

PATRICIA RUIZ-BRAVO / PEPI PATRÓN / PABLO QUINTANILLA
Compiladores

DESARROLLO HUMANO Y LIBERTADES

Una aproximación interdisciplinaria



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

DESARROLLO HUMANO Y LIBERTADES
UNA APROXIMACIÓN INTERDISCIPLINARIA

PATRICIA RUIZ-BRAVO
PEPI PATRÓN
PABLO QUINTANILLA
(COMPILADORES)

Desarrollo Humano y libertades

Una aproximación interdisciplinaria



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Desarrollo Humano y libertades

Una aproximación interdisciplinaria

Patricia Ruiz-Bravo, Pepi Patrón, Pablo Quintanilla (compiladores)

© Patricia Ruiz-Bravo, Pepi Patrón, Pablo Quintanilla, 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2009

Primera reimpresión: junio de 2012

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-06742

ISBN: 978-9972-42-905-7

Registro del Proyecto Editorial: 31501361200414

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
APROXIMACIONES CONCEPTUALES	
<i>Desarrollo como libertad: invitación a la interdisciplinariedad</i>	13
Javier M. Iguíñiz Echeverría	
<i>Relativismo y universalismo en el enfoque de las capacidades</i>	37
Pepi Patrón	
AGENCIA Y DESARROLLO HUMANO	
<i>Libertad de agencia: entre Sen y H. Arendt</i>	51
Fidel Tubino	
<i>Libertad cultural y agencia humana</i>	65
Gonzalo Gamio Gehri	
<i>Agencia, género y Desarrollo Humano</i>	81
Patricia Ruiz Bravo	
CULTURA, DESARROLLO HUMANO E INSTITUCIONES	
<i>Desarrollo Humano y cultura</i>	99
Juan Ansion	
<i>Utopías reales de desarrollo humano</i>	117
Jeanine Anderson	

PSICOLOGÍA Y DESARROLLO HUMANO	
<i>El desarrollo del niño, vía para el desarrollo humano</i>	143
Cecilia Thorne	
<i>La pobreza y la libertad en la toma de decisiones durante la infancia</i>	159
Ernesto Pollitt	
ÉTICA Y DESARROLLO HUMANO	
<i>Consecuencialismo ético, desarrollo y etnocentrismo</i>	181
Pablo Quintanilla	
<i>Por un desarrollo integral y solidario</i>	201
Felipe Zegarra	
<i>La importancia de los valores para el desarrollo humano</i>	221
Catalina Romero	
DESARROLLO HUMANO Y APLICACIONES PRÁCTICAS	
<i>¿Es posible medir el desarrollo humano?</i>	241
Efraín Gonzales de Olarte	
<i>El enfoque de Desarrollo Humano para la construcción de casas de adobe seguras y saludables en áreas sísmicas</i>	273
M. Blondet, J. Vargas, P. Patrón, M. Stanojevich y A. Rubiños	

PRESENTACIÓN

Es un gusto poner a disposición de la comunidad académica las ponencias presentadas en el coloquio «Desarrollo Humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria» que se llevó a cabo los días 26, 27 y 28 de agosto del 2008.

El libro resume los trabajos de un grupo de docentes de distintas disciplinas vinculados al tema del desarrollo en nuestro país. Pensamos que es preciso que la universidad estreche sus lazos con la sociedad a través de la docencia, pero también con investigaciones y propuestas de acción para el desarrollo local, regional y nacional. Se trata de un compromiso y un mandato al que no debemos ni queremos renunciar.

En este contexto, un grupo de docentes nos empezamos a reunir hace dos años con el propósito de intercambiar conocimientos y experiencias vinculadas al desarrollo. Inspirados por la propuesta de Amartya Sen, nos propusimos impulsar un grupo de reflexión y estudio que tuviese como meta el ir construyendo un conocimiento diverso, complejo y dialógico.

¿Cómo comunicarse entre diversas disciplinas de conocimiento?
¿Cómo enriquecer cada una de ellas desde el diálogo interdisciplinario?
¿Cómo elaborar propuestas de desarrollo desde estas miradas? La experiencia que tenemos en la PUCP es que, a pesar de ser un objetivo institucional, el desafío es grande. Cada especialidad establece sus criterios

de rigor, sus temas, sus recomendaciones de acción y pareciera que para ser eficaces en nuestra labor es preferible mantenerse en la seguridad de los marcos disciplinarios y evitar así los retos e incertidumbres que el diálogo interdisciplinario supone.

El coloquio «Desarrollo Humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria», del cual estos trabajos son el resultado, buscó precisamente establecer un terreno común a las diversas disciplinas proponiendo un enfoque a partir del cual es posible preguntar a cada una de nuestras especialidades su aporte al pleno desarrollo de la persona humana y de la convivencia social.

La propuesta pone el acento en la libertad como atributo de las personas; en la libertad respecto de todo lo que trabe la búsqueda de las maneras más auténticas de responder positivamente a las inquietudes que consideramos razonables y valiosas, a nuestras vocaciones de realización y servicio, a nuestras responsabilidades ciudadanas en el Perú multicultural de hoy y a nuestra preocupación por quienes, sin saber sus nombres, consideramos iguales en dignidad vivan donde vivan.

Las ponencias —que son elaboraciones que dialogan con la propuesta de Desarrollo Humano de Amartya Sen— son reflexiones en proceso de construcción, inacabadas, pero que buscan colocar en la agenda el debate sobre un desarrollo posible y que buscamos para nuestro país.

Nuestro afán es no solo leer a Sen y divulgarlo. Se trata también de preguntarnos respecto de la viabilidad de la propuesta de Sen para un país como el Perú. Por ello, las inquietudes respecto de la operacionalización y posibilidades de medición son parte del debate entre nosotros. Como hemos dicho al inicio de estas páginas, se trata también de un compromiso de la universidad con la sociedad en el cual la elaboración de propuestas y alternativas para las regiones es clave.

Con este libro, quienes hemos participado en este grupo invitamos a la comunidad de estudiantes y profesionales de nuestra universidad y del país a este esfuerzo de profundización del significado y valor de nuestra actividad intelectual y profesional.

APROXIMACIONES CONCEPTUALES

DESARROLLO COMO LIBERTAD: INVITACIÓN A LA INTERDISCIPLINARIEDAD

Javier M. Iguíñiz Echeverría*

Nuestra tarea es presentar a ustedes y a la universidad un enfoque sobre el desarrollo que es hoy materia de reflexión y de aplicación, de crítica y profundización en el mundo académico, en el de los organismos intergubernamentales y en diversas instituciones públicas y privadas que buscan desde experiencias de campo reducir el tiempo necesario y el sufrimiento de las personas en su lucha por salir de la pobreza y del anonimato. Creemos firmemente que ser eficaces en ella supone enfocar los problemas de manera multidimensional e interdisciplinaria. Una propuesta en esa dirección es, justamente, la del enfoque del desarrollo humano que lo entiende como expansión de las libertades que las personas y grupos humanos valoran y tienen razones para hacerlo, y que es comúnmente mencionado como el «enfoque de las capacidades». Como toda aproximación innovadora y reciente a la realidad está en pleno proceso de desarrollo y es materia de miradas críticas y ajustes tanto en el plano conceptual como en el de la medición¹. Hay en el mundo una frondosa producción intelectual que

* Profesor Principal del Departamento de Economía de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

¹ Por ejemplo, STEWART (2005), NUSSBAUM (2000), RANIS et. al. (2006), ALKIRE y FOSTER (2007).

profundiza y ata cabos sueltos a un proyecto ambicioso de innovación en el pensamiento social². Por mencionar unos pocos ejemplos destacados, Frances Stewart, economista y profesora de la Universidad de Oxford y actual presidente de la Asociación por el Desarrollo Humano y las Capacidades (HDCA), está insatisfecha con el escaso papel que todavía tienen los grupos humanos en el enfoque en contraste con el asignado a los individuos, y ha fundamentado convincentemente varias razones (2005). Martha Nussbaum, filósofa de la Universidad de Chicago y anterior presidente de la Asociación, lo está con la resistencia de Sen a especificar las dimensiones del desarrollo y promueve una aplicación práctica más directa y definida³. Sabina Alkire, teóloga y economista, secretaria general de la Asociación, trabaja, entre otros campos, en el de los valores y, empíricamente, en las diversas dimensiones de la pobreza que el Índice de Desarrollo Humano, el ya famoso IDH medido por el PNUD, no capta. Para ello, colabora con Paul Anand y otros, desde la Oxford Poverty and Human Development Initiative (OPHI), en Oxford, hasta investigadores que se interesan en el problema de la medición de entidades multidimensionales. Sería difícil en esta introducción intentar un recorrido riguroso de tantas disciplinas involucradas en estas búsquedas. En lo que sigue, nos concentraremos en la presentación de algunas de las ideas centrales de Amartya Sen, del enfoque de las capacidades y, al final, en algunos

² «Dado el enorme alcance del proyecto de Sen, es natural que convoque a la solución de muchos problemas nuevos y que algunos de ellos resulten ser difíciles de resolver» (PRENDERGAST 2005: 1155). Las traducciones de las referencias en inglés son nuestras, salvo indicación en contrario.

³ Por ejemplo, señalaba Nussbaum al poco tiempo de difundirse este enfoque: «Me parece [...] que Sen necesita ser más radical que lo que ha sido hasta ahora en su crítica al análisis del bienestar por el utilitarismo introduciendo una manera objetiva y normativa de tener en cuenta los *funcionamientos* humanos y describiendo un procedimiento de evaluación objetiva por medio del cual los *funcionamientos* pueden ser analizados en base a su contribución a una vida humana buena» (NUSSBAUM 1988: 176). Tomado de ALKIRE (2002: 12).

casos que ponen de relieve cómo este enfoque constituye una invitación y un camino para la interdisciplinariedad.

Obviamente, no pretendemos que un cambio de enfoque sea suficiente para conseguir la eficacia deseada en la lucha por ampliar la libertad de las personas; muchas más cosas que la aproximación intelectual a los problemas son indispensables para enfrentar las restricciones a la libertad a cabalidad. Pero, además, este enfoque hace de la pluralidad uno de sus aspectos medulares. Mal podría, por lo tanto, pretender erigirse en la única manera de mirar a la realidad y, de ese modo, en una secta más entre las que proponen panaceas para el cuerpo, el alma, la sociedad o el planeta Tierra. Estamos plenamente, y con todos sus defectos y virtudes, en el mundo académico y en la aplicación profesional de ese trabajo en la sociedad.

I. LA EXPANSIÓN DE LA LIBERTAD COMO OBJETIVO DEL DESARROLLO

El «enfoque de las capacidades» se opone a las visiones fatalistas de la vida. En él, las personas son ante todo libres, capaces de influir en su destino. El ser humano no es un paciente, se dirá, sino un «agente», esto es, «la persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que los evaluemos o no también en función de algunos criterios externos» (SEN 2000: 35). Esa influencia puede ocurrir en muy distintos grados según la situación concreta de los individuos y grupos; según el país o la región donde se nace, la edad y la salud que se tiene, la situación económica familiar, y así según infinidad de condicionantes. En algunas situaciones extremas de opresión y pobreza esa influencia, al ser real, es poco eficaz y, además, para colmo, es muy costosa en términos de sacrificio y sufrimiento. Para otras personas con más recursos, incluyendo el disfrute efectivo de diversos derechos, resulta más sencillo y se logra enrumbar en mayor medida el curso de la vida. El proceso es

complejo, pues se influye en la propia vida por distintos medios, individuales y colectivos, económicos y políticos, seculares o religiosos.

