FUNDAMENTOS ÉTICOS DE LA CAPABILIDAD DE AFILIACIÓN*

*Mathias Nebel***

Introducción

La identidad propia constituye, sin lugar a dudas, una de las preguntas más complejas a la cual se enfrentan las sociedades que han asumido el paradigma pluralista y democrático. Parte de esta complejidad surge de la multiplicidad de instancias donde ha de ser redefinida: responder esta pregunta le toca tanto al individuo como a las distintas comunidades educativas, empresariales, sociales que conforman una sociedad. Por ende, surge al mismo nivel del Estado-Nación, frecuentemente de manera conflictiva y con escasos resultados. La dificultad no se limita así a la simple construcción de una identidad particular, sino que esta 'identidad particular' ha de integrar identidades diferentes (afiliaciones o pertenencias diferentes).

La lancinante cuestión de la identidad de los pueblos indígenas en México puede ilustrar esta primera afirmación. La conquista unificó como indígena todo lo que no era español, encubriendo la diversidad cultural de las distintas naciones precolombinas bajo el repudio o la subordinación de sus formas de expresión a la cultura europea. En pocos

45

* Se ha guardado en español el neologismo inglés creado por Amartya Sen, *capability*, crasis entre *hability* y *capacity*. Las traducciones españolas, de manera indebida, han popularizado la traducción de *capability* por 'capacidad'. Esta traducción es incorrecta y ha generado un sinnúmero de equivocaciones en la lectura de Sen.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

años, la cultura española logró imponerse como el vínculo de expresión privilegiado, cuando no único, creando un barniz cultural fingiendo unidad sobre una diversidad que, 500 años después, ni se ha perdido ni se ha extinguido. ¿Quiénes son? Ningún miembro de las comunidades indígenas puede escapar a tal pregunta: su lengua, sus tradiciones, su forma de vida difieren aun más de la cultura mestiza que ésta de las culturas europeas. La pregunta tiene además un fuerte matiz trágico. ‘No seas indio’, ‘no te hagas el indio’, ‘no te comportes como indio’; tildar a alguien de ‘indio’ en México es todavía uno de los insultos más serios que se pueden hacer, cuando verdaderamente se intenta herir a otro. Bajo esta perspectiva, la pregunta de la identidad para muchos indígenas es vivida como una elección, resuelta generalmente por la negación y la ruptura con esta identidad propia y la decisión de acomodarse al modo de vida mestizo, o al menos aparentarlo. Este ejemplo pone de relieve la existencia de una posible elección o decisión en cuanto a una identidad cultural, pero muestra asimismo su carácter trágico. Tal decisión suele implicar una ruptura con las raíces profundas de nuestra identidad personal, mientras lo que se escoge a cambio pocas veces reemplaza los espacios abiertos en nosotros por esta renuncia. Sangra la herida y algo se pierde indudablemente en este pasaje. No ha de hablarse de un genocidio cultural, sino de una pérdida de cultura; la nueva identidad se forja de manera aleatoria con lo que la cultura dominante, así como el mercado, venden de sí mismos. Los espejismos acríticos de esta construcción resultan en identidades pobres, insoportablemente superficiales e incapaces de encontrar en sí mismas los recursos para afrontar las vicisitudes de la existencia.

Así, se desvela el papel central jugado por el sujeto en las cuestiones identitarias. La complejidad de la pregunta moviliza ciertamente una pluralidad de elementos —históricos, culturales, económicos, sociales, políticos, etc.— pero éstos se ven unificados en una *reconstrucción* operada por el sujeto que se plantea esta pregunta. La pregunta de la identidad pertenece finalmente a *quien* se la hace y la respuesta tiene y da sentido en primer lugar para el sujeto mismo. No hay por lo tanto una respuesta única y mucho menos objetiva a la pregunta ‘¿y quién soy yo?’

Este artículo quiere, sin embargo, agregar un segundo nivel de complejidad al primero. En la última década, las cuestiones de desarrollo y de justicia social han sido relacionadas de manera siempre más frecuente al hecho cultural.¹ No parece posible hacer abstracción de la cultura —de las identidades culturales de una comunidad— tanto en el diseño de políticas de desarrollo como en cuestiones prácticas de justicia social.

Un lazo teórico entre estas dos preguntas (identidad y desarrollo/justicia) ha sido recientemente propuesto dentro del enfoque de capacidades humanas.² Investigando los factores de heterogeneidad de preferencias individuales, Amartya Sen presenta la importancia de la identidad como objeto de elección. Contrastando una concepción comunitarista de la identidad como ‘dada’ y ‘ya existente’ que el individuo sólo ha de descubrir y reconocer, Sen afirma que la identidad es múltiple y objeto de una posible elección. La identidad sería, por lo tanto, un elemento más de la concepción que Sen propone de la preferencia individual como “la vida que uno tiene razones para valorar”.³

¹ UNESCO, *Change in continuity: concepts and tools for a cultural approach to development*, 2000, Paris, Unesco Press; S. Schech, *Culture and development: a critical introduction*, 2000, Oxford, Blackwell.

² “Lo que traduce antes que todo la capacidad es la libertad de realizar funcionamientos de valores. Se concentra directamente sobre la libertad misma y no sobre los medios de realizarla, e identifica las alternativas reales que tenemos delante de nosotros. En este sentido, se puede ver en la capacidad un reflejo del ‘espesor concreto’ de la libertad. En la medida en la cual los funcionamientos son constitutivos del bienestar, la capacidad representa la libertad de ‘realizar el bienestar’ del cual dispone una persona” (A. Sen, *Inequality Reexamined*, 1992, Oxford, Oxford University Press, p. 66). “La capacidad representa las diversas combinaciones de funcionamientos que indican que un individuo es libre de llevar tal o cual tipo de vida” (*ibid.*, 79). “Para desenredar este nudo de ideas, he aquí una primera observación: la capacidad es definida por medio de las mismas variables focales que los funcionamientos, todo punto representa un ‘n-uplet’ de funcionamientos. La capacidad es un conjunto de ‘n-uplet’ de funcionamientos posibles para una persona, que elegirá uno y solo uno de éstos [...] Una combinación de funcionamientos es un punto en este espacio y la capacidad un conjunto de estos mismos puntos” (*ibid.*, 78).

³ A. Sen, *Reason before Identity*, 1999, Oxford, Clarendon Press; *The argumentative Indian: writings on Indian History, Culture and Identity*, 2005, London, Penguin Books; *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, 2006, London-New York, W.W. Norton & Company.

Este artículo quiere indagar en la relación teórica entre identidad y capacidades. Las dos primeras partes proponen aproximaciones filosóficas al concepto de identidad. La tercera examina de manera crítica la noción de identidad promovida por Amartya Sen dentro de su enfoque de capacidades. La última parte replantea la relación ética entre los conceptos de identidad y capacidades humanas, desde una relectura del concepto de ‘afiliación’ de Martha Nussbaum.

I. Identidad: prolegómenos

La cuestión de la identidad es un planteamiento filosófico antiguo. Dedicar algunas líneas a estos orígenes remotos de la pregunta puede revelarse provechoso.

En el alba del discurso filosófico griego, la pregunta de la identidad es un problema epistemológico que implica el reconocimiento de una categoría fundamental de la lógica: el principio de identidad y diferencia. Efectivamente, el conocimiento humano procede por comparaciones. Algo se conoce por diferenciación con lo que lo rodea. Cualquier afirmación o predicado implica necesariamente una diferenciación anterior o simultánea con otras afirmaciones o predicados diferentes. La individualidad de una cosa o de un predicado supone que se ha comparado y encontrado ‘diferenciable’ de otros. En una palabra, se trata de la capacidad humana de identificar algo como uno y único, a pesar de su difracción en el tiempo (pasado/futuro) y en el espacio (movimiento/aparición-desaparición). Afirmar la identidad es, finalmente, afirmar la mismidad de una cosa o de un predicado.

Una de las aplicaciones más antiguas y pertinentes de este principio epistemológico se da en el ámbito antropológico. Aplicado al hombre da cabida a un descubrimiento mayor: el hecho de la conciencia propia. Hay en mí un ‘otro que yo’ con el cual puedo entablar un diálogo interior. La reflexión humana es capaz de establecer una distancia consigo misma para tomarse como objeto de su propia investigación. ‘Yo’ soy quien me considero a ‘mí mismo’. Si esta consideración fuese

una intelección completa y perfecta de uno mismo, el hombre sería transparente para sí-mismo. Pero precisamente no es el caso: yo soy para mí-mismo un enigma siempre por descifrar. Así, lo que preside al diálogo interior que lleva el hombre consigo mismo es el reconocimiento de su persona como una y misma: éste que pienso, con sus luces y sus sombras, éste también soy yo.

