola cosa. En su opinión, esta concepción “instala a los hombres en una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, a veces suicida, y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen”.⁴²⁴ Sin embargo, “desde el momento en que concebimos nuestra identidad como integrada por múltiples pertenencias, unas ligadas a una historia étnica y otras no, unas ligadas a una tradición religiosa y otras no, desde el momento en que vemos en nosotros mismos, en nuestros orígenes y en nuestra trayectoria, diversos elementos confluentes, diversas aportaciones (...), se establece una relación distinta con los demás, y también con los de nuestra propia *tribu*. Ya no se trata simplemente de *nosotros* y *ellos*”.⁴²⁵ Maalouf nos propone, lograr vivir serenamente la identidad compuesta de cada uno. Entiende que asumir las diversas pertenencias que se dan en nosotros significaría tanto como evitar el enfrentamiento y

⁴²² A veces ni tan siquiera el “grupo étnico” en cuestión es natural o real, tratándose más bien de divisiones externas realizadas a conveniencia y de manera artificial.

⁴²³ SEN, Amartya, *Giustizia globale*, cit., pp. 29-30.

⁴²⁴ MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, cit., p. 38.

⁴²⁵ MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, cit., p. 39.

los pasajes de violencia entre los hombres.⁴²⁶ La identidad no deja de estar formada por múltiples pertenencias, siendo a su vez única y vivida como un todo.⁴²⁷

III. Sobre la “negatividad” de Vandana Shiva y el desorden global. La puesta de soluciones

Vandana Shiva, en una cruda y llana presentación del panorama *global* de hoy, advierte de estas relaciones entre identidad y violencia. Ella ve en el “terrorismo” la categoría dominante de nuestro tiempo, y habla de “negatividad” como tendencia prevalente. “Las economías y políticas negativas alimentan y contribuyen a las culturas e identidades negativas. Las culturas se han formado por la tierra; la diversidad cultural ha evolucionado conjuntamente con la diversidad biológica. Cuando las identidades son desplazadas y crecen las inseguridades, la identidad es conformada por la inseguridad: la cultura se experimenta a través de la negación del “otro”, ya que la cultura como expresión propia es destruida por la globalización corporativa. En estas culturas e identidades negativas, el terrorismo, el extremismo y la xenofobia adoptan una forma virulenta. La humanidad se define a sí misma a través de su inhumanidad: círculos viciosos de violencia y exclusión –cultural, política y económica-, se convierten en la tendencia dominante”.⁴²⁸

Ante ello, Shiva, nos sugiere aprovechar la circunstancia de que por primera vez gocemos de la oportunidad de buscar libertad por vías inclusivas, entresacadas de

⁴²⁶ MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, cit., p. 43.

⁴²⁷ MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, cit., p. 34.

⁴²⁸ SHIVA, Vandana, *Las nuevas guerras de la globalización. Semillas, agua y formas de vida*, Madrid, Editorial Popular, 2007, pp. 115-116, de esta última se toma la cita.

nuestra propia diversidad, de buscar libertad para los humanos en armonía con otras especies y buscar libertad sin violencia. Esta libertad de diversidad es la alternativa que encuentra frente a la globalización entendida en un sentido negativo y malhechor. Por su parte Sen ya se percató de que la falta de libertad económica provocaba seres humanos desamparados que quedaban convertidos en individuos expuestos a graves riesgos e infortunios, pudiendo llegar a suceder que una hambruna se desatara en un contexto de normalidad social. La libertad por tanto juega un papel primordial en su opinión a la hora de lograr el desarrollo. La libertad plena permite llevar el tipo de vida que cada uno valora, por ello se necesita de libertad política, económica y social porque todas ellas contribuyen a alcanzar la libertad sustantiva. El subdesarrollo no es sino falta de libertad siendo que el desarrollo reclama extensión de las libertades sustantivas y remoción de carencias y faltas, en individuos que realmente son potencialmente capaces de tanto.⁴²⁹

Lo que Shiva ha dado en llamar la “monocultura de la mente” y la “ley del medio excluido” amenazan la vida en su diversidad, autoorganización y autorrenovación. “La monocultura de la mente impulsa a la inconsciencia y a la extinción de la diversidad biológica y cultural que son prerequisites de la seguridad ecológica y cultural. La ley del medio excluido se convierte en la base para legitimar el genocidio y el ecocidio”. Las especies intermedias en la naturaleza y la cultura quedan excluidas. En su consecuencia, es en el momento en el que nos libramos de la prisión mental de la separación y la exclusión, y observamos el mundo en su interconexión y unidad, cuando verdaderamente surgen nuevas alternativas. Es necesario un nuevo paradigma para responder a la fragmentación provocada por diferentes formas de fundamentalismo, se apela a un “nuevo movimiento que nos permita cambiar la cultura dominante y penetrante de la violencia, destrucción y muerte, por una cultura

⁴²⁹ SEN, Amartya Kumar, *Bienestar, justicia y mercado*, trad. Damián Salcedo, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997, pp. 112-121.

de no violencia, vida y paz creativas”.⁴³⁰ La democracia global conlleva en fin la reinención de la identidad cultural, la política y la economía debido a que en la actualidad, la identidad, la política y la economía se han vuelto negativas al quedar fundamentadas en la aniquilación y la destrucción, siendo que deberían basarse en la preservación de la vida y la cultura en su diversidad.

Esta devenida negatividad en la idea de identidad a que se refiere Shiva, se aprecia asimismo en el profesor François Thual, por cuanto éste entiende que la cuestión identitaria ha pasado a ser hoy día un terreno de dificultad y de contrariedades. Ello es expresado en su obra *Les conflits identitaires* donde se argumenta sobre la instrumentalización de las distintas crisis identitarias que encontramos en muchas regiones del mundo. Así, estos conflictos identitarios sirven, ya para autolegitimarse en la propia instrumentalización, ya para legitimar las manipulaciones que otros puedan llevar a cabo. Son utilizados igual como excusa de violencia que como excusa de alianzas amigas, para posicionarse seguramente contra otros. Las crisis identitarias no son sino crisis internas, tratan conflictos identitarios con una especificidad propia, es la intensificación de las relaciones internacionales de nuestro tiempo la que trae consigo que aquéllas tengan consecuencias que trascienden el ámbito nacional. Las crisis identitarias, su internacionalización y la multiplicación de casos de esta naturaleza vienen planteando en su opinión un grave problema a la sociedad internacional. Y es que “*l’identitaire, une fois instrumentalisé, échappe à tout le monde et y compris même à ses promoteurs. L’internationalisation de l’identitaire est la phase finale de ce type de conflit, elle en est aussi le debut dans sa dangerosité absolue et son insolubilité*”⁴³¹ (el “identitario”, una vez instrumentalizado, escapa a todo el mundo incluso a sus mismos promotores. La internacionalización del identitario es la fase final de este tipo de conflicto, y es también el comienzo de su

⁴³⁰ SHIVA, Vandana, *Las nuevas guerras de la globalización*, cit., pp. 117-118, respectivamente.

⁴³¹ THUAL, François, *Les conflits identitaires*, París, Éditions Ellipses, 1995, cap. XXIII “L’internationalisation des crises identitaires”, pp. 183-188. De esta última se toma la cita.

absoluta peligrosidad y de su insolubilidad).

Para la profesora Seyla Benhabib, parece claro que el fundamentalismo es una reacción profunda no sólo contra la globalización, sino contra la creciente fusión de culturas, pueblos, idiomas y religiones que inevitablemente la acompañan. Algunos fundamentalismos pueden coexistir con la ética pluralista de las democracias actuales, encontrando métodos de adaptación y compromiso como pudiera ser el de la separación entre la esfera privada de la familia y la práctica religiosa, y la pública de la política y la economía. Por el contrario, a los fundamentalistas que rechazan todo cambio, les resulta imposible vivir en un mundo globalizado de incertidumbre, hibridación, fluidez y controversia. Y es que se muestran incapaces de aceptar las negociaciones comúnmente empleadas que implica la práctica de cualquier creencia religiosa en el mundo de hoy, estos grupos declaran la guerra a la civilización global o se pierden en actos de fervor con oscuros augurios de horror y devastación. Mas esta búsqueda de lo puro está abocada al fracaso, aunque no sin antes causar daño y aflicción, inestabilidad y miedo. En su consecuencia, el mayor desafío de las democracias actuales lo hallaremos, en su opinión, en tratar de mantener los derechos civiles, las libertades políticas y las instituciones deliberativas y representativas al tiempo que se desactiva ese infundado deseo fundamentalista por lo puro y por un mundo que carezca de interpretaciones encontradas y acuerdos morales. En una civilización global nuestro devenir quedará determinado en fin por la negociación de diálogos culturales complejos.⁴³²

Finalmente, aducir tres reflexiones. (1) Para Sen el desorden global es patente. La mayor parte de los países de África⁴³³ no han logrado entrar en la fase de expansión

⁴³² BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, cit., pp. 298-299.

⁴³³ En THUAL, François, *Les conflits identitaires*, cit., cap. XIX “L’ethnie contre la nation en Afrique”, pp. 155-160, se aborda la relación existente entre la violencia desencadenada en África y el conflicto identitario en el que se han visto sumergido los habitantes de las distintas regiones de este tan maltratado continente.

globalizada, otros, como la India, Brasil o China, están en ello. Y, sin embargo, sería bueno el acceso a este espacio de tipo global, porque ello aportaría dinamismo y crecimiento para los países empobrecidos. Es más, con toda verdad, sería lo justo. (2) El tratamiento de los problemas globales requiere compromiso. Es decir, estos obstáculos no pueden abordarse con garantías si no se llega realmente a la contracción de obligaciones, no está mal un movimiento gradual que parta de un pensamiento nacional, cierto, pero se necesita ir mucho más allá, las razones son evidentes y demasiado básicas, es por ello que resulta absolutamente necesario un cierto grado de compromiso para seguir adelante. (3) Si examinamos el mundo de hoy, nos percatamos de la relación realmente existente entre personas de diferentes entornos, también de esa correspondencia mutua entre fenómenos de distinto tipo y de distinta procedencia. La forma en que el gobierno de los EE. UU. dirige su economía, por ejemplo, influye no sólo en la vida de los norteamericanos sino también en la de los ciudadanos del resto del mundo. Así sucede en otros casos, el sida y diferentes epidemias se han propagado aquí y allí, han traspasado fronteras y continentes. Las medicinas desarrolladas en algunos lugares del mundo son claves para preservar la vida y la libertad de la gente que se encuentra en países lejanos. Igualmente ocurre en relación al desafío ambiental que es afrontado en nuestros días, las continuas emisiones de gases contaminantes están poniendo en serio peligro todo el planeta. La solución no está en un análisis limitado a un estado soberano, se requiere de un razonamiento global.⁴³⁴

IV. La importancia de las ideas de identidad en la conducta del hombre

⁴³⁴ SEN, Amartya Kumar, *Desarrollo y crisis global*, Madrid, Editorial Complutense, 2011, pp. 57-60 y 62-64. Obra que se basa en la conferencia impartida por Sen en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Complutense de Madrid, el 29 de enero de 2009, con motivo de su investidura como Doctor Honoris Causa al día siguiente.

Respecto del primer tipo de reduccionismo al que hacíamos referencia en el apartado III, explica Sen que es equivocada la visión por la cual se supone que los individuos son totalmente egoístas y que sus elecciones suelen estar motivadas por el propio beneficio, careciendo de verdad que ello responda al “comportamiento racional” de la personas. Y es que, con este pensamiento, se dejan de lado todas esas motivaciones distintas que los individuos pueden tener en una sociedad con diversas filiaciones y diferentes compromisos. Esta teoría del ser humano egoísta que proporciona la base conductual de tantas teorías económicas, queda embellecida con apelativos del tipo “hombre económico” u “hombre racional”. Y han sido estas teorías modernas las que han prevalecido durante mucho tiempo, sin embargo las dudas que éstas provocaban y sus pequeñas críticas iniciales han hecho que la suposición del egoísmo puro quede atrás para poder observar la manera en que realmente actúan las personas, de este modo se puede apreciar que el hombre no actúa con un enfoque único; no es cierto que el hombre verdaderamente racional a la pregunta “¿qué me beneficia más?” conteste siempre de la misma manera o con una previsibilidad impecable porque en otro caso estaríamos hablando más bien de un “*rational fool*”⁴³⁵ (tonto racional).

Así pues, Sen propone “incorporar la percepción y la comprensión de la identidad a la caracterización de la preferencia y la conducta en economía”, y ello porque la inclusión de consideraciones de identidad con los demás en un mismo grupo “puede ejercer una poderosa influencia sobre la conducta individual y sus interacciones, que adoptan formas ricamente divergentes”.⁴³⁶ En consecuencia, urge desplazar la presunción de “indiferencia hacia la identidad” y la elevada posición que ésta asumió en la teoría económica establecida alrededor del concepto de “hombre económico” y en la teoría política, jurídica y social que durante tanto tiempo ha prevalecido, ya que,

⁴³⁵ SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., p. 22.

⁴³⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 46-48. Ambas citas corresponden a esta última.

efectivamente las ideas de identidad son relevantes.⁴³⁷

V. Sobre nuestras muchas identidades

Respecto del segundo tipo de reduccionismo, Sen insiste en la idea de que “todos somos individuos involucrados en identidades de diversas clases en contextos dispares, en nuestras respectivas vidas, que surgen de nuestros orígenes, asociaciones o actividades sociales”.⁴³⁸ Así pues cada uno de nosotros pertenecemos a más de un grupo y éstos distintos entre sí, y cada una de estas colectividades podrá darnos una identidad potencialmente importante, y quizá tengamos que decidir si éste u otro grupo al que pertenecemos es importante o no para nosotros. Por lo que, por un lado, deberemos (1) decidir cuáles son nuestras identidades relevantes, y (2) sopesar la importancia relativa de estas identidades diferentes. Para ello urdirá, razonar y elegir. Sin obviar, por supuesto, que la elección vendrá determinada por ciertas influencias externas significativas que restringirán las decisiones finales posibles.

A esta cuestión se refería Habermas, respecto de ciertas tendencias que estaban cambiando en su Alemania Federal y en otras sociedades industriales de Occidente, él se preguntaba sobre cómo debiera conjugarse esa conciencia histórica problematizada y una identidad estatal post-nacional “pues toda identidad, que funda la pertenencia a un colectivo y circunscribe el conjunto de situaciones en las que los miembros de ese colectivo pueden decir “nosotros” en un sentido enfático, parece tener que sustraerse a

⁴³⁷ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 49-50.

⁴³⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 50.

toda reflexión como algo incuestionado”.⁴³⁹

Esta búsqueda de una sola forma de clasificar a las personas para un análisis social no es nueva, apunta Sen, el socialismo clásico ya diferenciaba entre trabajadores y no trabajadores para el agrupamiento político; y ahora es reconocido que esta división en dos clases es engañosa para un análisis social y económico. Es pues difícilmente justificable la visión de la filiación singular mediante la simple suposición de que cualquier persona pertenece a un único grupo. Resulta evidente que cada uno de nosotros pertenecemos a más de uno. Tampoco parece que pueda justificarse esta visión de la filiación singular mediante el planteamiento por el cual se afirma que pese a la pluralidad de los grupos a los que cualquier persona pertenece, existirá siempre, en cada situación, un grupo dentro de esta pluralidad que de modo natural será la colectividad preeminente para esa persona, sin que quepa que dicha persona pueda decidir sobre la importancia relativa de sus diferentes categorías de pertenencia.⁴⁴⁰

En esta línea, para Baumann, la cultura no es un conjunto de conocimientos inmutable que pertenece a un grupo nacional, étnico o religioso, ni tampoco es la consecuencia de una improvisación sin raíces o reglas. En su opinión, “el discurso sobre la cultura dominante como una herencia inmutable sólo es un subcomponente conservador de la verdad procesual: toda cultura que se posea es cultura en creación, todas las diferencias culturales son actos de diferenciación y todas las identidades culturales son actos de identificación cultural”,⁴⁴¹ de esta manera a la visión *esencialista* de la cultura se le añadiría, a modo de complemento, la visión *procesual* de la misma, llegando así a una posición menos sesgada de lo que podría ser la realidad de un colectivo o de las distintas agrupaciones de individuos. Con todo, siempre se estimará necesario guardar en consideración esta verdad parcial que valora

⁴³⁹ HABERMAS, Jürgen, *Identidades nacionales y post nacionales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1989, p. 98.

⁴⁴⁰ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 50-52.

⁴⁴¹ BAUMANN, Gerd, *El enigma multicultural*, cit., p. 120.

la cultura como una entidad o identidad fijada de una vez para siempre.

El enfoque de la filiación singular que reprueba Sen también es rechazado por Benhabib. Ella, nos propone el “constructivismo social” frente a una sociología reduccionista de la cultura, como una explicación que comprende las diferencias culturales, contra aquellos intentos de la política normativa de objetivar los grupos culturales y sus luchas por el reconocimiento. Benhabib se postula, asimismo, contraria al esencialismo cultural, en cuanto cree que todo análisis de la cultura, debe comenzar por distinguir entre el punto de vista del observador social y el del agente social. Cualquier visión de las culturas como totalidades claramente definibles es una visión desde afuera que genera coherencia con el propósito de comprender y controlar. Desde el interior, una cultura no necesita parecer una totalidad, más bien parece fijar un límite visual que se aleja cada vez que intentamos acercarnos a él; los participantes de la cultura, experimentan sus tradiciones y condiciones materiales de vida a través de relatos narrativos compartidos, pero también controvertidos y con la posibilidad de ser rebatidos. Los seres humanos vivimos en un universo valorativo, de ahí que la cultura sea ese horizonte formado por posturas valorativas a través de las cuales la infinita cadena de secuencias espacio-temporales queda delineada en “bueno” y “malo”, “sagrado” y “profano”, “puro” e “impuro”. El constructivismo sociológico en fin, no entiende las diferencias culturales como una cuestión menor o como algo que resulte ficticio. Las diferencias culturales existen y llegan con verdadera intensidad, son reales. Sin embargo, aquél que abordare los asuntos humanos no debiera bajo ningún concepto fiarse de los relatos culturales de grupos e individuos. Enfrentarse a la tarea de explicar la conducta humana requiere tratar de comprender la totalidad de las circunstancias, de las cuales la cultura es un aspecto.⁴⁴²

⁴⁴² BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, cit., pp. 28-33.

VI. Sobre la influencia de los contextos sociales a la hora de sopesar la importancia relativa de nuestras distintas identidades

Así pues, como vemos, la cuestión de las pertenencias múltiples trae consigo el tema de la elección en la idea de identidad, y es ahí en donde Sen quiere destacar la importancia del contexto social a la hora de valorar una identidad particular. Es decir, el contexto social es una influencia externa que va a afectar también a la hora de decidir sobre la importancia relativa de las identidades.⁴⁴³ En ese mismo sentido se manifiesta Viola cuando se refiere a las diferencias entre comunitarismo y liberalismo, expresando que este último lo máximo que concede a la visión comunitarista es la consideración de las estructuras culturales como “contextos de elección”. El liberalismo considera que nuestra verdadera y propia identidad no es aquella que descubrimos tener dejando de lado nuestra voluntad, sino que es aquella que elegimos con total libertad. Las culturas deberían, en consecuencia, ser protegidas con el fin de asegurar la libertad de elección de su pertenencia, y no con el fin de preservar su supuesta” identidad colectiva”.⁴⁴⁴

Para Benhabib, la individualidad es un logro extraordinario y frágil de los “sí mismos”, que intentan formar y entrelazar los relatos y las alianzas en conflicto en una única historia de vida. La autonomía práctica, en la esfera moral y política, se define como la capacidad para ejercer la elección y la agencia sobre las restricciones de las identificaciones narrativas de cada persona. Así, partiendo del modelo dialógico y narrativo de la constitución de la identidad, propone definir las identidades grupales de manera mucho más dinámica y argumentar que, al reflexionar sobre la política de la identidad y la política de la diferencia, debemos concentrarnos menos en lo que el grupo es y más en lo que los líderes políticos de dichos grupos exigen en la esfera

⁴⁴³ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 52.

⁴⁴⁴ VIOLA, Francesco, *Identità e comunità*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 12.

pública. Téngase en cuenta que aquella capacidad para elegir y gestionar nuestras propias identificaciones reclama indispensablemente disponer de ciertos recursos materiales y el acceso, tanto a la educación y al desarrollo profesional, como a las áreas e instituciones públicas.⁴⁴⁵

Para Bauman de un modo u otro no deja de ser cierto que pertenecemos a esa especie que él llama “el animal que elige”, y nada podrá suprimir nuestra capacidad de elección y determinar nuestra conducta sin trabas de ningún tipo. Nuestra esencia individual nos recuerda nuestro ser libre, de modo que por mucho que no quisiéramos proceder a la toma de alguna elección, siempre tendremos que optar entre varias maneras de hacer las cosas. En opinión de Bauman existen dos factores autónomos que orientan nuestras decisiones y nuestra forma de vivir, por un lado, el destino, unas circunstancias sobre las que no tenemos influencia alguna, de las que carecemos absolutamente de responsabilidad (por ejemplo, el país en el que nacemos o la época en que afrontamos el devenir de nuestra vida). El otro factor, es el del carácter, nuestra manera de ser, sobre ella se puede ejercer influencia (trabajarla, cultivarla, etc.). El destino quizá determine de modo realista nuestras opciones, pero al final será nuestro carácter quien elija entre esas opciones.⁴⁴⁶ Por otra parte, cuanto más alto es el coste social de una elección, menos es su opción de ser escogida. Los costes de negarse a hacer aquello que nos empujan a hacer, se pagan en primer lugar con la aceptación social y el prestigio. Así, oponerse a la desigualdad y sus consecuencias ya sean públicas o privadas será difícil, y hacen menos probable esta elección frente a sus alternativas, una resignada y tranquila sumisión o una colaboración de tipo voluntaria. Nosotros ciudadanos del capitalismo, en una sociedad individualizada de consumidores, observamos que la balanza siempre acaba inclinándose en el lado

⁴⁴⁵ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, cit., p. 47.