Podemos ya en este punto adelantar que la invitación a la interdisciplinariedad consistirá en impulsar la introducción de esa libertad en la discusión sobre el progreso en la vida humana al que cada disciplina aporta.

Hay muchas maneras de aproximarse a la libertad, pues tiene, como adelantamos, distintas facetas. Sen reconoce sin problemas que: «la libertad tiene muchos aspectos distintos» y que su propuesta no hace justicia a todos ellos. Pero, añade, «el hecho de que no sean congruentes no es una vergüenza» (Sen 2001: 56). Una manera de entender lo señalado nos parece que puede ser que la interdisciplinariedad no puede plantearse como objetivo llegar a una visión totalmente consistente de las cosas, como tampoco cada disciplina debido a su aproximación parcial. Totalidad y consistencia juntas no son posibles de lograr. Lo que se gane en realismo y eficacia puede perderse en el tipo de rigor lógico que es propio de las especialidades. Hay que determinar, pues, el equilibrio conveniente.

El ser humano es entonces visto ante todo como un *agente*, término muy importante, protagonista junto con otros de una obra individual y social que, solo en parte, sin duda, va él mismo imaginando, diseñando y escogiendo llevar a cabo. En el presente, y cuando lo contrastamos, presente y futuro⁴, siempre se abren posibilidades entre las cuales elegir, pero hay que lograr ampliar esas posibilidades para que cada persona logre vivir cada vez más en consonancia con su valiosa, propia y muy particular vocación, y hay que poder elegir entre esas posibilidades en cada vez mayor medida; de eso se trata en el desarrollo humano como expansión de las capacidades.

El subdesarrollo consiste en una situación en la que las personas tienen pocas opciones valiosas en su vida. Sea ello porque hay pocas

⁴ Sobre la tensión presente/futuro ver ANAND y SEN (1994) y SOLOW (1996: 16)

alternativas de vida en el lugar en que viven, sea porque en razón de edad, salud, etc., o de prejuicios y discriminaciones, o de creencias sobre lo fatal del destino, no pueden elegir entre las muchas o pocas que hay. La pobreza en esa visión no es tener poco dinero, o vivir con ingresos muy por debajo de los de otros, o carecer de alimentos o salud o educación. Aunque todos estos elementos son importantísimos como recursos para vivir, la pobreza se entiende como restricción a la libertad de elegir el tipo de vida que corresponde mejor con lo que las personas consideran valioso y tienen razones para valorar. Más sucintamente, la pobreza es la «privación de capacidades básicas» (SEN 2000; 37). Esto es, privación de ciertas libertades elementales; de estar atados a una situación en gran medida impotentes ante ella. Eso no niega que la pobreza sea un fenómeno complejo encarable desde diversos ángulos, pero la insistencia está en que el problema con la pobreza es no solo que hace sufrir a las personas, sino que no ha sido escogida por mucho que el pobre se acomode a su situación y acepte sus carencias.

Pero destacar el hecho de la elección no es el aporte particular de la propuesta conceptual de Amartya Sen. Prácticamente, toda la teoría económica se refiere a eso. Más bien, como él señala: «La pregunta crucial en la identificación de la ‘libertad de elegir’ es: Elección de *qué?*» (1988: 278). Como ha sido indicado acertadamente por un estudioso de este autor: «Hay que anotar que el poder de elección en Sen no se refiere directamente a las decisiones cotidianas de los consumidores, de las cuales tratan las técnicas de publicidad. Sen se refiere a una facultad o libertad que atañe principalmente la elección de un cierto modo de vida, lo que difiere de la elección de los medios y las estrategias concretas conducentes a ese fin». (PONCE 2008: 126)⁵.

⁵ Las preferencias predominantes en la teoría económica convencional tampoco indagan suficientemente en la naturaleza de la elección. «La intención es que la base del análisis de las capacidades sea la *valoración* reflexionada, en vez de meramente preferencias en el sentido puramente psicológico y que el razonamiento que respalda lo que es preferido pueda ser ciertamente incorporado en el análisis de las capacidades» (SEN 2001: 55).

Si desarrollo es entonces ampliar la gama de maneras de vivir que tienen las personas a su acceso: ¿qué es vivir? Siguiendo la tradición aristotélica, en este enfoque la vida consiste principalmente en lo que la gente efectivamente «es» y «hace» durante su transcurso; no, por ejemplo, en lo que tiene y tampoco en lo que siente, por lo menos en los términos que una perspectiva utilitarista propone⁶. A esas maneras de ser y a las actividades practicadas o posibles de practicar se les ha denominado, en inglés, *functionings*⁷, en castellano generalmente traducido como «funcionamientos»⁸.

Avancemos en la especificación del significado de las capacidades y del núcleo conceptual de la propuesta. En ella, la libertad de elegir supone dos aspectos indesligables. Por un lado, tenemos un conjunto de maneras de vivir, esto es, de funcionamientos, que incluyen distintos aspectos de la vida, como pueden ser el tipo de trabajo que se realiza, de relaciones familiares que se cultivan, de identidades que se asumen, de práctica ciudadana y muchos otros. Por ejemplo, si por razones de tiempo una vida no puede incluir dos actividades que requieren cada una de ellas de muchas horas diarias de dedicación a entrenamientos que, además, son distintos, como ser violinista y ciclista profesional, es evidente que para la persona que razona sobre cual de ellas desea ejercer son prácticas alternativas, y por eso maneras alternativas de vivir entre las que tiene que escoger. Claro está, la vida no es solo tocar violín e incluye muchas otras actividades, como comer o dormir o interactuar con los amigos, ganarse el sustento o ir a la playa. En la medida en que pueden ser compatibles entre sí, practicables por una persona, esos paquetes de las diversas prácticas configuran un vector de tantas

⁶ Sen desconfía de la autoconciencia de las personas en lo que respecta al bienestar en el que viven. Véase de ese autor (1987). Sobre esto algo más en la tercera parte.

⁷ «Los funcionamientos representan partes del estado de una persona, en particular, las varias cosas que él o ella logra hacer y ser en la vida» (SEN 1993: 31).

⁸ En algunos trabajos anteriores hemos utilizado el término «desempeños» por considerarlo más adecuado al funcionamiento del conjunto del ser humano. ALKIRE ha utilizado «flourishing» (2002: 52).

dimensiones como actividades se incluyen en esa vida; un vector de n dimensiones. Pero tocar violín y correr bicicleta profesionalmente no podrían normalmente estar en el mismo vector: son incompatibles por lo ya señalado. Tocar violín será parte de una manera de vivir, y ser ciclista de otra; serán parte de distintos vectores. Formalmente hablando, la libertad consiste en poder elegir alguno de esos vectores o paquetes de actividades. Todo vector recuerda que la realidad que expresa es multidimensional y es esta una de las razones para llevar a cabo un diálogo interdisciplinario.

Volvamos al punto concreto. El «enfoque de las capacidades» recibe su nombre de la capacidad que tienen las personas de elegir entre esos vectores de funcionamientos. Para Sen: «Capacidad es [...] un conjunto de vectores de funcionamientos que reflejan la libertad de las personas para llevar adelante un tipo de vida u otro [...] para escoger entre distintas posibles maneras de vivir» (SEN 1995: 54; Ver 2000: 99-101). Como dirá el mismo autor: capacidad «es [...] un tipo de libertad» (2000: 99-100). Se trata, en efecto, de una manera, no la única ni mucho menos de entender la libertad y hay un interesante debate al respecto⁹. En general, una persona es más libre, más capaz en el sentido de Sen, cuantos más vectores sean accesibles y cuantos más elementos valiosos para la persona tengan esos vectores¹⁰. Se trata en primer lugar de capacidad de elegir qué hacer, no de hacer. Hacer algo, incluso muy

⁹ Véase dos de los principales retos para hablar de las libertades desde el enfoque de las capacidades en RICHARDSON (2007: 391). Una manera de valorar la entrada particular de Sen al tema de la libertad es considerando que la ampliación de la libertad se refiere al significado de libertad que él propone, cosa que no tiene por qué excluir otro tipo de ampliaciones.

¹⁰ La mera ampliación del número de opciones no es garantía de mayor libertad pues también debe contar su calidad. Además, puede que para una persona el que se amplíen las posibilidades a su alcance le resulte una carga. Aún así, consideramos que, visto el asunto socialmente, la gran diversidad entre los individuos lleva a valorar positivamente la diversidad de oportunidades en la sociedad pues facilita una mayor consonancia entre el proyecto de vida del individuo y lo que efectivamente puede ejercer. Para PONCE (2008), la diversidad humana es el primer supuesto antropológico de Sen.

bien, pero sin elegirlo, no es capacidad en el sentido de Sen. Si una mujer tiene la habilidad profesional necesaria, pero no puede ejercerla por prejuicios de género, no es capaz. Contra lo que el término sugiere en el lenguaje común, capacidad no es, pues, habilidad, competencia profesional, menos aún es capital humano. Insistimos: puedo ser muy competente en mi profesión, pero si no he elegido ejercerla o no hay posibilidad de ejercerla en mi país no tengo capacidad. Simplemente, ejercerla no está entre mis opciones por muy hábil que sea. En otros términos más generales, mucha libertad de elegir sin muchas opciones puede no ser mucha libertad, e igual si hay muchas opciones, pero poca libertad de elegir.

La capacidad de las personas es, por lo tanto, un rasgo de la sociedad tanto como de las personas en la medida en que supone una sociedad que ofrece dos cosas decisivas: una gama de oportunidades para desempeñarse en la vida y las libertades necesarias para que todos puedan escoger entre ellas. Uno no crea las posibilidades en el momento que las desea y por el mero hecho de desearlas. Obviamente, la amplitud de las opciones presentes también depende de las características personales, incluyendo entre ellas su salud, su simpatía personal o sus habilidades.

En términos más técnicos, en esta época de gestión por resultados, esa doble aproximación a la libertad lleva a una distinción crucial en la propuesta de Sen: la que hay entre libertad de «oportunidades» y de «procesos»¹¹. La primera apunta hacia la gama de opciones de vida valiosas que tienen las personas y la segunda a la libertad en el momento de escoger entre los elementos de esa gama, los que se van a ejercer. La visión comprensiva de ambos elementos es considerada otra de las innovaciones de este autor, y la compleja interacción entre esos aspectos de la libertad está dando lugar a sofisticados interrogantes¹². Las capacidades nos sitúan, pues, ante una potencialidad humana y ante un

¹¹ Paul Streeten caracterizó a Sen como el «distinguido distinguidor».

¹² Ver PRENDERGAST (2005: 160-1).

mundo de oportunidades accesibles a las personas, pero entre las cuales tiene que, como venimos insistiendo, escoger algunas y dejar otras.

Pero el enfoque tiene el valor de que al tratar a la vez sobre una potencialidad (capacidades) y sobre una expresión concreta de ella (funcionamientos) permite destacar lo que hay en el medio de ambas: la decisión como práctica que escoge realizar, a su vez, prácticas valiosas. No se trata entonces solamente de la «libertad de», sea del hambre o de la opresión o de la interferencia ajena¹³.