Las semejanzas y discrepancias entre el ‘objeto’ de la investigación y ‘quien se investiga’ como objeto es uno de los tópicos de la psicología y de la filosofía contemporánea (volveremos sobre este punto en el primer apartado así como en el último). Sólo subrayaremos ahora dos aspectos centrales. (1) El alcance epistemológico de la pregunta de la identidad del sujeto que se piensa: el punto focal de nuestra percepción, conocimiento y capacidad de interacción con el mundo pasa por el lente de la respuesta dada a la identidad propia. (2) La identidad propia es una pregunta abierta, constante; la respuesta no es ni definitiva ni objetiva; se trata de una *constructio*, de un artefacto elaborado en respuesta a la pregunta ‘¿y quién soy yo?’.

Ahora bien, esta distancia entre ‘yo’ y ‘yo-mismo’ está abierta, a nuestro parecer, a lo largo de tres aspectos de nuestra condición humana. (1) El primero está constituido por la existencia del otro (*human fellow*) como condición necesaria de mi propia percepción. (2) El segundo consiste en la difracción entre ‘yo’ y ‘yo-mismo’ causada por el fluir del tiempo. (3) Finalmente, la distancia está causada por la extensión de nuestro espacio de realización. De estos tres aspectos centrales, trataremos de manera detenida los dos primeros, siendo el último asimilable al segundo en lo que trata este artículo. En breve, he aquí las intuiciones que estructuran este trabajo.

A) La posibilidad misma del juicio de identidad propia implica una aprehensión simultánea de ‘otros que yo’. Efectivamente, la posibilidad de identificarme como uno, único y mismo, requiere que me diferencie simultáneamente de ‘otros que yo’. No puedo identificarme como humano sino por la comparación con otros humanos; no puedo decir ‘yo’ si no he reconocido anteriormente a ‘otros como yo’. La toma de conciencia de nuestra condición de pluralidad humana no es por lo

tanto posterior a la conciencia propia, como lo querría Descartes, sino simultánea. Desde esta aserción fundamental dos sendas pueden ser recorridas: la primera nos lleva hacia el territorio de una ética, donde esta relación noética al otro da paso al reconocimiento ético del otro como ‘otro yo’;⁴ la segunda nos encamina a una antropología filosófica que desarrolla las consecuencias de esta condición de pluralidad sobre el pensar y el actuar.⁵ Sólo nos interesara aquí la segunda senda, a la cual dedicaremos el próximo párrafo. Que sea ahora suficiente constatar que la percepción, la construcción y el juicio de identidad propia son tributarios de nuestra condición de pluralidad y, por lo mismo, de la configuración del convivir humano que nos toca vivir.

B) El segundo aspecto —la distancia creada entre ‘yo’ y ‘yo-mismo’ por el fluir del tiempo— es uno de los aspectos más obvios y al mismo tiempo más complejo de la identidad propia. Efectivamente, la primera respuesta dada a quien me pregunta quién soy será una historia. Contaré mi infancia, los momentos y decisiones que han sido claves en mi vida, los acontecimientos que me impactaron, las circunstancias que me impulsaron en una u otra dirección, mis éxitos, y, si estoy en confianza, también mis fracasos y el lado más oscuro de mi vida. Esta identidad ha sido llamada ‘narrativa’ por Paul Ricoeur.⁶ En respuesta a la pregunta ‘¿quién eres?’ el hombre habitualmente empieza por reconstruir una historia —la suya— como si estos hechos y estas circunstancias pasados fuesen capaces de contestar la pregunta ‘¿quién eres ahora?’.

El carácter habitual de la respuesta y su validez fundamental surgen de nuestra experiencia del tiempo. El individuo constantemente debe integrar la transformación que opera el fluir del tiempo en él y reconocer en este adulto que ha llegado a ser el niño que era. Este cambio constante requiere que uno sea capaz de reconocerse como uno y

⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1990, Paris, Seuil.

⁵ H. Arendt, *The Human Condition*, 1958, Chicago, Chicago University Press; *The Life of The Mind: Thinking*, 1978, London, Secker and Warburg.

⁶ P. Ricoeur, *Temps et récit: le temps raconté*, 1985, Paris, Seuil. C. Taylor, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

mismo a pesar del tiempo, es decir, capaz de reconstruir / re-inventar una unidad de continuidad a través del tiempo y a pesar del tiempo. Esta *duración en la cual me imagino y me inscribo*, este *advenir en el cual me reconozco*, esta *continuidad que me define* es mi historia, reconstruida desde el momento presente.⁷ La cuestión de la identidad humana no puede prescindir de la temporalidad humana (historia personal, historia colectiva).

II. Yo y el otro: construcción de la identidad

1. La identidad propia como proceso creativo de integración de la multiplicidad en una unidad

Nuestra identidad es dinámica. La respuesta por ser una reconstrucción constante de la identidad efectivamente cambia; a cada tiempo y lugar corresponderá una respuesta ligeramente diferente. Pero que esto no nos induzca a pensar que la identidad carece de continuidad y se pierde de forma irremediable en una insuperable multiplicidad. Al contrario, la respuesta sólo puede ser una a la vez. Y por varios motivos: *ontológico*: el sujeto que hace la pregunta es uno y único (ser y existencia); *psicológico*: habitualmente la integración psicológica del 'yo' no tolera una multiplicidad de identidades (esquizofrenia); *epistemológico*: la exigencia lógica de no contradicción nos impone mantener una coherencia en la construcción de nuestra identidad; y finalmente *social*: la responsabilidad que se exige del sujeto implica que éste pueda reconocer como suya la diversidad de acciones que emprende. Tenemos, por lo tanto, que mantener dos cosas: (1) la identidad es, a la vez, una *construcción compleja*, que integra una gran diversidad de elementos y cambia con el tiempo, y (2) una *determinación o respuesta inmediata, una y única*, que nuestra psicología y nuestra inserción en un mundo estructurado exige de nosotros. En

⁷ H. Bergson, *Durée et simultanéité*, 1968, Paris, PUF; *Matière et mémoire*, 1965, Paris, PUF; E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1969, Haag, M. Nijhoff.

una fórmula más concisa: pluralidad de elementos, unidad de integración. Esta integración en un *continuum* de los elementos conforma la identidad propia y se puede analizar como un proceso permanente de re-construcción propia.

El psiquiatra Heinz Kohut propugna precisamente una teoría del *self* (yo) como proceso de construcción.⁸ Sus trabajos sugieren la *capacidad de proyectarse* como el eje central de este proceso. Para que una persona pueda construir su identidad, sería esencial que disponga de los recursos psicológicos necesarios para crear una ‘representación de sí-mismo, por sí-mismo’ (*self representation*), así como la capacidad de tener y mantener una ‘imagen propia’ (*self image*). La auto-estima (*self esteem*) depende evidentemente de la existencia efectiva de estas capacidades básicas, pero se sustenta esencialmente en la cualidad alcanzada de la ‘imagen propia’. Sólo una representación de sí-mismo que alcanza a crear una *cohesión propia* (*self cohesion*) y una *continuidad propia* (*self continuity*) permite al sujeto tener y mantener la auto-estima de sí-mismo. Kohut resalta así la necesidad de un punto interior de comparación como premisa a la construcción de la identidad propia (*self structure*); un polo de comparación constituido, a su parecer, por una *proyección idealizada* del ‘self’ contrastada con el funcionamiento habitual de la persona en su medio ambiente.⁹ El ‘self’ se ‘encuentra’, por lo tanto, en la posibilidad que tiene la persona de asumir de manera coherente, continua, estructurada esta tensión entre realidad y proyección idealizada; es decir, en imaginarse como un proyecto posible, congruente con lo que soy, lo que quiero y puedo llegar a ser.

Ya Aristóteles, al investigar la capacidad de representación humana (*mimesis*), resaltaba que los criterios eran ‘lo necesario y lo verosímil’

⁸ H. Kohut, *The analysis of the self: a systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders*, 1971, London, Hogarth.