⁴⁴⁶ BAUMAN, Zygmunt, *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, trad. Alicia Capel Tatjer, Barcelona, Paidós, 2014, p. 37.

privilegiado, de aquellos que se benefician o esperan beneficiarse de la desigualdad.⁴⁴⁷

Nuestras distintas capacidades no están determinadas por el nacimiento, el contexto social en el que crecemos influye en ellas. Cada individuo tiene, además de las distintas habilidades que por naturaleza posea, capacidades distintas para desarrollar su potencial porque vive en condiciones sociales distintas. Y es que, en realidad, ciertos “veredictos” del destino, no lo son tanto.⁴⁴⁸ El hombre ostenta a menudo el poder de cambiar los juicios de vida preconcebidos, para ello resulta verdaderamente importante garantizar al ciudadano valores como el de la libertad que serán claves para el desarrollo adecuado de las capacidades individuales y así salir adelante del modo que tal vez mejor valore para su propia vida, de ahí que devenga crucial la necesidad urgente de conseguir y ampliar espacios básicos de libertad que en determinados lugares y contextos han sido desterrados.

VII. La variabilidad de casos particulares que puede ofrecer la relación establecida entre la identidad y el hecho social

De esta forma, se puede apreciar que todas las categorías que pueden generarse ni tienen por qué ser de una importancia duradera ni necesariamente haberse generado de un modo coherente... sino que las clasificaciones adoptan muchas formas diferentes. Por ejemplo, pudiera darse el caso de personas que utilizan una misma talla de calzado, ellos en general no están vinculados entre sí por un fuerte sentimiento de identidad a causa del tamaño de sus pies por importante que ello fuera. Ahora bien, si los zapatos del número que ellos utilizan se tornan en extremo difíciles de encontrar

⁴⁴⁷ BAUMAN, Zygmunt, *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, cit., pp. 38-39.

⁴⁴⁸ BAUMAN, Zygmunt, *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, cit., pp. 34-35.

por una u otra causa, la necesidad de zapatos de este tamaño se convertirá en una dificultad compartida y se podría volver razón suficiente de solidaridad e identidad. Es decir, la clasificación en sí por la cual tú y otros utilizabais esa talla no era relevante, no provocaba una identidad, sin embargo determinadas circunstancias sociales en torno a esa clasificación han provocado que se llegue a generar una identidad.⁴⁴⁹

Así es, en ocasiones, una clasificación que inicialmente no tiene justificación alguna, puede volverse importante sólo por las disposiciones sociales. Pensemos, por ejemplo, en que un gobernante autoritario decidiera perseguir y someter a personas con ciertos rasgos físicos porque él creyera en cierta divinidad que así se lo aconseja y el tirano tuviera fe ciega en sus predisposiciones y, en consecuencia, decidiera llevar a cabo el propósito de sojuzgar a todos los varones rubios que nacieron a media noche en tiempos de luna llena... pues surgiría un movimiento de solidaridad e identidad entre todos los individuos implicados en esa curiosa clasificación y en esa persecución, pero, de no haberse dado esa persecución injusta difícilmente la clasificación referida hubiera tenido relevancia. Es la acción social la que ha provocado una diferencia que ahora es relevante.

Incluso a veces la propia acción social es la que crea la diferencia, por ejemplo en una Bolsa de Trabajo de una administración pública estar en un puesto u otro de la lista cuando se ha determinado por causas del Servicio cortar el llamamiento de aspirantes por un número y no otro puede determinar al fin el hecho de ser funcionario público o de ser un desempleado.⁴⁵⁰

A la hora de elegir las identidades que para uno son relevantes debemos utilizar la razón, pero también tenemos que tener en cuenta el hecho social. Por lo que, al mero ejercicio intelectual, al razonamiento en sí, le deberemos añadir el hecho puntual del

⁴⁴⁹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 53.

⁴⁵⁰ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 54.

contexto social, esa es la clave.⁴⁵¹

VIII. Las identidades plurales y los conflictos de lealtades

Distingue Sen entre «*“contrasting” and “noncontrasting” identities*» (identidades opuestas y no opuestas), las primeras se caracterizan porque hay una oposición entre los grupos diferentes a los que uno puede pertenecer dentro de una misma categoría. La segunda acepción de identidades, sin embargo, será aquella que se refiera a grupos clasificados sobre diferentes bases y en donde no habrá una oposición entre ellos en lo que respecta al “pertenecer”.

Así pues, si uno es nacional español ya no es nacional francés, existen muchas nacionalidades, sí, pero él sólo tiene la nacionalidad española. Por el contrario, uno puede ser nacional español y ser profesor. En aquella acepción las distintas opciones de nacionalidad (los distintos grupos) son excluyentes, en ésta los diferentes grupos no se excluyen entre sí, allí tratábamos la nacionalidad, aquí la nacionalidad y la profesión.⁴⁵²

Pero, estas identidades no opuestas entre sí, y que no están involucradas en disputa territorial alguna, sí pueden competir por obtener una mayor prioridad para nosotros. Podría ser por ejemplo que tuviéramos que hacer cierta gestión y por lo que fuera para

⁴⁵¹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 55.

⁴⁵² Sen, en estos ejemplos, está hablando siempre de la expresión “*citizenship*” (SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., pp. 28-29), en la versión española de la obra se habla de “ciudadanía” para referirse a “*citizenship*”. Nosotros hemos utilizado la expresión “nacionalidad” que nos parece más idónea desde un punto de vista jurídico –la legislación española específica habla siempre de “nacionalidad” y el artículo 11.1 CE dice expresamente: “la nacionalidad española se adquiere, se conserva y se pierde de acuerdo con lo establecido por la ley”-.

llevarla a cabo van a entrar en conflicto distintas lealtades que uno posee, su religión, sus obligaciones profesionales, su nacionalidad... y entonces somos nosotros los que tenemos que darle preferencia a una o a otra lealtad.

Incluso podemos tener identidades plurales aun dentro de categorías opuestas. La nacionalidad, en principio, es opuesta a otra en la identidad de una persona, es cierto, sin embargo una persona puede tener por ejemplo la llamada doble nacionalidad, esto ocurre en Francia o en EE. UU, también en España, así lo prevé la propia Constitución española.⁴⁵³ Así pues, España, de acuerdo con su legislación vigente, podrá establecer tratados de doble nacionalidad con los países pertenecientes a Iberoamérica, y con Andorra, Portugal, Guinea Ecuatorial, Filipinas y con los sefardíes. En su consecuencia, un español podría nacionalizarse peruano, por ejemplo, y no perder por ello su nacionalidad española. Igualmente el estado español admitiría a un peruano nacionalizarse español, si cumpliera los requisitos legales para ello, aunque éste decidiera no renunciar a su nacionalidad peruana. No ocurre así en China o en el Japón, donde la nacionalidad es excluyente. Pues aun así, el conflicto de la doble lealtad no tendría por qué desaparecer: por ejemplo, el hecho de que el estado del Japón prohíba que un japonés que reside en Gran Bretaña pueda adoptar esta nacionalidad distinta y mantener a su vez la japonesa, no significa que esta persona

⁴⁵³ El artículo 11.3 CE dice: “El Estado podrá concertar tratados de doble nacionalidad con los países iberoamericanos o con aquellos que hayan tenido o tengan una particular vinculación con España. En estos países, aun cuando no reconozcan a sus ciudadanos un derecho recíproco, podrán naturalizarse los españoles sin perder su nacionalidad de origen”.

Y no sólo eso. También se puede tener doble (o múltiple) nacionalidad *de hecho*. Para ello sería suficiente con que de modo circunstancial se cumpliera simultáneamente con los requisitos que en países diferentes son exigidos para el reconocimiento respectivo de cada nacionalidad. Así, por ejemplo, si se diera el caso de que nazco en un país que reconoce la nacionalidad de acuerdo con el principio de territorialidad (*ius soli*) y, a su vez, tengo unos padres que pertenecen a un estado que reconoce la nacionalidad según el principio de consanguinidad (*ius sanguinis*), me encontraría, de hecho, con dos nacionalidades, que incluso podrían multiplicarse si mis padres fueran de diferentes estados o si yo decidiera en mi mayoría de edad vivir en un tercer país con determinadas leyes sobre este particular, etc.

siempre se vaya a sentir muy japonesa o únicamente japonesa por el solo hecho de que siga manteniendo la nacionalidad japonesa de modo oficial, esto es, podrá suceder que el japonés obtenga sus apegos hacia lo británico e incluso adquiera ciertas lealtades que tengan que ver con la identidad propia de un británico. Del mismo modo que si decidiera adquirir la nacionalidad británica y por consiguiente perdiera la japonesa, y decidiera que, con todo, hay ciertas lealtades de su identidad japonesa a las que nunca va a faltar.

Por lo tanto, el conflicto entre las prioridades de distintas identidades será relevante con indiferencia de que las categorías sean opuestas o no. “No se trata de que una persona tenga que negar una identidad para dar prioridad a otra, sino más bien de que una persona con identidades plurales tiene que decidir, en caso de conflicto, sobre la importancia relativa de las diferentes identidades para la elección particular en cuestión”. El razonamiento, pues, desempeñará una función fundamental en la especificación de identidades y en la forma en la que éstas se reivindiquen.⁴⁵⁴

IX. De las distintas limitaciones que encuentra el hombre a la hora de elegir sobre la importancia relativa de sus múltiples identidades

“Todos estamos constantemente haciendo elecciones, aunque sólo sea en forma implícita, acerca de las prioridades que damos a nuestras diferentes filiaciones y asociaciones”, afirma Sen, quizá por eso se pregunta qué verosimilitud puede tener la tesis de la *singular affiliation* (filiación singular) si, como vemos, parece claro que es constante la presencia de diferentes categorías y grupos en el ser humano. Quizá el tema estribe en esa creencia generalizada de que la identidad es una cuestión de

⁴⁵⁴ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 55-56. Cita de la p. 56.

descubrimiento –como así piensan los defensores de la filiación singular- alentada ésta por el hecho de que las elecciones están restringidas por la posibilidad de ser o no factibles, así podríamos pensar que uno que es original de la India difícilmente puede elegir tener la identidad de una joven de Noruega de rasgos rubios acostumbrada a que las noches duren seis meses, al darse esta restricción todas las demás alternativas quedarían descartadas por no ser factibles. Y sin embargo, aun caben elecciones importantes que hacer, entre prioridades de religión, lengua, creencias políticas, compromisos profesionales...⁴⁵⁵ Es decir, aun así puede ocurrir que yo habitante del norte de Finlandia me pregunte si debo continuar hablando finés y compaginarlo con mi lengua vernácula o si decido de forma definitiva hablar únicamente lengua sami pues he pensado que de este modo mantengo mejor las costumbres de mi pequeño pueblo... O puede ocurrir que yo decida, de modo meditado, que efectivamente deseo continuar abrazando el cristianismo y no tengo ningún interés en procesar aquellas creencias religiosas que tradicionalmente se han practicado en mi tierra.

También es cierto que podemos encontrar restricciones cuando tratamos de elegir nuestra identidad frente a los demás. Nos estamos refiriendo a casos extraordinarios por ejemplo el de un judío en la Alemania nazi, pues poco podía hacer éste por tratar de cambiar la impresión que de un judío tenía el gobierno alemán de la época, por mucho que insistiera. O en casos menos extremos cuando un tercero se hace una idea fuertemente alimentada de un determinado colectivo al que perteneces, a veces, poco puedes hacer por tratar de hacerle comprender una visión distinta de la que tiene preconcebida para ti. Y es que, “ya sea que consideremos nuestras identidades como nosotros mismos las vemos o como otros nos ven, elegimos dentro de restricciones particulares”, lo cual no es nada sorprendente, como apunta Sen, pues esta es la forma en que se afrontan las elecciones en cualquier situación: las elecciones de toda clase se hacen siempre con restricciones particulares.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 57-58. La cita inicial es de la p. 57.

⁴⁵⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 58-59. Cita de la p. 59.

Así mismo ve Habermas la identidad de una persona o de un grupo, como algo concreto, algo particular, “de nuestra identidad hablamos siempre que decimos quiénes somos y quiénes queremos ser”, para ello aportamos elementos descriptivos y elementos evaluativos, aduce. De este modo, Habermas, al expresarse sobre el universalismo que él propone para la construcción de la futura Alemania, explica que no es que renuncie de plano a todo tipo de identidad colectiva en términos de la propia historia nacional o a cualquier referencia a la propia tradición, sino que entiende que “la forma que hemos cobrado merced a nuestra biografía, a la historia de nuestro medio, de nuestro pueblo, no puede separarse en la descripción de nuestra propia identidad de la imagen que de nosotros nos ofrecemos a nosotros mismos y ofrecemos a los demás y conforme a la que queremos ser enjuiciados, considerados y reconocidos por los demás”.⁴⁵⁷

Para Habermas, es cierto, muchas son las tradiciones que han configurado nuestra propia identidad, “pero nuestra identidad no es solamente algo con que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto”. Nosotros no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, “pero sí que debemos saber que está en nuestra mano el decidir cómo podemos proseguirlas”. Si la prosecución de toda tradición es selectiva, se trataría pues de pasar esa selectividad a través del filtro de la crítica, de una apropiación consciente de la propia historia o, incluso como él mismo arguye, por el filtro de la “conciencia de pecado”.⁴⁵⁸

Por último, Sen ve necesario, razonar igualmente a la hora de determinar las implicaciones del pensamiento basado en la identidad. Es decir, sabemos que la forma en que nos vemos a nosotros mismos puede influir sobre nuestra razón práctica, pero no podemos concluir sólo por ello cómo o en qué dirección actuará esa influencia. De esta manera, “no se presume que el reconocimiento o afirmación de una identidad

⁴⁵⁷ HABERMAS, Jürgen, *Identidades nacionales y post nacionales*, cit., pp. 114-115. Citas de la p. 115.

⁴⁵⁸ HABERMAS, Jürgen, *Identidades nacionales y post nacionales*, cit., p. 121.

deba necesariamente ser una razón para la solidaridad en las decisiones prácticas (de ese grupo)”, este tipo de resolución tendrá que sujetarse a un mayor examen.⁴⁵⁹ Una vez más observamos la necesidad de someter las decisiones basadas en la identidad al razonamiento.

X. Los elementos de la identidad

Viola se refiere a los distintos elementos que constituyen la identidad de los ciudadanos, considerando que pueden valorarse atendiendo a tres categorías generales, las cuales, quedarán individualizadas de acuerdo con los parámetros de *voluntariedad* y de *comunidad*.⁴⁶⁰ De este modo, el autor distingue entre, dimensiones involuntarias y peculiares de la identidad personal de los ciudadanos; dimensiones involuntarias y (potencialmente) comunes a todos los ciudadanos y dimensiones voluntarias, que pueden ser comunes o particulares según el caso. Verdaderamente, el autor, no busca llevar a término una clasificación de la identidad, sino que lo que pretende es confeccionar una clasificación de aquellos aspectos que a su juicio constituyen una identidad, la cual entiende debe ser unitaria por definición.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 59-60. La cita es de la p. 60.

⁴⁶⁰ En su obra original se refiere a “*comunanza*” (que hemos traducido por “*comunidad*”, o por “*lo común*”). Si bien el propio autor explica qué significa este término: “*‘comunanza’ non vuol dire ancora in senso stretto ‘comunità’ e tuttavia richiede un minimo di storia comune e di cooperazione significativa*” (“*comunidad*” aún no quiere decir comunidad en sentido estricto y sin embargo precisa de un mínimo de historia común y de significativa cooperación). VIOLA, Francesco, *Identità e comunità*, cit., p. 113.

⁴⁶¹ Viola, pues, distingue entre los conceptos de identidad y de identificación, de tal modo que una persona que tuviera muchas identidades escaparía por definición de la identificación, no sería *uno*, sería

La primera de las categorías (involuntario-peculiar) se adhiere a factores de carácter biológico, cultural e histórico que son recibidos de nacimiento y que por consiguiente son involuntarios. Se refiere, a la diversidad de razas, de etnias y de culturas. Nos encontramos aquí frente a mundos separados y cuyos confines aparecen a menudo insuperables. Es claro, si naciera de raza negra jamás podría convertirme en blanco; si naciera español podría modificar mi residencia y adquirir la nacionalidad italiana, cierto, pero jamás seré un italiano nativo. Estas formas de diversidad involuntarias no son comunes. De hecho, en una sociedad multiétnica y multirracial los ciudadanos bajo este punto de vista se sienten separados. Y es ahí donde aparece una de las dificultades más relevantes para una comunidad política en opinión de Viola. ¿Cómo poder comprender y aceptar algo que se manifiesta como inconmensurable sin intentar homologarlo a nuestra cultura y a nuestra identidad? Un anglosajón de los EE. UU. puede no saber, ni tan siquiera lograr comprender, qué puede significar ser un afroamericano. Resultando que los afroamericanos únicamente son comprendidos con seguridad y de manera plena como tales por los propios afroamericanos. Esto es lo que trae consigo el carácter propio y privativo de la cultura y de su inconmensurabilidad.

A este tipo lo llamaré Viola, *diversidades por nacimiento* (o *diversidades culturales*).⁴⁶² Cada identidad personal tiene un componente del género que posee varios grados de incidencia. De acuerdo con el carácter involuntario de la identidad cultural la exigencia política que le concierne diferirá radicalmente de la lógica de la libre elección y tiene que ser llevada a aquella de la libre aceptación de lo que ya es.

La segunda categoría (involuntario-común) concierne a las fases existenciales de la vida del hombre. El ser humano puede ser visto con la especificidad de sus distintas maneras de ser, como joven, como adulto, como anciano, como enfermo, como

multitud; no tendría permanencia ni continuidad, se trataría de un yo fragmentado y dividido. Y es que la identificación en su opinión reclama ese carácter de continuidad del sucederse de los acontecimientos identificativos.

⁴⁶² VIOLA, Francesco, *Identità e comunità*, cit., pp. 8-9.

persona con falta de determinadas capacidades, como trabajador... Desde el punto de vista fenomenológico, explica Viola, la vida humana atraviesa estadios diversos, que se manifiestan a menudo independientes de la propia voluntad. Lo vemos, no está en nuestra mano envejecer o no. Al mismo tiempo, estas etapas de la vida son comunes no sólo porque se junten grupos de personas (los jóvenes, los ancianos, los enfermos...), sino también en el sentido de que cada uno de nosotros sabe que podría encontrarse en la misma situación que otros. Soy joven pero sé con verosimilitud que me convertiré en anciano. Gozo de buena salud, pero sé que cabe la posibilidad de que pueda enfermar. Es decir, los estadios de vida pertenecen potencialmente a toda la familia humana y, por lo tanto, sus valores, sus exigencias, sus demandas son susceptibles de ser comprendidas por todos los ciudadanos.

A esto mismo se refiere Nussbaum respecto de la capacidad de cada persona para reconocer y responder a lo humano. Ella, sorprendida por el homenaje que en Jerusalén se tributa en memoria de cada uno de los “no judíos” que dieron su vida por salvar a judíos en tiempos del holocausto, advierte que la acción de aquéllos se llevó a cabo dejando de lado tendencias nacionales o religiosas particulares, que aunque ellos tenían su propia identidad, sus distintas lealtades no fueron un impedimento para acometer una conducta de ayuda vital aun poniendo en riesgo tantas cosas de su esfera íntima. Nussbaum habla del coraje moral de reconocer la humanidad y responder a su llamada aun en momentos de dificultad o adversidad, y cuando este reconocimiento se produce... estamos ante el acto básico de la ciudadanía mundial. “Todos nacemos desnudos y pobres; todos estamos sujetos a enfermedades y sufrimientos de todo tipo y, por último, todos estamos condenados a morir. Por tanto, la visión de todos estos sufrimientos comunes puede llevar la humanidad a nuestros corazones, si vivimos en una sociedad que nos alienta a imaginar la vida del otro”.⁴⁶³

Estas esferas fenomenológicas de la vida humana dejan demandas que se refieren a toda la sociedad, la cual responde con reconocimientos jurídicos y sociales. Y no sólo

⁴⁶³ NUSSBAUM, Martha, *Los límites del patriotismo*, cit., pp. 159-160. Cita de la p. 160.

respecto de los servicios sociales, sino incluso en lo que se refiere a los derechos humanos. En efecto, del universalismo de una abstracta naturaleza humana hasta la conexión con su propia historia se dan contextos sociales y se dan ciclos vitales. Viola las llamará, *diversidades fenomenológicas*.⁴⁶⁴

Otra cuestión concerniente a esta categoría sería la que se refiere a la diferencia sexual. Si bien es cierto que evidentemente el sexo no es un estado de vida, sí parece que se enmarca en la dimensión de la involuntariedad, pues normalmente no se escoge el sexo propio. Asimismo, estamos igualmente en la dimensión de lo común, y ello, ya no porque el otro sexo sea alcanzable, sino porque la propia identidad de ser humano se conquista únicamente a condición de comprender en ella las características y los derechos del otro sexo, además del propio.

Advierte Viola que la evolución de los derechos humanos parte del hombre abstracto sin calidades para después extenderse primero a los estadios de vida y finalmente, como es previsible, a la diversidad por nacimiento.

La última categoría de diversidad que distingue Viola es aquella adherida a la elección voluntaria. Cada individuo consciente en un régimen de libertad política tiende a otorgar a la propia existencia aquella forma que le parece más conveniente. Se formulan proyectos de vida y se espera hallar en el ambiente socio-político los medios y las oportunidades para realizarlos. El resultado en una sociedad libre y multidimensional es la de una gran variedad de maneras de entender el bien humano y, por consiguiente, de una gran diversidad de las identidades personales. Esta diversidad es voluntaria y normalmente implica una cierta comunidad potencial, en el sentido de que una visión auténticamente ética debe ser accesible y comprensible por cualquier persona. Por amplia que pudiera ser la variedad de los proyectos de vida, deberemos hablar siempre de *vida humana*. A este tipo le llama Viola, *diversidad ética*.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ VIOLA, Francesco, *Identità e comunità*, cit., pp. 9-10.

⁴⁶⁵ VIOLA, Francesco, *Identità e comunità*, cit., pp. 10-11.

Las diferentes culturas tienen sus propias concepciones de los estadios de vida y a su vez comportamientos muy distintos, por ejemplo, con la cuestión de la edad y de la salud. Es por ello que las diversidades por nacimiento tienden a absorber en sí mismas las diversidades fenomenológicas.