Incluso la libertad respecto del hambre puede verse de distintas maneras. Una es la que sugiere una situación en la que no se sufre de hambre. Pero ella es aplicable también a un animal que acaba de comer. Se trata de una situación. Más cercana al enfoque que presentamos es la lectura de esa libertad como aquella que la define como la libertad para evitar el caer en situaciones de hambre. Los hambrientos en las hambrunas no disfrutan de ninguno de los dos tipos, pero un perro encerrado que ha sido alimentado disfruta de la primera, pero no de la segunda. Así, cierto tipo de libertades «de» se enriquecen, y mucho, con una mirada de la situación desde el punto de vista de la libertad «para».

Pero tampoco se trata simplemente, o como añadida a la anterior, de la «libertad para» que se refiere a su, sin duda importante, rol instrumental, y principalmente a la libertad «para» vivir¹⁴, sino también de la libertad como fin en sí, a secas; como «importante por derecho propio» (SEN 2000: 35; 1988: 289-291). Nos parece acertada la manera como

¹³ Una crítica a esa libertad es por indefinición. «La libertad negativa es entendida como “libertad de”, como la ausencia de limitaciones (BERLIN 1958). Somos libres si es que las acciones de otros no nos impiden perseguir nuestros objetivos y preferencias. Una dificultad principal con este punto de vista es que no se ha presentado un criterio sustancial para determinar qué es lo que se debe o no se debe considerar como restricciones» (PRESTON 1984: 959; 961).

¹⁴ «Es la presencia de este término ‘libertad para’ —la inherencia de la libertad para escoger en el desarrollo humano— la que llevó a Sen a denominar a este enfoque propio del autor el enfoque de las capacidades» (ALKIRE 2001: 12)

Ponce ordena la distinción entre la libertad negativa y la positiva en el planteamiento de Sen: «La principal contribución de Sen es considerar ambas concepciones como complementarias, la concepción positiva englobando a la concepción negativa, y no como contradictorias, al estilo de Milton Friedman y Robert Nozick» (PONCE 2008: 128)¹⁵.

De todo lo anterior se puede colegir que la calidad de la vida se define en el plano de la libertad para vivir adecuadamente, esto es, de una manera valorada positivamente¹⁶. «La calidad de vida tiene que ser evaluada en términos de la capacidad de lograr funcionamientos valiosos» (SEN 1993: 31)¹⁷. Pero sí se sabe algo sobre lo qué es valioso y por lo tanto constitutivo del desarrollo.

El papel constitutivo de la libertad está relacionado con la importancia de las libertades fundamentales para el enriquecimiento de la vida humana. Entre las libertades fundamentales se encuentran algunas capacidades elementales como, por ejemplo, poder evitar privaciones como la inanición, la desnutrición, la morbilidad evitable y la mortalidad prematura, o gozar de las libertades relacionadas con la capacidad de leer, escribir y calcular, la participación política y la libertad de expresión, etc. Desde esta perspectiva constitutiva, el desarrollo implica la expansión de estas y otras libertades básicas (SEN 2000: 55).

¹⁵ Para ese estudioso, la libertad entendida como libertad positiva «es su nota distintiva en el paisaje liberal contemporáneo[...]» (PONCE 2008: 129). PRENDERGAST (2005: 1149) estudia la evolución del concepto de libertad en Sen y destaca, junto a diversas críticas, «sus muchas innovaciones». Entre ellas, la de enfocar el asunto de modo de poner de relieve las diferencias entre individuos (1150), la de la independencia de la libertad efectiva respecto de sus precondiciones (1152-3).

¹⁶ Puede no ser así y vivir de una manera que no se valora a pesar de que, de todos modos, el hecho de sobrevivir es considerado valioso. Por ejemplo, a pesar de haber poco desempleo en el Perú, la gente declara a menudo en las encuestas que el principal problema es la falta de trabajo.

¹⁷ A estas alturas, quien lea este texto deberá estar preguntándose por el significado de lo valioso. Lamentándolo, dejamos de lado en esta oportunidad el complejo significado de «valioso» en este enfoque (ALKIRE 2002).

Por lo tanto, una de las más importantes formas de vida sin calidad es una vida en pobreza. Sen y muchos cultores de esta y otras perspectivas sobre el desarrollo humano se concentran especialmente en ella. En el extremo, el fracaso de la vida, la ausencia total de libertad, es la muerte. En efecto, una vida en pobreza constituye una vida con desempeños limitados en amplitud y calidad, y generalmente, frágiles, vulnerables. Una razón importante para ello es que esa vida tiene pocos márgenes de acción para mejorar y ampliar su desempeño como individuo, sea porque la opresión en la que vive no le permite decidir, sea porque teniendo posibilidades de decidir libremente las alternativas que tiene son pocas o, por supuesto, por una combinación de ambas limitaciones. Es, pues, en el plano de la libertad que se definen la naturaleza y las causas de la pobreza¹⁸.

II. INVITACIÓN A MANERA DE PREGUNTAS: ECONOMÍA, DERECHO Y TEOLOGÍA

Resumiendo, este enfoque pregunta por los fines más que por los medios. Por eso, conecta rápidamente con ciertas perspectivas de la filosofía. El enfoque se originó preguntándole a la economía por lo que los bienes terminan haciendo por las personas, pero su aspiración de diálogo abarca a más disciplinas intelectuales y profesionales. De ahí que intentemos en esta segunda parte motivar a una conversación interdisciplinaria. El enfoque del «desarrollo como libertad» puede entenderse como uno que estimula a preguntar a las diversas disciplinas qué hacen sus objetos de estudio por la libertad humana; cómo contribuyen sus obras, por ejemplo, construcciones físicas, ideas, estados mentales o reglas de convivencia, a la libertad que hemos definido en la parte anterior. Se trata, pues, en primer lugar de indagar sobre cómo

¹⁸ «La selección del *espacio* en términos del cual “libertad de elegir” se define tiene gran relevancia en la evaluación de la situación de pobreza» (SEN 1988: 278).

aportan las diversas disciplinas a la ampliación de las maneras de vivir accesibles a las personas y a la libertad para escoger entre ellas aquellas que se desean ejercer en la práctica. Ello no impide que se hagan, como hacen sus críticos, preguntas al propio enfoque de capacidades desde otras miradas a la realidad¹⁹. No entraremos más que esporádicamente, esta vez, en esta dirección.

En segundo lugar, la interdisciplinariedad también debe aportar a aumentar la eficacia y la eficiencia en el logro de los objetivos propios de cada disciplina. Una visión más amplia de los elementos intervinientes en una situación problemática y una incorporación de ellos entre los insumos utilizados puede contribuir a ese aumento. Un ejemplo de esta indagación muy presente en Sen y otros es el cuestionamiento de la simpleza de las motivaciones de los agentes económicos según la teoría económica neoclásica y sus consecuencias empobrecedoras en el momento de predecir comportamientos económicos.

En esta parte vamos a proponer un conjunto de preguntas que surgen del enfoque de desarrollo como aumento de libertad. Lo haremos orillando algunos campos del saber con el fin de invitar al diálogo interdisciplinario. Dejamos a los especialistas la responsabilidad de ayudarnos a formularlas más adecuadamente en caso necesario.

Comencemos la invitación recordando que el Premio Nobel le es otorgado a Sen por sus contribuciones a la teoría del bienestar, y la elección colectiva es un aspecto medular de ella. El aporte de Sen es multidisciplinario: «La teoría de la elección colectiva pertenece a varias disciplinas. La economía es una de ellas pero no la única. [...] El tema se relaciona estrechamente con la ciencia política, en particular con la teoría del Estado y la teoría de los procedimientos de decisión, y tiene también importantes aspectos filosóficos, relacionados con la ética y especialmente con la teoría de la justicia» (SEN 1976: 11).

¹⁹ Véase por ejemplo: RAVAILLON (1992).

Pero la razón más importante a nuestro juicio para enfocar con amplitud los problemas de la sociedad es práctica, pues de esa manera se abren más vías para enfrentar problemas que vistos simplistamente pueden parecer sea irresolubles o enfrentables con varas mágicas. Claro está que ampliar las aproximaciones a un asunto puede facilitar un desvío de la atención a los factores fundamentales en juego. Aún así, esa ampliación de los ángulos de entrada a los problemas es una estrategia privilegiada de la perspectiva propuesta por Sen y una fuente de libertad²⁰.

Para finalizar y a manera de aplicación de lo anterior vamos a reflexionar sobre la relación entre ese enfoque de la libertad y unos pocos campos del conocimiento.

A) El costo y el beneficio del progreso económico en términos de libertad

Las preguntas iniciales a la economía son bastante conocidas porque el enfoque de las capacidades surge en debate con el acento en el «tener» (cosas o mercancías) que es propio de cualquier concepto de bienestar en esta disciplina. Reiterando algo ya señalado: «Es importante ver la libertad positiva en el espacio correcto, no de mercancías e ingresos, sino funcionamientos y capacidades» (SEN 1988: 280). Este cambio de enfoque no es intrascendente. Para ese autor: «La importancia fundacional de la libertad puede muy bien ser el problema sustantivo de mayores alcances dejado de lado por la economía estándar» (1988: 294). La pregunta a los economistas podría ser entonces: ¿Qué hacen las cosas por la vida de las personas así entendida? La crítica al utilitarismo que es la base de la teoría dominante ha sido crucial en su conformación como enfoque alternativo²¹ por lo que no basta con responder a la pregunta

²⁰ Una de las múltiples expresiones de ello: «Una implicación crucial de esta perspectiva más amplia sobre la desigualdad económica y social es que indica muchas maneras diversas de contrarrestar las desigualdades en la sociedad India» (DRÈZE y SEN 2002: 15).

²¹ «La afirmación de que la estructura standard de la maximización de la utilidad es muy limitada para ser el marco básico para entender el comportamiento humano [...]

sobre el nivel de vida cosas como «el placer», o «el cumplimiento de los deseos», o incluso «la felicidad», por lo menos la entendida en términos de sensación o estado psicológico de la persona. Precisando más: ¿a cuánta ampliación de los márgenes de acción de personas o comunidades contribuyen las cosas poseídas o consumidas? Las preguntas pueden ir también, como sugerimos arriba, por el lado de los medios: ¿Cuánta libertad se gana o se pierde en los procesos para obtener los productos para el mercado y el consumo? Entramos así, por ejemplo, dentro de la fábrica, el famoso «casillero negro» de la teoría económica neoclásica. Y por esa vía, pero en términos más amplios que los estrictamente productivos: ¿cuán restrictiva o potenciadora en términos de libertad es la competencia económica en el mercado capitalista?²².

El diálogo con la economía y con la ingeniería tiene como uno de sus terrenos el de la racionalidad. En su clásico libro sobre ética y economía, Sen recuerda los dos orígenes de la disciplina económica. El primero es el ético, que se remonta a Aristóteles y se pregunta por los fines últimos de la riqueza, ¿cómo deberíamos vivir? El segundo es el origen que denomina «ingenieril», en el que los fines se toman como dados y las preguntas giran en torno a la logística, al cómo llegar a tales fines²³. En el origen de la economía hay ciertamente bastantes ingenieros. Un planteamiento de Sen es que la economía convencional se ha empobrecido al no mantener en su análisis las preocupaciones que provienen de ambos orígenes. Ese empobrecimiento no consiste solamente en haber abandonado fines últimos y quedarse en la riqueza

por muchas décadas ya ha sido de hecho una de las centrales en mi aproximación al comportamiento económico» (SEN 2001: 57).