⁹ Kohut se inscribe en la tradición de la psicología freudiana del ‘ego’, aun si difiere fuertemente de ella. Así, asume la idea de un ‘super-ego’ como resultado de la idealización de sí-mismo, vinculada con nuestra auto-representación ética. Esta proyección idealizada sirve de contraste a un ‘ego’ esencialmente dedicado al manejo de la realidad.

fijando los límites a los posibles imaginables. La mimesis humana, afirma Aristóteles, *no plantea lo que ocurre en la realidad actual, sino lo que pudiera ocurrir dentro de lo que es necesario y verosímil*.¹⁰ La norma, la regla a la cual ha de dirigirse una construcción sostenible de la identidad propia, será la *necesidad* –impuesta por nuestra condición humana y nuestro ambiente– que a su vez diferencia de lo imaginable unos ‘posibles’; es decir, unas cuantas identidades que por ser proyectadas –todavía imaginarias, acaso idealizadas– no dejan de ser coherentes con lo que pudiera llegar a ser.¹¹

Este primer apartado nos permite destacar unos cuantos criterios valiosos para nuestro análisis de la relación entre identidad y capacidad: la identidad propia es función (1) de la *capacidad individual de aprehensión de la realidad*; (2) de la *capacidad de comprensión* de la misma; (3) de la *capacidad de imaginación/proyección de sí-mismo* como un ideal posible que uno se propone; y (4) de la *capacidad de un juicio* sobre la coherencia entre este ideal y el yo real (en sus circunstancias). Este último juicio –abarcando las dimensiones de pluralidad, temporalidad y espacialidad– juzga la *coherencia y continuidad* de la estructura que llamamos identidad propia.

Estas *capacidades* ligadas a la identidad tienen en común el ser indudablemente personales (facultades propias), pero al mismo tiempo trabajar en un permanente intercambio con su realidad existencial (yo soy yo y mis circunstancias). Veremos ahora este segundo ámbito de la pregunta sobre la identidad.

53

2. Identidades socialmente construidas

Por ser un hecho de conciencia, el proceso de construcción de la identidad propia sólo puede ser realizado por el sujeto individual. ¿Tiene entonces validez hablar de identidades sociales, de identidad

¹⁰ Arist., *Po.*, 1451a.

¹¹ M. Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, 1995, Paris, Flammarion.

étnica o cultural? Sí, pero únicamente en cuanto el ‘sujeto’ de estas identidades colectivas no sea una entidad abstracta o una institución. Ninguna nación, ningún Estado tienen alma, conciencia propia. El ‘sujeto’ auténtico de estas identidades colectivas sólo puede estar constituido por la comunidad de personas que se reivindican por él.¹² Son estas personas, congregadas en una comunidad nacional, étnica, cultural, política, religiosa o de trabajo, quienes actualizan –que hacen presente y real– esta identidad colectiva.¹³

Esta primera pregunta da a entender lo que era ya de asumir anteriormente. La condición de pluralidad, el tiempo y el espacio –los elementos de la complejidad de la pregunta sobre la identidad– son integrados no sólo a nivel psicológico (individual) sino también a nivel social del artefacto humano que llamamos ‘mundo’. Una comunidad humana, sea cual sea, reconstruye y estructura el tiempo y el espacio hasta hacerlos suyos, pasando a ser el tiempo y el espacio de esta comunidad particular, el tiempo y el espacio donde vive y mora esta comunidad de personas.

El individuo que se hará la pregunta sobre su identidad personal no podrá, por lo tanto, escapar a este ‘mundo’ y a las identidades colectivas que asume su comunidad. La percepción, la construcción y el juicio de identidad propia son realmente tributarios de nuestra condición de pluralidad, es decir, de la configuración del convivir humano que nos toca vivir. La identidad colectiva no es por lo tanto secundaria, vertida como una chapa adicional a una identidad individual ya existente. La identidad individual no puede forjarse fuera de esta referencia a una identidad colectiva.

¹² Cabe notar que sólo una comprensión de la condición de pluralidad como coincidente con la auto-conciencia permite reconocer como real el fenómeno de identidades colectivas.

¹³ El carácter judío o musulmán no existe ‘en sí’, como ‘arriba y fuera’ de las personas que reivindican y actualizan estas identidades colectivas. Sin embargo, esta identidad es asumida por el individuo sabiendo pertinazmente que no es suya de la misma manera que son suyos sus actos. Es una identidad cuya primera característica es ser compartida. En última instancia, si sólo quedara un único musulmán o judío en la tierra, no se podría hablar de una identidad colectiva, sino de una identidad individual. Se celebraría, sin lugar a dudas, la existencia pasada de esta identidad en una comunidad, pero de la misma manera que hablamos de la cultura maya, teotihuacana, romana o griega.

Que no se piense, sin embargo, que la identidad colectiva se impone necesariamente al individuo. Hay que rechazar tanto la idea de una identidad personal que asumiría de manera necesaria –casi mecánica– una identidad colectiva, como la opuesta de que la identidad individual se puede desligar completamente de su entorno social. La primera niega la parte, sumamente importante, que el individuo tiene en la construcción de su identidad, proceso en el cual interviene su libertad. La segunda exalta, al contrario, el binomio libertad-conciencia como esencia de la identidad propia y niega la incidencia significativa de la pertenencia social del sujeto. Ambas posiciones son evidentemente falsas. La proyección por medio de la cual se construye la identidad del sujeto integra elementos de su ‘mundo’, aun si los asume y los transforma en este proceso.

II. El enfoque de las capacidades

1. *Amartya Kumar Sen*

Lo anterior permite matizar sobre varios puntos la noción de identidad empleada por Sen. Sen presenta la identidad como un tipo de superposición de afiliaciones de índoles muy diversas, típicamente como la de una mujer, de Londres, trabajando como economista y aficionada al jazz y al tenis. Sen subraya así la multiplicidad y superposición de estas identidades que ilustran su afirmación central: la identidad es cuestión de elección personal; uno es lo que quiere ser, mientras se disfruta de la libertad efectiva para hacer estas elecciones. Y en esto radica su punto fundamental: mostrar que algunas personas no tienen la posibilidad de elegir sus identidades (*un-freedoms; counterfactual choices*). En sus últimas publicaciones resalta precisamente el ámbito cultural como fuente de prejuicios identitarios injustos (mujeres, minorías) o perversas (pobreza, violencia).

No se trata aquí de negar este aspecto valioso de su trabajo, sino de enriquecer y matizar su idea de elección de identidad. Como hemos

visto, una diversidad de elementos entran en el proceso de construcción de la identidad propia. Sin embargo, también resaltábamos que éste, por ser un fenómeno de conciencia, es único, al menos en la respuesta que se elabora en reacción a las solicitudes interiores o del entorno. La identidad, afirmábamos, está constituida por una gran variedad de elementos, necesariamente integrados por razones ontológicas, psicológicas, epistemológicas y sociales, en una *constructio* una y única *hic et nunc*: constituyendo el ‘yo’ de la persona. En vez de hablar así de identidades diferentes –mujer, londinense, economista, aficionada al jazz y al tenis– tendríamos que hablar de facetas de una misma y única identidad. Estas características son efectivamente predicadas de un sujeto, una persona, que los integra como elementos de su persona.

Una segunda observación puede ligarse directamente a esta primera. Sen sugiere que estas facetas de la identidad personal ilustran la posibilidad de una elección en este ámbito. Ciertamente, pero este proceso de elección no se parece a una elección entre distintos bienes, al modo de una selección entre distintos tipos de vestidos o de trajes. Primero, y volveremos sobre esto en seguida, no se elige ‘ser mujer’ como se elige ‘ser aficionada al jazz’. En segundo lugar, la libertad juega aquí de manera mucho más sutil que una simple selección entre opciones ‘ahí’ disponibles. Así, se eligen habitualmente sólo *algunos* aspectos de una identidad colectiva propuesta (el ser mujer en Londres) que se *transforman*, para que integren la *unidad y coherencia* de los otros elementos de la personalidad propia. La libertad obra a este nivel con matices frecuentemente muy diferente a los de una simple selección.

