

## **SOBRE MULTICULTURALISMO Y JUSTICIA EN AMARTYA SEN**

**LUIS ISERTE SORIANO**

Nombre de pluma: Luis Iserte

Doctorando en el Programa de doctorado:

“Derechos Humanos: Problemas Actuales”

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política

Universidad de Valencia

Valencia/España

luiserte@yahoo.es

Recibido: 01/05//2015

Revisado: 04/09/2015

Aceptado: 02/10/2015

*Resumen:* En este artículo trato de desarrollar 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.

Asimismo, me centro 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 artículo 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.

*Palabras clave:* Amartya Sen, comunidad, cultura, identidad, imparcialidad, justicia social, multiculturalismo, violencia.

*MULTICULTURALISM AND JUSTICE IN AMARTYA SEN*

*Abstract:* In this article I try to develop the particular vision of Sen about multiculturalism, the approach and the importance attached to the need for an adequate understanding of interpersonal relationships regardless of the culture.

Likewise, I focus on exposing the relationship that exists in Sen between the identity issue and the idea of justice, which will be reflected mainly with the vision of Adam Smith's impartial spectator and the clear flight from the parochialism and the blind comprehension, in order to arrive at a process of ethical reasoning and decidedly open which will allow him to reach fairer social arrangements at the local and overall given the supranational character of the main problems we face today, especially violence and extrem poverty.

This article has two objectives (1) going deeper into the social thought of Amartya Sen (2) provide an analysis about intellectual positions whose identity conception is not only based on each own community but on a plural and not restrictive sense to achieve a more equitable social order.

*Key words:* Amartya Sen, community, culture, identity, impartiality, multiculturalism, social justice, violence.

Es cierto, 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<sup>1</sup>.

## 1. SOBRE LOS DISTINTOS MODOS DE AFRONTAR EL MULTICULTURALISMO. EL CASO DEL REINO UNIDO

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

1 SEN, Amartya, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. (Trad. Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen). Buenos Aires: Katz, 2007, 201.

tema está en dilucidar cuál es el modo correcto en el que los seres humanos deben ser percibidos. Es decir, ¿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<sup>2</sup>, 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. Aún 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.

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

2 Sen, utiliza siempre la expresión "gender" ("género") para referirse al sexo de las personas. Amartya Sen, *Identity and violence. The illusion of destiny*. London: Allen Lane, 2006, 150, 166, 182, etc. Sobre esta confusión conceptual resulta muy interesante el Informe de la Real Academia Española, de 19-V-2004, elaborado con motivo de los estudios preparativos para llevar a cabo una futura ley que tratara específicamente el grave problema de la violencia contra las mujeres -Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral Contra la Violencia de Género-.

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<sup>3</sup>.

## 2. TAYLOR, EL MULTICULTURALISMO Y LAS EXIGENCIAS DEL RECONOCIMIENTO DE LAS “OTRAS” CULTURAS

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<sup>4</sup>. 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*<sup>5</sup>.

3 SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, op. cit., 201-210.

4 Sobre ello, y la problemática que implica el asimilacionismo en la sociedad multicultural de hoy, se refiere FERNÁNDEZ, Encarnación, en *Igualdad y derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 2003, 177-179.

5 TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. (Trad. Mónica Utrilla de Neira). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003, 94-95.

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<sup>6</sup>. 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 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<sup>7</sup>.

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<sup>8</sup>. 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.

6 SEN, Amartya, *La idea de justicia*. (Trad. Hernando Valencia Villa). Madrid: Santillana, 2010, 174.

7 SEN, Amartya, *La idea de justicia*, op. cit., 151-152.

8 TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, op. cit., 96.

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 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<sup>9</sup>.

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<sup>10</sup>. 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.

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

9 TAYLOR, Charles, *Op. cit.*, 97-98.

10 *Ibid.*, 99-100.

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<sup>11</sup>.

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 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 abrimos 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<sup>12</sup>.

11 *Ibid.*, 101 y 103-105.

12 *Ibid.*, 106-107.

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 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<sup>13</sup>. 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<sup>14</sup>.

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

13 FERNÁNDEZ, Encarnación, *Igualdad y derechos humanos*, op. cit., 181.

14 BALLESTEROS, Jesús, *Repensar la paz*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2005, 128 y 129.

no padecer tortura, a no ser sometida a terrorismo ni a sus perversiones... se afirma con independencia del país al que uno perteneciere, y con independencia de lo que el gobierno de esa o cualquier otra nación pretendiese ofrecer o apoyar<sup>15</sup>.

### 3. 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 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<sup>16</sup>. 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 esquivia y continuada preservación de las culturas<sup>17</sup>.

15 SEN, Amartya, *La idea de justicia*, op. cit., 172-173.

16 SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, op. cit., 209 y 210. De donde se toman ambas citas, respectivamente. Para la cita en inglés, véase, SEN, Amartya, *Identity and violence*, op. cit., 157.

17 BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. (Trad. Alejandra Vassallo). Buenos Aires: Katz, 2006, 28 y 33.

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 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”<sup>18</sup>. 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 sijes, 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 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.

18 SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, op. cit., 211.

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»<sup>19</sup>.

#### 4. 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”<sup>20</sup>.

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 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<sup>21</sup>. El nuevo barbarismo al que

19 SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, op. cit., 212 y 214-215. La cita se toma de ésta última. Véase para la cita en inglés, SEN, Amartya, *Identity and violence*, op. cit., 160.

20 Sobre ello, FERNÁNDEZ, Encarnación, *¿Estados fallidos o Estados en crisis?*. Granada: Comares, 2009, 98-101.

21 DUFFIELD, Mark, *Las nuevas guerras en el mundo global*. (Trad. Mayra Moro Coco). Madrid: Catarata, 2004, 149. De donde se toman ambas citas.