²² Después de todo, como indicó Aristóteles «The life of money-making is one undertaken under compulsion». Y sigue de inmediato: «and wealth is evidently not the good we are seeking; for it is merely useful and for the sake of something else» (*The Nicomachean Ethics* I. 1096a 5).

²³ «Los fines son tomados bastante directamente como dados y el objeto del ejercicio es encontrar las maneras apropiadas de lograrlos. El comportamiento humano es típicamente visto como basado en motivos simples y fácilmente caracterizables» (SEN 1987: 4).

o la satisfacción subjetiva como objetivos, sino que su labor científica es también empobrecida porque, al simplificar las motivaciones humanas en la actividad económica, su poder de predicción se reduce.

A nuestro juicio, la agenda a considerar en esta vertiente del diálogo interdisciplinario incluye una paradoja. Por un lado, como Sen ha demostrado, hay logros en capacidades cuya consecución no requiere que seamos previamente ricos. En países pobres o regiones pobres se puede ser saludable, alfabeto o ciudadano de un régimen democrático avanzado sin que el ingreso per cápita tenga que ser alto. Por lo tanto, no hay que esperar a que la economía haga el trabajo de enriquecernos para intentar progresos en bastantes esferas no económicas de la vida que son, además, más importantes humanamente que el poder adquisitivo. El subdesarrollo no es excusa válida para justificar el estancamiento en desarrollo humano. Pero, por otro lado, la economía no hace todo lo que debiera hacer por el desarrollo humano con la eficiencia que podría y la pobreza sigue campeando, incluso en países sumamente ricos como los EE.UU.; no hace bien el trabajo de enriquecer, como señaló Smith, al soberano y al pueblo. Así, tenemos una paradoja. Por un lado, no hay que pedirle todo a la economía, no hay que convertirla en la intermediación obligada para todo progreso humano y, por otro, hay que pedirle más en ese papel instrumental²⁴.

B) La ley y la defensa de la vida

«No hay ley contra la muerte de hambre», sostienen Drèze y Sen²⁵. En efecto, la responsabilidad moral a la que la ley obliga es limitada y está bien expresada por Sen de la siguiente manera: «A la hora de decidir si uno está obligado a ayudar a alguien que muere de hambre, se debería

²⁴ Hemos formulado estos planteamientos en IGUÍNIZ (2004). En realidad, viendo la economía más ampliamente que como poder adquisitivo o utilidad se encuentra en ella, en cuanto actividad, un espacio para ejercer en diversa medida la libertad. En ese sentido, no es instrumental».

²⁵ DRÈZE y SEN (1989: 20).

responder “sí” cuando la persona ha sido desvalijada (violación de su libertad negativa), pero responder “no” si la persona ha sido despedida de su trabajo o perdido sus tierras a manos de sus acreedores, o por causa de inundaciones y sequías (sin ninguna violación de su libertad negativa)?» (SEN 1984: 314-5).

La valoración de la vida, al ser la de la efectivamente vivida y no de aquella que la ausencia de interferencias permitiría vivir de existir las otras condiciones necesarias, se sitúa en un marco más amplio que el que presentan las Constituciones de los países. Cuando se dice, por ejemplo, que toda persona tiene derecho a la vida, o a su integridad física, las Constituciones proponen una defensa de la vida que incluye la protección o la sanción *a posteriori* de ciertos factores que la afectan negativamente; no de todos y ni siquiera de muchos muy importantes. Las Constituciones protegen la vida de quienes la han conquistado en su actividad privada, por medio de los beneficios de la propiedad o de la actividad laboral (IGUÍÑIZ 1993). Hay así, y a pesar del gran avance en humanidad que esa protección supone, un gran vacío en la valoración de la vida; en la de aquellos que no logran obtenerla por factores distintos a los jurídicamente penalizables en el caso de impedir el flujo de una vida. ¿Cómo valorar y defender socialmente más aún la vida? ¿Conviene ampliar el campo jurídico de la responsabilidad moral para que incluya los impedimentos a la vida que escapan a ese marco en la actualidad?

C) Teología y las dos libertades

Hace más de treinta años, Gustavo Gutiérrez expresaba en un artículo titulado «La fe como libertad» que: «La conciencia cristiana está siempre desafiada por la cuestión de la libertad humana» (1976: 15). La perspectiva teológica que propone Gutiérrez se orienta a la búsqueda de la libertad, a la liberación, especialmente de quienes menos disfrutaban de ella.

¿Qué lugar tiene la libertad desde una perspectiva cristiana? Para Gutiérrez, uno muy importante, pues se sitúa en una relación de dos libertades: la de Dios y la de las personas. Dios es libre al punto de no ser ni predecible, ni apropiable o domesticable por nadie²⁶. Dirá el teólogo, «El ser humano es insignificante a juicio de Job, pero lo bastante grande para que Dios —el todopoderoso— se detenga en el umbral de su libertad y le pida su colaboración en la construcción del mundo y en su justo gobierno» (1986, 173). El poder de Dios está limitado por la libertad humana. De ahí la poco común imagen de un «Dios débil» que propone el teólogo (GUTIÉRREZ 1986: 171) entre tantas imágenes posibles.

La pregunta más lacerante y difícil de responder en esta relación entre libertades auténticas y no simulacros de libertad, es sobre la razón del sufrimiento del inocente. Si la libertad de Dios respecto del hombre es tal que hace llover sobre justos e injustos, si creó cosas que no tienen su sentido en el servicio al hombre y, por lo tanto, no se justifica una visión exclusivamente antropocéntrica del mundo; si como se indica en el libro de Job, Dios hizo ese mundo también por el gusto de crearlo. Si, además, en esa libertad no estableció una relación entre sufrimiento y culpa. ¿Por qué el sufrimiento humano? Para Gutiérrez, la pregunta más difícil para el evangelizador y para el teólogo es sobre la justicia en el sufrimiento del inocente. Podemos, pues, preguntarnos: ¿Es el precio inevitable de la libertad ese sufrimiento? ¿Qué puede hacer la ampliación de las libertades para reducirlo? Por lo menos, podríamos sondear, saber que existe un para qué de la libertad. Pero también que no hay salida recortándola o encerrándonos entre los que estamos de acuerdo.

Siempre desde el diálogo con la teología, la afirmación paulina en su carta a los Gálatas que dice: «Cristo nos ha liberado para ser libres [...]»

²⁶ Las parábolas de los evangelios son un conjunto de rupturas con los cánones de la vida correcta, adecuada, de la época de Jesús. Uno de los mejores resúmenes de ello es el realizado por PAGOLA (2008).

(5: 1) puede dar un marco adecuado a tal diálogo. Más adelante, el mismo Pablo insiste y añade: «Ustedes hermanos, han sido llamados para vivir en libertad [...]» (5: 13). A ello sigue el pedido de no caer en una larga lista de actitudes y prácticas que afecten a la libertad ajena ni tampoco en pasiones que esclavicen. En resumen, la libertad tiene un «para»; una manera general de expresarlo es diciendo que es para dar y promover la vida. Esa es la libertad valiosa que sirve de trasfondo y puede añadir esperanza a las preocupaciones por el desarrollo de todo lo humano y de todos los humanos que nos reúne a profesores de distintas convicciones en la universidad.

Estamos, sin duda, ante asuntos insondables que un diálogo interdisciplinario seguramente no puede enfrentar en su totalidad y que llaman a la humildad. En cualquier caso, nuestro trabajo intelectual es, nos parece, ampliar lo más posible los puntos de contacto entre personas diversas y entre pensadores discrepantes, ensanchar y sembrar los terrenos comunes que faciliten una profundización humanizadora de nuestros objetivos particulares, pero también el realismo de nuestros diagnósticos, la eficacia de nuestras políticas y, finalmente, nuestra capacidad de diálogo y nuestro aporte a la eliminación del anonimato en el que viven tantos conciudadanos en el mundo.

III. SÍNTESIS CONCLUSIVA

Para concluir, y volviendo al planteamiento que propone Sen, intentemos una síntesis conclusiva sobre el terreno existente para la interdisciplinaria. Desde el «enfoque de las capacidades» o del «desarrollo humano como libertad», la invitación a la interdisciplinaria proviene de distintas fuentes. Entre ellas nos parece que están, por lo menos:

- a) Una comprensión de la vida humana como compuesta de múltiples facetas, digamos como un poliedro de muchas caras, y de cada vida como concreción de una particular combinación de tales facetas que

requieren una aproximación propia desde diversas disciplinas del saber²⁷.

- b) La visión de esas dimensiones de la vida como ámbitos de libertad real y, por lo tanto, de cada vida como constituida por un conjunto de libertades diversas que merece atención específica²⁸.
- c) La definición del desarrollo como «un proceso de expansión de esas libertades reales de que disfrutan los individuos» (SEN 2000: 19). Nos situamos así en el terreno de la libertad como valiosa en sí y de la mejora en la calidad y ampliación de sus dimensiones como objetivo del desarrollo.
- d) El enfoque de las capacidades que afirma que «la expansión de la libertad es 1) el *fin primordial* y 2) el *medio principal* del desarrollo» (SEN 2000: 55)²⁹ introduce una interacción compleja entre libertades finales e instrumentales, ambas multidimensionales, que exigen a su vez una interacción entre disciplinas.

²⁷ El acento en la multidimensionalidad no es lo original de este enfoque del desarrollo humano. Por lo menos en ciertas perspectivas del desarrollo humano propias del «developmental psychology» se señala que «El desarrollo es multidimensional, multidireccional y multicausal» (HANSEN 2003: 9). «El desarrollo es multidimensional e interdisciplinario. El desarrollo humano es un proceso complejo que generalmente se divide en cuatro dimensiones básicas: desarrollo físico, cognoscitivo, emocional y social» (RICE 1997: 9).

El problema de la libertad parece no estar presente. Por lo menos en los índices temáticos de los textos en castellano (RICE 1997; PAPALIA et. al 2002; HANSEN 2003) no aparece el término «libertad». Agradezco estas referencias a María Catalina Iguíñiz Romero.

²⁸ ALKIRE (2002) presenta decenas de listas de dimensiones del desarrollo humano provenientes de autores de diversas disciplinas.

²⁹ Nos viene a la mente parafrasear el clásico libro de Piero Sraffa, *La producción de mercancías por medio de mercancías*, con «la producción de libertad por medio de la libertad». Los paralelos podrían encontrarse en más elementos, como la existencia de mercancías y libertades «básicas»; pero, como hemos indicado, el deslinde del enfoque de las capacidades con el espacio de las mercancías como valioso para evaluar la calidad de vida es radical.

A lo anterior que es propio del núcleo del enfoque del desarrollo habría que añadir al menos dos fuentes más ampliamente trabajadas por Sen, pero en las que no hemos buceado en esta oportunidad:

- e) La complejidad interna a los individuos y la consiguiente amplitud y multidimensionalidad de las motivaciones humanas para actuar, que Sen contrasta con la simpleza de los denominados por él, «tontos racionales», de la teoría económica convencional (SEN 1986).
- f) La combinación de identidades que configura lo que son las personas y que para Sen es también resultado, por lo menos en parte, de una elección libre (SEN 2007).