Esto nos lleva a una tercera observación: la diferencia entre los objetos de elección propuestos por Sen –mujer, londinense, economista, etc. Habíamos observado que los elementos de la complejidad de la pregunta de identidad son integrados no sólo a nivel individual sino también a nivel social. Ahora bien, es innegable que estas identidades colectivas son habitualmente anteriores al individuo. Encontramos una ‘*constructio* social’ de ‘mujer’ o de ‘aficionado al jazz’ ya existente en nuestra sociedad, y el trabajo de selección/transformación/integración

se hará en general sobre este material social. No es que el individuo no pueda rechazar estas identidades propuestas, sino que en todo caso, no puede ignorarlas por la fuerza misma con la cual se imponen socialmente. La primer mujer que reivindicó el poder de voto tuvo que luchar contra la imagen social de la mujer predominante en su sociedad, imagen social que le negaba esta capacidad. Se reconoce de hecho estos fenómenos opresivos y exalta precisamente la posibilidad de elección de la identidad propia como reacción a ellos. Sin embargo, se queda corto en reconocer diferencias tanto en la asimilación de estas *construcciones* sociales de afiliación identitaria como en su respectiva jerarquización. Por un lado, la asimilación de algunas de estas identidades colectivas se hace en la niñez, de manera necesaria para el desarrollo del niño. El idioma conforma, por ejemplo, una de estas afiliaciones a una identidad cultural que el niño definitivamente no elige pero asimila de manera pasiva. Y aun si luego se pueden aprender otros idiomas o incluso pretender no hablar el idioma materno, quedará como parte de la identidad de la persona haber aprendido *náhuatl* o *ruso* o *hindi* en su juventud. Hay, por lo tanto, entre las facetas de una identidad, algunas que no fueron elegidas sino asimiladas de manera pasiva. Y si éstas pueden ser objeto de un ejercicio de libertad, será más bien de manera negativa, en un proceso de desagregación de elementos de la *constructio* de la identidad propia. Este proceso suele ser largo y doloroso, al menos nunca indiferente. Asimismo, la jerarquía con la cual estas identidades colectivas se encuentran en el espacio social tampoco es indiferente. La *constructio* social ‘hombre’ ha tenido, por ejemplo, una posición históricamente dominante frente a la *constructio* social ‘mujer’ en la mayor parte de las naciones; la de ‘indio’ vigente en México conlleva su inferioridad a la *constructio* social de afiliación ‘mestizo’. Estas jerarquizaciones corresponden de hecho a la estratificación social de una sociedad, donde la determinación social de identidad de grupos plasma la visión del grupo dominante (ex-identidades colectivas *versus* endo-identidades colectivas).

Estas tres observaciones nos llevan hacia una cuarta: los límites del paradigma de elección de identidad. La identidad no es primeramente

cuestión de elección, sino de conciencia y de libertad, en medio de un artefacto humano ya estructurado. La elección es una parte episódica y poco frecuente del proceso de construcción de una identidad. Se da de manera predominante en los ámbitos secundarios de la identidad, como son los deportes, la música, la ropa, etc. Aquí existe algo como una elección; pero los ámbitos primordiales de la identidad se juegan a edades demasiadas pequeñas para que haya elección o bajo limitaciones sociales tan fuertes que no son del todo elecciones personales (cultura, género, trabajo). En estos últimos ámbitos, es posible un trabajo de reestructuración de la identidad propia, proceso interior que ciertamente involucra libertad, pero que moviliza en general un gran número de elementos inconscientes.

Esto nos lleva a un último punto: lo que puede costar una elección de identidad. Retomaremos el ejemplo de nuestra introducción. El ser indígena en México es ubicarse socialmente en el eslabón más bajo de la sociedad. El rechazo o la negación de esta identidad implica un precio. Se pierde algo al dejar de reconocerse como indígena y lo que se gana no forzosamente reemplaza lo que se perdió. El indígena pierde un idioma —el universo de sentido donde sabe moverse; su *Weltanschauung*— a cambio de una integración al mercado de trabajo. El incremento de ingreso que gana en el trueque le permitirá integrarse en el mercado de trabajo, pero habrá perdido a cambio un universo semántico. La pregunta que queda es saber si este precio es exigible.

58

2. Martha Nussbaum: identidad y afiliación

2.1 Definición de afiliación

Si la noción de ‘identidad’ empleada por Sen puede parecer, a la luz de las críticas anteriores, como incompleta o reductora, no ocurre lo mismo con el concepto de ‘afiliación’ propuesto por Martha Nussbaum. El papel central que asume dentro su lista de *capabilities* y la compleja

fundamentación filosófica que Nussbaum le da, indudablemente la distingue en este ámbito de Amartya Sen.

Antes que nada, la elección del vocabulario es importante. Nussbaum prefiere la noción de afiliación —en inglés: ser oficialmente ligado o conectado a una organización; en latín *affiliāre*, adoptar como hijo— al concepto de identidad. Si bien las dos nociones son conexas, el término de afiliación apunta hacia un tipo de identificación muy particular: las identidades individuales surgen de la participación en una u otra de las instituciones que organizan la convivencia humana. Sin embargo, Martha Nussbaum no se detiene en esta mera dimensión sociológica. Afirmar que la afiliación constituye uno de los dos vectores esenciales de la dimensión ética del ser humano. Veamos su definición:

Afiliación. A. Ser capaz de vivir con y hacia otros, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, de comprometerse en diferentes formas de interacción social; ser capaz de imaginarse la situación de otros y de tener compasión de tal situación; ser capaz tanto de justicia como de amistad. (Proteger esta capacidad significa proteger instituciones que constituyen y alimentan tales formas de afiliación, y proteger asimismo la libertad de reunión y de discurso político).

B. Poseer las bases sociales del respeto de sí mismo y de la no-humillación; ser capaz de ser tratado como un ser dignificado cuyo valor es igual al de los demás. Esto implica, como mínimo, protección contra la discriminación basada en la raza, el sexo, la orientación sexual, la relación, la casta, la etnia o el origen nacional. En el trabajo, ser capaz de trabajar como un ser humano, haciendo uso de la razón práctica e ingresando en relaciones significativas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores.¹⁴

Destaca aquí: (1) la *densidad ética* que recae sobre la capacidad de afiliación; y (2) su *formulación dinámica*, tanto a nivel individual como social.

¹⁴ M. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, 2002, Barcelona, Herder, p. 122.

1) ‘Ser capaz de vivir con y hacia otros’, ‘reconocer y mostrar preocupación por otros’ ‘comprometerse’ en ‘interacciones sociales’, ‘imaginar la situación de otros’, ‘tener compasión’, ‘ser capaz de justicia’ y ‘de amistad’, el ‘respeto de sí mismo’, el ‘ser tratado como un ser dignificado cuyo valor es igual al de los demás’. Nussbaum concentra en su concepto de afiliación más de la mitad de la ética nicomaquea. Ahí está la exigencia ética del hombre en cuanto *zoón politikón*: el hombre bueno necesita amigos, es decir, no hay florecimiento humano que no pase por la relación con el otro. Ahí está, el reconocimiento, la compasión, la solicitud, la *mimesis* como fundamentos del respecto de sí-mismo. Ahí están la amistad, la igualdad y la justicia. Todos estos elementos de la relación a uno mismo y a los otros, afirma Nussbaum, son condicionados a la cualidad de nuestras afiliaciones. Lo interesante es que las exigencias éticas surgiendo de las relaciones con los demás sean explícitamente entendidas ahí dentro del marco de las instituciones “que constituyen y alimentan tales formas de afiliación”. Habremos de investigar más detenidamente esta afirmación. Sin embargo, ya se percibe la notable diferencia entre Sen y Nussbaum sobre el tema de la identidad: para Sen conforma un apéndice reciente y secundario a su concepto de capacidad; para Nussbaum, la ‘afiliación’ conforma uno de los ejes arquitectónicos de su proyecto de una teoría de la justicia.

2) En segundo lugar, la definición acentúa no sólo el hecho ontológico de una sociabilidad humana, sino que hace hincapié en su ‘actualidad’. Nussbaum empieza cada sentencia de su definición (A) por un ‘ser capaz’, es decir, por la afirmación de una *posibilidad efectiva* del sujeto para elegir y alcanzar estas afiliaciones, y realizarse en ellas. Se trata, obviamente, del aspecto más original del enfoque de las capacidades –centrarse en la libertad efectiva de que el individuo tiene razones para valorar, en oposición a una libertad meramente proclamada (derecho), a una libertad definida por sus realizaciones (utilitarismo) o por un conjunto de bienes primarios (Rawls)– pero aplicado a una dimensión de lo humano habitualmente considerada como dada, al igual que el comer o el respirar. Se afirma que estas afiliaciones conforman propiamente una capacidad: un espacio de libertad del agente donde puede proyectar. Al mismo tiempo, la definición de Nussbaum subraya la dimensión social de esta capacidad de afiliación; las instituciones que constituyen las bases sociales de estas afiliaciones. El dinamismo de una libertad efectiva se

prolonga así a las instituciones que organizan y norman la convivencia humana. Nussbaum plantea así la cuestión de la identidad en clave de acción condicionada en su realización a la existencia y cualidad de sus bases sociales.