Las diversidades por nacimiento tienden igualmente a absorber en sí mismas las diversidades éticas, por cuanto se piensa que el individuo tiene una libertad de elección limitada a las alternativas posibles en el interior de su mercado cultural.⁴⁶⁶ El individuo abstracto, potencialmente abierto a todas las elecciones posibles, es substituido por el individuo contextualizado, cerrado en las opciones efectivamente practicables.

XI. La identidad y el pensamiento comunitarista: una visión restrictiva de la identidad

Explica Sen que en la filosofía comunitarista se prioriza la importancia de pertenecer a un grupo comunitario en particular y no a otro, y que además se tiende a ver la pertenencia a una comunidad como una especie de extensión del yo.

En esta misma línea se expresa Viola, a cuyo juicio liberalismo y comunitarismo se distinguen por la diferente interpretación que ambas dan a los tipos que él ha venido en llamar *diversidad por nacimiento* y *diversidad ética*, así como por la distinta importancia que otorgan a uno y a otro. De este modo, observamos que el comunitarismo da una importancia decisiva a la diversidad por nacimiento y estima

⁴⁶⁶ En este punto Viola hace referencia a Amartya Sen, y a cómo éste ha destacado eficazmente las diferencias que ofrece la relación entre libertad de elección y dimensión cultural. VIOLA, Francesco, *Identità e comunità*, cit., p. 11.

que nuestros proyectos de vida siempre tienen en común unos firmes antecedentes culturales, que en absoluto elegimos nosotros pero en el que vivimos. Por el contrario, el liberalismo da una importancia clave a la diversidad ética y tiende a considerar la diversidad por nacimiento como irrelevante para los fines que la problemática de la identidad suscita.⁴⁶⁷

Efectivamente, ciertas visiones del pensamiento comunitarista expresan que la identidad con la propia comunidad debe ser la identidad principal que tiene una persona, lo cual se argumenta con dos vías de razonamiento alternativas. Una de ellas explica que una persona no tiene acceso a otras concepciones de identidad independientes de la comunidad y a otras formas de pensar con respecto a la identidad, de este modo el origen social es el que determina los patrones factibles de razonamiento y ética que tiene a su disposición. La otra línea de razonamiento se refiere a la afirmación de que la identidad, en cualquier caso, es una cuestión de descubrimiento, siendo siempre la identidad comunitaria considerada de fundamental importancia.⁴⁶⁸

XII. Sobre los peligros que entraña condicionar el razonamiento y la ética a su origen social

La primera de las argumentaciones del pensamiento comunitarista, advierte que no es posible invocar ningún criterio de conducta racional distinto de los que imperan en la comunidad a la que pertenece la persona involucrada. Esta tesis de la limitación

⁴⁶⁷ VIOLA, Francesco, *Identità e comunità*, cit., p. 12. Para un mayor ahondamiento sobre este tema, véase, pp. 67-89.

⁴⁶⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 60-62.

perceptual considera que la posible explicación de los juicios morales de una persona debe basarse en los valores y las normas a la que ella pertenece. Dichos juicios pueden ser evaluados éticamente sólo dentro de esos valores y normas, por lo tanto, esta teoría supone la imposibilidad de apelación a otras normas que compiten por la atención de la persona.

Baumann ha observado en esta idea un multiculturalismo mal entendido, de acuerdo con la diferenciación que Terence Turner propone entre el “buen multiculturalismo” y el “mal multiculturalismo” en su obra *Anthropology and multiculturalism: What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?*⁴⁶⁹ Así es que el mal multiculturalismo “aparta el fenómeno cultural de su flexibilidad social, política y económica; lo congela en una serie de rasgos estables, normalmente de carácter étnico y, de este modo, convierte todos esos llamados límites culturales en fetichismo”, estima, a su vez, que “fuera de esos casos, (el mal multiculturalismo) asume la retórica del relativismo cultural: cada grupo posee su propio universo moral y cada persona está encerrada en el universo de su grupo”.⁴⁷⁰ Igualmente, Benhabib se referirá a esta obra cuando habla de lo que ella ha llamado “la sociología reduccionista de la cultura”, es decir, aquel conjunto de enfoques que entiende que las culturas son totalidades susceptibles de ser claramente delineadas, congruentes con los grupos poblacionales, siendo posible realizar una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano y donde aun dándose culturas de distinto tipo dentro de un mismo grupo humano, esto no comporta ningún problema significativo para la política. Y hace hincapié en este sentido, en el que Turner advierte sobre el riesgo de “esencializar” la idea de cultura como propiedad de un grupo étnico, de objetivar las culturas como entidades separadas al enfatizar en demasía su carácter definido y delimitado, de realzar excesivamente la homogeneidad interna de las culturas de

⁴⁶⁹ TURNER, Terence, “Anthropology and multiculturalism: What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?”, en *Cultural Anthropology*, vol. 8, No. 4, 1993, pp. 411-429.

⁴⁷⁰ BAUMANN, Gerd, *El enigma multicultural*, cit., pp. 112-113. Citas de la p. 113.

manera que potencialmente se pudiera legitimar peticiones represivas de conformidad interna. Por consecuencia y dado que esta perspectiva entiende las culturas como distintivos o emblemas de identidad grupal, tiende a fetichizar las mismas en grado tal que quedan fuera del alcance del análisis crítico.⁴⁷¹

Asimismo, Benhabib, a la hora de abordar esta cuestión, se refiere al “multiculturalismo fuerte”, o lo que se ha llamado “multiculturalismo mosaico”, es decir, aquella postura que entiende las culturas y los grupos humanos como totalidades perfectamente delineadas e identificables que coexisten, aunque con fronteras claras, como si fueran las piezas de un mosaico. Y entiende que esta concepción, yerra, tanto empírica como normativamente, pues la justicia intercultural entre grupos humanos debería ser defendida en honor a la justicia y la libertad y no en nombre de una esquiva preservación de las culturas.

Sería más apropiado considerar las culturas humanas como continuas creaciones y continuas negociaciones de fronteras imaginarias entre “nosotros” y el “otro”. El “otro” es en realidad uno con nosotros, un “sí mismo” sólo existe porque se distingue de “otro”. Así observamos que las luchas por el reconocimiento entre los individuos y los grupos son verdaderamente esfuerzos por negar la condición de “otredad”, en la medida en que se cree que la otredad implica falta de respeto, dominación y desigualdad. Y en verdad resulta muy difícil aceptar al “otro” como profundamente diferente y a la vez reconocer su igualdad y su dignidad humana fundamental, es por ello por lo que la lucha por el reconocimiento de las diferencias culturales y la disputa por los relatos culturales pueden traer consigo dominación y represión.⁴⁷²

Sucede que el multiculturalismo fuerte o mosaico trata inútilmente de escoger un relato dominante como más trascendental que otros a la hora de constituir las identidades personales. El multiculturalista fuerte tiene una visión demasiado

⁴⁷¹ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, cit., pp. 27-28.

⁴⁷² BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, cit., pp. 33-34.

socializada del “sí mismo” y se ve en la tesitura de hacer frente al incómodo hecho de que la mayoría de las identidades individuales se definen en muchas afinidades colectivas y en muchos relatos. La resistencia multiculturalista a considerar las culturas como divididas y controvertidas internamente se traslada a visiones de los “sí mismos” que están provistos como seres igualmente unificados y armoniosos con un único centro cultural.⁴⁷³

En efecto, este enfoque de la limitación perceptual impide que se evalúen los juicios normativos sobre la conducta y las instituciones en distintas culturas y sociedades, e incluso se ha llegado a utilizar para socavar la posibilidad de un intercambio verdadero y del entendimiento entre culturas. Es como si se pensara que el mundo puede dividirse en islas que no están al alcance intelectual de los otros. Del mismo modo, observamos que esta corriente ha sido utilizada con propósitos políticos, así se pueden perpetuar ciertas prácticas bajo pretexto de defender las costumbres y tradiciones particulares, por ejemplo, mantener la posición social desigual de las mujeres o el uso de ciertas formas singulares de castigo como puede ser la lapidación de mujeres que son consideradas adúlteras, o rituales propios como la ablación.⁴⁷⁴

Y, sin embargo, para la ética del discurso los límites territoriales y las fronteras del Estado no son colindantes con la comunidad moral, de este modo las comunidades discursivas pueden aparecer en todo momento, sea el lugar que fuere, allá donde los seres humanos menoscabaran las acciones y el bienestar, los intereses o la identidad de unos y otros.

Los límites de la comunidad moral y de la comunidad política, por tanto, no se superponen, aun más, deben permanecer diferenciados, pues resulta cierto que lo que nos debemos unos a otros como seres humanos no puede reducirse a lo que nos debemos unos a otros como ciudadanos del mismo sistema de gobierno, o como

⁴⁷³ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, cit., pp. 46-47.

⁴⁷⁴ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 62-63.

miembros de la comunidad cultural, ese “nosotros” históricamente definido, con recuerdos y experiencias compartidos. Y es que nuestras identidades como sujetos modernos implican todas estas dimensiones de seres morales, ciudadanos y miembros de una comunidad ética. El individuo moderno posee esta variedad de compromisos múltiples, y entre las distintas lealtades pueden surgir tensiones que reclamarán nuestra atención.⁴⁷⁵

XIII. Argumentos en torno a la vigencia de la elección y el razonamiento en la identidad aun dentro de la propia comunidad

De una parte, Sen no niega que la comunidad o la cultura a la que uno pertenece pueda ejercer una influencia fundamental sobre la forma en que esa persona ve una situación o toma una determinada decisión. Pero ello no elimina el papel que juega la elección y el razonamiento con respecto a la identidad, esa es la cuestión.

No socava la posibilidad de la elección y el razonamiento porque las influencias culturales que son ejercidas sobre la naturaleza de nuestro razonamiento, no pueden, invariablemente, determinarla por completo. Si influencia no es lo mismo que determinación total, las elecciones van a seguir siendo posibles aunque existan influencias culturales. No hay una necesidad pues, de dejar de lado esa capacidad que poseemos de considerar otras formas de razonamiento sólo porque nos identificamos con un grupo en particular y la pertenencia al mismo nos influyó. Debemos recordar, asimismo, que “la capacidad de dudar y de cuestionar no está fuera de nuestro alcance”.⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, cit., pp. 239-240.

⁴⁷⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 63-64. Cita de la p. 64.

Sobre la importancia que el razonamiento posee en relación con la identidad, es muy interesante la visión que nos ofrece Martha Nussbaum, en sus meditaciones sobre patriotismo y cosmopolitismo, en donde, citando a Diógenes y el pensamiento posterior de sus seguidores estoicos, reflexiona sobre el significado que atesora la invitación a pensar como ciudadano del mundo, en donde se nos propone alejarnos del patriotismo y considerar nuestros estilos de vida desde el punto de vista de la justicia y el bien, entendiendo que el lugar en donde hemos nacido no es sino un accidente. Todo el mundo ha nacido en una nación, lo cual consideramos accidental, en consecuencia las diferencias que ello marcara de tipo nacional, étnico o sexual no pueden separarnos jamás de nuestros semejantes. Nuestra misión es reconocer la humanidad y conceder, en fin, a la razón y a la capacidad moral, nuestra mayor lealtad y respeto, pues ellas son la esencia de lo humano.⁴⁷⁷ Autores como la norteamericana Gertrude Himmelfarb, disienten de esta posición, nosotros no llegamos al mundo como individuos autónomos aduce, “llegamos al mundo con todas las características específicas y definitorias que concurren en un ser humano plenamente constituido, en un ser con identidad”.⁴⁷⁸ Y va más allá, entiende que la vida nos da una serie de dones que el cosmopolitismo trata de ocultar, se refiere a parientes, ancestros, raza, religión, historia, cultura, tradición, comunidad, nacionalidad... y éstos no son atributos “accidentales” del individuo, como asevera Nussbaum.

Himmelfarb se postula asimismo en contra de la visión de Sen que venimos abordando, pues para ella la identidad no sólo no es un accidente sino que tampoco es una cuestión de elección. La identidad es algo dado, algo que no es voluntario, no depende de nosotros. Admite que en el transcurso de nuestras vidas podamos “rechazar” o cambiar una u otra de nuestras características dadas, tal vez por una buena razón, sin embargo, entiende, que ello implicaría un coste para el “yo”,

⁴⁷⁷ NUSSBAUM, Martha, “Patriotismo y cosmopolitismo”, cit., p. 18.

⁴⁷⁸ HIMMELFARB, Gertrude, “Las ilusiones del cosmopolitismo”, en NUSSBAUM, Martha., *Los límites del patriotismo*, cit., p. 96.

aseverando que “el ‘yo proteico’, que aspira a crear una identidad *ex novo*, es un individuo sin identidad, de la misma manera que una persona que repudia su nacionalidad es una persona sin nación”.⁴⁷⁹ No hay pues alternativa a todo aquello que no sea “lo dado” ya que, en esencia, este conjunto de particularidades que la vida nos ha traído es al fin la que nos otorga nuestra propia identidad natural.

Una segunda razón esgrimida por Sen para resaltar esa vigencia de la posibilidad de la elección y el razonamiento en el tema de la identidad, es que dentro de cada “cultura” es posible contemplar diferentes actitudes y creencias, porque cada “cultura” no es un todo capaz de formar por ella misma nuestro razonamiento. Las tradiciones indias están íntimamente relacionadas con la religión, indudablemente, pero, por ejemplo, el sanscrito y el pali tienen una literatura atea y agnóstica más extensa que cualquier otra lengua clásica.

Con esta postura Sen no está diciendo que la alternativa a la visión del “descubrimiento” sea una elección de posturas en la que no se encuentre traba alguna en relación con cualquier identidad, sino que se trata de una postura que defiende que pueden darse elecciones aun cuando se está en posiciones en las que efectivamente hay trabas.⁴⁸⁰

Como explica Benhabib, para el verdadero pragmático, la formación y definición de identidad sería lo que sigue después de establecer un conjunto de intereses compartidos, ya fueren científicos, artísticos, económicos, culturales o nacionales. Sin embargo, podemos ver que todos somos participantes en diferentes comunidades, de acuerdo con el cruce de nuestros diversos intereses, proyectos y situaciones de vida. No es cierto por tanto que la comunidad quede circunscrita únicamente a aquellos seres humanos que participan real o potencialmente en ella, como si de un “nosotros” homogéneo se tratara, porque en realidad la comunidad tiene una identidad cambiante

⁴⁷⁹ *Idem.*

⁴⁸⁰ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 64-65.

y carece de fronteras fijas, no coincide con un *ethnos*. Referirse al grupo “de ellos” frente al “nuestro” e insistir en la idea de “ellos” frente a “nosotros” para tratar así de demostrar que la comunicación y el diálogo acerca de las posibles investigaciones científicas o morales, las justificaciones o motivaciones de carácter jurídico o de estética, o, las demostraciones de las distintas ciencias... no pueden darse sino es exclusivamente en presencia de otros que comparten lo suficiente nuestras creencias, carece de sentido puesto que en la actualidad, la mayoría de nosotros pertenecemos a más de una comunidad, grupo lingüístico, o *ethnos*. En verdad, hablar hoy de “naciones verdaderas”, grupos lingüísticos “puros” o identidades étnicas no contaminadas es más bien hablar de comunidades representadas idealmente y por tanto creadas en la imaginación.⁴⁸¹

XIV. Más allá del “descubrimiento”: Nuestras inevitables identidades plurales

La otra vía de razonamiento aducida por los comunitaristas se refería a la imposibilidad de poder elegir la identidad, pues ésta quedaría resuelta exclusivamente por el descubrimiento.⁴⁸² Por el contrario, Sen aprecia que una identidad enriquecedora no necesariamente debe obtenerse sólo mediante el descubrimiento de dónde nos hallamos a nosotros mismos. La identidad, en verdad, también puede adquirirse y ganarse.

⁴⁸¹ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, cit., pp. 71-72.

⁴⁸² Sobre esta cuestión se ahonda con agudeza en SEN, Amartya Kumar, *Reason before identity*, Oxford, Oxford University Press, 1999. Se trata de la *1998 Romanes Lecture*, pronunciada en la Universidad de Oxford el 17-XI-1998.

Una versión española del texto se puede consultar bajo el título “La razón antes que la identidad”, en *Letras Libres*, trad. Tedi López Mills, edición México, n.º 23, 2000, pp. 12-18.

Así lo ve Maalouf, “la identidad no se nos da de una vez por todas, sino que se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia”. El hombre ha de tomar decisiones de modo personal, encontrará facilidades y encontrará obstáculos, caminos a los que a uno se le invita a ir y caminos que observará vedados. Y es que el hombre “no es él desde el principio, no se limita a *tomar conciencia* de lo que es, sino que se hace lo que es; no se limita a *tomar conciencia* de su identidad, sino que la va adquiriendo paso a paso”.⁴⁸³

Según Sen, no somos tan prisioneros de nuestras ubicaciones y filiaciones como pudieran creer los defensores de la *discovery view of identity* (la visión del descubrimiento de la identidad).⁴⁸⁴ Por ejemplo, una persona tras una larga estancia en otro país puede adquirir mucho de la identidad de este territorio diverso, y ello podría traer consigo un enriquecimiento de su propia vida. Incluso podría suceder que fuera él quien, de algún modo, influyera en la identidad de ese país.

Otra razón, incluso más fuerte, para no acabar de creer en la visión del descubrimiento es que aún en nuestras ubicaciones dadas tenemos formas diferentes de identificarnos. El sentido de pertenencia a una comunidad no siempre borra otras asociaciones y filiaciones. Constantemente nos enfrentamos a elecciones de este tipo. Piénsese, pongamos por caso, en cierto escritor africano, que tenga que enfrentarse a la divergencia que supone sus orígenes históricos africanos por un lado, y su lealtad a la lengua inglesa y la cultura literaria que representa, por otro. Este individuo en cuestión, como le podría suceder a tantos otros, no puede simplemente “descubrir” cuál es su verdadera identidad, tiene que decidir qué debe hacer y cómo para poder dar espacio en su vida a las diferentes lealtades.

La cuestión no es si es posible elegir cualquier identidad (pues esto no tiene

⁴⁸³ MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, cit., pp. 31 y 33, respectivamente.

⁴⁸⁴ Con esta expresión se refiere Sen a aquella concepción de la identidad que concibe ésta en términos de encuentro con uno mismo, de manera que profundiza particularmente en la idea de identidad como descubrimiento.

sentido) sino si de hecho podemos elegir entre identidades alternativas o combinaciones de identidades y, lo que es crucial, si gozamos de libertad sustancial con respecto a qué prioridad dar a las diversas identidades que podemos tener simultáneamente.⁴⁸⁵ Así la elección de una persona puede quedar limitada por el hecho de reconocer que es, por ejemplo, judía, pero aun así todavía tendría que tomar una decisión con respecto a qué importancia darle a esa identidad en particular con respecto a las demás que también posea (en referencia pues a su nacionalidad, sus apegos profesionales, sus creencias políticas...).

Incluso cuando la persona descubre algo muy importante acerca de sí misma, sigue habiendo temas de elección que deben enfrentarse. Pensemos, por ejemplo, en el caso en que una persona descubre, o le es revelado, de forma muy tardía que sus padres no son quienes él creía que eran y que no nació en el país donde él pensaba que lo había hecho ya que en realidad resulta que había sido adoptado de chiquito por su actual familia que lo acogió, dada determinada situación extrema. Efectivamente, esta persona descubrirá muchas cosas sobre sí mismo, incluso cosas muy importantes para él, pero reconocer esto no es lo mismo que convertir la identidad en una cuestión de descubrimiento. Él, pese a todo, va a tener que preguntarse sobre variados asuntos, si continúa, por ejemplo, con la religión que venía procesando hasta entonces, si más bien debería adoptar la confesión que generalmente es procesada en el país donde él realmente nació o si, simplemente, lo que debería hacer al fin es matizar esa acérrima visión de la religión que él mismo venía procesando hasta el momento... Y así con muchas cuestiones que atañen a sus diferentes identidades. Y es que “deben hacerse elecciones importantes aun cuando ocurran descubrimientos cruciales. La vida no es meramente el destino”.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Sen dice que “la ética de la identidad es fundamental para la conducta individual precisamente por las elecciones ineludibles acerca de las prioridades respecto de nuestras muchas filiaciones“. (La única ocasión en la que Sen se vaya a remitir a Amin Maalouf, y su obra *Identidades Asesinas*, será precisamente en este punto). SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 67.

⁴⁸⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 65-68. Cita de la p. 68.