En casi todo lo que hemos señalado antes nos centramos básicamente en las libertades como fin o en sus elementos constitutivos. El campo del diálogo es más amplio pues las libertades como medio o instrumentales para el logro de otras libertades son muy importantes. Entre ellos, Sen le da especial importancia a: las libertades políticas incluyendo los derechos humanos, los servicios económicos (poder adquisitivo, condiciones del intercambio), las oportunidades sociales (educación, sanidad, etc.), las garantías de transparencia y la seguridad protectora (apoyos de emergencia, seguros, etc.) (SEN 2000: 55). Y así, podríamos ampliarlas a otras. El poliedro tiene tantas caras que ya es una esfera y el reto es aceptar las muy variadas miradas a nuestra producción teórica y aplicada desde otras disciplinas y sensibilidades a las nuestras; también aceptar como legítimos los interrogantes ajenos sobre nuestros fines y medios aunque no estén del todo bien formulados desde los criterios de vocabulario y consistencia interna que en cada especialidad nos hemos autoimpuesto correctamente. La promesa es no solo que entenderemos mejor lo que hacemos, o que la eficacia de nuestra acción será mayor, sino que contribuiremos a crear relaciones más humanas entre nosotros y con todos nuestros conciudadanos, cosa que en estos días nos hace más falta que nunca.

IV. REFERENCIAS

- Alkire, Sabina (2002). *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Alkire, Sabina (2006). Structural Injustice and Democratic Practice. The Trajectory in Sen's Writings. En: Deneuline et. al.
- Alkire, Sabina y J. Foster (2007). *Counting and Multidimensional Poverty Measures*. OPHI Working Paper series, 7. Universidad de Oxford.
- Anad, Sudhir y Martín Ravallion (1993). Human development in poor countries: on the role of private incomes and public services. *Journal of Economic Perspectives*, 7, pp. 133-150.
- Anand, Sudhir y Amartya Sen (1994). *Sustainable Human Development: Concepts and Priorities*. Nueva York: United Nations Development Program.
- Crocker, David (2006). Sen and Deliberative Democracy. En: Alexander Kaufman (Ed.) *Capability Equality: Basic Issues and Problems*. Nueva York: Routledge, pp. 155-197.
- Deneuline, Severine, Mathias Nebel y Nicholas Sagovsky (Eds.) (2006). *Transforming Unjust Structures. The Capability Approach*. Netherlands: Springer.
- Drèze, Jean y Amartya Sen (2002). *Democratic Practice and Social Inequality in India*. New Delhi: Institute of Social Studies.
- Drydyk, Jay (2005). When is Development More Democratic? *Journal of Human Development*, vol. 6, no. 2, julio, pp. 247-267.
- Galbraith, John Kenneth (1979). *The Nature of Mass Poverty*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gutiérrez, Gustavo (1976). Faith as Freedom: Solidarity with the Alienated and Confidence in the Future. En Eigo, F. (Ed.) *Living with Change, Experience and Faith*. Pennsylvania: Theology Institute of Vilanova University, pp. 15-54.
- Gutiérrez, Gustavo (1986). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, Centro de Estudios y Publicaciones.

- Hansen Lemme, Barbara (2003). *Desarrollo en la edad adulta*. México D.F. y Bogotá: Editorial el Manual Moderno.
- Iguíñiz Echeverría, Javier (1993). Constitución y derecho a la vida. *Páginas 120*, abril, pp. 32-47. Reproducido en: Iguíñiz Echeverría, Javier (2004), 3ra edición. *Economía y derechos sociales. Ensayos*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones, pp. 19-41.
- Iguíñiz Echeverría, Javier (2004). *Constitución política, economía y derecho a la vida: para un diálogo América Latina - Europa*. Bilbao: Universidad del País Vasco, pp. 111-123.
- Nussbaum, Martha (1988). Nature, Function and Capabilities: Aristotle on Political Distribution. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, suppl. Vol. Oxford: Clarendon Press, pp. 145-184.
- Nussbaum, Martha (2000). *Women and Human Development. The Capability Approach*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Pagola, José Antonio (2008). *Jesús. Aproximación histórica*. España: PPC editores.
- Papalia, Diane E., Rally Wendkos Olds y Ruth Duskin Feldman (2002). *Desarrollo Humano*. Bogotá: The McGraw-Hill Companies, INC.
- Peña, Carlos y Eugenio Tironi (2008). La miseria del economicismo. Política, políticas públicas y cohesión social. En: Tironi, Eugenio (Ed.). *Redes, Estado y Mercados. Soportes de la cohesión social latinoamericana*. Santiago de Chile: Uqbar editores y CIEPLAN.
- Ponce, Fernando (2008). El talante filosófico de Amartya Sen. *Gregorianum* 89, 1, pp. 118-149.
- Prendergast, Renee (2005). The Concept of Freedom and its Relation to Economic Development: A Critical Appreciation of the Work of Amartya Sen. *Cambridge Journal of Economics*, 29 (6), pp. 1145-1170.
- Preston, Larry M. (1984). Freedom, Markets, and Voluntary Exchange. *The American Political Science Review*, vol. 78, No. 4. Dec., pp. 959-970.
- Ranis, G., F. Stewart y E. Samman (2006). Human Development: Beyond the Human Development Index. *Journal of Human Development*, 7 (3), pp. 323-358.

- Ravaillon, Martin (1992). On 'Hunger and Public Action'. A Review Article on the Book by Jean Drèze and Amartya Sen. *The World Bank Research Observer*, vol. 7, No. 1, enero, pp. 1-16.
- Rice, Philip F. (1997). *Desarrollo Humano. Estudio del Ciclo Vital*. 2a edición. México D. F.: Ed. Prentice-Hall Hispanoamericana, S. A.
- Richardson, Henry (2007). Social Background of Capabilities for Freedoms. *Journal of Human Development*. Vol. 8, Núm. 3, noviembre, pp. 389-414.
- Sen, Amartya (1976). *Elección colectiva y bienestar social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sen, Amartya (1983). Liberty and Social Choice. *Journal of Philosophy* 80: 18-20.
- Sen, Amartya (1986). Los tontos racionales: una crítica a los fundamentos conductistas de la teoría económica. En: Hahn, Frank y Martin Hollis (Eds.) *Filosofía y teoría económica*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 172-217.
- Sen, Amartya (1987a). *On Ethics and Economic*. Oxford: Blackwell.
- Sen, Amartya (1987b). *The Standard of Living*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya (1988). Freedom of Choice. Concept and Content. *European Economic Review* 3, 269-294)
- Sen, Amartya (1993a). Capability and Well-Being. En: Nussbaum, Martha y Amartya Sen (Eds.) *The Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya (1993b). Economic Regress: Concepts and Features. The World Bank, Annual Bank Conference on Development Economics. Mayo 3-4, Washington, D.C.
- Sen, Amartya (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sen, Amartya (1999a). «Health in development». En *Bulletin of the World Health Organization*, 77 (8).
- Sen, Amartya (1999b). «Democracy as a Universal Value». En *Journal of Democracy* 10.3, pp. 3-17.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Bs. As.: Planeta.
- Sen, Amartya (2001). Symposium on Amartya Sen Philosophy: 4 Reply. *Economics and Philosophy* 17, pp. 51-66.

- Sen, Amartya (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. España: Katz Editores.
- Sen, Amartya (2007). *India contemporánea: entre la modernidad y la tradición*. Barcelona: Gedisa.
- Solow, Robert M. (1996). Equidad intergeneracional, sí, ¿pero qué ocurre con las injusticias de hoy? *Informe sobre desarrollo humano 1996*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Madrid: Mundi-prensa.
- Sraffa, Piero (1966). *Producción de mercancías por medio de mercancías. Preludio a una crítica de la teoría económica*. Barcelona: OIKO-TAU.
- Stewart, Frances (2005). Groups and Capabilities. *Journal of Human Development*, Vol. 6, No. 2, julio.

RELATIVISMO Y UNIVERSALISMO EN EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

Pepi Patrón

Amartya Sen define de manera general al desarrollo como un proceso que aumenta la libertad efectiva de quienes se benefician de él para realizar cualquier actividad a la que atribuyen valor. El enfoque que sustenta esta concepción se centra en las capacidades humanas de realizar actividades valiosas que configuran nuestras vidas y, de manera más general, en nuestra libertad de promover objetivos que tenemos razones para valorar. De acuerdo con este, la evaluación de la justicia no se lleva a cabo en términos de bienes o recursos básicos, sino de las libertades de las que efectivamente gozan las personas para escoger las vidas que tienen razón para valorar.

Me resulta más o menos claro que en esta concepción el vínculo con la ética está planteado desde la definición misma, pues están incluidos conceptos tales como libertad, elección y valor, clásicos problemas de la ética y la filosofía política. En un pequeño libro que lleva por título *Sobre ética y economía*, Sen nos indica claramente que la ciencia económica moderna ha desarrollado muchos de sus postulados y evaluaciones sobre la base de una concepción unilateral y «estrecha» de la racionalidad y las motivaciones humanas, privilegiando el interés egoísta y su maximización. Sen considera que la ciencia económica se ha apartado, para su propio empobrecimiento, de una aproximación

ética al ser humano, privilegiando lo que él llama una aproximación de «ingeniería» (SEN 1990). No solo hay que preguntar cuánto, sino qué tan capaces son los seres humanos de conducir sus vidas.

Una de las grandes interrogantes que se pueden plantear de inmediato es el, a mi juicio peligroso, riesgo del relativismo cultural. También puedo conducir mi vida para ser una terrorista. Es claro que podemos usar nuestra libertad también para elegir mal o hacer daño a otros. ¿Implica esto la aceptación de un relativismo, en el sentido de concebir el desarrollo en términos de realizar actividades que se consideran «valiosas», no importa cuáles sean aquellas a las que se otorga dicho adjetivo? ¿Acaso cualquier actividad a que se atribuya valor es correcta, buena o justa? ¿Queda todo a criterio de quien elige o de la tradición particular a la que pertenece?

Viene en nuestro auxilio la ética aristotélica; una ética de las virtudes humanas, es decir, de la mejor manera posible de vivir nuestras vidas. No cualquier manera. En la perspectiva de la filosofía y de la ética esto implica una cierta concepción de la vida buena. Es en la antigua tradición aristotélica que se inscribe el trabajo de la filósofa norteamericana especialista en ética, colaboradora de Sen y co-editora de un ya célebre libro titulado *Calidad de Vida* (SEN y NUSSBAUM 1996), Martha Nussbaum, quien responde claramente a este reto indicando que «la idea de la dignidad humana normalmente implica la idea de un *igual* valor» (NUSSBAUM 1999: 5), es decir que todos los seres humanos (pobres y ricos, mujeres y hombres, habitantes de la ciudad o del campo, entre muchas posibles diferencias y desigualdades) son fundamentalmente iguales en valor y que ello significa dar un paso radical que nos aleja de un relativismo cultural normativo, de acuerdo al cual el estándar último de lo que es correcto para el individuo o grupo debe derivar de las tradiciones internas de dicho grupo. Vieja idea ya planteada en la filosofía de Kant.