De hecho, la autora resalta y precisa la función ética de la capacidad de afiliación en las páginas que siguen su lista de capacidades fundamentales. *Dos de las capacidades, la razón práctica y la afiliación, se destacan por su especial importancia, en cuanto ambas organizan y abarcan todas las demás, haciendo que su persecución sea verdaderamente humana. [...] Planificar la propia vida sin ser capaz de hacerlo en formas más complejas de conservación, de preocupación y reciprocidad con otros seres humanos es, nuevamente, un comportamiento humanamente incompleto.*¹⁵ La afirmación es doble: por un lado tiene la afiliación un papel arquitectónico, “organiza y abarca a todas las demás” capacidades; por el otro, se presenta como uno de sus dos principios éticos, “haciendo que su persecución sea verdaderamente humana”. No hay, por lo tanto, capacidad que no deba integrar la exigencia de afiliación para permanecer humana en su desempeño.

2.2 El argumento aristotélico

A quien se sorprenda de estas afirmaciones y quiera investigarlas, Nussbaum sólo (y siempre) hace referencia, a pie de página, a un escrito suyo de índole marcadamente aristotélico.¹⁶ Ahí trata detenidamente el uso de la idea de naturaleza dentro del argumento ético

¹⁵ M. Nussbaum, *ibid.*, p. 125-6. “Todos los puntos de la lista deberían ser accesibles en una forma que implique la razón y la afiliación. Esto coloca límites respecto de la fijación del nivel mínimo para cada una de las capacidades por separado, así como también coloca límites acerca de qué especificaciones de ese mínimo hemos de aceptar.” *Ibid.*, p. 126.

¹⁶ M. Nussbaum, “Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics”, in Ed. J.E.J. Altham, Ross Harrison, *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, 1995, Cambridge, Cambridge University Press, p. 86-131.

de Aristóteles, con especial énfasis en la constitución de lo específicamente humano.

Aristóteles aborda esta pregunta por medio de la diferenciación del hombre tanto con el reino animal como con los dioses del Olimpo. Determina la finitud humana, así como la razón práctica y la sociabilidad como lo que da y conforma lo específicamente humano. Sin embargo, es de suma importancia subrayar lo que Martha Nussbaum menciona como la ‘estrategia general’ del argumento aristotélico: una existencia continuada que permita al sujeto reconocerse como uno y mismo a través del tiempo. En dos pasajes conocidos, Aristóteles afirma efectivamente que si dos amigos se desean mutuamente los más grandes bienes, no llegan sin embargo a desear que el otro se transforme en un dios: está bien dicho que un amigo desee el bien para su amigo, en vista al mismo bien de esta persona; porque esta persona permanecerá como el mismo tipo de ser que es (οἷός ποτ’ ἔστιν ἐκεῖνος). Porque es en cuanto ser humano que el amigo le desea los más grandes bienes.¹⁷ La investigación aristotélica sobre lo que constituye lo específicamente humano hace de la identidad personal el criterio por el cual habremos de juzgar si nuestros actos o sentimientos corresponden todavía a los de un ser humano o si ya traspasaron el umbral de lo humano para ser propios de otras especies. Al centro de este criterio se encuentra la posibilidad ética —y ya no solamente psicológica— de reconocerse como idéntico, es decir uno y mismo. La continuidad de la identidad personal es ahí la continuidad de un re-conocimiento del *ethos* particular a este ser. Desear para sí-mismo u otro la vida de un dios o de una bestia traspasa precisamente este umbral de lo humano, el *ethos* particular del ser humano. Nussbaum sintetiza este criterio en dos preguntas: (1) ¿Cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que mi existencia continúe siendo la de un ser humano? (2)

¹⁷ Arist., *EN*, 1159a, 3-12. “El ser es una buena cosa para la persona buena. Y cada persona se desea buenas cosas para sí mismo. Pero nadie desearía tenerlo todo a cambio de llegar a ser uno distinto (γενόμενος ἄλλος) —como por ejemplo, el dios que tiene actualmente el bien. Él deseará tener el bien mientras continúe siendo lo que es (ὅ τι ποτ’ ἔστιν)”, *ibid.*, 1166a, 20-3.

¿Cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que continúe existiendo como ‘yo’ uno y mismo?¹⁸

Advierte que se trata ahí de un ejercicio evaluativo de la vida humana, tanto en sus propiedades como en su actuar, para eximir sus elementos esenciales sin los cuales el individuo como tal no podría continuar. Este ejercicio evaluativo es un juicio ético. Lo interesante es que Martha Nussbaum, siguiendo a Aristóteles, afirma que la respuesta a este juicio no habrá de venir de un juez externo, sino por medio de un proceso dialógico. Un partido que brinda pruebas al otro de que sus afirmaciones teóricas guardan una coherencia con las convicciones implícitas que conllevan su vida y su acción. Si la *metodología* de este juicio consiste en el proceso *dialógico*, su *racionalidad* es la del *absurdo*, y su *criterio* último la *coherencia interna* (entre convicciones internas implícitas y el discurso teórico). Es menester señalar aquí que este tipo de juicios no tienen una respuesta cerrada, sino que abre un amplio campo –si bien delimitado– de respuestas posibles. Tanto por el proceso dialógico como por el razonamiento del absurdo que se delimita un espacio de racionalidad posible y coherente. Sin embargo, estos límites se imponen en este juicio con el carácter de *evidencias éticas*, sin las cuales el raciocinio se pierde en el absurdo y carece de esta coherencia con las convicciones fundamentales que rigen nuestra vida y nuestro actuar. Son alternativas que no pueden ser razonablemente elegidas por ninguna persona sin negar las bases antropológicas sobre las cuales se apoya su discurso.

La tradición literaria y filosófica griega distingue como límites auto-evidentes de lo humano la finitud y la mortalidad humana (a diferencia de los dioses), la falta de lenguaje y de razón (a diferencia de las bestias), la falta de asamblea deliberativa, de compasión y de respeto para las convenciones que rigen la coexistencia (a diferencia de los Cíclopes), la incapacidad de tener confianza, de aceptar promesas y dejarse convencer por la persuasión (Esfinges). Aristóteles,

¹⁸ M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 91. Bien advierte que si la ‘necesidad’ de las condiciones es habitualmente reconocida sin mayor dificultad, su carácter ‘suficiente’ es más problemático.

como es conocido, sólo considera dos de estos aspectos constitutivos de lo humano como auto-evidentes: la razón práctica y la sociabilidad humana. La primera, por ser una facultad innegable de quien mantiene un discurso racional. La segunda, por ser base indispensable por la cual se da el reconocimiento ético de lo humano. Nos interesa obviamente el segundo argumento:

La afirmación que cada uno de nosotros tiene, y vive por una concepción de la identidad personal en función de la cual no sólo es un ‘esto’ y algo ‘separado’, sino también un ser esencialmente relacionado con los otros por lazos de reconocimiento y preocupación, es una afirmación que un gran número de teorías éticas en filosofía no toman realmente a pecho. [...] El reto planteado, incluyamos a los teóricos de la economía, es que mientras defienden una teoría que trata el ‘self’ como algo esencialmente aislado de otros, tienen y viven actualmente según una concepción diferente, una concepción (interna) que no podrían dejar de tener sin dejar de entender lo que ellos mismos son de manera nueva. [...] Una vez más, el argumento reivindica que la justificación de una posición teórica conlleva un costo que su defensor no está determinado a pagar –porque éstas son convicciones por las cuales se define a sí-mismo.¹⁹

64

Nussbaum no desarrolla más que la exigencia ética de sociabilidad. El artículo clausura efectivamente este punto sin volver a tocarlo. Lo que sigue establece la exigencia ética de la razón práctica como funcionamiento humano,²⁰ sin presentar una argumentación paralela para la capacidad de afiliación.

¹⁹ M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 109-10.

²⁰ Por analogía se puede deducir que Nussbaum plantea un razonamiento semejante al funcionamiento humano de la razón práctica para justificar su afirmación que la capacidad de afiliación organiza y abarca todas las demás capacidades. Si el *ergon* o *praxis* del ser humano como tal es realmente una “actividad del alma congruente con la razón o al menos no sin la razón”, entonces opera como el principio operador y organizador de todos los demás elementos de la vida en vista a la vida buena. *Ibid.*, p. 113-4.