XV. Identidad y democracia en la puesta de soluciones a la violencia sectaria

Un estado democrático donde se respete la multiconfesionalidad y cree un clima de tolerancia y respeto mutuo evita tensiones y conflictos, es cierto. Y, sin embargo, evitar determinados estallidos periódicos de violencia sectaria, con frecuencia alimentados por grupos políticos que se benefician de este divisionismo resulta todavía difícil de lograr. Esta degeneración de la democracia, esta práctica política dirigida al sentimiento más elemental del ciudadano con la intención de mantenerse en el poder, únicamente podrá superarse mediante la promoción de valores incluyentes que atraviesen las divisiones sociales.⁴⁸⁷

El reconocimiento de las múltiples identidades de cada persona, lo que incluye la identidad religiosa, resulta crucial en esta cuestión. La población de la India, por ejemplo, no sólo consta de hindúes, sino que también cuenta de entre sus habitantes con indios musulmanes, sijs o cristianos, y todos ellos no sólo comparten una misma nacionalidad, sino que también en gran medida una lengua, una literatura, una localidad... y tantas otras clasificaciones particulares. La política democrática brinda la posibilidad de discutir estas afiliaciones no sectarias y sus reivindicaciones encontradas acerca de las divisiones religiosas. Como Sen indica, el hecho de que tras los atentados de noviembre de 2008 en Bombay, perpetrados por terroristas de origen musulmán, no se produjera una temida e indeseable reacción contra los musulmanes indios se debió en buena parte a la discusión pública que siguió a los crímenes, con una numerosa participación de musulmanes y no musulmanes. Es la práctica de la democracia en fin la que puede ciertamente ayudarnos a promover un mayor

⁴⁸⁷ ISERTE, Luis, “La Identidad en Amartya Sen”, en *Ideas & Derecho. Asociación Argentina de Filosofía del Derecho*, n.º 10, 2014, pp. 25-62. En concreto, pp. 58-61.

reconocimiento de las identidades plurales de cada individuo.⁴⁸⁸

El reconocimiento básico de la multiplicidad de identidades militaría contra el hecho de intentar ver a las personas sólo en términos religiosos, independientemente de cuán religiosos sean en este ámbito. Los intentos en Gran Bretaña y EE. UU. por hacer frente al terrorismo con la ayuda de la religión han tenido el efecto de magnificar la voz de los religiosos islámicos sobre asuntos que no pertenecen al ámbito de la religión, en un momento además en el que las funciones políticas y sociales de los musulmanes en la sociedad civil, entre ellas la práctica de la democracia, necesitaban ser fortalecidas y obtener un apoyo mucho mayor. Al final ocurre que aquello mismo que el extremismo religioso ha hecho para degradar y desacreditar la acción política responsable de los ciudadanos ha sido reforzado (y no erradicado) por el intento de combatir el terrorismo procurando reclutar a la élite religiosa por ese “lado correcto”. Lo vemos, al desacreditar las identidades políticas y sociales por oposición a la identidad religiosa, la sociedad civil ha salido perdiendo.⁴⁸⁹

Por su parte, es verdad que la democracia tiene que preocuparse al mismo tiempo por el gobierno de la mayoría y por los derechos de las minorías, no basta con una democracia entendida sólo como elecciones y aceptación de la ley de la mayoría. Ciertamente una visión más amplia de la democracia como razonamiento público podría atender a la relevancia de los derechos de las minorías sin dejar de lado la expresión de la mayoría como parte de la estructura total de la democracia. Así, para un funcionamiento eficiente de la democracia sería de vital importancia la formación en los valores de la tolerancia para que de esta manera se pueda evitar la posible dicotomía que pudiera llegar a forzarse entre el gobierno de aquellos y los derechos de estos por parte de una mal inclinada mayoría que pretendiera deshacerse de los

⁴⁸⁸ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 384-385.

⁴⁸⁹ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 119.

derechos de las minorías obligando a la sociedad a escoger entre una opción u otra.⁴⁹⁰

En efecto, la democracia necesita de resortes bien cuidados para jugar un papel eficiente a la hora de prevenir la violencia sectaria, y ello porque en este punto no nos hallamos ante un reconocimiento más o menos fácil de cómo la democracia nos permitiría luchar contra ella. Si nos fijamos, resultaría más asequible advertir el papel que desempeña la democracia a la hora de acabar con el problema del hambre que no en el de la lucha contra este particular tipo de conflicto, ya que en general la población no tiene muchas razones para guardar una hostilidad especial hacia las que pudieran ser víctimas de la carestía y la miseria. En efecto, el proceso se torna complicado en el caso de la lucha sectaria cuando las hostilidades intercomunitarias pueden ser estimuladas por los extremistas a través de la demagogia. Todo ello trae en consecuencia que sea clave el vigor en la política democrática por ser fuente ineludible en la generación de valores de tolerancia, pues confiar en la mera existencia de las instituciones democráticas como garantía automática de éxito no sería sino una conjetura.⁴⁹¹ El empleo de las instituciones democráticas no es algo que pueda considerarse de manera independiente de la naturaleza de las circunstancias sociales.

Asimismo, debemos tener en cuenta que las divisiones según comunidades, así como las diferencias raciales, mantienen su disposición a ser utilizadas de modo abusivo por quienes desean ejercitar el descontento e instigar la violencia. Una garantía efectiva que impida la extensión de esta herida abierta podría ser obra de los lazos creados por las democracias nacionales. Para ello debemos advertir que la función de la democracia en la prevención de la violencia comunitaria dependerá en mucho de la habilidad de los procesos políticos incluyentes e interactivos inclinados a corregir ese nocivo fanatismo del pensamiento comunal divisionista.

La salida satisfactoria de la democracia depende en suma de nuestros patrones

⁴⁹⁰ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 383-384.

⁴⁹¹ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 382.

reales de conducta y del funcionamiento de las interacciones políticas y sociales, no se basa solamente en disponer de una cada vez más perfecta estructura institucional. Si nos fijamos, la correcta operación de las instituciones democráticas no deja de ser la consecuencia de una adecuada actividad llevada a cabo por nuestra parte a la hora de utilizar las oportunidades para las realizaciones razonables. Unos medios activos y energéticos podrán en verdad desempeñar un papel extraordinario, al hacer que las dificultades, las circunstancias y la humanidad de determinados grupos sean mejor comprendidos por colectivos distintos.⁴⁹²

XVI. La conexión entre identidad y derechos humanos.

La identidad reclama el reconocimiento de la diversidad de las afiliaciones y de la historia humana, y exige la libertad de escoger como uno querría conducir su propia vida, y ello de acuerdo con sus propias decisiones, sin ser encerrado en una diminuta caja por otros que desean simplificar el mundo, y que nos obligan a hacer muchas cosas que tendríamos buenas razones para no querer hacer. Ésta, entre otras, es una cuestión fundamental del derecho humano, y negar nuestro derecho a nuestra identidad no sólo es una negación de la importancia de la libertad humana, sino que es también un modo de ir hacia un mundo de contrastes “singularistas” que nos ha arrastrado cada vez más a una situación de violencia y ferocidad endémicas.

Verdaderamente, la ética social juega un papel importante en detener este declive y en oponerse a las bases intelectuales del terrorismo y de la violencia, incluyendo aquí la violencia ejercitada en nombre de la lucha contra el terrorismo. Asimismo, la idea de los derechos humanos puede ayudar a adquirir conciencia del derecho de las

⁴⁹² SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 384-386.

personas a elegir sus propias prioridades como ellas mismas prefieran, y no como establezcan los instigadores del terrorismo o los estrategas militares. Aunque tal vez esto sea un tema adicional, de los que se agregan a los habitualmente ya incluidos entre los derechos humanos..., su importancia en un mundo caótico y aterrador como el que vivimos, es siempre mayor.⁴⁹³

Y es que un enfoque singularista no sólo niega a los individuos el derecho a elegir su propia identidad, sino que también puede ser una buena manera de no entender a casi nadie en este mundo. En efecto, observamos que en el transcurrir de nuestras vidas normales nos percibimos a nosotros mismos como miembros de muchos grupos, y vemos que pertenecemos a todos ellos al mismo tiempo. Un individuo puede ser varias cosas sin que por ello se caiga en contradicción. Es más, cada una de las colectividades a las que un individuo pertenece simultáneamente, le confiere una identidad particular. En consecuencia, ninguna de ellas podrá ser considerada su única identidad, o la única categoría de la que forma parte.⁴⁹⁴

Pues bien, puesto que nuestra identidad es inevitablemente plural, sucederá que a veces nos veremos en la obligación de decidir cuál es en un determinado contexto la importancia relativa que daremos a nuestras diferentes asociaciones y afiliaciones: El derecho de elegir nuestras afiliaciones e identidades no deja de ser en verdad uno de los más importantes derechos humanos de que gozamos.⁴⁹⁵

⁴⁹³ SEN, Amartya, *Giustizia globale*, cit., pp. 31-32.

⁴⁹⁴ SEN, Amartya, *Giustizia globale*, cit., pp. 28-29.

⁴⁹⁵ SEN, Amartya, *Giustizia globale*, cit., pp. 29 y 32.

Capítulo VII. Sobre Multiculturalismo y Justicia en Amartya Sen

I. Sobre los distintos modos de afrontar el multiculturalismo. El caso del Reino Unido

En la actualidad ha habido un crecimiento de contactos e interacciones globales, especialmente de las migraciones extensivas, que ha puesto en relación prácticas diversas de culturas diferentes. Lo que ha provocado una fuerte demanda de multiculturalismo en Europa Occidental y en Estados Unidos. Quizá el “amar al prójimo” de antes, surgiera cuando los prójimos llevaban en general una misma clase de vida, ahora, sin embargo, “amar al prójimo” va a exigir que la gente se interese por los distintos estilos de vida de las personas próximas. La naturaleza globalizada del mundo actual provoca por tanto que no podamos dejar de lado el estudio que la problemática del multiculturalismo nos viene planteando.⁴⁹⁶

Dos son los enfoques que diferencia Sen respecto del multiculturalismo: Por un lado, aquél que se concentra en la promoción de la diversidad como valor en sí mismo; y de otro, aquél que se refiere especialmente a la libertad de razonamiento y de toma de decisiones, que celebra la diversidad cultural en la medida en que es elegida con tanta libertad como sea posible por las personas involucradas. El tema está en dilucidar cuál es el modo correcto en el que los seres humanos deben ser percibidos. Es decir,

⁴⁹⁶ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 201.

¿es la mejor forma para percibir a los seres humanos el hecho de ser categorizados según las tradiciones heredadas de la comunidad en que nacieron y considerar en fin que esa identidad no elegida tiene prioridad automática sobre otras filiaciones, tales como la política, el sexo,⁴⁹⁷ la lengua, la profesión, etcétera? ¿O debieran entenderse como personas con muchas filiaciones sobre cuyas prioridades deben elegir razonadamente ellas mismas? Ello nos lleva a preguntarnos si el multiculturalismo será imparcial cuando se limite a tolerar a las personas de distintos orígenes culturales o cuando aquella capacidad de hacer elecciones razonadas esté positivamente respaldada mediante oportunidades sociales de educación y participación en la sociedad civil y en los procesos políticos y económicos del país. Pues bien, se va a referir Sen al caso británico como prototipo del ideal de multiculturalismo inclusivo.

Gran Bretaña, es cierto, tuvo disturbios raciales en Londres y Liverpool en el año 1.981, pero ello le hizo hacer un esfuerzo aun mayor por la integración y, de hecho, durante los últimos veinticinco años ha logrado una aceptable estabilidad. Cualquier residente británico de un país que pertenezca a la *Commonwealth* tiene derecho de voto automáticamente, aunque no posea la nacionalidad británica. También se otorga un trato no discriminatorio a los inmigrantes en el terreno de la salud, la educación y la seguridad social. Todo lo cual ha beneficiado aquel proceso de integración. Aun así, recientemente, ciertos inmigrantes se han distanciado, incluso, se han dado casos de terrorismo por parte de musulmanes nacidos y educados en la propia Gran Bretaña, que han matado a muchas personas en Londres con bombas suicidas. No cree Sen que el problema sea que el multiculturalismo haya ido demasiado lejos, sino que la cuestión estriba en tratar de averiguar cuál es la forma que el multiculturalismo debe adoptar, esa es la clave.

⁴⁹⁷ Sen, como hemos visto, utiliza siempre la expresión “*gender*” (“género”) para referirse al sexo de la personas. SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., pp. 150, 166, 182, etc.

Sobre esta confusión de términos resulta muy interesante el Informe de la RAE, “Informe sobre la expresión *violencia de género*”, 19-V-2004, cit.

La Gran Bretaña de hoy ha evolucionado de forma sorprendente. Y es que, a diferencia de lo que sucedía hace cincuenta años, le ha otorgado un espacio a las diferentes culturas mucho mayor, de modo que observamos que el recorrido realizado ha sido extraordinario. Este estímulo a la diversidad cultural ha contribuido mucho a mejorar la vida de las personas. La comida, la literatura, la música... de los distintos lugares deleitan a los habitantes del país provengan de donde provengan. Del mismo modo, la aceptación de la diversidad cultural hace que sea más fácil para el que llega de lejos que se sienta como en casa. Todos estos contactos culturales, considera Sen, están llevando además a una conexión tal de los modos de conducta en todo el mundo que resulta difícil identificar una “cultura local” como genuinamente nativa. Podemos observar como la comida india es totalmente familiar para un inglés, el curry, por ejemplo, está tan presente en la dieta británica que es considerado como un plato británico. El mismo curry a su vez lleva como elemento esencial de entre sus componentes, el chile, que no se conocía en la India hasta que no lo llevaron allá los portugueses... Y así con tantas otras manifestaciones culturales.

En definitiva, la naturaleza inclusiva de las tradiciones políticas y sociales británicas y el peso de la opinión pública a la hora de tolerar la diversidad cultural (además del papel inclusivo del derecho al voto y a los servicios públicos) han asegurado que los distintos modelos culturales dentro del país pudieran considerarse aceptables en una Gran Bretaña multiétnica logrando así una calma interracial importante durante los últimos tiempos.⁴⁹⁸

II. Taylor, el multiculturalismo y las exigencias del reconocimiento de las “otras” culturas

⁴⁹⁸ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 201-210.

El multiculturalismo, tal y como se viene debatiendo, es fuertemente identificado con la imposición de algunas culturas sobre otras, incluso con la supuesta superioridad que posibilita esa misma imposición.⁴⁹⁹ Las sociedades liberales de Occidente aparecen como culpables a este respecto por dos motivos básicamente, por un lado, por lo que representa su pasado colonial, y de otro, debido a esa marginación que padecen ciertos sectores de su población provenientes de otras culturas. Y, es cierto, a veces esta suposición es correcta. Aquí, se trataba fundamentalmente de saber si la supervivencia cultural era reconocida como una meta legítima, de este modo, la exigencia estribaba en permitir que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de unos límites razonables. Sin embargo, Taylor, lo que trata de examinar es más bien el *reconocimiento* del igual valor de las diferentes culturas, es decir, esa pretensión por la cual no sólo se le permita sobrevivir, sino que le sea reconocido su *valor*.⁵⁰⁰

Sen se referirá a lo que él ha llamado el “grupo focal”. Éste goza de una cierta posición en el ejercicio contractualista del cual no disfrutaban los no miembros, su estatus traerá problemas incluso cuando recluyamos nuestra atención a una sociedad o a una población únicamente.⁵⁰¹ El grupo focal cobra relevancia sobredimensionada cuando para razonar sobre justicia nos vemos en la necesidad de circunscribirnos a una comunidad y a un contrato social para sus ciudadanos. Así es que Sen desea distinguir sobre dos visiones distintas de invocar la imparcialidad y que observa fundamental a la hora de hablar del razonamiento público y la objetividad. Por una parte, habla de la que ha llamado “imparcialidad cerrada” y a la que alude cuando argumenta acerca de la importancia capital que posee a su entender el valor de la imparcialidad en la evaluación de la justicia social y los posibles arreglos sociales para la comprensión de

⁴⁹⁹ Sobre ello, y la problemática que implica el asimilacionismo en la sociedad multicultural de hoy, se refiere, FERNÁNDEZ, Encarnación, en *Igualdad y derechos humanos*, cit., pp.177-179.

⁵⁰⁰ TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 94-95.

⁵⁰¹ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, p. 174.

la justicia. La imparcialidad cerrada se caracteriza por consistir en un procedimiento para formular juicios imparciales invocando solamente a los miembros de una sociedad o nación determinada para quien se hace los juicios. Ningún forastero está implicado o es parte de tal procedimiento contractualista. En el caso opuesto, Sen, con clara influencia de Adam Smith y en su misma línea, propone el caso de la “imparcialidad abierta”, éste consiste en el procedimiento para hacer evaluaciones imparciales que puede invocar juicios de fuera del grupo focal para de esta manera evitar el prejuicio provinciano. Las opiniones imparciales vendrán de lejos o vendrán de la propia comunidad, nación o cultura. Y es que ciertamente, hay espacio para ambas, y tal vez necesidad de ambas.⁵⁰²

Hoy la demanda de reconocimiento es explícita, y se ha expresado con claridad y determinación debido a la difusión de la idea de que somos formados por el reconocimiento.⁵⁰³ Así, muchas veces la razón por la cual se han propuesto cambios en el mundo de la educación está dirigida más bien a no permitir que ciertos colectivos minoritarios reciban directamente o por dejación, una visión humillante de sí mismos y no sólo porque los alumnos pierdan cosas valiosas con motivo de la exclusión por razón de sexo o de raza, etc. Se aspirará pues a modificaciones y a una ampliación del programa escolar ya no en nombre de una cultura más general para todos, sino para dar el debido reconocimiento a quienes hasta hoy se han visto excluidos. La premisa fundamental de estas demandas es que el reconocimiento forja la identidad. Los grupos que dominan tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad al sometido. En consecuencia, la lucha por la libertad y la igualdad deberá ser sometida a la revisión de estas figuras. Un programa multicultural estará en la línea de contribuir en este proceso de revisión.

Ciertamente, lo pareciere o no, la lógica donde descansan estas exigencias a menudo se hacen depender de la premisa de que debemos igual respeto a todas las

⁵⁰² SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 151-152.

⁵⁰³ TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, cit., p. 96.

culturas. Esto se toma de la propia naturaleza del reproche que se lanza contra aquellos programas educativos. Los juicios de valor en que se basaban estaban en realidad afectados por la estrechez de miras, la insensibilidad, la falta de criterio o el deseo de humillación al excluido. Un verdadero juicio de valor, que conociere de la diversidad que se proponga, tendrá como presuposición la igualdad de valor de cada cultura.⁵⁰⁴

En efecto, Charles Taylor sostendrá, como hipótesis, que todas las culturas que han animado sociedades enteras durante un destacado período de tiempo tienen algo importante que decir a todos los seres humanos. El reconocimiento del excluido y la forja de la propia identidad, la lucha por la libertad y la igualdad, en un ambiente de diversidad cultural, parecen reclamar la premisa de que a toda cultura se le debe igual respeto. Hipótesis inicial que nos va a permitir aproximarnos al estudio de cualquier otra cultura.

La validez de esta suposición se tendrá que demostrar concretamente en el estudio auténtico de cada cultura en cuestión. Para ello nos basaremos en la técnica de adentrarnos en esa cultura que nos es extraña de manera que desarrollemos nuevos vocabularios de comparación que nos pudieran servir como medio de expresión de estas diferencias. Así trataremos de hallar valores y formular juicios modificando de algún modo nuestras propias normas. Esta presunción nos ayuda a explicar muchas de las exigencias que el multiculturalismo manifiesta cuando se sirve de los principios ya establecidos de una política de respeto igualitario. Todos deben tener derechos civiles e igual derecho al voto, con indiferencia de su raza o su cultura, es cierto, pues, del mismo modo, todos deberán disfrutar de esa suposición por la cual se desprenda que su cultura tradicional tiene un valor.⁵⁰⁵ Se necesitará de auténticos juicios de valor que entrañen igualdad cierta y que se apliquen a las costumbres y las creaciones de estas culturas diferentes.

⁵⁰⁴ TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, cit., pp. 97-98.

⁵⁰⁵ TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, cit., pp. 99-100.

Se podrá enfocar el estudio de ciertas culturas con una presunción de su valor, incluso reclamarlo como un derecho, pero sería absurdo concluir el juicio irrefutable por el que se estableciera inicialmente que su valor es muy elevado e igual para todos. Cuando examinamos una determinada cultura podremos encontrar algo de gran valor o no encontrarlo, pero no tiene sentido exigir que así se haga. El juicio de valor halla asuntos ajenos a nuestra propia voluntad y a nuestro deseo, no pertenece al ámbito de la ética, no es dictado por ésta. Por otra parte, cuando del reconocimiento de una cultura se trata, sus miembros lo que esperan es respeto, no condescendencia. La exigencia de un juicio favorable desacreditaría a sus supuestos beneficiarios, humillaría su condición. No habría una auténtica respuesta. Los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de órdenes normativos distintos, presuponen que el estudio del “otro” nos ha transformado de algún modo, ya no juzgamos de acuerdo con nuestras propias normas originales. Si emitiéramos un juicio favorable, prematuro, sería condescendiente y etnocéntrico, alabamos las cualidades y méritos del “otro” porque, sencillamente, es como nosotros. Para Taylor, éste es uno de los grandes problemas de las políticas del multiculturalismo, la apremiante demanda de juicios de valor favorables resulta, en contraste a lo que se pudiera pensar, homogeneizante, pues implica que ya contamos con las normas para hacer tales juicios. No es por tanto aceptable una exigencia de reconocimiento igualitario.⁵⁰⁶

Taylor se preguntará, por consiguiente, sobre la posibilidad de hallar soluciones en la ruta que se avista entre esta opción de exigencia de reconocimiento de igual valor, que se escapa de lo auténtico y posee una vocación homogeneizante, y aquella otra que se encierra dentro de sus normas etnocéntricas. En efecto, existen otras culturas, y tenemos que convivir, ya sea a escala mundial o ya en una sociedad en concreto. La presuposición de igual valor de toda cultura, y en que consiste la actitud que es adoptada al emprender el estudio de los otros, parece aceptada. La cuestión está en si

⁵⁰⁶ TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, cit., pp. 101 y 103-105.

ésta es la manera adecuada en que debemos enfocar a los otros. Pues bien, parece razonable, de acuerdo con la argumentación de Taylor, suponer que las culturas que ofrecen un conjunto de posibilidades y perspectivas de significado para una gran cantidad de personas, con sus diferentes formas de ser, durante un largo período de tiempo, donde pueda apreciarse un sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable... probablemente deban tener algo que merezca nuestra admiración y nuestro respeto, aunque también posea componentes que debiéramos rechazar de plano. Una cuestión moral se atisba en este argumento, aceptar esta suposición requiere la asunción del sentido limitado que posee nuestra propia participación en la historia del hombre. Sólo defectos morales, como la arrogancia, podrían por tanto impedir que así lo aceptáramos. Esta suposición nos exigirá abrirnos al tipo de estudio cultural y comparativo que desplace nuestros horizontes hasta la fusión resultante. Y nos exigirá a su vez que admitamos que todavía estamos muy alejados de ese horizonte final desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá quedar evidente y notorio. Los juicios perentorios y no auténticos de valor igualitario quedan atrás, y probablemente la ilusión de ciertos multiculturalistas también.⁵⁰⁷

En este sentido se manifiesta la profesora Encarnación Fernández, y es que a su juicio cuando se concluye, de manera *inauténtica* como expresa Taylor, por exigir el reconocimiento del igual valor de todas las culturas, en realidad se está cayendo en el relativismo, error éste que no es sino el opuesto al del asimilacionismo, y quizá el que lo provoca: fruto del ansia por no caer en él. Tanto el asimilacionismo como el relativismo impiden caminar hacia la universalidad de los derechos en armonía con la diversidad cultural y el respeto a la riqueza de filiaciones que cada individuo posee.