Se da ese paso arguyendo que una relación de las capacidades y funciones humanas centrales y de las necesidades y derechos humanos

básicos puede darse de una manera plenamente universal. Universalidad que, por otra parte, no tiene que ser insensible a la multiplicidad de tradiciones o limitarse a ser una «mera proyección de estrechos valores occidentales» (NUSSBAUM 1999: 3). El propio Sen afirma, en *Desarrollo y Libertad*¹ (SEN 2000: 295), que «el valor supremo de la libertad como principio rector de este libro es una poderosa presunción universalista».

¿Por qué volver a Aristóteles? No es evidentemente un argumento de autoridad. No se trata de porque Aristóteles lo dijo. Según los autores que aquí discutimos, la ética aristotélica expresa un compromiso con el «bien humano» y al mismo tiempo una sensibilidad a los «contextos particulares» (SEN y NUSSBAUM 1996: 339).

El enfoque de las capacidades tiene su sustento filosófico en la descripción aristotélica del funcionamiento humano. Indaga cómo cada individuo se comporta respecto de todas las funciones consideradas importantes. A diferencia del enfoque liberal clásico que solo se ocupa de la distribución de recursos, el enfoque de las capacidades sostiene que los recursos no tienen valor en sí mismos, fuera de su papel en la promoción del funcionamiento humano, del «florecimiento» humano.

La lista de las capacidades humanas centrales está inspirada en la idea de Aristóteles de que hay ciertas funciones cuya disponibilidad o posibilidad hacen humana una vida en vez de animal. La noción de Aristóteles es asumida como Marx la interpretó en los *Manuscritos del '44*: como una idea ética normativa, no como una propuesta biológica carente de valores. Aristóteles desarrolla una teoría ética basada en las virtudes, pero también defiende una descripción objetiva única del bien o florecimiento humano (NUSSBAUM 1996). Tenemos y compartimos una humanidad común.

¹ En realidad, debería llamarse «Desarrollo como Libertad», que es la idea fundamental del libro.

Se asume que hay maneras de vivir que son verdaderamente humanas, propias de la dignidad de un ser humano; y otras que no lo son. Así, la filosofía aristotélica sería un esfuerzo emblemático por relacionar las virtudes con una búsqueda de objetividad o universalidad ética y con la crítica a normas locales existentes (volveremos sobre la importancia, a mi juicio central, de la posibilidad de la crítica). Se trata de abordar problemas humanos comunes, esferas universales de experiencia y elección, respecto de las cuales puede haber respuestas virtuosas y otras que no lo son.

Están en juego, en este enfoque, rasgos humanos que subyacen a todas las tradiciones locales o particulares. Es sobre la base de esta inspiración aristotélica que Nussbaum propone una lista de capacidades humanas centrales, que a su juicio configuran instancias universales de una vida humana digna y completa. Esta lista está abierta, por supuesto, a discusiones y desarrollos. Incluso ha sido re-elaborada por la propia autora, a partir de experiencias y contactos con otras culturas y tradiciones. Es interesante destacar que Sen, sin embargo, no tiene una propuesta de capacidades básicas específicas. Aquí la lista que la autora nos propone:

I. LAS CAPACIDADES HUMANAS CENTRALES

- **Vida:** capacidad de vivir hasta el término de una vida humana; no morir prematuramente.
- **Salud física:** capacidad de gozar de buena salud, incluida la reproductiva; incluye nutrición y techo.
- **Integridad física:** capacidad de desplazarse libremente de un lugar a otro. Seguridad en contra de la violencia, incluida la doméstica y la sexual. Tener oportunidades para la satisfacción sexual y la elección en materia reproductiva.
- **Sentidos, imaginación y pensamiento:** capacidad de usar los sentidos, de imaginar, pensar y razonar; cultivado por una educación

adecuada; capacidad de usar la propia mente conforme a medios protegidos por garantías para la libertad de expresión y para la libertad de práctica religiosa. Capacidad de tener experiencias placenteras y de evitar cualquier dolor que no resulte beneficioso.

- **Emociones:** capacidad de relacionarse con las cosas personas distintas de nosotros mismos, de amar. En general capacidad de amar, de apenarse, experimentar anhelos, gratitud e ira justificada. Tener un desarrollo emocional que no se vea obstaculizado por el miedo ni por la ansiedad.
- **Razón práctica:** capacidad de formarse una concepción de lo bueno y de comprometerse con una reflexión crítica sobre la planificación de la propia vida.
- **Afiliación:** a) capacidad de vivir con los otros y para con ellos, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, de comprometerse. Esta capacidad supone proteger las instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como la libertad de reunión y de discurso político. b) contar con las bases sociales de autorrespeto y no humillación. Esto implica medidas contra toda forma de discriminación.
- **Otras especies:** capacidad de mostrar interés y relación para con los animales, las plantas y el mundo natural en general.
- **Juego:** capacidad de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
- **Control sobre el propio medio:** a) **Político:** capacidad de participar efectivamente en las opciones políticas que gobiernan la propia vida. b) **Material:** capacidad de tener propiedades y de ejercer derechos de propiedad, en las mismas condiciones que los otros; el derecho de buscar empleo; verse libre de persecución y captura injustificada. Capacidad de trabajar dignamente como un ser humano.

Tal y como Nussbaum concibe estas capacidades, una vida carente de cualquiera de ellas, sin importar cuál, no ha de ser una vida humana buena. Por ello se considera que esta lista «surge de una pregunta que es desde el inicio evaluativa: qué actividades característicamente llevadas a

cabo por los seres humanos son tan centrales que parecen definitivas de una vida que es realmente humana» (NUSSBAUM 1999: 39). Se reclama para esta lista un amplio consenso transcultural. No son medios ni instrumentos; estas capacidades tienen valor en sí mismas.

Hay una intuición básica que subyace a esta propuesta: estas capacidades expresan un derecho moral que debiera ser desarrollado; es decir, alguien tiene que asumir el deber de que esos derechos se cumplan. «Lo que le es debido a la gente y su dignidad». ¿Quién asume este deber? En particular, siguiendo a Aristóteles otra vez, el gobierno. Así, tenemos, «el concepto aristotélico de la función adecuada para el gobierno, según el cual su tarea es hacer disponibles a todos y cada uno de los miembros de la comunidad las condiciones básicas necesarias de la capacidad para elegir y vivir una buena vida humana plena, con respecto a cada una de las principales funciones humanas incluídas en una vida buena plena» (SEN y NUSSBAUM 1996: 347). De allí la importancia de este enfoque en la perspectiva de políticas públicas. La meta debería ser siempre poner a la gente en posición de agencia y elección (*agency and choice*). Hoy día, no obstante, podemos considerar que no solo es al gobierno o a los Estados a quienes corresponde esta obligación, sino también a la sociedad civil en sus diferentes formas y densidad organizativas.

La meta política de este enfoque son las capacidades, no los funcionamientos o desempeños específicos y particulares, por ejemplo, el poder dedicarse plenamente al deporte o al ayuno por razones religiosas. Hay una gran diferencia entre decidir ayunar y morir de hambre por pobreza o decidir por la castidad. Esta lista de capacidades humanas centrales debería ser el fin de las políticas públicas.

Sin embargo, este enfoque supone la libertad de los ciudadanos para determinar qué desempeños van a privilegiar. De allí la importancia fundamental que se concede a la razón práctica, particularmente importante en el caso de muchísimas mujeres en el mundo que no tienen acceso a los espacios públicos o a decidir por su propia opción de vida buena o a criticar las tradiciones que perpetúan su opresión.

Se trata de la razón que delibera, con otros; la razón de lo contingente y lo particular, de lo que siempre puede ser de otra manera. En la tradición filosófica, y en la filosofía contemporánea es particularmente relevante, se pone mucho énfasis en distinguir esta razón práctica de la racionalidad demostrativa de la teoría, de la ciencia, que nos remite a las cosas universales y necesarias, siempre iguales a sí mismas. Pero también diferente a la razón instrumental, de la producción, de la fabricación, cuyo fin se encuentra fuera de la propia actividad, en el producto. La prudencia es la excelencia, la *areté*, la virtud de la razón práctica. Y esta supone la importancia de los espacios públicos de deliberación, disensos y consensos, y también del ejercicio de la crítica.

La lista de capacidades es una lista amplia de oportunidades, libertades, para el funcionamiento de la vida, oportunidades tales que siempre es racional quererlas, lo que sea que cada cual además quiera. Se trata de una perspectiva que nos permite centrarnos directamente en los obstáculos para la autorrealización impuestos por las normas y valores tradicionales y justificar así la acción política especial para remediar la situación de inequidad (NUSSBAUM 1999: 46). Pobreza incluida, obviamente. Deja espacio para normas y valores tradicionales. No tenemos que elegir entre la concepción inclusiva de una comunidad y alguna forma desarraigada de universalismo.

II. PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD

Este enfoque asume, así, con todos los riesgos que implica, la cuestión del universalismo y la normatividad. ¿Por qué es universalista? Porque propone que enfoquemos las necesidades y habilidades comunes a todos, y que veamos algunas capacidades y funciones como más centrales para la vida humana que otras (sin descuidar las diferencias culturales e individuales). No es un enfoque centrado en la diferencia. Se trata de un proyecto universalista normativo acerca de la valoración de la calidad de vida.

Esta aproximación universal a la justicia tampoco tiene que ser insensible a la multiplicidad de tradiciones. Es, sí, una concepción normativa de las capacidades humanas que está diseñada para hacer lugar a un pluralismo razonable en lo específico.

En la defensa de un proyecto universalista, es decir, de encontrar principios o valores que se puedan plantear respecto de todos los seres humanos, más allá de sus tradiciones específicas, queda implícita de manera fundamental la posibilidad de la crítica. Y para mí esto es central. Preservar la importancia de un ejercicio crítico de la razón. Algo que, a mi juicio, cualquier mirada relativista no hace posible. Por ello, esta contraposición me parece fundamental. A partir de un elemento universal, capacidades centrales y derechos humanos, que nos sirve como criterio normativo, podemos cuestionar concepciones particulares del bien o tradiciones específicas. Las tradiciones también contienen elementos criticables. Las hay buenas y malas, y es importante poder decirlo. Las tradiciones no son monolíticas y al interior de ellas existen voces críticas que las cuestionan, tanto como existen voces que las mantienen y perpetúan. «Las culturas reales contienen pluralidad y conflicto, tradición y subversión» (NUSSBAUM 2000: 43).

Por supuesto que hay diversas formas de buscar esa universalidad. Por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos es eso, una declaración de consenso que se asume como universalmente aceptada. La relación entre las capacidades y los derechos humanos es un tema que merece una reflexión aparte. Hay también otras perspectivas. En la tradición kantiana, por ejemplo, autores contemporáneos como Habermas o Rawls prefieren optar por universalidades formales o casi formales, sin contenidos específicos, para evitar los riesgos de imposición o de generalizar tradiciones particulares.

La tarea que asumimos como un reto es el poner en discusión este enfoque a partir de nuestras propias experiencias y tradiciones. La discusión del desarrollo humano en el Perú y en América Latina plantea problemas complejos y especificidades que nos permitirán aportar

elementos propios, tanto teóricos como prácticos. Por ello, quisiera adelantar una reflexión final en relación con el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Este texto fue escrito y presentado el día en que se cumplía un aniversario más de dicho Informe.