2.3 Desarrollos posibles de la noción de afiliación

Por interesante que sea el argumento de Nussbaum para fundar y justificar el papel ético central que atribuye a su capacidad de afiliación, su esfuerzo no convence totalmente. En primer lugar por quedar corto: señala una vía posible de fundamentación de su ambiciosa definición de afiliación, pero no logra justificar plenamente el peso ético que le atribuye. De manera específica, no explicita: (1) las modalidades sociales del *reconocimiento* que sostiene. Afirmar que éste sea un ejercicio evaluativo en el ámbito de un proceso dialógico no es suficiente. Sería menester trabajar el pasaje del plano inter-subjetivo de este reconocimiento hacia el plano societal (pasaje de la amistad a la justicia en Aristóteles). Quedan por diferenciar las modalidades de este reconocimiento y sobre todo las condiciones o bases sociales para que se dé efectivamente. (2) No explicita la dimensión propiamente afectiva de este reconocimiento que, sin embargo, emerge en su definición de la capacidad de afiliación como algo central. (3) Tampoco explicita cómo la exigencia ética de sociabilidad llega a ser un funcionamiento humano semejante a la razón práctica. ¿Cómo es que la afiliación, en la multiplicidad de sus ámbitos de realización, llega efectivamente a organizar y abarcar el desempeño de todas las demás capacidades? (4) No justifica tampoco el pasaje semántico que lleva de la sociabilidad a la noción de afiliación. En todos estos aspectos queda, sin lugar a dudas, investigación por hacer.

Quisiera, sin embargo, hacer hincapié en un quinto punto de investigación que a mi parecer es el fundamental. Martha Nussbaum no investiga, ni da relevancia particular, a la naturaleza misma del criterio decisivo de su investigación: la continuidad/coherencia como exigencia ética fundamental del ser humano. La última parte de este artículo indaga precisamente este punto, retomando desde ahí varias otras preguntas que quedaron abiertas anteriormente.

III. Identidad, afiliación y capacidades: su vinculación ética

Según Nussbaum, la capacidad de afiliación remite a la dinámica de la identidad propia. Su argumentación parece hacer de la *posibilidad de reconocerse y proyectarse como un ser humano en su 'ser y actuar' futuro* la condición así como el criterio del ejercicio de la capacidad de afiliación. El *continuum* humano funda así una exigencia ética de identidad que a su vez rige y norma los procesos sociales de afiliación.

Por interesante que sea la propuesta de Nussbaum, la vinculación de esta argumentación con el concepto de capacidad no se ve explicitada en sus escritos, a pesar del papel ético que atribuye a la afiliación en su teoría de la justicia.²¹ Lo que sigue desarrolla este aspecto sin pretender, obviamente, que Nussbaum se reconozca en lo que continúa.²²

Dos ámbitos de investigación se abren, a nuestros parecer, para quien busque recorrer el camino que va desde el reconocimiento de la exigencia ética contenida por el *continuum* humano hasta su proyección como norma de los procesos sociales de afiliación: el primero consiste en una aprehensión más precisa de la permanencia dinámica del sujeto como uno y mismo a través del tiempo (distinción entre *mismidad e ipseidad*); el segundo corresponde al despliegue de la normatividad propia a esta proyección futura de uno mismo sobre el presente.

²¹ En parte porque estos escritos anteceden la explicitación de una lista de capacidades. También somos conscientes del cambio de postura que asumió Nussbaum al momento de su adhesión a un liberalismo político. Sin embargo, la 'ruptura' con Aristóteles nunca fue tan tajante como pareció y la autora sigue refiriéndose a sus trabajos anteriores para apoyar su postura actual. Más que de una ruptura u oposición, parece tener una inflexión no contradictoria de su pensamiento, al menos a sus propios ojos.

²² La tradición fenomenológica de pensamiento en la cual se inscribe el autor no corresponde a la que reivindica Nussbaum.

1. Procesos de reconocimiento

Es preciso recordar el carácter secundario de estos procesos de reconocimiento. Se trata de un *re*-conocer, es decir prestar una atención renovada hacia una realidad de la cual ya se tiene algún conocimiento previo, al menos empírico o intuitivo. No se trata de un proceso intelectual creativo, sino de un proceso que ha de dar una interpretación consciente y coherente de alguna realidad preexistente.

Ahora bien, aplicado al ser humano, el objeto del reconocimiento es ‘uno’ (*self*) percibido intelectualmente como ‘mismo’ en la introspección consciente. Esta exigencia de ‘mismidad’ resulta, a nuestro parecer, de la permanencia del ‘hecho de conciencia’ a los cambios constantes inducidos por nuestra condición histórica. Una exigencia, en otras palabras, ligada a nuestro *Da-sein*, es decir, a nuestro ‘ser-al-tiempo’.²³ Sin embargo, esta ‘mismidad’ no es una exigencia de identidad absoluta, que, precisamente, negaría el carácter histórico del mismo hecho de conciencia, su ser también sujeto al cambio. La exigencia de ‘mismidad’ se expresa más bien como *exigencia de coherencia* del ‘yo’.

Toda la pregunta radica entonces en *identificar los ejes que organizan tal coherencia*, así como marcar los *límites* que señalan la *implosión de esta coherencia* del ‘yo’.

La respuesta que avanzamos se articulará en dos momentos. El primero investigará la permanencia en el tiempo de la identidad propia, mientras la segunda buscará cómo la proyección de esta identidad propia desvela un criterio ético. Nos ayudaremos en estos dos momentos del pensamiento de Paul Ricoeur, particularmente de sus ensayos sobre la identidad.²⁴

²³ En el sentido utilizado por Heidegger en SZ 19-22.

²⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1990, Paris, Seuil, p. 137-97. Véase igualmente su última obra, *Parcours de la reconnaissance*, 2004, Paris, Seuil.

1.1 *Idem et Ipse*

Ricoeur distingue la permanencia de la identidad propia a través del tiempo como ‘identidad-mismidad’ e ‘identidad-ipseidad’. La primera corresponde, según Ricoeur, a la pregunta ‘¿y qué soy yo?’ –enfatiizando los rasgos de *carácter* que me identifican–, mientras la segunda responde a la pregunta ‘¿y quién soy yo?’.

La identidad-mismidad es un concepto relacional; se construye sobre nexos de relaciones. Así, la *identidad numérica* procede por una reidentificación de algo, no como ocurrencia de otra cosa sino como ocurrencia de lo mismo. Identidad significa aquí unicidad. *Conocer en este caso es reconocer: la misma cosa dos veces, ‘n’ veces.*²⁵ También pertenece al ámbito de la identidad-mismidad la *identidad cualitativa*, que dice una ‘semejanza extrema’. Hablaremos así de sillas del mismo modelo como idénticas, usando este concepto de identidad cualitativa. La operación intelectual propia a esta segunda forma de *identidad-mismidad* corresponde una ‘substitución sin pérdida semántica’, donde un objeto puede ser intercambiado por el otro de manera indiferente.²⁶

68 Ambas formas de esta identidad presentan sin embargo una fragilidad notoria cuando las confrontamos al tiempo. La identidad numérica de una persona pierde su evidencia con el tiempo. Así, por ejemplo, la identificación de esta colega de trabajo con la compañera de estudio que conocimos hace 30 años se tambalea entre dudas, verificaciones y convicciones. Para superar esta duda, el ejercicio de reidentificación numérica busca ayudarse de la semejanza extrema o identidad cualitativa. Buscaremos gestos semejantes, mímicas, expresiones lingüísticas, reacciones que nos ayuden a re-identificar a esta colega como la compañera de antaño. En todo caso, se trata de un juicio, cuyo resultado nunca supera totalmente el enigma causado por el tiempo: ¿esta persona es la misma que conocí?

²⁵ *Ibid.*, 141.

²⁶ *Ibidem.*

El paso del tiempo introduce una *disrupción fundamental* en los procesos por los cuales re-identificamos algo como mismo. Esta fragilidad de la identidad numérica y cualitativa hace surgir el tercer tipo de identidad-mismidad. Efectivamente, la amenaza constante que el cambio inducido por el paso del tiempo plantea para la re-identificación sólo puede ser superada por la introducción de un principio de permanencia en el tiempo:

Será por ejemplo, la estructura invariable de una herramienta cuyas piezas habremos cambiado progresivamente; [...] lo que permanece aquí es la organización de un sistema combinatorio; la idea de estructura, opuesta a la de acontecimiento, responde a este criterio de identidad, el más fuerte que pueda darse, y confirma el carácter relacional de la identidad; [...] la permanencia en el tiempo se convierte así en el trascendental de la identidad numérica. Toda la problemática de la identidad personal va a girar en torno de esta búsqueda de un invariable relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo.²⁷

Hasta aquí sólo se ha contemplado la respuesta a una permanencia en el tiempo bajo la forma del *idem* —una permanencia como mismidad— que reduce la pregunta de la identidad propia a la mera continuidad de un ‘¿qué soy?’. Para Paul Ricoeur, no se puede ni se debe limitar la identidad propia a esta primera categoría, sino que es indispensable abrir la pregunta hacia el *sujeto* del cual se predica el *idem*. *Implica la ipseidad de sí una forma de permanencia en el tiempo irreductible a la determinación de un sustrato, [...] es decir una forma de permanencia en el tiempo que no sea simplemente el esquema de la categoría de sustancia. [...] Una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta: ‘¿Quién soy?’*.²⁸

²⁷ Esto “no aparecía en la antigua formulación de la sustancia, pero que Kant estableció al clasificar la sustancia entre las categorías de la relación, como condición de posibilidad de pensar el cambio en cuanto que llega a algo que no cambia, al menos en el momento de la atribución del accidente a la sustancia”. *Ibid.*, p. 142-3.

