



AMARTYA SEN

Identidad y violencia

Traducción de Servanda María de Hagen y Verónica Inés Weinstabl, Katz editores, Buenos Aires, 2007, 266 pp. (Identity and violence, Norton & Company, New York, 2006)

Parece que hoy no podemos comprender el papel de la cultura al margen de cierta perspectiva de la globalización, por lo que, inevitablemente, la identidad está pasando para muchos por una crisis que tiene relación con el modo en que nos vemos a nosotros mismos dentro de la propia cultura o, como preferiría decir Amartya Sen, del hecho materialmente innegable de la diversidad cultural o, para expresarlo con términos de varios estudiosos contemporáneos de la cultura como Charles Taylor, dentro del multiculturalismo o de la política del reconocimiento o, en el caso de Will Kymlicka, aun de las fronteras territoriales del derecho o, en el de Kwame Anthony Appiah, por citar otro ejemplo, de la ética de la identidad y del cosmopolitismo.

La experiencia de la lectura de *Identidad y violencia* podría ser un intento por reconciliar —deliberadamente y desde el principio— todas estas diferencias o condiciones, si verdaderamente no fuera posible excluirlas o eliminarlas, entre unos y otros y de nosotros mismos: “La desgracia de la exclusión puede ir de la mano del don de la inclusión” (p. 25).

Se trata, en cualquier caso, de una experiencia liberadora para los lectores, que debería encontrar en el carácter anterior de la escritura un acto o efecto igual de liberador y que implicaría, a la hora de emitir un juicio de valor y mostrar una

opinión propia, cierto imperativo de corrección, en el sentido de que las palabras que prueban la experiencia de Amartya Sen —a veces tan terrible como para haber presenciado un asesinato, por ejemplo, cuando tenía once años, por primera vez—, deberán servirnos para poner a prueba, o remedar, al mismo tiempo, la firmeza o consistencia de la identidad. La identidad nos brindaría, en efecto, la oportunidad de buscar, y escenificar, un significado propio y específicamente cultural para las relaciones humanas. Como sucede con las opiniones, nuestra identidad o nuestras identidades, por una suerte que forma parte del sentido de las cosas y de la vida, también son discutibles. Que Amartya Sen haya calificado a la democracia como un “razonamiento público” no es nada gratuito ni, por contradictorio que parezca, habitual, sino que responde a la necesidad de un espacio abierto, exotérico, fuera de la academia, en el contexto de la sociedad civil, y destinado a los ciudadanos, donde se dan las condiciones adecuadas para la “elección” o donde surge nuestra verdadera “capacidad de elegir”. El que no contempla el “examen crítico” —el “razonamiento” y la “elección”, en los términos, hasta cierto punto inflexibles, de la identidad— es alguien “crédulo” y “peligroso”.

Economista y filósofo, liberal y cosmopolita, nacido en la India (en 1933) y afincado en Londres, dedicado toda su vida a la enseñanza en dos continentes y preocupado por señalar los valores de una “ética del comportamiento” capaz de corresponder tanto a la conducta de la vida como a fin de alcanzar la convicción propia de “un mundo posible”, Amartya Sen fue reconocido con el Premio Nobel de Economía en 1998 y es, en la actualidad, profesor en el Centro de Estudios de Población y Desarrollo de la Universidad de Lamont adscrita a la Universidad de Harvard y profesor emérito de economía y política en la Universidad de Harvard, además de director del Trinity College de Cambridge; defensor del paradigma de la no violencia de Mohandas Gandhi, que en un aspecto exotérico o práctico tal vez sería comparable a la labor del profesor Amartya Sen en un aspecto esotérico o teórico, y de la modalidad del “multiculturalismo inclusivo”, así como deudor declarado de la obra de Adam Smith y lector atento de los Estudios Culturales y de lo que él mismo ha llamado la manifestación o persistencia de la “dialéctica de la mente colonizada”, el profesor Sen ha contribuido, también, a aproximar las teorías económicas a los valores morales, sin olvidar la sombra que acecha del relativismo y como una forma más de escepticismo, y ha destacado, tal y como escribiría hace ya dos décadas en *Sobre ética y economía*, la “caracterización del comportamiento racional” como una influencia o apreciación apenas distinguible de la “descripción del comportamiento real”. En *Identidad y violencia* leemos lo que, en muchos sentidos, podría considerarse una advertencia o ajuste de cuentas: “El mundo es espectacularmente rico, pero está penosamente empobrecido”; “el modo en que elegimos vernos a nosotros mismos tiene gran relevancia” (pp. 165-199).