III. A PROPÓSITO DEL INFORME FINAL DE LA CVR EN EL PERÚ

Quisiera ahora poner de manifiesto (ya que se cumple un año más de la entrega del Informe Final de la CVR en nuestro país) lo importante que resulta en este Informe hacer explícita la relación entre la dimensión ética de la narrativa que allí se despliega y la realidad que se describe y critica.

Dice en su introducción:

La convicción fundamental que sustentó la formación de la Comisión y que ha animado su trabajo se halla explícitamente señalada en su base legal: «la defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y el Estado» (Presidencia del Consejo de Ministros, 2001a. Considerando 1º). Esta afirmación se encuentra en flagrante contradicción con la penosa realidad descubierta por la Comisión en sus investigaciones. Para los causantes de la violencia, la vida humana fue casi siempre un medio dispensable en la lucha por el poder y no el fin supremo que toda intervención política debía proteger y desarrollar.

No es, pues, una narrativa más. Es una manera crítica de leer una realidad, que hace explícitos los criterios éticos (así, la dignidad de la persona humana y los derechos humanos fundamentales) desde los cuales se comprende y juzga dicha realidad.

La Comisión entiende por «verdad» el relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible, sobre lo ocurrido en el país en los veinte años considerados por su mandato.

Se trata de una verdad en sentido «práctico» o en sentido «moral», pues lo que nos toca juzgar son hechos *humanos* —acciones— indeliberables de la voluntad, las intenciones y las interpretaciones de sus protagonistas. La Comisión habla de esta «verdad práctica» y considera que para su plena comprensión deben relacionarse adecuadamente entre sí las diferentes dimensiones contempladas en la definición. Es así como entiende el mandato de «esclarecer los hechos, los procesos y las responsabilidades» de la violencia social vivida en el país, y de «proponer iniciativas destinadas a instaurar la paz y la concordia entre los peruanos» (Presidencia del Consejo de Ministros 2001a. Artículo 1°).

En el contexto de sus deliberaciones la Comisión ha considerado, pues, que: la «Verdad» es un relato *éticamente articulado*: esta es su primera y principal dimensión. La Comisión habla, como se ha dicho, sobre hechos humanos, en los que están involucrados la voluntad, las intenciones y los afectos de los agentes, es decir, sobre hechos morales. Pero lo hace, además, *desde el marco de principios éticos que ha presidido su misión: desde su compromiso con los derechos humanos, los valores democráticos, la justicia solidaria y la honestidad en la realización de sus investigaciones*. La articulación ética del relato se refiere pues tanto a su contenido como a su forma: a su contenido, en la medida en que la Comisión ha interpretado los acontecimientos a la luz de los principios éticos indicados; a su forma, en la medida en que ha perseguido, también por motivos éticos, la transparencia en todos los aspectos de la investigación. (cursivas nuestras)

A manera de conclusión quisiera señalar que el propio Informe asume postulados que toman la forma de criterios universales desde los cuales se propone una narrativa que es crítica, que escuchando una pluralidad de voces no se propone como una narrativa entre otras, sino como una lectura que expresa su desacuerdo contra lo que es incorrecto e injusto y, cito a Nussbaum, «no solo como si estuvieran narrando una tradición diferente» (SEN y NUSSBAUM 1996: 340), como quisieran algunas miradas relativistas.

IV. REFERENCIAS

- Sen, Amartya (1990). *On Ethics and Economic*. Massachussets: Blackwell Publishers.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y Libertad*. Barcelona: Planeta.
- Sen, Amartya y Martha Nussbaum (Eds.) (1996). *La calidad de vida*. México D.F.: FCE, The United Nations University.
- Nussbaum, Martha (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha (2000). La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de valores universales. M. Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Lima: PUCP.

AGENCIA Y DESARROLLO HUMANO

LIBERTAD DE AGENCIA: ENTRE SEN Y H. ARENDT

Fidel Tubino

El enfoque del desarrollo humano es más que una nueva teoría o modelo porque involucra un cambio de paradigma cultural. Si el desarrollo consiste en ampliar las libertades para que las personas descubran y elijan un tipo de vida considerada valiosa, el desarrollo humano requiere también de una apertura dialógica a otros horizontes culturales. Conlleva una ruptura epistemológica, un cambio de cultura política y una transformación de la ética social hoy vigente en las sociedades modernas. Implica asimismo una ruptura epistemológica porque conlleva un cambio de categorías de análisis y de conceptos fundamentales como el de libertad como puesta en funcionamiento de la capacidad de agencia, el de desarrollo como ampliación de libertades y el de la pobreza como básicamente ausencia de ciudadanía. Implica un cambio de cultura política porque involucra una revisión de la concepción liberal de los derechos humanos, sobre todo de la relación entre las libertades negativas y las libertades positivas. En la concepción liberal las libertades positivas se justifican en tanto son funcionales a las libertades negativas, Sen nos habla más bien de una relación de complementariedad. Y finalmente un cambio de ética social porque implica un cambio en la jerarquía de valores con la que funcionamos habitualmente en la práctica, y por lo tanto un cambio en nuestra manera

de ser y actuar. En esto reside su principal virtud y al mismo tiempo su principal flaqueza. Su principal virtud, porque nos permite ver que en el marco de las estructuras económicas y simbólicas existentes de las sociedades de consumo las posibilidades de desarrollo humano de las mayorías injustamente empobrecidas son muy escasas. Hay que crearlas y para ello hay que promover la libertad de agencia en los excluidos del ejercicio de sus derechos. Se necesita un cambio progresivo, pero sustancial de mentalidad que nos permita apostar, con principio de realidad y convicción democrática, por modelos societales alternativos al modelo vigente.

I. DESARROLLO HUMANO E INVERSIÓN DE VALORES

Que el enfoque de desarrollo humano presupone un cambio de *gestalt*, es decir, de mirada, significa —en términos éticos— que implica una inversión en la relación que habitualmente se establece entre el ser, el hacer y el tener. En las sociedades basadas en la lógica de la acumulación del capital el ser y el hacer están al servicio del tener. Sin embargo, el aumento de la capacidad de consumo de la gente no puede ser el signo privilegiado del desarrollo porque puede haber más consumo, pero no por ello más libertad. Lo que importa —en términos de desarrollo humano— no es cuánto consume la gente, sino qué calidad tienen los nuevos modos de ser y hacer que con el acceso a los recursos se han hecho posibles.

Si —como suele suceder actualmente— el consumo deja de ser un fin intermedio y se transforma en un fin último, entonces no hay desarrollo humano, sino reificación de la mercancía.

Sin embargo, si lo que buscamos es que las personas puedan desarrollar sus capacidades propias y de esta manera ser más plenas y felices, es importante que aprendan a usar los medios como medios y no colocarlos como fines. Es importante recordar también que no hay relación necesaria entre aumento de la capacidad de consumo

y realización personal. El florecimiento humano requiere de bienes exteriores, pero no se reduce a la posesión de ellos. El bienestar es producido por los usos que hacemos de ellos, y estos usos están determinados por los valores implícitos que orientan nuestras opciones, acciones y omisiones.

Como bien señala Martha Nussbaum «es posible considerar la vida que lleva una persona como una combinación de varios quehaceres y seres, a los que genéricamente se les puede llamar funcionamientos. Estos varían desde aspectos tan elementales como el estar bien nutrido y libre de enfermedades, hasta quehaceres y seres más complejos, como el respeto propio, la preservación de la dignidad humana, tomar parte en la vida comunitaria y otros» (NUSSBAUM 1996: 17-18). Importa de sobremanera si la combinación de seres y quehaceres que conforma nuestra vida ha sido escogida de manera deliberada o si la hemos asimilado pasiva e irreflexivamente. Si la hemos escogido, entonces estamos ante un acto de libertad. Prueba de ello es que podemos exponer las razones que tenemos para valorarlo y confrontarlo con otras opciones posiblemente también válidas. Podemos decir que no el bien se dice de muchas maneras y que no hay una sino muchas formas de argumentar y dar razones para sustentarlo. En otras palabras, no hay una, sino muchas racionalidades. Por ello, el diálogo de racionalidades es propio —creo— del desarrollo humano. Sobre todo porque lo que se propone es «ampliar la libertad de las personas tanto en el sentido de extender la gama de las maneras valiosas de vivir que ellas efectivamente tienen a su alcance como en cuanto al mismo acto de escoger algunas de entre ellas, incluyendo en ese acto de escoger las deliberaciones privadas y públicas necesarias para ello» (IGUÍÑIZ 2008).

II. DESARROLLO Y FLORECIMIENTO HUMANO

En la concepción del desarrollo humano, el tener bienes es concebido como un medio, no como un fin último. El fin último es la felicidad, entendida esta no como satisfacción de nuestros deseos, sino a la manera aristotélica, es decir, como *eudaimonía* o realización humana. En lenguaje de Sen, como la puesta en funcionamiento de nuestras capacidades valiosas, es decir, como «floreCIMIENTO humano». La *eudaimonía* no es un estado de perfección al que llegan unos cuantos elegidos, es una actividad a través de la cual realizamos o ponemos en funcionamiento al máximo posible nuestras capacidades específicas. Lo que se debe buscar en el desarrollo es ampliar nuestras libertades para ejercer esta actividad y así poder aproximarnos lo más posible, de acuerdo a las posibilidades del contexto, a la excelencia humana. Pero, ¿en qué consiste la excelencia humana? O, como se pregunta Martha Nussbaum, «¿qué criterios son verdaderamente importantes para el florecimiento humano?» (NUSSBAUM 1996: 15).

Existen tantas formas de entender la vida buena o el florecimiento humano como religiones, culturas y combinaciones entre estas hay. ¿Con qué criterios identificar cuál de estas formas es más valiosa sin caer en autoritarismos culturales soterrados? ¿O no hay criterios valorativos post-convencionales y estamos ante una nueva versión del relativismo cultural del «todo vale»? Por momentos parece que el liberalismo cultural de Sen conlleva una ambigüedad al respecto. Por un lado, no opta por una lista de capacidades básicas a lo Nussbaum, ni por una definición objetiva de aquella actividad que es propia del florecimiento humano. Pero esta ambigüedad es aparente, no real si tomamos en serio la importancia que tiene para Sen la puesta en funcionamiento de lo que él denomina «libertad de agencia».

III. DESARROLLO HUMANO Y LIBERTAD DE AGENCIA

Para Sen, la libertad es una capacidad que o está en funcionamiento o no existe. Por otro lado, el concepto de libertad en Sen es complejo porque es multidimensional (IGUIÑIZ 2002: 68). Distingue por ejemplo entre libertades fundamentales y libertades instrumentales, o libertades que pueden ser ambas cosas al mismo tiempo. Es el caso, por ejemplo, de las libertades políticas, que por un lado «en forma de libertad de expresión y elecciones libres contribuyen a fomentar la seguridad económica» (IGUIÑIZ 2002: 28), y por otro lado, su ejercicio es un fin en sí mismo porque asegura el florecimiento del ser humano como agente. El ejercicio de las libertades positivas y de la participación política es la puesta en funcionamiento de la libertad de agencia. Entre libertades negativas y libertades positivas hay una relación de complementariedad. Pero *la libertad de agencia* es medular porque el ejercicio efectivo de las libertades negativas pasa por la participación de los agentes en los espacios públicos que —en una democracia— son los espacios de lucha por el reconocimiento fáctico de los derechos.