²⁸ *Ibid.*, p. 143. Las conocidas aporías de la identidad propia desveladas desde Hume hasta Parfit resultan, para Ricoeur, no la no-diferenciación entre mismidad y ipseidad en la identidad. Cfr. *Ibid.*, 150-63.

Ricoeur distingue dos estrategias fundamentales que permiten al sujeto asegurar su propia permanencia en el tiempo —la permanencia misma del ‘quien’ predica algo de sí mismo. La primera consiste en el *carácter*; la segunda en la *promesa*.

1.2 El carácter

El carácter está constituido por el “conjunto de disposiciones duraderas en las cuales se reconoce una persona”.²⁹ Entre estas disposiciones duraderas, hemos de distinguir entre *hábitos* e *identificaciones* adquiridas. Los hábitos adquiridos por el sujeto, al igual que las capas sucesivas de una sedimentación histórica de su determinación propia, le proporcionan efectivamente un modo particular de permanencia en el tiempo. En cuanto hábito, el carácter tiene una valencia temporal: refleja la historia del sujeto y lo inscribe en una historia; pero una historia en la cual la repetición, el *idem*, tiende constantemente, como término de identificación, a encubrir al elemento de innovación. La permanencia en el tiempo que abre para el sujeto su propio carácter tiende así a desdibujar otra vez la distancia entre el *ipse* —el ‘quien’— y el *idem*. Pero este recubrimiento del *ipse* por el *idem*, no abroga la pertenencia del carácter al sujeto. El carácter constituye ciertamente un tipo de segunda naturaleza, pero precisamente originada por la permanencia propia del *ipse* al paso del tiempo y su *determinación en* el tiempo. El carácter *me* pertenece —como el ‘¿qué?’ del ‘¿quién?’— y esta pertenencia desvela más allá del elemento repetitivo del hábito una forma de permanencia en el tiempo propia del *ipse*.

Además, el carácter, como disposición adquirida, introduce también algo del ‘otro’ en mí mismo. Reconocerme, efectivamente, siempre implica un identificarse con otras cosas: me reconozco por la permanencia de mi identificación con normas, valores, ideales, modelos, héroes, etc. Estas *construcciones* sociales que encuentro ya constituidas

²⁹ *Ibid.*, p. 146.

en mi propia cultura pasan a ser míos por complejos procesos de interiorización. Si bien tal modelo social de comportamiento me es propuesto, al hacerlo mío, al interiorizarlo, ocurre una re-invencción tanto propia como del modelo propuesto, hasta que se adhiere a mi persona: identificarme es aquí reinventar modelos sociales para poder reconocermme en ellos.³⁰ La alteridad inicial de estos modelos queda así substituida por una adhesión a la persona misma como disposiciones adquiridas; en una palabra: una alteridad asumida como carácter propio. La teoría freudiana del *super-ego* da cuenta precisamente de la sedimentación progresiva de la identidad que induce la interiorización. Así se estabilizan preferencias, apreciaciones, estimaciones, de tal manera que la persona pueda reconocerse en sus disposiciones que podemos llamar evaluativas.³¹ Este aspecto ético del carácter se abre también en la fidelidad a estos valores, normas, modelos y héroes, hacia una forma de conservación de sí. Por esta estabilidad tomada de los hábitos y de las identificaciones adquiridas el carácter asegura tanto la identidad numérica, como la identidad cualitativa, la continuidad in-interrumpida en el cambio y finalmente la permanencia en el tiempo que define la mismidad.³²

1.3 La promesa

La segunda forma de permanencia en el tiempo de la identidad propia se distingue radicalmente del carácter. La *promesa* no se apoya en el *idem*, la repetición de una disposición adquirida, sino que desvela el *ipse* en su mera desnudez, sin ningún apoyo de la mismidad. Efectivamente, “la palabra mantenida en la fidelidad de la palabra dada”, propone un modelo de permanencia en el tiempo que no se puede reducir al ‘¿qué?’ de la persona, sino únicamente al ‘¿quién?’

³⁰ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 215-25.

³¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 147.

³² *Ibidem*.

A este respecto, el cumplimiento de la promesa [...] parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, ‘me mantendré’. No es necesario, para que tenga sentido, colocar el mantenimiento de la palabra dada en el horizonte del ser-para-la muerte. Basta, por sí misma la justificación propiamente ética de la promesa, que se puede sacar de la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad. [...]

El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro pueda *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, *soy responsable* de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: ‘contar con’... ‘ser responsable de’. Las reúne, añadiéndoles la idea de una *respuesta* a la pregunta: ‘¿Dónde estás?’, planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es ‘¡Héme aquí!’. Respuesta que dice el mantenimiento de sí.³³

La promesa desvela por lo tanto, para Ricoeur, el *mantenimiento de sí* puro del *ipse*, mas allá de todo tipo de resguardo por el *idem*. La identidad propia del *ipse* se afirma además en términos sumamente éticos: como una *fidelidad a sí mismo suscitada por el otro que me llama a una responsabilidad*. La fragilidad del trascendental existencial de la promesa no escapa a Ricoeur. Así desnudado del *idem*, la permanencia propia del *ipse* se encuentra constantemente amenazada por el posible vacío de la pregunta “¿y quién soy yo que promete ser fiel a mi palabra?” Entre la respuesta orgullosa ‘¡Héme aquí!’ y las disposiciones adquiridas del carácter, la distancia puede, según Ricoeur, quedar mantenida en la tensión dialéctica propia de la *identidad narrativa*.³⁴

³³ *Ibid.*, p. 149-95.

³⁴ *Ibid.*, p. 167-235.

2. Conclusión. El aporte de Ricoeur al concepto de afiliación de Nussbaum

2.1 Identidad y ética

La extensa reflexión de Ricoeur sobre la permanencia en el tiempo de la identidad propia permite complementar varios puntos dejados abiertos por Nussbaum. Donde ella sencillamente expone los límites superiores e inferiores del *humanum* –los dioses, inmortales, y los animales, irracionales y no sociables– Ricoeur señala los lugares mismos donde brotan las cuestiones éticas en la problemática de la identidad propia.

A. En primer lugar, Ricoeur da cuenta de la apertura de la identidad propia sobre el ‘otro que yo’. Efectivamente, Nussbaum no ha desarrollado el paso que la lleva desde la pregunta sobre la identidad hacia su capabilidad de afiliación; ni mucho menos la razón por la cual recarga esta capabilidad con tal peso ético. Para Ricoeur, la categoría de ‘mismidad’ es en sí relacional –desde la identidad numérica hasta la identidad ontológica–; los procesos mismos de reidentificación pasan por una superación de diferencias introducidas por el tiempo, creando lazos que permiten mantener la identidad de una cosa o una persona. Esto se despliega particularmente en las dos estrategias de las cuales dispone el sujeto para asegurar su permanencia en el tiempo: el carácter y la promesa.

El *carácter* está abierto al ‘otro que yo’ por medio de las *identificaciones con...* La alteridad de la *constructio* social de identidad es superada por un proceso de interiorización que lo hace mío, es decir, propio, re-inventándolo hasta que sea capaz de integrar la narración que tenga de mí-mismo. La afiliación corresponde precisamente a esta capabilidad para hacer suya la alteridad de las *constructiones* sociales de identidad. En la promesa esta apertura sobre el otro cobra su pleno sentido ético. Efectivamente, el mantenimiento de sí que obra la promesa –‘¿Dónde estás?’, ‘¡Héme aquí!’– está últimamente fundado

sobre el antecedente del otro sobre mí.³⁵ Reinterpretando a Levinas, Ricoeur ve la adscripción de la acción al sujeto como regida por un intercambio entre un dar y un recibir, donde la presencia exterior del otro que me convoca a la responsabilidad está, al mismo tiempo, correspondido en la aceptación del precepto de justicia que ordena la cara del otro.³⁶ Más adelante, la solicitud, esta ‘espontaneidad bondadosa’, constituirá para Ricoeur el puente que le permite pasar de la amistad hacia una teoría de la justicia.³⁷ La promesa, por lo tanto, manifiesta al otro como condición de mi propia ‘eticidad’, o en otras palabras, como condición de mi propia *humanitas*. A nuestro parecer, bajo esta perspectiva cobra más sentido el papel ético que Nussbaum atribuye a su concepto de afiliación.