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 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”<sup>22</sup>. 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-”<sup>23</sup>.

22 DUFFIELD, Mark, *Las nuevas guerras en el mundo global*, op. cit., 151 y 153-154. De esta última son ambas citas.

23 DUFFIELD, Mark, op. cit., 155.

## 5. SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA “FE RAZONADA”

Explica Sen, que Akbar, el Gran Mogol, nació y murió musulmán, pero insistía en 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<sup>24</sup>. Sólo ello podría explicar la severa desaprobación que sostuvo del *sati* (tradición 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<sup>25</sup>, 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 justicia y buena administración, y por un deseo real de paz sin exclusión<sup>26</sup>.

24 SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, op. cit., pp. 215-217. Para la cita en inglés véase, SEN, Amartya, *Identity and violence*, op. cit., 162.

25 NUSSBAUM, Martha, *India. Democracia y violencia religiosa*. (Trad. Vanesa Casanova). Barcelona: Paidós, 2009, 309.

26 NUSSBAUM, Martha, *India. Democracia y violencia religiosa*, op. cit., 270 y 271.

## 6. LA RELIGIÓN COMO PERTENENCIA SOBREALORADA. 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 Bangladesh 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)<sup>27</sup>. 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 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<sup>28</sup>.

27 SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, op. cit., 217. De donde se toma la cita.

28 SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, op. cit., 218-219.

## 7. 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 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<sup>29</sup>.

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<sup>30</sup>.

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

29 SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, op. cit., 219-220. Ambas citas corresponden a la primera.

30 SEN, Amartya, *La idea de justicia*, op. cit., 170.

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 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<sup>31</sup>.

## 8. 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 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.

31 SEN, Amartya, *La idea de justicia*, op. cit., 171-172.

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), con un presidente musulmán (Abdul Kalam)<sup>32</sup> 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)<sup>33</sup>. 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 sijs en particular. Así, cuando Manmohan Singh, a propósito de la matanza de sijs ocurrida en 1.984,<sup>34</sup> se refirió al Parlamento indio pidiendo disculpas no sólo ante 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. 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 parias<sup>35</sup> no hindúes,<sup>36</sup> 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 particular sino que abarca una injusticia que atañe también a otras comunidades, musulmana, budista y sij, todas ellas indias.

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

32 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.

33 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).

34 Se refiere a la masacre de sijs por parte de hindúes ofendidos, ocurrida durante la semana siguiente al asesinato de la primera ministra india Indira Gandhi el 31-X-1984 por cuatro miembros de su escolta personal de religión sij. Murieron más de 5.000 personas sólo en Delhi, y otros miles por todo el país.

35 *Descastados* oprimidos. También llamados *dalits*.

36 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*. [en línea], 13 dic. 2013. <<http://www.zenit.org/es/articulos/india-el-primer-ministro-pide-perdon-por-las-agresiones-a-los-manifestantes>>. [Consulta: 14 ag. 2014].

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<sup>37</sup>.

## 9. MÁS ALLÁ DE LA PROPIA NACIÓN, EL RAZONAMIENTO Y LA JUSTICIA

### 9.1. 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 comenzara en 2008, la manera por la cual EE. UU. lograre superarla tendrá un profundo efecto en otros países que tienen relaciones comerciales y financieras con este país, del mismo modo

37 SEN, Amartya, *Identidad y violencia*, op. cit., 220-225.

sucedirá 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 recluida admisiblemente a la ciudadanía de un país determinado, dejando de lado a todos los demás<sup>38</sup>.

## 9.2. 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<sup>39</sup>.

Es cierto, si partiéramos de la imparcialidad cerrada podríamos caer en el 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

38 SEN, Amartya, *La idea de justicia*, op. cit., 435-436.

39 SEN, Amartya, *La idea de justicia*, op. cit., 436-437.

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<sup>40</sup>. 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<sup>41</sup>.

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, 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<sup>42</sup>.

40 SEN, Amartya, *La idea de justicia*, op. cit., 178-180

41 SEN, Amartya, *Sull'Ingiustizia*. (Trad. Riccardo Mazzeo). Trento: Erickson, 2014, 34.

42 SEN, Amartya, *La idea de justicia*, op. cit., 159 y 160.

## 10. A MODO DE CONCLUSIÓN

### 10.1. IDENTIDAD Y JUSTICIA. UNA MEJOR COMPRESIÓN 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.

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<sup>43</sup>.

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

43 SEN, Amartya, *La idea de justicia*, op. cit., 158.

las personas de otras sociedades<sup>44</sup>. 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<sup>45</sup>.

## 10.2. 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<sup>46</sup>. 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<sup>47</sup>.

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 de que éstos procedan inalterablemente del grupo focal<sup>48</sup>.

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

44 *Ibid.*, 159.

45 *Ibid.*, 168.

46 *Ibid.*, 228.

47 *Ibid.*, 151 y 164.

48 *Ibid.*, 152.

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<sup>49</sup>. 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<sup>50</sup>.

### 10.3. DEMOCRACIA GLOBAL: JUSTICIA GLOBAL

*10.3.1.* 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

49 SEN *Ibid.*, 154, 155 y 157.

50 *Ibid.*, 181.

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 periódicos, 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<sup>51</sup>.

10.3.2. 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 la eficacia de la discusión global. Bajo este prisma, la pluralidad de

51 *Ibid.*, 441-443.

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<sup>52</sup>.

52 SEN, Amartya, *Sull'Ingiustizia*, op. cit., 28-30.