Pues bien, el relativismo que se abraza niega la existencia de valores universales, en particular morales, como consecuencia de ello el relativismo niega la posibilidad de formular juicios de valor dotados de objetividad. Así, sucede que cuando este relativismo se proyecta sobre la realidad de la diversidad cultural se defienden

⁵⁰⁷ TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, cit., pp. 106-107.

proposiciones que enuncian la imposibilidad de enjuiciar las diferentes culturas, y más concretamente las distintas prácticas, instituciones y manifestaciones de ánimo, que están vigentes en un determinado momento en una determinada cultura.⁵⁰⁸ Para Fernández, como para Taylor, las culturas deben ser sometidas a juicios de valor con resultados no predeterminados y bajo el examen diligente y hondo de aquel que lleva a cabo tan encomiable cometido, de manera que no se pudiera poner en cuestión la validez de lo enjuiciado por visiones infundadas y pronunciamientos relativistas. Así mismo, de acuerdo con el profesor Jesús Ballesteros, existen principios de valor universal que están por encima de las diferencias culturales. De este modo, considera que las partes deberán aceptar un cuadro mínimo, una base, en el reconocimiento de derechos y libertades que sirva de fundamento para lograr un verdadero diálogo intercultural, y que a su vez haga posible la paz en un mundo tan porfiado y perturbado por motivos de encuentro y oposición entre culturas. Verdaderamente, la protección de la identidad cultural no puede jamás llegar a amparar prácticas que atentaren de modo alguno contra la dignidad humana.⁵⁰⁹

Como expresa Francisco si no hay verdades objetivas ni principios sólidos, fuera de la satisfacción de los propios proyectos y de las necesidades inmediatas qué límites pueden darse sobre las fuerzas del mercado, la trata de seres humanos, la criminalidad organizada, el descarte de niños no deseados, el comercio de pieles de animales en vía de extinción, la compra de órganos a los pobres para su posterior venta... Cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo. Este es el resultado de lo que Francisco llama el antropocentrismo desviado, el cual trae consigo a su vez un estilo de vida desviado. No es extraño que junto al masivo paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses más

⁵⁰⁸ FERNÁNDEZ, Encarnación, *Igualdad y derechos humanos*, cit., p. 181.

⁵⁰⁹ BALLESTEROS, Jesús, *Repensar la paz*, cit., pp. 128 y 129.

inmediatos. Esta lógica perniciosa depara degradación tanto ambiental como social, cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes se entienden como imposiciones arbitrarias y como meros impedimentos a evitar, no podremos pensar por tanto en que los proyectos políticos o que la fuerza de la ley serán suficientes para evitar comportamientos que vayan más allá de nuestra propia órbita de entendimiento.⁵¹⁰

Todo lo cual entronca con la noción de derechos humanos, así lo observa Sen, la noción de derechos humanos se basa en nuestra humanidad compartida. Es por ello que el hecho de ostentar una u otra nacionalidad, de pertenecer a este o a aquel país, no trae por consecuencia este tipo de derechos, muy al contrario, éstos se consideran exigencias de todo ser humano. Y es que los derechos humanos no tienen que ver con los derechos de creación constitucional que quedan garantizados a pueblos concretos por el hecho de pertenecer a los mismos, los derechos humanos van más allá. El derecho de la persona a no ser maltratada, a no padecer tortura, a no ser sometida a terrorismo ni a sus perversiones... se afirma con independencia del país al que uno pertenezca, y con independencia de lo que el gobierno de esa o cualquier otra nación pretendiese ofrecer o apoyar.⁵¹¹

III. El “monoculturalismo plural”. Una visión estrecha del multiculturalismo

Urge distinguir entre el multiculturalismo y lo que Sen ha venido en llamar el “monoculturalismo plural”, ¿acaso podríamos llegar a pensar que es un caso exitoso de multiculturalismo aquella diversidad de culturas que se cruzarían como lo hacen los

⁵¹⁰ FRANCISCO, *Laudato si'*, cit., pp. 94-96 (párrafos 122 y 123).

⁵¹¹ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 172-173.

barcos por la noche? A su vez, esta distinción, se torna en particular importante ya que, por un lado, “Gran Bretaña actualmente se halla entre la *interacción* y el *aislamiento*” y, por otra parte, porque esta distinción guarda una clara relación con la violencia y el terrorismo.

Efectivamente, “tener dos estilos o tradiciones que coexisten lado a lado, sin que haya acercamiento posible entre ambos, realmente debe verse como ‘monoculturalismo plural’”. Así es, muchos comportamientos de hoy son disfrazados de iniciativas multiculturales cuando en realidad no son más que “*a plea for plural monoculturalism*” (una petición de monoculturalismo plural). Y es que se contribuye al monoculturalismo plural cuando se trata de mantener las culturas aisladas bajo el pretexto de que debemos honrar las culturas tradicionales, como si la libertad cultural no fuera en absoluto relevante y como si las diferentes culturas de alguna manera debieran permanecer en casilleros aislados.⁵¹² Es lo que Benhabib llama *multiculturalismo mosaico*, es decir, el multiculturalismo fuerte, esa postura que entiende que las culturas y los grupos humanos son totalidades bien delineadas e identificables que coexisten, aunque con fronteras claramente distinguidas, como si fueran las piezas de un mosaico. Esta engañosa visión puede traer consigo graves consecuencias normativas y políticas respecto de cómo pensamos que deberíamos reparar las injusticias entre los grupos y de cómo creemos que deberíamos promover el pluralismo y la diversidad humana. Lo cierto es que la justicia intercultural entre grupos humanos, debería defenderse en nombre de la justicia y la libertad y no mediante una esquivada y continuada preservación de las culturas.⁵¹³

Para Sen, el hecho de nacer en un entorno social específico no es, en sí mismo, un ejercicio de libertad cultural. Por el contrario, la decisión de mantenerse en ese ámbito tradicional sería un ejercicio de libertad siempre que la elección se hiciera tras

⁵¹² SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 209 y 210. De donde se toman ambas citas, respectivamente. Para la cita en inglés, véase, SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., p. 157.

⁵¹³ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, cit., pp. 28 y 33.

considerar otras posibles alternativas. Del mismo modo, sería un ejercicio de libertad la decisión de alejarse del patrón de conducta recibido si se tomara tras un período de reflexión y razonamiento. Por lo tanto, si el multiculturalismo es defendido en nombre de la libertad cultural, éste no otorgará un apoyo inquebrantable para permanecer dentro de la tradición cultural que uno hereda.

Por otro lado, entender bien el multiculturalismo implica que éste “no puede anular el derecho de una persona a participar en la sociedad civil, a ser parte de la política nacional o a llevar una vida socialmente no conformista”.⁵¹⁴ Y es que además de la religión o la etnia existen otras filiaciones que también se deben valorar. No es posible, expresa Sen, considerar a las personas como una federación de religiones, tampoco una Gran Bretaña multiétnica debiera verse como una colección de comunidades étnicas. Una persona que vive en Inglaterra podría por ejemplo decidir acercarse a más de una de esas culturas predefinidas, o quizá a ninguna; o decidir que su identidad cultural es menos importante que otras filiaciones como puede ser la de su propia profesión o la de sus convicciones políticas... La “federación de culturas”, que tanto apoyo está obteniendo actualmente en Gran Bretaña, no es por tanto una forma correcta de entender el multiculturalismo.

Sin embargo, en los últimos años ciertas políticas británicas han tenido un enfoque estrecho del multiculturalismo, han entendido este concepto como aquél que propone que la identidad de una persona debe definirse por su comunidad o por su religión, dejando de lado las demás filiaciones que posee, y dando a la religión y a la tradición heredadas una prioridad automática por encima de la reflexión y la elección. Un ejemplo de ello es para Sen la promoción activa de nuevas “*faith schools*” (“escuelas confesionales”) por parte del Estado británico, para niños musulmanes, hindúes y sijs, además de las cristianas preexistentes. Lo cual será problemático, explica, tanto en el terreno de lo educativo como en la aspiración de vivir en una Gran Bretaña sin segregación racial. Por un lado, apunta Sen, porque el hecho de darle prioridad a la

⁵¹⁴ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 211.

religión estamos viendo que ha sido una fuente fundamental de violencia en el mundo (la propia división entre católicos y protestantes en Irlanda del Norte ha producido mucha violencia a lo que ha contribuido también la enseñanza segmentada). Y por otro, porque la educación no consiste únicamente en lograr que los niños aprendan un *ethos* antiguo y heredado, sino que debe consistir en ayudarles a desarrollar la capacidad de razonar acerca de las nuevas decisiones que en el futuro tendrán que tomar. No se trata pues de lograr una paridad estereotipada en relación con los antiguos británicos..., sino de «encontrar los modos de mejorar la capacidad de los niños de vivir “vidas posibles de ser discutidas” al tiempo de crecer en un país integrado».⁵¹⁵

IV. Multiculturalidad y violencia en Duffield. El “nuevo barbarismo”

Mark Duffield también aborda la cuestión de la multiculturalidad a la que viene refiriéndose Sen. Y lo hace al cuestionarse sobre cuáles son las causas que provocan el conflicto. Fruto de este estudio Duffield observa que hay varias narrativas que reflejan las diferentes posiciones de los distintos actores y redes. Así, de un lado, se referirá al enfoque multicultural más elaborado y que viene asociado en la actualidad con las instituciones de ayuda y los Gobiernos del Norte, y de otro, nos introduce el concepto del llamado “nuevo barbarismo”.⁵¹⁶

Así es, se trata del “nuevo racismo”, el cual acepta la realidad de un pluralismo cultural, incluso coincide con el multiculturalismo en que ninguna cultura es

⁵¹⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 212 y 214-215. La cita se toma de ésta última. Véase para la cita en inglés, SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., p. 160.

⁵¹⁶ Sobre ello, FERNÁNDEZ, Encarnación, *¿Estados fallidos o Estados en crisis?*, cit., pp. 98-101.

intrínsecamente mejor que otra (simplemente las culturas son *diferentes*) pero, por el contrario, mientras el multiculturalismo entiende la diferencia cultural en términos de renovación y vitalidad, el nuevo racismo observa que estas diferencias culturales son precisamente las que conducen de modo inevitable al antagonismo y al conflicto. “El nuevo racismo considera que las diferencias culturales, como las que surgen debido a la inmigración hacia países étnicamente homogéneos, conducen inevitablemente a los disturbios y a la violencia”. La diferencia cultural sería una cuestión de identidad, y las identidades están profundamente arraigadas y se mantienen con fuerza. “Para el nuevo barbarismo, la potencia anárquica y destructiva de los sentimientos y de los antagonismos tradicionales se desencadena en momentos de cambio cuando la omnipresente política o los sistemas económicos envolventes se debilitan o se colapsan”. En Europa, estos argumentos han sido utilizados para movilizar apoyos a favor del control de la inmigración y de la restricción a la hora de conceder asilo. Y es que el nuevo barbarismo es la visión externa o internacional del nuevo racismo, y trata siempre de enfatizar la noción de una identidad cultural primordial, innata y étnica.⁵¹⁷ El nuevo barbarismo al que se refiere Duffield se da en los medios de comunicación, pero también tiene tintes políticos, militares y académicos. Efectivamente, el nuevo barbarismo se expresa con el discurso racial y las tendencias xenófobas en Occidente, el mensaje es simple, y la narrativa, que ocupa un lugar importante en los medios de comunicación, poderosa. El apoyo en los actores políticos y en los grupos sociales también es considerable, prefiriendo siempre el aislacionismo internacional, el control de fronteras, la rigurosidad en las normas de asilo e inmigración y la reducción de la ayuda al desarrollo. Con todo, a la hora de entender la inestabilidad internacional, explica Duffield, se construye un punto de vista más aceptado que el mostrado por el determinismo biocultural del nuevo barbarismo, se trata de una visión que sitúa las causas del conflicto en las formas de subdesarrollo y en la criminalidad y terrorismo que el subdesarrollo trae consigo. Se trata de la alternativa liberal a la preeminencia del nuevo barbarismo. El subdesarrollo queda abocado a la violencia y al aislamiento y

⁵¹⁷ DUFFIELD, Mark, *Las nuevas guerras en el mundo global*, cit., p. 149.

es peligroso, pero lo podemos remediar mediante un compromiso entre los Gobiernos donantes, los grupos regionales, las compañías privadas, etc. Nos referimos pues a “la posición desarrollista sobre los conflictos que representa una visión consensuada entre los actores estratégicos y las redes que han surgido como respuesta a estos conflictos”. Vemos por lo tanto, que ambas visiones consideran que la diferenciación cultural es un factor importante a la hora de estructurar la vida social. Y ambas posiciones mantienen que tanto los individuos como los grupos deberían ser libres para expresar y conservar estas diferencias. Sin embargo, “mientras que el nuevo barbarismo se basa en diferencias determinadas bioculturalmente, el paradigma del desarrollo se estructura en torno a unas categorías económicamente variables”.⁵¹⁸ Para el nuevo racismo la mezcla cultural acarrea inevitablemente un alto riesgo de violencia por lo que el pluralismo cultural necesita de un agente externo político o económico que reprima estas fatales tensiones intergrupales porque si no es así resulta peligroso y tiene riesgo de estallar. “Para el discurso desarrollista liberal la diferencia no es necesariamente un foco de conflictos. Puede ser el escenario de dinamismo, de energía productiva y de nuevas oportunidades para una armonía social imaginada -si se da un papel importante a la educación, a la vez que se implanta un sistema económico transparente y equitativo y se implantan mecanismos constitucionales y en la sociedad civil para solucionar los posibles antagonismos-”.⁵¹⁹

V. Sobre la importancia de la “fe razonada”

Explica Sen que Akbar, el Gran Mogol, nació y murió musulmán, pero insistía en

⁵¹⁸ DUFFIELD, Mark, *Las nuevas guerras en el mundo global*, cit., pp. 151 y 153-154. De esta última son ambas citas.

⁵¹⁹ DUFFIELD, Mark, *Las nuevas guerras en el mundo global*, cit., p. 155.

que la fe no puede tener prioridad sobre la razón, pues uno, decía, debe justificar por medio de la razón la fe heredada. De este modo expresa Sen lo que a su juicio es el tema central, es decir, la necesidad de priorizar la racionalidad respecto del tradicionalismo. Akbar, convencido de la relevancia del conocimiento de las diferentes religiones de la India multicultural, dispuso que se llevaran a cabo diálogos frecuentes entre personas de todas las corrientes religiosas, no sólo de las corrientes principales del hinduismo o del islamismo de la India del siglo XVI, sino también con los cristianos, judíos, parsis, jaimistas, incluso con los seguidores del “Carvaka” (cierta escuela de pensamiento ateo proveniente de la India siglos atrás). A Akbar le gustaba razonar sobre los elementos de cada religión, y tener en cuenta los argumentos de cada confesión. En contraposición de quienes preferían basar la creencia religiosa en la fe más que en el razonamiento, el emperador indio, se aferró a la razón e insistía en la necesidad del diálogo abierto y la libre elección. De hecho, Akbar afirmaba que sus creencias religiosas islámicas provenían del razonamiento y de la elección, no de la “*blind faith*” (fe ciega) ni del, a su juicio, pantanoso campo de la tradición.⁵²⁰ Sólo ello podría explicar la severa desaprobación que sostuvo del *sati* (tradicción por cuyo rito la mujer hindú se inmolaba ante la pira funeraria de su recién fallecido esposo) o la prohibición que estableciera del matrimonio entre niños, costumbre hindú tan arraigada en aquel entonces,⁵²¹ manteniendo a su vez un clima de verdadera tolerancia religiosa y el planteamiento de un sistema que tratara ciertamente la conciliación de las distintas doctrinas confesionales. Akbar se sentía responsable del bienestar de sus ciudadanos con independencia de sus creencias, entendía que su deber estribaba en extender la justicia a cada uno de sus súbditos sin atender a afiliación o lealtad alguna de ámbito sectario. Su visión era clara, la exigencia de la divinidad se cuenta por

⁵²⁰ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 215-217. Para la cita en inglés véase, SEN, Amartya, *Identity and violence*, cit., p. 162.

⁵²¹ NUSSBAUM, Martha Craven, *India. Democracia y violencia religiosa*, trad. Vanesa Casanova, Barcelona, Paidós, 2009, p. 309.

justicia y buena administración, y por un deseo real de paz sin exclusión.⁵²²

VI. La religión como pertenencia sobrevalorada. Una visión reduccionista de las culturas y de los individuos

Si cierto resulta que es un tema que concierne a las escuelas religiosas el asunto problemático del hecho de dar prioridad a la fe no razonada por encima del razonamiento, otra cuestión importante que surge en este sentido es la que atañe al papel de la religión en la categorización de las personas, mientras se dejan de lado otras bases de clasificación. En opinión de Sen, “las prioridades y las acciones de las personas están influenciadas por todas sus filiaciones y asociaciones, no simplemente por la religión”. Así, por ejemplo, la separación de Bangladés del Pakistán se basó en razones relativas a la lengua y la literatura y a motivaciones políticas, pero no en razones de ámbito religioso (ambas partes del Pakistán indiviso compartían la misma religión).⁵²³ En Gran Bretaña, la comunidad bangladesí está unida a la gran masa de gente que comparte una misma religión, sin que haya mayor reconocimiento de su cultura y sus prioridades. Esto no hace justicia a la significativa cultura de ese país y debilita las diversas identidades que poseen los bangladesíes. Sen resalta la importancia política del tema y explica que la política oficial británica durante años ha tendido a ver a los ciudadanos británicos provenientes del subcontinente sobre todo en términos de sus respectivas comunidades, y sucede que hoy la comunidad se define principalmente en términos de fe y no tomando las culturas de un modo más amplio. El problema no se limita a la educación. También se debe tener en cuenta la tendencia a tomar a los líderes religiosos hindúes o sijs como voceros de la población británica

⁵²² NUSSBAUM, Martha, *India. Democracia y violencia religiosa*, cit., pp. 270 y 271.

⁵²³ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., p. 217.

hindú o sij, respectivamente. En vez de invitar a los ciudadanos británicos de diversos orígenes a interactuar en la sociedad civil y a participar en la política británica como ciudadanos, se le invita a actuar “a través de” su “propia comunidad”. Este pues es un pensamiento reduccionista, y sus horizontes limitados afectan a los modos de vida de las diferentes comunidades, sobre todo perjudicará a las vidas de los inmigrantes y sus familias. Incluso, podrá afectar a la vida de otros la forma en que los ciudadanos se ven a sí mismos. La cuestión no es sólo que el gobierno británico trate de detener el discurso del odio por parte de los líderes religiosos, lo cual es loable, sino que el tema está en si los ciudadanos de origen inmigrante deberían verse en primer lugar como miembros de una determinada comunidad, y sólo “a través de” esa pertenencia como británicos en una supuesta federación de comunidades. De ser así, esta visión fraccionadora, haría más proclive a ésta y a cualquier nación al discurso y al cultivo de la violencia sectaria.⁵²⁴

VII. La interacción entre los diferentes individuos y grupos como cuestión clave para el logro de una sociedad en armonía

“El futuro de la Gran Bretaña multiétnica radica en reconocer, apoyar y promover los diversos modos en que los ciudadanos con visiones políticas, herencias lingüísticas y prioridades distintas (junto con diferentes identidades étnicas y religiosas) pueden interactuar a partir de sus variadas capacidades, incluso *como ciudadanos*”. Y es que para Sen: “la sociedad civil desempeña una función muy importante en la vida de los ciudadanos”. Así, la participación de los inmigrantes británicos no debería situarse en el apartado de las “relaciones de comunidades” como tampoco debería considerarse mediada por líderes religiosos. Sen ve necesario repensar la cuestión del

⁵²⁴ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 218-219.

multiculturalismo para evitar la confusión conceptual sobre la identidad social. Lo que debe evitarse pues es la confusión entre el multiculturalismo y la libertad cultural, por un lado, y el monoculturalismo plural y el separatismo basado en la fe, por el otro. No puede verse, en fin, una nación como una federación de identidades étnicas o religiosas.⁵²⁵

Por otra parte, el mundo de hoy es un mundo políticamente dividido, y aun así las diferentes personas de un lado y de otro de las fronteras no necesitan actuar sólo por medio de las relaciones entre las naciones o los pueblos. El mundo está dividido, mas, diversamente dividido, la partición de la población global en unas u otras naciones, en unos u otros pueblos, no es la única división que pudiera apreciarse. Ni tan siquiera esta división en clave nacional tiene una prioridad preeminente sobre el resto de las clasificaciones que puedan darse.⁵²⁶

Las relaciones entre diferentes países o comunidades son omnipresentes en un mundo interdependiente, y operan de manera interactiva. Asimismo, podemos observar como las corporaciones internacionales operan en un mundo sin fronteras, que toman decisiones empresariales acerca del registro legal, el domicilio tributario y otras contingencias de acuerdo con aquello que mejor convenga al negocio propio. No se ajustan a esa clasificación que observamos de nación que afecta a otra. Tampoco lo que une a las personas en relaciones de obligación o de interés que avanzan más allá de las fronteras necesitan operar por medio de las colectividades de las respectivas naciones. Una mujer que emigró a un determinado país y que quiere trabajar desde allí por cuestiones que atañen a su país de origen acerca de la discriminación de la mujer por razón de sexo, pongamos por caso, ella trataría de basarse en un sentimiento de afinidad que le permitiera no tener que reclamar de la sociedad en la que actualmente se encuentra unas determinadas e incondicionales simpatías hacia su país de origen. Su identidad como persona del mismo sexo, o como persona del mismo sexo, o no, pero

⁵²⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 219-220. Ambas citas de la p. 219.

⁵²⁶ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 170.

comprometida con la problemática de índole feminista, podría llegar a ser, en determinadas situaciones o entornos, aún más importante que su misma nacionalidad. O incluso la propia identidad de ser humano puede ser la que traiga consigo la posibilidad de que abramos nuestras miras. Las exigencias o deberes que podamos asociar a nuestra humanidad no tienen por qué ser necesariamente introducidos por nuestra pertenencia a colectividades menores como pueblos u otras nacionalidades específicas. Las exigencias normativas introducidas por la “humanidad” pueden fundamentarse en nuestra común pertenencia a la gran categoría que comprende la de los seres humanos, sin atender a nuestras afiliaciones particulares, nacionalidades o a adjetivaciones de diversa consideración.⁵²⁷

VIII. Gandhi en defensa de sus múltiples identidades. Un argumento contra la categorización por “comunidades“

En esta línea, observa Sen, que los problemas a los que se enfrenta hoy Gran Bretaña guardan una gran similitud a los que ya tuviera la India británica, cuyos problemas además eran originados directamente por el propio dominio británico como advertía Gandhi.