B. En segundo lugar, el análisis de Ricoeur pone de manifiesto una *exigencia existencial de coherencia propia*. La tensión que existe entre los dos tipos de permanencia en el tiempo de la identidad propia –carácter y promesa– es mantenida en la síntesis que procura el proceso narrativo, como síntesis de lo heterogéneo. Ricoeur caracteriza efectivamente la identidad personal en el plano dinámico:

74 | Por la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, ponen en peligro esta identidad. Por concordancia entiendo el principio de orden que vela por lo que Aristóteles llama ‘disposición de los hechos’. Por discordancia entiendo los trastrocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminal. Aplico el término configuración a este arte de la composición que media entre concordancia y discordancia.³⁸

A la raíz de este proceso por el cual el sujeto se narra, es decir, a esta ‘disposición de los hechos’ de su vida, se encuentra una exigencia

³⁵ *Ibid.*, p. 197 s.

³⁶ *Ibid.*, p. 221-2. Cfr. p. 387-93. Ver también *Parcours de la reconnaissance*, p. 171-7.

³⁷ *Ibid.*, p. 222-36.

³⁸ *Ibid.*, p. 168.

que surge, a nuestro parecer, de nuestro ser-al-tiempo. Efectivamente, si parece haber una exigencia a la cual nadie puede sustraerse, es precisamente la necesidad de narrarse, de buscar y crear, sobre la discordancia siempre renaciente de los hechos, entre carácter y promesas, la coherencia de su identidad propia. El *por qué* de esta ‘búsqueda de un orden’ ciertamente se abre, al igual que la noción de τὸ εὖ ζῆν,³⁹ sobre una indefinición. Pero la exigencia con la cual se impone esta búsqueda de concordancia *no deja de imperar*. Lo manifiesta de manera tajante cualquier intento de soltar esta exigencia: el sujeto no puede resolver su propia absurdidad por mucho tiempo. E incluso el cínico más despiadado o el existencialista más desesperado deben, al menos, conservar la coherencia propia de este cinismo o existencialismo suyo.

He aquí, a nuestro parecer, el criterio ético que implícitamente maneja Aristóteles —y consecuentemente Nussbaum. La búsqueda de lo *humanum* por medio de una proyección de sí-mismo en la cual me pueda reconocer, se sustenta sobre el imperativo existencial de una identidad propia mantenida y coherente a pesar del cambio que constantemente introduce la temporalidad. Si tal es el caso, entonces podemos proseguir hacia la segunda vertiente de nuestra conclusión.

75

2.2 Proyección de la identidad: los criterios del mantenimiento de sí

Los límites del reconocimiento de sí con los cuales argumentaba Nussbaum no eran precisamente éticos, sino más bien antropológicos. Si a diferencia de los dioses del Olimpo somos mortales; a diferencia de los Cíclopes, formamos ciudades (*polis*) y deliberamos; si a diferencia de los animales tenemos razón práctica, todavía no habíamos alcanzado con esto los límites propiamente éticos de esta proyección de sí. Ricoeur nos permite seguir adelante.

³⁹ El vivir bien, cfr., Arist., *Pol.* I.iii, 1258 a1.

Los límites éticos de esta proyección de mí-mismo son constituidos por los eventos que la narración no puede integrar en la identidad propia, es decir, los eventos que introducen una ruptura insuperable en la identidad narrativa. La concordancia narrativa tiene efectivamente límites, particularmente cuando se trata de una proyección futura de sí-mismo.

A. La humillación y la traición

La ruptura que buscamos puede ocurrir sobre los dos ejes del mantenimiento de sí que conforman el *carácter* y la *promesa*. Sobre el primero, la ruptura consiste en un *evento imaginable que destruya o imposibilite el 'que soy' de la identidad propia*. Es decir, cualquier evento futuro, que *inhabilita el reconocimiento de tal acto como mío*; eventos que no permiten el juicio de identidad —el *idem*— del carácter.

Rupturas semejantes del carácter suelen producirse a dos niveles. El primero está constituido por la desintegración interna del carácter propio. El segundo por una imposibilidad exterior de actuar según este carácter. El primer caso se alcanza cuando una persona sufre humillaciones tales que lo que comete en estas situaciones no puede ser asimilado por ninguna narrativa posterior. Así es el caso, bien documentado, de la tortura que busca precisamente esta humillación de la víctima: se quiebra la persona —entiéndase su carácter— induciéndola a actos / palabras que nunca podrán ser suyas. La paradoja es precisamente que si bien la víctima se reconoce como el sujeto de estos actos, no se puede reconocer en ellos. Esta ruptura del *continuum* de la identidad narrativa inducida por la barbarie del verdugo sobre su víctima no suele tener compostura. Las víctimas que sobreviven estarán marcadas para el resto de su vida como seres 'que han sido quebrados'. No se pueden reconocer en lo que hicieron y esta imposibilidad impide una consecuente 'estima de sí'. La humillación, parodia infernal de la humildad, rompe en la persona la unidad/identidad del centro/sujeto que actúa. La tortura reduce al hombre a un 'ser-sin capacidad-de-ac-

tuar'. Surge así uno de los límites éticos de la proyección de sí-mismo: *cualquier continuum humano futuro, para ser moralmente legítimo, debe excluir toda humillación*.⁴⁰

El segundo caso es inducido por situaciones sociales donde el campo estructurado de la acción reduce mi actuar a posibilidades en la cuales no puedo reconocirme. Sin violencia física esta vez, se alcanza el mismo resultado que en el caso anterior. La persona es inducida por una situación social a acciones que inducen una ruptura de su carácter, en particular de las normas y valores que conforman el 'identificarse-con'. Un ejemplo de lo anterior es la madre que en una situación de hambruna no tiene alimento suficiente para ella y su hijo. En la mayoría de los casos, la madre elige dar lo que tiene a su hijo. Este sacrificio no se explica meramente por el amor. Más importante todavía parece ser la posibilidad de reconocerse en un futuro. Lo que rechaza la madre es un escenario futuro en el cual sólo vive porque ha dejado a su hijo morir de hambre por ella. Como en el caso anterior, lo que queda destruido es la posibilidad del *continuum* humano futuro del individuo, la posibilidad de reconocerse en los actos que tendría que cometer. Sin embargo, lo que rompe esta situación son los lazos normativos de la identidad, las 'identificaciones-con' valores, ideales, normas que han llegado a constituir parte integrante del carácter. *Cualquier continuum humano futuro, para ser moralmente legítimo, debe excluir estas rupturas societales de creencias*.⁴¹

La fragilidad inherente al mantenimiento de sí en la promesa no excluye, sin embargo, vislumbrar, ahí también, rupturas que impiden fundamentalmente esta afirmación de la continuidad de sí. La quiebra de la identidad-*ipse* surge de la traición, ya sea que ésta resulte de un incumplimiento propio o de otros. En los dos casos, la traición rompe el fundamento mismo que sostiene la responsabilidad: la adscripción de la acción al sujeto. Al prometer, me comprometo a un actuar. La

⁴⁰ M. Nebel, *La catégorie morale de péché structurel*, 2006, Paris, Cerf, p. 48-54, p. 66-74.

⁴¹ *Ibid.*, p. 477-562.

traición es ruptura de esta capacidad de ‘comprometerse-para’. Si bien toda traición no quiebra definitivamente la identidad narrativa, al menos la socava y destruye en el largo plazo su mera posibilidad. El mismo traidor, efectivamente, no admite sin más su traición, sino que busca justificarla (siempre esta exigencia de coherencia de la identidad propia). Una vida de traición –hecha de puras traiciones– no puede imaginarse. Colindamos aquí con formas monstruosas de extinción del *ipse*: ‘hombres vacíos’, sin ‘quien’ real, que sin embargo se levantan todavía y actúan. *Cualquier continuum humano futuro, para ser moralmente legítimo, debe incluir la posibilidad de una responsabilidad.*

*

Imperativo de coherencia propia; apertura sobre el otro y necesidad ética de este otro para la identidad propia; límites morales del *continuum* humano como humillación, ruptura de creencias e imposibilidad de la responsabilidad. Con estos puntos, el presente ensayo piensa haber apoyado y desarrollado la afirmación de Nussbaum: la capacidad de afiliación traspasa toda las demás capacidades y, con la razón práctica, constituye su eje ético.