Nuestra “identidad cultural” no podrá ser motivo de vergüenza ni oprobio, sino, más bien, de todo lo contrario, de educación y como resultado de una doble decisión. Al adquirir nuestro sentido de la responsabilidad, de nuestras palabras y de nuestras acciones cometidas, y el sentido de pertenencia a una cultura que, por lo demás, ha de merecer una valoración escéptica, debemos evitar tanto las malas acciones por cometer, como el juicio que consistiría en “afirmar que todos somos iguales”. De acuerdo con la “conjetura histórica” que el filósofo austriaco Karl R. Popper se propuso mostrar en unas hojas para la conmemoración del veinticinco aniversario del Tratado del Estado de Austria, desde un punto de vista optimista, y ante la irresolución de la cuestión del “choque de culturas”, toda la

LIBROS



AMARTYA SEN Identidad y violencia

historia de la humanidad habría sido el producto de un choque mundial cuya raíz ha quedado grabada a prueba de fuego en la civilización griega y, en consecuencia, en la vida misma que llevamos, lo que también “puede ser la causa del fomento de la vida”. Amartya Sen ha señalado bien cómo la civilización no tiene porqué acompañarse de la educación. Nuestra educación se habría “fragmentado de un modo extraño”, desde el principio. Sin embargo, no sería del todo extraño que el cosmopolitismo, como una forma de poner a prueba al escepticismo, ayudara a corregir el choque de civilizaciones. Apelar directamente a nuestra cultura podría ser un ejemplo del fraude de nuestra experiencia por temor de excluir tanto a los demás, como de ser excluidos nosotros mismos. “Desorden conceptual” o “perceptual”, “predicción” por oposición con “tergiversación” o “especificidad descriptiva”, todos, juntos y por separado, dan significado a los usos de la violencia.

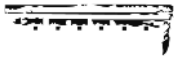
El poder de la “identidad compartida” que Amartya Sen caracteriza y llega a temer como el “poder de la influencia” del cual no podemos evadirnos tendría que resultar, frente a todo ejercicio de discriminación social o religiosa y con la mirada puesta en los líderes políticos que se aferran social, religiosamente —para nosotros, espectadores y lectores del mundo, perniciosamente—, al discurso de la “identidad singular”, la fórmula de cierta identidad con respecto a la “libertad de pensamiento”, que pone título al último capítulo de *Identidad y violencia* y sin la cual no sería posible llevar a cabo “un movimiento de un lugar a otro”, sin acabar ni incurrir en la negación de las propias condiciones de posibilidad de la libertad, esto es, la elección y la capacidad de razonar, aún cuando nos diéramos cuenta de que quizás “no todo depende específicamente de la naturaleza del razonamiento y la elección”, nos prevenirían de que “el papel de la elección debe comprenderse tras tomar nota de las demás influencias que limitan, o restringen, las decisiones posibles”. Al cabo, dicho de otro modo: “Aún al objetar la razón tendríamos que dar razones” (pp. 215-225). Debemos ser escépticos.

La intención al subrayar la racionalidad o el razonamiento en la ética del comportamiento pone de relieve hasta qué punto resultaría apresurado referirnos a la condición de una identidad singular o “supuestamente única” como algo que hace que seamos “diversamente distintos”, si no es a cambio de la concepción de una identidad compartida que nos hiciera humanamente semejantes y permitiera la existencia de “una naturaleza humana común”. Inclusión y exclusión habrían de ser, por tanto, los términos

exactos de *Identidad y violencia* o de *La ilusión del destino*, como reza el subtítulo del libro, que dejaran entrever el hecho de que la inclusión de una naturaleza común vale o acusa la exclusión de la “ilusión de una identidad singular”, y viceversa. Por otra parte, también es un hecho afín, aunque controvertido, pero en apariencia no tan discutido como se cree, que el debate en torno a dónde empieza y dónde acaba la globalización está obsoleto a la hora de justificar el papel de la cultura o validar el conocimiento, cuando la verdad es que la globalización ya debía estar irreversiblemente contenida en los márgenes de la cultura, del mismo modo en que el movimiento contra la globalización representa el “movimiento moral más globalizado del mundo”, y, por eso, aún cuando no hubiera globalización, seguiría habiendo cultura. Como decíamos al principio, la voz de la globalización, si verdaderamente le da una voz propia a la cultura, no deberá quedar al margen.