El Mahatma Gandhi denunciaba esa visión oficial por la cual la India era considerada una colección de comunidades religiosas. De hecho a él se le atribuía la representación de los hindúes de casta, lo que le era molesto pues él insistía en que si bien era cierto que él era hindú, el movimiento político que él dirigía era esencialmente universalista, no un movimiento basado en las comunidades, siendo además que tenía defensores de los distintos grupos religiosos de la India. Era de su

⁵²⁷ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 171-172.

interés, y así lo solicitaba de los gobernantes británicos, que atendieran a la pluralidad de las diversas identidades de los indios. Asimismo, destacó Gandhi el hecho de que los británicos pasarán por alto el sexo como distinción importante para la categorización representativa, de este modo concluía que los británicos no se ocupaban de los problemas de las mujeres indias ¡Cuando además éstas sumaban la mitad de la población de la India! Por otro lado, si siguiéramos el razonamiento “representacional” del Imperio Británico una mujer que hubiera sido elegida como delegada por el gobierno británico iba a poder hablar por la mitad del pueblo indio, es decir, por todas las mujeres indias.

A Gandhi le hubiera gustado ver la India de hace apenas unos lustros, un país, con más de un 80% de población hindú, y sin embargo gobernado por un primer ministro sij (Manmohan Singh -la primera vez que un primer ministro en la India no es hindú-), con un presidente musulmán (Abdul Kalam)⁵²⁸ y con un presidente del partido político que ostenta el poder (el Partido del Congreso) que es mujer y además es de origen cristiano (Sonia Gandhi).⁵²⁹ Esta mezcla de comunidades puede apreciarse en las distintas profesiones de la vida india sin que esto se considere algo especial, el tema estaría en que todos ellos son considerados indios en general, no indios musulmanes o indios sijes en particular. Así, cuando Manmohan Singh, a propósito de la matanza de sijes ocurrida en 1.984,⁵³⁰ se refirió al Parlamento indio pidiendo disculpas no sólo ante

⁵²⁸ Desde el 25-VII-2007, Pratibha Patil, pasó a ser la nueva presidente de la India. Por primera vez una mujer ostentaba el cargo de Presidente de la India.

⁵²⁹ Hoy en día este enriquecedor panorama en la gobernanza de la India ha cambiado mucho, el primer ministro, desde el 26-V-2014, es Narendra Modi (hindú); el presidente del país, desde el 25-VII-2014, es Pranab Mukherjee (hindú); y el presidente de partido que ostenta el poder, el Partido Popular Indio (*Bharatiya Janata Party*) -partido que representa a la mayoría hinduista del país-, es, desde el 9-VII-2014, Amit Shah (hindú).

⁵³⁰ Se refiere a la masacre de sijes por parte de hindúes ofendidos, ocurrida durante la semana siguiente al asesinato de la primer ministro india Indira Gandhi el 31-X-1984. Este crimen fue cometido por cuatro miembros de su escolta personal de religión sij, probablemente como respuesta a la toma del ejército indio del Templo Dorado de los sijes en la operación militar Estrella Azul que terminó con la

la comunidad sij (su propia comunidad) sino ante toda la nación india (de la que es ciudadano) estaba poniendo de manifiesto la importancia de sus múltiples identidades, dejando de lado la perspectiva singularista de una sola identidad.⁵³¹ Del mismo modo, cuando recientemente se disculpó ante los obispos cristianos de Delhi por la represión policial ocurrida el 11 de diciembre de 2013, donde manifestantes pacíficos de religión cristiana y musulmana protestaban contra la discriminación que reciben los parias⁵³² no hindúes,⁵³³ se está buscando una solución a nivel de país no a nivel de comunidad religiosa, él pide perdón como primer ministro de la India y los obispos cristianos piden explicaciones por un trato discriminatorio que no se circunscribe a su confesión

vida de decenas de milicianos punjabíes y de cientos de civiles devotos. En las revueltas posteriores al asesinato murieron más de 5000 personas sólo en Delhi, y otros miles por todo el país.

⁵³¹ Esto ocurría el 11 de agosto de 2005. Manmohan Singh, primer ministro de la India, decía así ante el parlamento de su país: “*I have no hesitation in apologizing to the Sikh community. I apologize not only to the Sikh community, but to the whole Indian nation because what took place in 1984 is the negation of the concept of nationhood enshrined in our Constitution*” (“no albergo dudas en disculparme ante la comunidad sij. Pido disculpas no sólo a la comunidad sij, sino a toda la nación india porque lo que ocurrió en 1984 es la negación del concepto de nacionalidad consagrado en nuestra Constitución”). Este acto del primer ministro fue visto por su pueblo como un acto de valentía y valorado como un importante momento de claridad moral que sería posteriormente crucial para la armonía religiosa de la nación, muy sacudida y tensionada en aquel tiempo por el hecho religioso. Al respecto puede verse, SUROOR, Hasan, “Manmohan Singh's apology for anti-Sikh riots a ‘Gandhian moment of moral clarity,’ says 2005 cable”, en *The Hindu*, 22-IV-2011. Así mismo, Rediff.com’s newsroom, “Prime Minister apologises for 1984 anti-Sikh riots”, en *Rediff.com*, 11-VIII-2005. En la red, <http://www.rediff.com/news/2005/aug/11pm.htm>, visita del 8 de septiembre de 2017.

⁵³² *Descastados* oprimidos. También llamados *dalits* o *intocables*.

⁵³³ La verdadera demanda estribaba en la solicitud de reforma del artículo 341 de la Constitución de la India ya que éste prevé la posibilidad constante y cierta de discriminar a parte de la ciudadanía india, consagrando así una injustificada asimetría entre nacionales de acuerdo a razones que se apoyan en la estirpe, la religión o la procedencia. LANCHO, Rocío, “India: El primer ministro pide perdón por las agresiones a los manifestantes”, *Zenit*, 13-XII-2013. En la red, <http://www.zenit.org/es/articulos/india-el-primer-ministro-pide-perdon-por-las-agresiones-a-los-manifestantes>. Visita de 31 de mayo 2017.

particular sino que abarca una injusticia que atañe también a otras comunidades, musulmana, budista y sij, todas ellas indias.⁵³⁴

La India que aunque es un país de clara mayoría hindú tiene más musulmanes que cualquier país de mayoría musulmán, ha producido pocos terroristas que actúen en nombre del islam, y probablemente ninguno vinculado a Al-Qaeda. A ello ha contribuido, según Sen, la economía india que está en crecimiento y es integradora, pero también la naturaleza democrática india y la gran aceptación en este país de la idea defendida por el Mahatma Gandhi, de que hay muchas identidades, además de la identidad étnico religiosa, que también son importantes para la autocomprensión y para las relaciones entre ciudadanos de distintos orígenes dentro del país. Es decir, Sen ve en el pensamiento de Gandhi y su calado entre la sociedad india la causa por la que no se ha dado el terrorismo nativo vinculado con el islam en la India, y ello aunque Gandhi en realidad estuviera expresando una preocupación general, más que específica de la India.

Definir a las personas por su propia identidad étnico religiosa y darle una prioridad predeterminada a la perspectiva basada en la comunidad, por encima de las demás identidades, tal y como hacían los gobiernos británicos en la India sometida de Gandhi, puede tener traer consigo desastrosas consecuencias para cualquier nación, incluso para aquélla que subyuga a otras.⁵³⁵

⁵³⁴ El 12 de diciembre de 2013 Manmohan Singh se disculpaba ante los líderes religiosos por unos hechos verdaderamente sorprendentes: la manifestación pacífica del día anterior, de corte ecuménico, con presencia de fieles y laicos, y en donde se defendía a terceros (el trato injusto que recibían los *intocables*, los últimos de la jerarquizada sociedad india), había sido reprimida con inusitada violencia y degradación por parte de la policía india. Se llegó incluso a encarcelar al arzobispo de Delhi, Anil Couto, y a numerosos obispos y sacerdotes católicos y protestantes. Sobre ello, AKKARA, Anto, “Indian prime minister apologise after Christian marchers beaten”, en *Catholic Herald*, 13-XII-2013.

⁵³⁵ SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, cit., pp. 220-225.

IX. Exigencias supranacionales en el encuentro del razonamiento público con la justicia

Dos son los motivos más significativos por los cuales debiéramos exigir que el encuentro del razonamiento público con la justicia tenga que ir más allá de las fronteras de un estado o una región, estas razones se basan, por un lado, en la relevancia de los intereses de otras personas para evitar prejuicios y preservar la equidad hacia los demás, y de otro, en la pertinencia de las perspectivas de otras personas que agranden nuestra propia investigación de los principios relevantes para evitar el provincianismo acrítico de valores y suposiciones en la comunidad local.

Así, el modo en que Estados Unidos ha enfrentado la barbarie sufrida el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York afecta a millones de personas, sobre todo a la población de Afganistán e Irak, y no únicamente a sus propios ciudadanos. Igualmente respecto de la grave crisis económica que comenzó en 2008, la manera por la cual EE. UU. logre superarla tendrá un profundo efecto en otros países que tienen relaciones comerciales y financieras con este país, del mismo modo sucederá con aquellas naciones que emprendieron negocios con los socios de los norteamericanos. En este sentido, el sida y otras epidemias, se mueven de un país a otro y de un continente a otro, y los medicamentos que son desarrollados y producidos en unas regiones son fundamentales para las vidas y libertades de gente que viven en lugares muy lejanos a estas. Grandes son por tanto las concurrencias de interdependencia que podríamos identificar para reconocer con claridad este encuentro global del razonamiento público con la justicia.

A su vez no podemos dejar de considerar que esta interdependencia también comportará el impacto de un sentimiento de injusticia de un país en las vidas y libertades de otros. El descontento basado en la injusticia de un país puede extenderse de manera rápida a otras tierras, nuestras pequeñas comunidades se extienden hoy a

todo el planeta. Nuestro compromiso con otros a través del comercio y las comunicaciones resulta verdaderamente amplio en el mundo actual, del mismo modo, nuestros contactos globales en materia literaria, artística y científica hacen muy difícil esperar que una adecuada consideración de diferentes intereses o preocupaciones pueda ser reclusa admisiblemente a la ciudadanía de un país determinado, dejando de lado a todos los demás.⁵³⁶

X. Evitar el Provincianismo: una comprensión más amplia de la ética y la justicia

Una segunda razón se añade a la de las características globales de los intereses interdependientes, la de eludir la trampa del provincianismo. Es decir, si el debate de las exigencias de la justicia se limitara a una localidad o región particular habría un peligro cierto de no prestar atención a muchos argumentos en contrario que podrían no surgir en las discusiones políticas de ámbito local o no encontrar el correspondiente acomodo en los discursos confinados a la cultura local, cuando en realidad son dignos de toda consideración ateniéndonos a una perspectiva imparcial. Lo que busca Sen, al mejor estilo de Smith y su propuesta del espectador imparcial, es resistir a esta limitación de la confianza en el razonamiento provinciano, vinculado a las tradiciones nacionales y a las concepciones regionales, para ello habrá que observar la necesidad de adoptar un enfoque abierto en el examen que las exigencias de imparcialidad nos reclaman.⁵³⁷

Es cierto, si partiéramos de la imparcialidad cerrada podríamos caer en el

⁵³⁶ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 435-436.

⁵³⁷ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 436-437.

sometimiento de la idea básica de justicia a los angostos confines de las perspectivas y los prejuicios locales de un grupo o país. El provincianismo procedimental debiera considerarse un problema cuando llevamos a cabo juicios de tipo social. Por otro lado, alguien podría pensar que de las limitaciones de la mente humana y de nuestra capacidad de ir más allá de nuestro pequeño mundo, nuestro mundo local, puede surgir una seria dificultad; pues bien, ¿acaso la comprensión y la reflexión normativa no pueden atravesar las fronteras geográficas? Algunos piensan que las fronteras de una determinada comunidad o país, o los límites de una cultura específica, impiden que nos podamos seguir los unos a los otros, sin embargo, no existe razón para presumir que la comunicación interactiva y el compromiso público pueden buscarse únicamente dentro de tales confines.⁵³⁸ La desesperación es una característica subjetiva de las mentes prisioneras, alejada de la característica objetiva del mundo en que vivimos. Nuestras mentes gozan de una capacidad de perspectiva y de comprensión muy vastas, y nuestras reflexiones se pueden extender aún más por el uso de nuestra capacidad de consideración y reconsideración de las cosas valiéndonos para ello de los razonamientos que saben trascender los confines nacionales. No hay necesidad real que nos lleve a encerrar nuestras luminosas mentes en pequeñas latas de provincianismo.⁵³⁹

Lo que los otros ven desde sus perspectivas históricas y geográficas puede ayudarnos a superar nuestra estrechez y apego desmedido por lo propio y particular, no podemos desdeñar las voces de todas las procedencias, la objetividad exige un escrutinio cuidado, atención a los otros puntos de vista, relevantes y de interés, que reflejan la influencia de otras experiencias empíricas. Y es que un punto de vista diferente puede plantearnos interrogantes que merecen una adecuada consideración por nuestra parte, sin embargo, si vivimos en un mundo local de creencias fijas y prácticas específicas, el provincianismo podrá pasar desapercibido para nosotros. Así,

⁵³⁸ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 178-180.

⁵³⁹ SEN, Amartya Kumar, *Sull'Ingiustizia*, trad. Riccardo Mazzeo, Trento, Erickson, 2014, p. 34.

el tomar en consideración las opiniones de otros y sus razones no solamente será una buena manera de determinar lo que la objetividad exige sino que también nos ayudará a alcanzar una más completa y más justa comprensión de las cosas, pues la evaluación de esos terceros nos podrá ayudar a lograr un entendimiento menos parcial de la ética y la justicia de cualquier problema que abordáramos. De ahí que frente a la idea de concentrar toda nuestra atención únicamente en las voces de los que están directamente implicados, resulte más adecuada la visión que asume con diligencia aquella ampliación de perspectivas que una voz exterior está en condiciones de ofrecer.⁵⁴⁰

XI. Identidad y justicia. Una mejor comprensión de nuestra relación con los otros.

La justicia es en parte una relación por la cual la idea de obligación con el otro es importante. De ahí que para el caso de que nosotros pensáramos que no debemos nada a todos aquellos que no están próximos a nosotros o a quienes no figuraren en nuestro entorno, y admitiéramos al tiempo que sería virtuoso el que fuéramos bondadosos y caritativos con ellos, realmente estaríamos restringiendo y haciendo muy angostos los límites de nuestras obligaciones. En verdad, si debemos alguna preocupación a otros, ya sean personas lejanas como cercanas, entonces una teoría de la justicia convenientemente amplia tendría que incluir a todas aquellas personas dentro de nuestra esfera de pensamientos sobre la justicia, y no únicamente quedar en la órbita de un humanitarismo más o menos benévolo.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 159 y 160.

⁵⁴¹ ISERTE, Luis, “Sobre multiculturalismo y justicia en Amartya Sen”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 42, 2015, pp. 203-227. Concretamente, pp. 223-227.

Es clara la significación legal que poseerá una teoría de la imparcialidad recluida en los límites que marcan las fronteras de un Estado, sin embargo podrá no gozar de similar relevancia política o moral. Es decir, nosotros, en ocasiones, pensamos nuestras identidades en términos de grupos que incluyen a unos y excluyen a otros, y aún así nuestro sentido complejo de identidad no está limitado únicamente al interior de las fronteras de un Estado. Somos capaces de identificarnos con gente de la misma religión o con gente de la misma lengua, la misma raza, el mismo sexo, las mismas creencias políticas o la misma profesión u oficio. Estas múltiples identidades que posee el individuo no quedan estancas en paraísos terrenales fruto de ensoñación alguna sino que atraviesan las fronteras nacionales, y las personas llevan a cabo proyectos que sienten verdaderamente que tienen que hacer, más allá de la quietud de aceptarlas por virtud.⁵⁴²

Por otra parte, debiéramos considerar que nuestras opciones y acciones podrían afectar las vidas de otros aquí y allá. Así es, sucede muchas veces que las acciones de un país afectan seriamente a otras vidas en otros países, el uso de la fuerza armada o la influencia indirecta del intercambio y el comercio, son ejemplos claros. No vivimos en casilleros estancos. Si las instituciones y las políticas de un país influyen en las vidas de otras personas en otros países, por qué no deberían contar las voces de las personas afectadas para determinar lo que es justo e injusto en la organización de una sociedad y produce tan profundos efectos en las personas de otras sociedades.⁵⁴³ Lo cierto es que las decisiones tomadas por el grupo focal tienen efecto en la gente ajena al grupo, por lo que el tratamiento a dar a la justicia a través de las fronteras deberá tener en cuenta que la estructura social básica escogida para una sociedad puede influir en las vidas de los miembros de otras sociedades.⁵⁴⁴

⁵⁴² SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 158.

⁵⁴³ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 159.

⁵⁴⁴ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 168.

XII. Más allá del grupo focal, razonamiento ético e imparcialidad como justicia social

Realmente forma parte de las exigencias de la ética política y social la necesidad de tomar atenta nota del escrutinio crítico desde la perspectiva de los otros. Y es que llevar a cabo un examen verdaderamente diligente a la hora de formar juicio que considere la visión de los del exterior ha de gozar de un papel significativo en impulsarnos más allá de la racionalidad, hacia el comportamiento razonable en relación con las otras personas.⁵⁴⁵ Sen se basa en el enfoque del espectador imparcial de Adam Smith, recurso para el escrutinio crítico y la discusión pública, por el que mantiene firme la necesidad de la disciplina del razonamiento ético y político, y sobresale el requisito de la imparcialidad, que es clave para la evaluación de la justicia social y los arreglos sociales en la visión de Sen.⁵⁴⁶

Al invocar la imparcialidad, consideraremos ésta en sentido “abierto”, es decir, nos alejaremos de acoger únicamente a los miembros de una sociedad o nación determinada para quien se hacen los juicios, de manera que quedare fuera de esta implicación todo forastero. Por consiguiente, en la imparcialidad abierta, el procedimiento para llevar a cabo evaluaciones imparciales puede, y a veces debe, invocar juicios que se encuentren fuera del grupo focal para de este modo evitar el prejuicio afectado de provincianismo. Así, las opiniones imparciales podrán venir de lejos o de nuestra propia comunidad, pero la exigencia de invocar juicios desinteresados que gocen de justicia e imparcialidad no deberá conllevar la necesidad

⁵⁴⁵ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 228.

⁵⁴⁶ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 151 y 164.

de que éstos procedan inalterablemente del grupo focal.⁵⁴⁷

La necesidad de invocar cómo le parecerían las cosas a un espectador justo e imparcial, al modo “smithiano”, es un requerimiento que puede introducir juicios formulados por personas de sociedades distintas a la particular, por lejos que éstas estuvieren. Ello requerirá de modo determinante ampliar nuestra comprensión, y extender a su vez el alcance de nuestra búsqueda ética. En efecto, se trata de ir más allá de las presunciones locales y de la intolerancia que éstas impliquen *per se*; salir del propio “yo”, abstraerse de la visión particular, y así lograr observarlas desde cierta distancia, es decir, llevar a cabo un esfuerzo por verlas como otras personas probablemente las verían. De este modo, invocar el escrutinio de los ojos del resto de la humanidad, nos hará eliminar la influencia de los intereses creados y los sesgos personales de los distintos individuos dentro del grupo focal.⁵⁴⁸ Nos alejará del provincianismo en la construcción de justicia y nos aproximará al concepto de imparcialidad en su sentido más idóneo con el objeto en fin, de conseguir arreglos sociales de mayor justicia.

Asimismo, un mundo que está centrado, incluso tensionado, en la observación de métodos y medios para tratar de poner freno al terrorismo a través de las fronteras, un mundo que busca con tesón cómo superar una difícil crisis económica que afecta a todos los rincones del planeta, ¿cómo podría aceptar sin más que no podemos entendernos los unos con los otros sino a través de las fronteras de nuestra comunidad? La imparcialidad decididamente abierta, que recoge Sen de Smith, necesita de un mayor apoyo, pues puede provocar una diferencia clave en cómo entender con un mayor examen las exigencias de la imparcialidad en moral y en filosofía política, en este interconectado mundo de hoy.⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 152.

⁵⁴⁸ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 154, 155 y 157.

⁵⁴⁹ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., p. 181.

XIII. Democracia global: justicia global

(1). En la búsqueda de las exigencias de la objetividad por medio de la realización de un escrutinio no centrado en el yo y no provinciano, cuando otorgamos destacada consideración a los argumentos y análisis distintos y contrarios procedentes de diferentes sectores, llevamos a cabo un proceso participativo que se podrá asemejar con el trabajo de la democracia a través del razonamiento público. La democracia se ocupa de una evaluación política, que con esta interpretación nos llevaría al “gobierno por discusión”. Así las exigencias de la democracia pueden ser vistas como formas de mejoramiento de la objetividad del proceso político.

Si observamos la democracia desde el punto de vista del razonamiento público, o en términos de consecución de la discusión pública a escala global, entonces la práctica de la democracia global no tiene que ser aplazada de manera indefinida. La diferencia viene representada por variadas fuentes, instituciones globales, intercambios y comunicaciones menos formales. No se trata de articulaciones perfectas para la argumentación global, pero existen mecanismos, y, funcionan realmente con cierta efectividad; una manera de incrementar esta efectividad sería la de apoyar las instituciones que ayudan a divulgar la información y la de mejorar las oportunidades para las discusiones que trascienden las fronteras. La pluralidad de las fuentes enriquece el alcance de la democracia global a la luz de esta perspectiva, pues, como en la evaluación de la justicia, en la que el argumento comparativo resulta muy fuerte, también para la democracia la cuestión central se aloja en cómo su mismo alcance y vigor pueden ser incrementados, y no en la caracterización de una perfecta democracia fruto de alguna ilusión.

En este punto, juegan un papel importante numerosas y variadas instituciones,

desde Naciones Unidas y sus agencias hasta el trabajo comprometido de diferentes organizaciones ciudadanas o determinados sectores de los medios de comunicación. Las reivindicaciones de unos u otros movimientos, muchas veces pueden llegar a plantear cuestiones verdaderamente importantes y así contribuir de un modo constructivo al razonamiento público. Las discusiones abiertas, la provocación pública y activa de la inquietud política o social, los informes periodísticos, se hallan, en fin, entre los medios de promoción de la democracia global, aun sin fijar la atención en el Estado global. Para Sen, el gran desafío de nuestros días estriba en el fortalecimiento de este proceso de participación que está en curso, y del cual dependerá en gran medida la búsqueda de la justicia global.⁵⁵⁰

(2) En efecto, el debate público es fundamental para la consecución de la justicia. Una de las implicaciones de la visión de Sen en su enfoque sobre la justicia está en el atento escrutinio de la democracia en términos de discusión pública. El papel del razonamiento público global es cada vez más importante en un mundo tan interdependiente como el nuestro. Así se aplica a los viejos y nuevos problemas que nos atañen a todos, desde las amenazas ambientales hasta el alcance del terrorismo o las depresiones económicas internacionales.

La necesidad de un reajuste global que preste atención sistemática a las preocupaciones de los perdedores del mundo está ligada a lo que es visto en un sentido amplio como la democracia global. Es importante que las voces de quienes se encuentran en el lugar equivocado y de quienes han albergado verdadero infortunio en su proyecto de vida se manifiesten a través de un discurso interactivo, en lugar de solamente a través de refriegas violentas. Si la democracia viene entendida como un gobierno por medio del debate, existirá una oportunidad real para reforzar el ámbito y

⁵⁵⁰ SEN, Amartya, *La idea de justicia*, cit., pp. 441-443.

la eficacia de la discusión global. Bajo este prisma, la pluralidad de iniciativas constituye un enriquecimiento en la búsqueda de la democracia global. Si el deber del movimiento por los derechos humanos es lograr una mejor comprensión de la importancia y la realización de los derechos humanos, entonces las demandas de una mayor justicia global deberán más bien considerar cuestiones relativas a la desigualdad global y esforzarse por conseguir que la justicia fuere más fácil y más eficaz.⁵⁵¹

⁵⁵¹ SEN, Amartya, *Sull'Ingiustizia*, cit., pp. 28-30.

Conclusiones finales

La globalización

Entendida en un sentido positivo, la globalización puede ser un valioso instrumento en la búsqueda de la igualdad y la libertad real. Cuando los pueblos de todas partes y de distintos continentes se han venido manifestando contra la globalización, en las reuniones que los poderosos acometen periódicamente, en realidad lo están haciendo contra la injusticia, la desigualdad y la situación de pobreza en muchas partes del mundo. Las apariciones de este movimiento antiglobalización no dejan de ser una rotunda prueba de la existencia de la ética global.

Entender bien la globalización en opinión de Sen conlleva, de un lado, que nadie quede excluido de este fenómeno, ya que permitir el acceso de todos es crucial. Verdaderamente en ciertos países del África más violentado, la entrada en el mercado global salvaría vidas. Por otro lado, gozar de la globalización en condiciones de igualdad con los países del Norte contribuiría a paliar situaciones de injusticia y desigualdad en una gran parte de los países del Sur, evitando a su vez situaciones verdaderamente estancadas en la resignación y la penuria.

La política discriminatoria de aranceles con los más necesitados, la cooperación entendida de manera no desprendida, la eternizada deuda externa de los países desfavorecidos... son cuestiones que evitan vivir este mundo globalizado en pie de igualdad, socaban la posibilidad de mejores arreglos sociales y más justos, y añaden

un acusado sentimiento de iniquidad en gentes de aquí y de allá, en gentes de todas partes.

La Economía del bienestar

A día de hoy, una parte importante de la economía contemporánea del bienestar se maneja bajo la influencia del utilitarismo. Este enfoque específico lideró durante décadas el pensamiento económico otorgando a la felicidad una importancia exclusiva en la evaluación social y la formulación de políticas públicas, siendo considerada como la única guía del bienestar humano y de las ventajas aprovechadas por la gente. Hoy se dan otras teorías, aun así, la trascendencia de la felicidad en la vida del hombre ha sido a menudo tratada descuidadamente en el discurso económico dominante. Parece constatado que a medida que la gente es más rica en muchos lugares del mundo, con un ingreso mucho mayor para ser gastado en términos reales como nunca antes, no se sienten más felices que en el pasado. Se pone en duda, fundadamente, la premisa implícita de los grandes defensores del crecimiento económico como un alivio de todos los males económicos, lo que incluye la miseria y la infelicidad.

Debiéramos abordar el estudio de la naturaleza y las causas de esta tristeza sosegada que se apodera de tantas personas provenientes de las economías más favorables, mirar más allá de la simple presunción funcional que viene a determinar que el nivel de utilidad se va a incrementar siempre con el ingreso y la riqueza. Si asumimos la importancia que posee la felicidad para la vida del hombre, y las implicaciones de largo alcance que ello conlleva para los distintos estilos de vida, constataremos que la relación entre ingreso y felicidad es compleja, mucho más de lo que los teóricos del ingreso vienen presumiendo.

El cálculo utilitarista que se basa en la felicidad o en la satisfacción de los deseos no hace justicia con aquellos que se hallan y se mantienen en el tiempo en situación de indigencia, no tienen en cuenta que la disposición de nuestra mente así como nuestros propios deseos tienden a ajustarse a las circunstancias, especialmente para llevar la vida de la mejor manera posible en situaciones de adversidad. Por medio de la “acomodación”, con ese grado estimado de desesperación, la vida se hace de algún modo soportable para los más desahuciados.

La necesidad de un enfoque distinto al de los recursos

Muchas de las políticas que más adhesión han provocado en el mundo de la economía se han venido basando en el ingreso nacional. Aquí el interés último reside en la riqueza de los seres humanos, lo que ha producido ciertamente éxito en su medición, pero no tanto en su justificación. La motivación ha sido ignorada en el análisis económico para concentrarse en los medios de vida como fin de la investigación. Sin embargo, no debemos confundir medios y fines, muchas son las razones observadas por Sen que nos llevan a concluir que los ingresos y la opulencia no son importantes en sí, más bien debieran evaluarse de modo condicional, es decir, considerar estos factores por lo que ayudan a la gente a lograr: felicidad y vidas decentes.

Por otra parte, la tradición utilitarista reduce el valor de cada cosa valiosa a algún tipo de magnitud supuestamente homogénea de “utilidad”, lo que ha contribuido mucho a un sentimiento de seguridad al “contar” exactamente una cosa. Sin embargo, cualquier problema serio de evaluación social difícilmente puede eludir la aceptación de la pluralidad de valores. No podemos reducir todas las cosas que tenemos razón para valorar a una magnitud homogénea, del tipo PNB y otros..., esta cuestión se ha

vinculado con el concepto filosófico de la inconmensurabilidad. Y las capacidades no son claramente conmensurables pues son irreductiblemente diversas.

Asimismo, es reconocida generalmente la conexión entre opulencia económica y libertad sustantiva, pero también se da la posibilidad de divergencias entre ellas. Es verdad que la libertad se incrementa de manera general con un ingreso alto pero también lo es que del mismo modo depende de otros muchos factores como el de la seguridad social, la educación o la cohesión social. No es lo mismo por tanto, observar los medios de vida que atender directamente las vidas que la gente se procura para poderlas desarrollar.

La pobreza

La lucha por erradicar la pobreza debe inspirarse en un principio básico de tipo moral, la pobreza es suficientemente trágica por sí misma como para poner todo nuestro empeño en tratar de acabar con ella. Esto nos evitará distracciones en nuestro cometido y caminos menos directos de los que realmente pueden darse. La relación entre la pobreza y la violencia y entre aquella y la educación y la cultura, son relaciones reales y que se influyen mutuamente, pero debemos tener presente que no lo hacen bajo una lógica estandarizada tal que nos permita o invite a llevar a cabo una política contra la pobreza basada primordialmente en evitar la violencia que aquella pudiera generar o en fomentar la educación y cuidar la propia cultura como elemento imprescindible de vida próspera.

La lucha contra el empobrecimiento de nuestras vidas tiene más que ver con ganar libertad. Si se refiere a la libertad real o libertad sustantiva, la cual provocará que podamos desarrollar nuestras capacidades y habilidades de manera eficaz y que pueda sernos útil para llevar aquel tipo de vida que nosotros valoramos para sí. De este

modo, la pobreza tampoco debería relacionarse en exclusiva con la falta de alimentos u otros recursos. No se trataría pues de hacer políticas orientadas únicamente a la consecución por parte de la población de recursos o de ingresos, pues estos no son un fin en sí mismo, tan sólo medios para lograr la vida digna. Potenciar las capacidades de cada uno, permitir su desarrollo, paliar las desigualdades que la vida nos haya podido otorgar, así como considerar el contexto social y familiar, son cuestiones clave para abordar con mayores garantías la lucha contra la miseria.

La libertad sustantiva

El valor de la libertad en Sen es crucial. Por un lado, mayor libertad nos va a procurar mayor oportunidad de perseguir los objetivos que decidimos, es decir, nos va a ser útil a nuestra habilidad para decidir cómo vivir y promover nuestros fines. Este punto está relacionado con nuestra destreza para conseguir lo que valoramos, dejando de lado el proceso a través del cual alcancemos ese logro.

El aspecto por el que se atribuye importancia al proceso de elección como tal resulta a su vez de relevancia ya que el aspecto de oportunidad de la libertad puede enfocarse desde perspectivas diferentes según se considere o no la existencia de distintas opciones o el modo por el cual se alcance aquello que uno desea. Más allá de la mera culminación de nuestros propósitos, a Sen le preocupa el llamado “efecto comprensivo”, aquel cuya oportunidad no se define tan sólo por lo que la persona realmente alcanza sino por el estudio de las alternativas que ha tenido a su disposición en el proceso de selección y la posibilidad de optar por cada una de ellas.

De su consecuencia, y a diferencia de otras tendencias basadas en la utilidad o en los recursos, en el enfoque de la capacidad la ventaja individual se juzga según la capacidad de una persona para hacer cosas que tenga razón para valorar. Desde el

punto de vista de la oportunidad, la ventaja de una persona se juzga menor que la de otra si tiene menos capacidad, es decir, menos oportunidad real, de lograr esas cosas que tiene razón para valorar. Debemos considerar la libertad de la que una persona realmente goza para hacer una cosa u otra, sobre todo respecto de todo aquello que le va a resultar valioso ser o hacer.

El concepto de capacidad por tanto se vinculará estrechamente al aspecto de oportunidad de la libertad, basándose en la perspectiva de las oportunidades “comprehensivas”, no sólo en el enfoque de lo que sucede con la “culminación”. Para Sen, en fin, merece mayor atención la capacidad de ser felices que disponemos que la felicidad en sí misma, ya que debemos tener en mente no sólo el resultado sino las posibilidades de elegirlo y el proceso para su consecución.

Un nuevo enfoque, el de las capacidades

La idea de capacidad está ligada a la libertad sustantiva. Es por ello que asigna a la habilidad real de la persona para hacer distintas cosas que él mismo valora, un papel clave. El enfoque de la capacidad de Sen se concentra en las vidas humanas, y no tan sólo en los recursos que cada uno atesora o en las formas de posesión de objetos de conveniencia. Y es que se puede observar que, frecuentemente, ingreso y riqueza son considerados como criterios fundamentales del éxito del hombre. El enfoque de la capacidad plantea un cambio esencial en el foco de atención, propone pasar de los medios de vida a las oportunidades reales de la persona, siendo esta la razón por la cual ofrece un giro radical en los enfoques evaluativos que han venido dándose de manera regular y que son ampliamente utilizados en economía y estudios sociales.

Para Sen, la capacidad es un aspecto de la libertad que se concentra especialmente en las oportunidades sustantivas. Por tanto, si lo que pretendemos es evaluar la

capacidad como una buena guía para el bienestar de una persona, entonces este examen a realizar deberá tener en cuenta dos significativas distinciones, por una parte, la notable diferencia que existe entre capacidad de acción y bienestar, y, de otra, la distinción entre libertad y realización. Sen hace especial hincapié en la relevancia de la capacidad para la evaluación de los estados y las ventajas de la persona, y ello en contraste con la perspectiva de la felicidad puesta en énfasis en la tradicional economía del bienestar.

En este sentido, la capacidad de una persona puede caracterizarse como libertad para el bienestar, lo que manifiesta la libertad de avanzar el bienestar propio de cada uno. Ello puede ser de gran interés para la política pública general puesto que se trataría de la superación de la pobreza como forma de superación de la privación de la libertad para el bienestar. Asimismo, la capacidad de una persona podrá caracterizarse como libertad para la capacidad de acción, lo que reflejaría la libertad para avanzar fines y valores que la propia persona tenga razón para avanzar.

La identidad

Muchos episodios de violencia acaecidos en la actualidad se explican por un mal entendimiento de la propia identidad. Esa identidad aprehendida en términos de exclusividad y de rechazo a “los otros” ha bebido de las fuentes del resentimiento colonial, la pobreza y la falta de medios, que ha devenido, en las mentes cautivadas por la obsesión y el sentimiento de humillación, en odio y afrenta continuada.

Lo cierto es que la identidad de las personas no responde a un único paradigma que nos pueda encajonar en un determinado grupo sin mayor solución posible. La identidad de cada cual responde más bien a un conjunto complejo de lealtades y filiaciones que no sigue la lógica de las convencionalidades supuestas para cada grupo

dado ni las dictadas por sus máximos exponentes como prototipo para gozar de esa misma pertenencia.

Nuestras identidades son múltiples y, sin rechazar ni obviar la evidencia de la influencia cultural y del contexto social, deberemos elegir, de entre ellas, para cada situación vital en la que nos encontremos y así decidir a cuál damos una mayor preponderancia, sin necesidad de anular por ello el resto de afiliaciones a las que nos consideramos particularmente unidos.

Nuestra identidad es plural y nosotros no podemos rechazar nuestra capacidad de razonar en libertad. La fe razonada, la comprensión de nuestra cultura pero también la de otros, el reconocimiento de una ética universal, de la debida justicia con los que menos tienen, el legítimo intercambio de ideas, la participación y los más básicos valores democráticos son claves para una convivencia en armonía entre los pueblos del mundo.

La multiculturalidad

El multiculturalismo que se ha venido imponiendo en ciertos países del Norte, en estos tiempos de continua interacción entre los hombres de todas procedencias, quizá no sea el tipo de convivencia en multiculturalidad más adecuado. Permanecer en compartimentos estancos, sumergidos en la idea de comunidad, destacándose de los “otros” según su propia religión, credo o cultura, sin buscar mayor relación que aquella que se encuentra en el propio grupo, o con el forastero pero siempre por medio del propio grupo, no parece una idea adecuada de multiculturalidad. El multiculturalismo inclusivo de Sen propone alejarse de la idea de comunidad como barrera de interrelación y ahondar en la idea de la complejidad de nuestra identidad, la cual no es única sino que obedece a múltiples lealtades y filiaciones, lo que nos debe

hacer huir de ese empequeñecimiento que representaría para nosotros mismos el hecho de únicamente obedecer a una de ellas, o de darle una importancia desproporcionada, sobredimensionada.

A un multiculturalismo bien entendido ayudaría el hecho de no promover la división de la sociedad en comunidades según su procedencia, religión o lengua. Una política de integración que permitiera a los inmigrantes residentes en el país participar de modo influyente en la sociedad, en el tipo de convivencia que deseamos otorgarnos, en su calidad y bienestar, sería importante para alcanzar la inclusión social y evitar asimismo posibles bancos de desigualdad y perjuicio.

Sobre la justicia

El enfoque de la justicia que aborda Sen no busca un escenario secuencial y priorizado que ponga de relieve una sociedad perfectamente justa. Ello le diferencia esencialmente de Rawls que viene a concentrarse en lo que Sen llama el institucionalismo trascendental, donde la cuestión de la conversión y las capacidades se relegan a un estatuto de segunda categoría, que son considerados y abordados con posterioridad, puesto que su enfoque se centra en la mejora de la justicia a través del cambio institucional y de otros cambios.

Es esencial entender la naturaleza y las fuentes de la privación de capacidades y de la inequidad, para de este modo eliminar injusticias evidentes que puedan ser identificadas por medio del razonamiento público, con un buen acuerdo parcial. Más que tratar de construir un conjunto institucional trascendentalmente justo para el mundo entero, lo que desea Sen es concentrarse, al menos por el momento, en reducir las injusticias manifiestas que copan el mundo de un modo tan severo, por eso

entiende que una ordenación meramente parcial para una teoría de la justicia sería de gran relevancia porque puede llegar a ser decisiva para la convivencia.

Las comparaciones de libertades y capacidades nos colocan en el territorio justo, explica Sen. Lo importante pues no es si cierto enfoque tiene un alcance total en su capacidad para comparar dos alternativas del tipo que fueren, sino en que esas comparaciones están orientadas y razonadas de modo apropiado.

Por otra parte, si lo que deseamos es un tratamiento adecuado y óptimo de las teorías de la justicia y de la evaluación política y moral será fundamental guardar en consideración las múltiples dimensiones en las que importa la igualdad: ventaja económica, recursos, utilidades, calidad de vida o capacidades.

Fuentes

I. Obras de Sen

SEN, Amartya, *The country of first boys, and other essays*, New Delhi, The Little Magazine/Oxford University Press, 2015.

DRÈZE, Jean y Amartya SEN, *Una gloria incierta: India y sus contradicciones*, trad. Hernando Valencia Villa, Madrid, Taurus, 2014. Original inglés de 2013.

SEN, Amartya, *Desarrollo y crisis global*, Madrid, Editorial Complutense, 2011.

SEN, Amartya et al., *Sull'Ingiustizia*, trad. Riccardo Mazzeo, Trento, Erickson, 2014. Original inglés de 2011.

STIGLITZ, Joseph E., Amartya SEN y Jean-Paul FITOUSSI, *Medir nuestras vidas: las limitaciones del PIB como indicador de progreso: el informe de la comisión sobre la medición de las actividades económicas y el progreso social*, trad. Isabel Obiols, Barcelona, RBA, 2013. Original inglés de 2010.

SEN, Amartya, *La idea de justicia*, trad. Hernando Valencia Villa, Madrid, Santillana, 2010.

SEN, Amartya, *The idea of justice*, London, Allen Lane, 2009.

SEN, Amartya, "Capitalismo más allá de la crisis", trad. Josep Sarret, en *El Viejo Topo*, n.º 255, 2009.

SEN, Amartya, “Capitalism beyond the crisis”, en *The New York Review of Books*, 2009.

SEN, Amartya y Bernardo KLIKSBURG, *Primero la gente*, Barcelona, Ediciones Deusto, 2007.

SEN, Amartya, Joseph STIGLITZ e Imanol ZUBERO, *Se busca trabajo decente*, Madrid, Ediciones HOAC, 2007.

SEN, Amartya, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, trad. Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen, Buenos Aires, Katz, 2007.

SEN, Amartya, *Identity and violence. The illusion of destiny*, London, Allen Lane, 2006.

SEN, Amartya, *El valor de la democracia*, trad. Javier Lomelí Ponce, Mataró (Barcelona), Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2006.

SEN, Amartya, Piero FASSINO y Sebastiano MAFFETTONE, *Giustizia globale*, trad. Michele Alacevich, Milano, Il Saggiatore, 2006.

SEN, Amartya K., “The Role of Early Childhood Investment in Development”, en MORÁN, Ricardo, *Escaping the poverty trap. Investing in children in Latin America*, Washington, D.C., the Inter-American Development Bank, 2003.

SEN, Amartya K., *El derecho a no tener hambre*, trad. Everaldo Lamprea Montealegre, Bogotá, Universidad Externado de Colombia-Centro de Investigación en Filosofía y Derecho, 2002.

SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad*, trad. Esther Rabasco y Luis Toharía, Barcelona, Planeta, 2000.

SEN, Amartya, *Development as freedom*, New York, Oxford University Press, 1999.

SEN, Amartya, “La razón antes que la identidad”, trad. Tedi López Mills, Letras Libres (edición México), n.º 23, 2000.

SEN, Amartya, *Reason before identity (The Romanes Lecture for 1998)*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

SEN, Amartya, “Humanidad y ciudadanía”, en NUSSBAUM, Martha C., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, trad. Carme Castells, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.

SEN, Amartya K., “Investing in Early Childhood: Its Role in Development”, *Annual Meeting of the Inter-American Development Bank and the Inter-American Investment Corporation*, 1999.

SEN, Amartya K., *Bienestar, justicia y mercado*, trad. Damián Salcedo, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.

SEN, Amartya, *El nivel de vida*, trad. José Miguel Parra y M.^a Elisa González, Madrid, Editorial Complutense, 2001. Original inglés de 1987.

II. Bibliografía general

ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, trad. Patricio de Azcárate, México, Espasa-Calpe Mexicana, 1962.

ATKINSON, A. B., *Poverty in Britain and the Reform of Social Security*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

BALLESTEROS, Jesús, “Contra la financiarización de la economía y la mercantilización de la sociedad”, *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, n.º 17, 2013.

BALLESTEROS, Jesús, “Escuela Neoclásica, valores y derechos”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n.º 26, 2012.

BALLESTEROS, Jesús, Encarnación FERNÁNDEZ y Pedro TALAVERA, *Globalization and human rights: challenges and answers from a european perspective*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, 2012.

BALLESTEROS, Jesús, “La insostenibilidad de la globalización existente: de la financierización a la ecologización de la economía y de la sociedad”, en *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de Elche*, Vol. 1, n.º 8, 2012.

BALLESTEROS, Jesús, “Más allá de la eugenesia: el posthumanismo como negación del *homo patiens*”, en *Cuadernos de Bioética*, vol. 23, n.º 77, 2012.

BALLESTEROS, Jesús, “Los derechos humanos como liberación del miedo y de la miseria”, en *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 4, 2009.

BALLESTEROS, Jesús, *Repensar la paz*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, S.A., 2005.