Efectivamente, si la cultura debía hacernos más libres en todas las épocas, ¿entonces por qué no iba a hacer lo mismo la globalización en este instante? Si el intercambio global de libre información que supone la globalización no nos hace más libres de lo que somos ahora, ¿se debe empezar a hablar tanto de una cultura de la decadencia como de la decadencia de la cultura? ¿En qué estado, al fin y al cabo, quedaría nuestra identidad? ¿Dónde y a qué, o a quién, acudiríamos? Que esta disposición de un “sentido global de pertenencia” sea con mucha frecuencia una de las mayores causas de desigualdad en el mundo, incluso económicamente expresada en “la distribución del reparto de bienes” que no compensa a los más desfavorecidos, o en “la restricción del presupuesto”, corroboraría la identidad de la propia identidad entendida “como un descubrimiento” y, con esta perspectiva, estaríamos tentados u obligados, por una deuda de aprendizaje, a corresponder al conocimiento —o a la búsqueda de la verdad del filósofo, que no es lo mismo que la posesión de la verdad—, con la vida, con nuestra libertad —para ir en busca de la verdad—. Y por libertad siempre podríamos entender, como un aspecto notable de la comunicación humana, la necesidad de ir rellenando poco a poco los vacíos de nuestra identidad. Pero la identidad está, así, vinculada por naturaleza a la ética, y menos a la política y más a la necesidad de encontrar un lugar en el mundo. Al acudir a la reciprocidad de la “solidaridad intelectual” implícita y explícitamente recurrente, de un modo u otro, en *Identidad y violencia*, el espacio y la réplica del razonamiento público en una “democracia global” podría facilitar que tomásemos conciencia de nuestra identidad, en la medida en que el hecho de circunscribir el campo de acción o sentido de pertenencia de la identidad al origen de la elección y el razonamiento habría de ayudar a prevenir la posibilidad de que fuese violada nuestra propia identidad.

La libertad de expresión fue, a fin de cuentas, la expresión fundamental de la democracia y, en este sentido, la identidad podría haber surgido de la igualdad de condiciones para establecer las propias condiciones de posibilidad del diálogo, o la comunicación. No habría de ser insólito que, ante la creciente prevalencia de la diversidad cultural, la palabra cultura no apareciera, sustituida por el fenómeno de la inclusión y la exclusión, en el índice de la conducta de la vida y se hubiera olvidado el valor actual de la “libertad cultural”. La democracia ha sido un logro histórico. La identidad podría —y debe— ser el resultado del momento que vivimos, un logro presente. “Nada puede justificarse en nombre de la libertad —escribe el profesor Sen— sin que en los hechos se brinde a los individuos la oportunidad de que ejerzan esa libertad” (pp. 60-68). El destino a menudo hablará la lengua del porvenir. La evocación de la filosofía concebida o estipulada por Jean-Paul Sartre en la introducción de la *Crítica de la razón dialéctica* como provo-



LIBROS



AMARTYA SEN Identidad y violencia

cación para el hombre contemporáneo a la cultura, probablemente hubiera bastado para confirmar la presencia o visión programática del mundo posible de Amartya Sen. Si nuestras primeras palabras parecían incomprensibles, las últimas palabras sobre nosotros mismos o sobre la identidad no deberían, en cambio, resultar confusas; ni tampoco deberían resultar peligrosas, sino liberadoras.

Sócrates había sido el padre de la crítica en Occidente y, en cierto modo, una de las creaciones de Occidente que llevó a escena la crítica fue precisamente la democracia, que acabaría asesinando a Sócrates. Gandhi (el paradigma o guía de Amartya Sen) habría querido que no le recordásemos como el “vocero de los hindúes”.

Antonio Fernández Díez