BANERJEE, Abhijit V., “Millones de personas pasan hambre en el mundo. ¿Pero qué pasa si los expertos están equivocados?”, en *FP. Foreign Policy. Edición Española*, 2011, n.º 47.

BANERJEE, Abhijit y Esther DUFLO, “More than 1 billion people are hungry in the world. But what if the experts are wrong?”, en *FP. Foreign Policy*, No. 186, 2011. Disponible en: <http://foreignpolicy.com/2011/04/25/more-than-1-billion-people-are-hungry-in-the-world/>

BAUMAN, Zygmunt y Leonidas DONSKIS, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, trad. Antonio Francisco Rodríguez Esteban, Barcelona, Paidós, 2015. Original inglés de 2013.

BAUMAN, Zygmunt, *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, trad. Alicia Capel Tatjer, Barcelona, Paidós, 2014. Original inglés de 2013.

BAUMANN, Gerd, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, trad. Carlos Ossés Torrón, Madrid, Espasa, 2001. Original inglés de 1999.

BECCHETTI, Leonardo, Luigino BRUNI i Stefano ZAMAGNI, *Microeconomía: scelte, relazione i economia civile*, Bologna, Il Mulino, 2010.

BECCHETTI, Leonardo, *Oltre l'homo oeconomicus: felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Roma, Città Nuova, 2009.

BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, Roma, Ed. Vaticana, 29-VI-2009.

BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas Est*, Madrid, Palabra, 2006.

BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad. Alejandra Vassallo, Buenos Aires, Katz, 2006. Original inglés de 2002.

BRUNI, Luigino, *Le nuove virtù del mercato. Nell'era dei beni comuni*, Roma, Città Nuova, 2012.

BURUMA, Ian y Avishai MARGALIT, *Occidentalismo*, trad. Miguel Martínez-Lage, Barcelona, Ediciones Península, 2005. Original inglés de 2004.

CASAL, Paula, Thomas POGGE y Hillel STEINER, *Un reparto más justo del planeta*, Madrid, Trotta, 2016.

CHATTERJEE, Partha, *The nation and its fragments. Colonial and postcolonial histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

CONILL, Jesús, *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2013.

CORTINA, Adela, *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Barcelona, Paidós, 2013.

CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

DEMBINSKI, Paul H., *Finance servante ou finance trompeuse?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

DUFFIELD, Mark, *Las nuevas guerras en el mundo global. La convergencia entre desarrollo y seguridad*, trad. Mayra Moro Coco, Madrid, Catarata, 2004. Original inglés de 2001.

DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, trad. Marta Guastavino, Barcelona, Ariel, 2002.

DWORKIN, Ronald, *Taking rights seriously*, London, Duckworth, 1978.

FERNÁNDEZ, Encarnación y Ana Paz GARIBO (coords.), *El futuro de los Derechos Humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2016.

FERNÁNDEZ, Encarnación, *¿Estados fallidos o Estados en crisis?*, Granada, Editorial Comares, 2009.

FERNÁNDEZ, Encarnación, *Igualdad y derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 2003.

FORTES, Meyer y EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, *African political systems*, London, Oxford University Press, 1940.

FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato si'*, Madrid, Romana Editorial, 2015.

GARCÍA ROCA, Joaquín, “Enfoque de las capacidades y lucha contra la pobreza. Contribución del Papa Francisco”, en *EDETANIA. Estudios y propuestas socio-educativas*, n.º 46, 2014.

HABERMAS, Jürgen, *Identidades nacionales y post nacionales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1989.

HARRISON, Lawrence E. y Samuel P. HUNTINGTON, *Culture matters. How values shape human progress*, New York, Basic Books, 2000.

HUME, David, *De la moral y otros escritos*, trad. de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1982. Original inglés 1742.

HUNTINGTON, Samuel P., *The clash of civilizations and the remaking of world order*, London, Touchstone, 1997.

HUNTINGTON, Samuel P., “The clash of civilizations?”, en *Foreign Affairs*, 1993.

ISERTE, Luis, “Sobre multiculturalismo y justicia en Amartya Sen”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 42, 2015.

ISERTE, Luis, “La Identidad en Amartya Sen”, en *Ideas & Derecho. Asociación Argentina de Filosofía del Derecho*, n.º 10, 2014.

ISERTE, Luis, “Globalización y multiculturalidad en Amartya Sen”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.º 26, 2010.

KLEIN, Naomi, *No Logo. El poder de las marcas*, trad. Alejandro Jockl, Barcelona, Paidós Ibérica, 2010. Original inglés de 2000.

KUKLYS, Wiebke, *Amartya Sen’s Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications*, New York, Springer-Verlag, 2005.

KUKLYS, Wiebke, “Amartya Sen’s Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications”, PhD Thesis, Sidney Sussex College (University of Cambridge), 2004.

LEVITT, Theodore, *Harvard Business Review: Los mejores artículos de Ted Levitt sobre marketing*, trad. Emili Atmetlla, Barcelona, Ediciones Deusto-Grupo Planeta, 2007.

LEVITT, Ted, *Ted Levitt on Marketing*, Boston, Harvard Business School Press, 2006.

LEVITT, Theodore, “The Globalization of Markets”, en *Harvard Business Review*, mayo, 1983.

LIBERTI, Stefano, *Los nuevos amos de la tierra*, trad. Rossana Miranda, Barcelona, Taurus, 2015. Original italiano de 2011.

LOCKE, John, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, trad. Francisco Giménez Gracia, Madrid, Espasa-Calpe, 1991. Original inglés de 1690.

LÓPEZ GUZMÁN, José, “SIDA y justicia social: industria farmacéutica y economía”, en *Cuadernos de Bioética*, vol. 19, n.º 67, 2008.

MAALOUF, Amin, *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*, trad. María Teresa Gallego Urrutia, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, trad. Fernando Villaverde Landa, Madrid, Alianza, 2004. Original francés de 1998.

MARCO, Ginés, “‘Bien común’ e ‘interés general’ en la retórica de los poderes públicos: ¿conceptos intercambiables?”, en *Anuario Filosófico*, vol. 42, n.º 96, 2009.

MERTON, Thomas, *Gandhi y la No-Violencia. Una Selección de los Escritos de Mahatma Gandhi Editados por Thomas Merton*, trad. de Carmen Castells, Barcelona, Ediciones Oniro, 1998. Original inglés de 1964.

MOKYR, Joel, *Why Ireland starved: A quantitative and analytical history of the Irish economy, 1800-1850*, London, Allen & Unwin, 1983.

MORÁN, Ricardo, *Escaping the poverty trap. Investing in children in Latin America*, Washington, D.C., the Inter-American Development Bank, 2003.

MÜLLER-ARMACK, Alfred, *Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft*, München, Kastell, 1990.

MYERS, Robert, *The twelve who survive: Strengthening Programmes of Early Childhood Development in the Third World*, Ypsilanti (Michigan), High/Scope Press, 1995.

NUSSBAUM, Martha C., *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós Ibérica, 2012. Original inglés de 2011.

NUSSBAUM, Martha C., *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, trad. María Victoria Rodil, Buenos Aires, Katz, 2010.

NUSSBAUM, Martha C., *India. Democracia y violencia religiosa*, trad. Vanesa Casanova, Barcelona, Paidós Ibérica, 2009. Original inglés de 2007.

NUSSBAUM, Martha C., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, trad. Carme Castells, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999. Original inglés de 1996.

POGGE, Thomas, *Politics as usual. What lies behind the pro-poor rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2010.

POGGE, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad*, trad. David Álvarez García, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2009.

POGGE, Thomas, "Healthcare Reform that Works for the U.S. and the World's Poor", en *Global Health Governance*, volume II, Issue 2: Fall 2008/Spring 2009.

POGGE, Thomas, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, trad. Ernest Weikert García, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005. Original inglés de 2002.

PRIETO, Luis, "Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial", en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º 22, 1995.

PUTNAM, Robert D., *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, trad. José Luis Gil, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 2002. Original inglés de 2000.

RATZINGER, Joseph, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, trad. Xavier Serra, Valencia, Edicep, 2005. Original italiano de 1989.

RAWLS, John, *El liberalismo político*, trad. Antoni Doménech, Barcelona, Crítica, 1996. Original inglés de 1993.

ROWNTREE, B. Seebohm, *Poverty: A Study of Town Life*, London, Macmillan, 1901.

SACHS, Jeffrey, *El fin de la pobreza. Cómo conseguirlo en nuestro tiempo*, trad. Ricardo García Pérez y Ricard Martínez Muntada, Barcelona, Random House Mondadori, 2005.

SCHUMACHER, E. F., *Lo pequeño es hermoso*, trad. Oscar Margenet, Madrid, Tursen, S.A.-Hermann Blume Ediciones, 1990. Original inglés de 1973.

SEOANE, José Antonio, “El derecho a una capacidad de salud segura”, en *Ius et Scientia*, vol. 2, n.º 2, 2016.

SHIVA, Vandana, *Las nuevas guerras de la globalización. Semillas, agua y formas de vida*, Madrid, Editorial Popular, 2007. Original inglés de 2005.

SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

SMITH, Adam, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Lausanne, S. M. Soares, 2007. Original de 1776.

SMITH, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Editorial, 2013. Original inglés de 1759.

TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003. Original inglés de 1994.

THUAL, François, *Les conflits identitaires*, Paris, Éditions Ellipses, 1995.

TURNER, Terence, “Anthropology and multiculturalism: What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?”, en *Cultural Anthropology*, vol. 8, No. 4, 1993.

URQUIJO ANGARITA, Martín J., “La teoría de las capacidades en Amartya Sen”, en *EDETANIA. Estudios y propuestas socio-educativas*, n.º 46, 2014.

VELARDE, Caridad, “La ciudadanía en la época de la globalización”, en APARISI, Ángela (edit.), *Ciudadanía y persona en la era de la globalización*, Granada, Editorial Comares, 2007.

VELARDE, Caridad, *Universalismo de derechos humanos. Análisis a la luz del debate anglosajón*, Madrid, Civitas, 2003.

VIDAL, Ernesto, “‘Sumar y no restar’. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política,” en *Diálogo Filosófico*, n.º 55, 2003.

VIDAL, Ernesto, *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002.

VIGNA, Carmelo e Stefano ZAMAGNI, *Multiculturalismo e identità*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

VIOLA, Francesco, *Identità e comunità*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

WILDE, Oscar, *Cuentos*, Estella (Navarra), Salvat Editores-Alianza Editorial, 1972.

YUNUS, Muhammad, *Las empresas sociales: una nueva dimensión del capitalismo para atender las necesidades más acuciantes de la humanidad*, trad. Agustín López Tobajas y María Tabuyo, Barcelona, Paidós Ibérica, 2011. Original inglés de 2010.

YUNUS, Muhammad, *Un mundo sin pobreza. Las empresas sociales y el futuro del capitalismo*, trad. Montserrat Asensio, Fuenlabrada (Madrid), Paidós Ibérica, 2008. Original inglés de 2007.

YUNUS, Muhammad, *¿Es posible acabar con la pobreza?*, trad. Eduardo Miño, Madrid, Editorial Complutense, 2006.

YUNUS, Muhammad, *El banquero de los pobres. Los microcréditos y la batalla contra la pobreza en el mundo*, trad. Montserrat Asensio, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006. Original francés de 1997.

YURÉN CAMARENA, María Teresa, “El desarrollo de las capacidades para una vida democrática vigorosa”, en *EDETANIA. Estudios y propuestas socio-educativas*, n.º 46, 2014.

ZAMAGNI, Stefano, “Bienes comunes y economía civil”, en *Revista Cultural Económica*, n.º 87, 2014.

ZAMAGNI, Stefano, “El reto de la responsabilidad civil de la empresa”, en *Mediterráneo Económico*, n.º 26, 2014.

ZAMAGNI, Stefano, “Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in Veritate*”, en *Revista Cultura Económica*, n.º 75/76, 2009.

ZAMAGNI, Stefano, “El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica”, en *Revista Cultural Económica*, n.º 70, 2007.

III. Instrumentos y documentos internacionales

BM -CHAVEZ, Dominic-, “El crecimiento de Bangladés aporta esperanza, ambición e innovación en la tarea de poner fin a la pobreza”, 14-X-2016. Disponible en: <http://www.worldbank.org/en/news/feature/2016/10/14/rising-bangladesh-brings-hope-ambition-and-innovation-to-end-poverty> (visita de 10 de diciembre de 2017).

BM, “World Bank Conference on Investing in Our Children’s Future”, Washington, D.C., 10-XI-2000. Disponible en: <http://documents.worldbank.org/curated/en/247161468336079362/pdf/239490PUB0Rapl0top0150500same0info0.pdf> (visita de 10 de diciembre de 2017).

CASTAÑEDA, Tarsicio y Enrique ALDAZ-CARROLL, “The intergenerational transmission of poverty: some causes and policy implications”, Inter-American Development Bank (IADB), 14-III-1999. Disponible en: <https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/5048/The%20Intergenerational%20Transmission%20of%20Poverty%3a%20Some%20Causes%20and%20Policy%20Implications.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (visita de 10 de diciembre de 2017).

FMI, “Perspectivas de la economía mundial. Actualización de las proyecciones centrales: Se atenúa la demanda y se empañan las perspectivas”, 19-I-2016. Disponible en: <http://www.imf.org/external/ns/search.aspx?NewQuery=actualizaci%C3%B3n+enero+2016&Lan=esl&col=SITESL&submit.x=0&submit.y=0> (visita de 20 de noviembre de 2017).

OMS, “Camboya”, 2009. Disponible en: <http://www.who.int/countries/khm/es/> (visita de 10 de diciembre de 2017).

OMS, “Declaración de la OMS sobre el estudio Carga mundial de morbilidad 2010”, 13-XII-2012. Disponible en: http://www.who.int/mediacentre/news/statements/2012/global_burden_disease_20121213/es/index.html (visita de 10 diciembre de 2017).

OMS, “Reunión ministerial sobre la cobertura sanitaria universal”, 18-II-2013. Disponible en: http://www.who.int/dg/speeches/2013/universal_health_coverage/es/index.html (visita de 10 diciembre de 2017).

OPS y OMS, “Haití: avances y desafíos a tres años del terremoto”, 10-I-2013. Disponible en: http://www.paho.org/hq/index.php?option=com_content&view=article&id=7947%3A2013-three-years-after-earthquake-haiti-sees-progress-challenges&catid=1443%3Aweb-bulletins&Itemid=135&lang=es (visita de 10 de diciembre de 2017).

ONU-Asamblea general, *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, 16-XII-1966. Disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx> (visita 10 de diciembre de 2017).

ONU-Enable, “La situación de las mujeres y de las niñas con discapacidad a través del doble prisma del género y la discapacidad”, sin fecha. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/disabilities/default.asp?id=1529> (visita de 10 de diciembre de 2017).

ONU-Enable, “Relación entre el desarrollo y los derechos humanos”, sin fecha. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/disabilities/default.asp?id=547> (visita de 10 de diciembre de 2017).

PNUD, *Panorama general. Informe sobre Desarrollo Humano 2015. “Trabajo al servicio del desarrollo humano”*. Disponible en: http://hdr.undp.org/sites/default/files/2015_human_development_report_overview_-_es.pdf (visita de 20 de noviembre de 2017).

PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 1999*. Disponible en: http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_1999_es_completo_nostats.pdf (visita de 20 de noviembre de 2017).

PNUD, *Desarrollo Humano Informe 1990*. Disponible en: http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_1990_es_completo_nostats.pdf (visita de 20 de noviembre de 2017).

TEVOEDJRE, Albert, *Rapport de Commission Indépendante sur l'Afrique et les Enjeux du 3ème Millénaire: "Vaincre l'Humiliation"*, Paris, PNUD, 2002.

UNESCO, "La atención y educación de la primera infancia", sin fecha. Disponible en: <https://es.unesco.org/themes/atencion-educacion-primera-infancia> (visita de 10 de diciembre de 2017).

UNICEF, Informe "Progreso para la infancia. Más allá de los promedios: Lecciones de los OMD", junio 2015. Disponible en: https://www.unicef.org/spanish/publications/files/Progress_for_Children_WEB_Spanish_1607.pdf (visita de 10 de diciembre de 2017).

UNICEF, "La infancia en Costa Rica. Primera infancia", sin fecha. Disponible en: https://www.unicef.org/costarica/children_12321.htm (visita de 10 de diciembre de 2017).

YOUNG, Mary Eming, *From early child development to human development. Investing in our children's future*, Washington, D.C., The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, 2002.

IV. Fuentes normativas internas

Constitución española de 27 de diciembre de 1978.

Constitución de la India de 26 de enero de 1950.

Ley 26/2011, de 1 de agosto, de adaptación normativa a la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad.

Ley General de la Seguridad Social (Real Decreto Legislativo 1/1994, de 20 de junio, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley General de la Seguridad Social).

Real Decreto Legislativo 1/2013, de 29 de noviembre, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley General de derechos de las personas con discapacidad y de su inclusión social.

Real Decreto-ley 4/2013, de 22 de febrero, de medidas de apoyo al emprendedor y de estímulo del crecimiento y de la creación de empleo.

V. Otras fuentes

AKKARA, Anto, “Indian prime minister apologises after Christian marchers beaten”, en *Catholic Herald*, 13-XII-2013.

AYUSO, Silvia, “El cólera y la falta de agua castigan a Haití tras el huracán”, en *El País*, 12-XII-2016.

BBC Mundo (Redacción), “Más de 800 muertos y una oleada de destrucción: el devastador paso del huracán Matthew por Haití”, en *BBC*, 7-X-2016.

BENEDICTO XVI, Carta al Presidente del Gobierno Italiano, con vistas al G8 de los Jefes de Estado y de Gobierno (L’Aquila, 8-10 de julio de 2009), *L’Osservatore Romano* (ed. en lengua española), Vaticano, n.º 28, 1-VII-2009.

BENEDICTO XVI, Discurso a la fundación “*Centesimus Annus, Pro Pontifice*”, 31-V-2008, *L’Osservatore Romano* (ed. en lengua española), Vaticano, 6-VI-2008.

BENEDICTO XVI, Carta enviada a la Conferencia sobre seguridad alimentaria mundial que se celebró del 3 al 5 de junio de 2008 en la sede de la FAO en Roma,

Vaticano, 2-VI-2008. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/pont-messages/2008/documents/hf_ben-xvi_mes_20080602_fao.html (visita de 10 de diciembre de 2017).

BENEDICTO XVI, Carta a la canciller de la República Federal Alemana, al asumir la presidencia de turno de la UE y del G8, Vaticano, 16-XII-2006. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20061216_vertice-g8.html (visita de 10 de diciembre de 2017).

DGT, “Balance de Seguridad Vial 2013”, enero de 2014. Disponible en: <http://www.interior.gob.es/documents/10180/1207668/Balance+2013+Seguridad+Vial.PDF/2be1698d-2338-41d4-9606-de16fb3261cc> (visita de 10 de diciembre de 2017).

FABENI, Natalia, “Haití, como si el sismo hubiera sido ayer”, en *La Nación*, 13-I-2013.

GOVERNMENT OF INDIA (Office of the Registrar General & Census Commissioner, India), “Census Organisation”. Disponible en: <http://www.censusindia.gov.in/2011-common/aboutus.html> (visita de 10 de diciembre de 2017).

GOVERNMENT OF KERALA, “Population 2011”. Disponible en: <https://kerala.gov.in/web/guest/population2011> (visita de 10 de diciembre de 2017).

GOVERNMENT OF KERALA, “Census 2011”. Disponible en: <https://kerala.gov.in/census2011> (visita de 10 de diciembre de 2017).

IANSA, Oxfam Internacional y Saferworld (HILLIER, Debbie -Oxfam Gran Bretaña-), “Informe de Oxfam Internacional: Los millones perdidos de África. El flujo internacional de armas y el coste de los conflictos”, octubre de 2007. Disponible en: https://www.oxfamintermon.org/sites/default/files/documentos/files/071009_millones_perdidosdeAfrica.pdf (visita de 20 de noviembre de 2017).

KANENGUISER, Martin, “Brasil donde la prosperidad aún no cierra heridas”, en *La Nación*, 2-VI-2008.

KANENGUISER, Martin, “El país de Lula avanza firme hacia el <<milagro económico>>”, en *La Nación*, 1-VI-2008.

LANCHO, Rocío, “India: El primer ministro pide perdón por las agresiones a los manifestantes”, en *Zenit*, 13-XII-2013.

O'NEILL, Jim, “Building better global economic BRICs”, en *Goldman Sachs. Global Economics Paper*, No. 66, 30-XI-2001.

Real Academia Española, “Informe sobre la expresión *violencia de género*”, Madrid, 19-V-2004. Disponible en: <https://www.uv.es/ivorra/documentos/Genero.htm> (visita de 14 de diciembre de 2017).

REDIFF.COM's newsroom, “Prime Minister apologises for 1984 anti-Sikh riots”, en *Rediff.com*, 11-VIII-2005. Disponible en: <http://www.rediff.com/news/2005/aug/11pm.htm> (visita de 20 de noviembre de 2017).

Revista Cáritas, n.º 487, Noviembre, 2007.

Revista Manos Unidas, n.º 167, Abril-Junio, 2007.

Revista Manos Unidas, n.º 168, Julio-Septiembre, 2007.

Revista Manos Unidas, n.º 170, Enero-Marzo, 2008.

Revista Manos Unidas, n.º 186, Enero-Marzo, 2012.

SIPRI (Stockholm International Peace Research Institute), *SIPRI. Yearbook 2004, Armaments, Disarmament and International Security (1998-2003)*, London, Oxford University Press, 2004. Disponible en: <https://www.sipri.org/sites/default/files/2016-03/SIPRIYB04miniES.pdf> (visita de 20 de noviembre de 2017).

SUROOR, Hasan, “Manmohan Singh's apology for anti-Sikh riots a ‘Gandhian moment of moral clarity,’ says 2005 cable”, en *The Hindu*, 22-IV-2011.

WILSON, Dominic y Roopa PURUSHOTHAMAN, “Dreaming with BRICs: the path to 2050”, en *Goldman Sachs. Global Economics Paper*, No. 99, 1-X-2003.

Multiculturalidad y pobreza en Amartya Sen

Luis Iserte Soriano