En otro momento Sen distingue entre libertad de bienestar y libertad de agencia porque «una persona como agente no tiene por qué guiarse solamente por su propio bienestar» (SEN 1995: 71). Un ciudadano o ciudadana puede como agente, por ejemplo, proponerse metas sociales que no le proporcionan necesariamente bienestar personal, «como la independencia de su país o la prosperidad de su comunidad» (SEN 1995: 72). Puede incluso generarle persecución política con todos los males que ello acarrea usualmente. Por ser multidimensional el concepto de libertad en Sen es difuso, difícil de aprehender en una visión unitaria. El asunto es complejo. No olvidemos que Sen ha producido una ruptura epistemológica en lo concerniente a las bases filosóficas del desarrollo y de la concepción clásica de la libertad y los derechos humanos.

La libertad de agencia es «la capacidad de uno mismo para potenciar metas que uno desea potenciar» (SEN 1995: 75) o, en otras palabras, para ser o hacer aquello que tenemos razones para valorar.

Para Sen, la libertad de agencia es una «capacidad “en acto” [...] la expresión “agente” a veces se emplea en la literatura sobre economía y sobre la teoría de los juegos [...] Aquí no utilizamos el término “agente” en este sentido, sino en el más antiguo —y elevado— de la persona que actúa y provoca cambios» (SEN 2000: 36). En el más antiguo sentido, el término agente está asociado a la praxis, no al trabajo (fabricación de útiles) o la labor. La praxis es la puesta en acto de nuestra capacidad de «actuar» (ARENDT)¹: «[...] Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, «comenzar», «conducir», y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)» (ARENDT 1998: 201).

Mediante la puesta en acto de nuestra capacidad de tomar iniciativas (*agere*) generamos cursos nuevos en la historia. «[...] Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro» (ARENDT 1998: 202). Siendo agentes, es decir, innovando contra las leyes estadísticas, modificando las tendencias previsibles de la historia, introduciendo lo imprevisible mediante la acción concertada, ampliamos los estrechos límites de las oportunidades dadas y ensanchamos los límites de lo posible. «[...] El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable» (ARENDT 1998: 202).

¹ H. Arendt realiza una importante diferencia en la vida activa entre el laborar, el trabajar y el actuar (la praxis). Sen, creo, con su noción de agencia se está refiriendo no a la labor o al trabajo, sino a la acción.

No se trata —como mal se podría interpretar— de un optimismo o de un voluntarismo ciego que ignore los límites que imponen las estructuras y la pertenencia a una comunidad valorativa pre-existente.

«Toda nueva acción y todo nuevo comienzo cae en una trama ya existente» que influye de manera decisiva en el sentido de la acción realizada por el agente. Por ello, nos dice H. Arendt, que «debido a esta trama ya existente de relaciones humanas, con sus conflictos de intenciones y voluntades, (que) *la acción casi nunca logra su propósito*. [...] Dado que siempre actuamos en una red de relaciones, las consecuencias de cada acto son ilimitadas, toda acción provoca no solo una reacción sino una reacción en cadena» (ARENDT 2005: 105) (cursivas nuestras). En otras palabras, esto quiere decir que las innovaciones en la historia no son resultado de la intencionalidad individual de los agentes, sino de complejos e ilimitados procesos de relaciones entre la pluralidad de actores. Después de todo, la «pluralidad es específicamente la condición —no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política» (ARENDT 2005: 22). Y la acción política, bien entendida, es el arte de deliberar con los otros para generar acciones concertadas para solucionar los problemas comunes. Esto es lo propio de la libertad de agencia.

La acción, no se da en el aire, sino dentro de los límites de lo dado. Las estructuras condicionan, pero no determinan lo posible. La libertad es —siguiendo a Sartre— la capacidad de negar lo instituido desde lo instituido. Esta es su paradoja y también su limitación. En términos positivos, la libertad de agencia es la capacidad de tomar iniciativas para iniciar procesos, para innovar contra las leyes de la estadística, a partir de la negación crítico-práctica de lo instituido. «Una acción —dice Anthony Giddens en un sentido semejante— nace de la aptitud del individuo para «producir una diferencia» en un estado de cosas o curso de sucesos preexistentes» (ARENDT 2005: 51). La existencia de tendencias pre-establecidas no anula la posibilidad de cambio. Lo inédito no es el límite de lo posible. Lo posible es también una construcción práctica.

«No debemos entender las estructuras de dominación ínsitas en instituciones sociales como molinos para “seres dóciles” que se comportan como autómatas» (GIDDENS 1995: 51-52), la estructuración y reestructuración de lo social es un proceso del cual la acción crítica es parte constitutiva.

IV. LIBERTAD DE AGENCIA E IDENTIDAD

Centrémonos, antes de terminar, en otra de las pistas sobre la libertad de agencia que nos abre la lectura de H. Arendt y que es la más sugerente de todas. Según ella, cuando un sujeto deja de ser pasivo receptor de influencias externas y se convierte en agente innovador de cursos inéditos, rehace su identidad, es decir, su autopercepción. «[...] en toda acción, lo que intenta principalmente el agente [...] es manifestar su propia imagen. Así, nada actúa a menos que al actuar haga patente su latente yo»², dice Arendt, citando a Dante (DE MONARCHIA, I, 13).

Para comprender lo que H. Arendt entiende por «identidad» conviene hacer referencia a la distinción que ella hace —y que retoma luego P. Ricoeur con hondura analítica en su obra *El Sí mismo como otro*— entre el «qué» (el ídem, en inglés, *same*) y el «quién» (el ipse, la identidad, el *self*). La pregunta por el «qué» es por aquella propiedad que es la misma en un conjunto de individuos que forman parte de una misma especie. Es la pregunta por la «diferencia específica» en sentido aristotélico. Nos remite a la mismidad, no a la univocidad del agente. Una cosa es preguntarle a alguien «qué eres» y otra es preguntarle «quién eres». Preguntar por el «quién» no nos remite a una propiedad fija, sino a la narración de una historia. En eso consiste el sí mismo, la ipseidad, el *self*, la «esencia viva de la persona» (ARENDR 1998: 205); en la narrativa que construimos en torno a nosotros mismos como protagonistas de una historia de la que somos personajes, pero no autores.

² Dante. Cit por H. ARENDR.

«Las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor» (ARENDT 1998: 208). En otras palabras, la esencia de la identidad de un agente, es decir, de la representación que él elabora de sí mismo, es narrativa. Y dicha historia narrada no es obra exclusiva de un yo individual aislado de su contexto. Somos los protagonistas de las historias que narramos sobre nosotros mismos, pero estas son resultado de una multiplicidad de influencias sobre las que no tenemos control. Es a través de la acción y el discurso que los seres humanos, como agentes, podemos rehacer nuestra identidad. Pero la identidad —como bien sostiene Amartya Sen— no es una, es múltiple.

V. LAS IDENTIDADES MÚLTIPLES

Nuestras identidades, es decir, nuestras autorepresentaciones narrativas, se configuran en función de nuestras pertenencias. Así, la conciencia de pertenencia a una clase social nos da identidad de clase; la conciencia de pertenencia a un género nos da nuestra identidad de género; la conciencia de pertenencia a una comunidad religiosa nos da nuestra identidad religiosa; y la conciencia de pertenencia a un grupo étnico o cultural nos da nuestra identidad cultural. Somos constitutivamente plurales. Sen testimonia esta pluralidad constitutiva de nuestra identidad con una confesión de parte sumamente ilustrativa. «[...] Existe —nos dice— una gran cantidad de categorías diversas a las que pertenecemos simultáneamente. Yo puedo ser al mismo tiempo un asiático, un ciudadano hindú, un bengalés con antecedentes en Bangladesh, residente en América y Gran Bretaña, economista, filósofo, escritor, sanscritista, convencido del laicismo y la democracia, hombre, feminista, heterosexual, defensor de los derechos de los gay y las lesbianas, común estilo de vida no religioso, de familia hinduista, no bramán, que no cree en la

vida después de la muerte (y tampoco, en el caso que quieran saberlo, en una vida anterior a la muerte)» (SEN 2006: 21).

Michael Walzer va más lejos, y en un sugerente texto sobre este tema titulado «El individuo dividido» nos permite entender con claridad la compleja constitución de las identidades:

Todos los individuos —nos dice— se encuentran divididos (internamente diferenciados) de tres maneras distintas [...]. En primer lugar, el individuo se divide entre sus intereses y sus roles. Desempeña muchos papeles (no solo a lo largo de una vida, como en las famosas líneas shakespearianas, sino en un día o una semana) en relación con los diferentes bienes sociales disponibles y con las realizaciones requeridas, en cada esfera de la justicia. El individuo es un ciudadano, un padre, un trabajador o un profesional o un mercader, un profesor o un estudiante, un doctor o un paciente, etc. En este contexto se define en términos de sus responsabilidades, cualificaciones, habilidades y derechos. En segundo lugar, el individuo se divide entre sus identidades: responde a muchos nombres, se autodefine en términos de su familia, su nación, su religión, su género, su compromiso político, etc. Se identifica a sí mismo con diferentes historias, tradiciones, rituales, fiestas y, sobre todo, con diferentes grupos de gente, incorporada, como si dijéramos, en una más amplia individualidad.

Quisiera añadir ahora, en tercer lugar, que el individuo se divide igualmente entre sus ideales, principios y valores: habla con más de una voz moral (y esta es la razón por la que es capaz de autocrítica y resulta proclive a la duda, la angustia y la incertidumbre) (WALZER 1994: 116).

En otras palabras, las autorepresentaciones narrativas que un sujeto hace de sí mismo no se originan, como piensa Sen, solo a partir de sus pertenencias comunitarias, sino también a partir de sus roles sociales y de sus ideales morales. Puedo definirme por mis roles —que son múltiples—, por mis comunidades de pertenencia —que también lo son— o por los ideales morales con los que me identifico. O por los tres al mismo tiempo. Pero no olvidemos que las identidades son situacionales y que la relación con el otro es constituyente, no aleatoria.

En este sentido, Chantal Mouffe utiliza la noción de «exterioridad constitutiva» «ya que revela lo que está en juego en la constitución de la identidad [...] El objetivo —nos dice— es destacar el hecho de que la creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, diferencia construida a menudo sobre la base de una jerarquía» (MOUFFE 2007: 22).

La identidad es una construcción intersubjetiva. Las identidades múltiples que constituyen mi identidad no son escogidas en un acto libre de deliberación racional. Se construyen en las relaciones con los otros.

[...] En todas las épocas hubo gentes que nos hacen pensar que había [...] una sola pertenencia primordial, tan superior a las demás en todas las circunstancias que estaba justificado denominarla «identidad». La religión para unos, la nación o la clase para otros [...] Allí donde la gente se siente amenazada en su fe, es la pertenencia a una religión la que parece resumir toda su identidad. Pero si lo que está amenazado es la lengua materna, o el grupo étnico, entonces se producen feroces enfrentamientos entre correligionarios. [...] Con todos estos ejemplos quiero insistir en que, si bien en todo momento hay, entre los componentes de la identidad de una persona, una determinada jerarquía, esta no es inmutable, sino que cambia con el tiempo y modifica profundamente los comportamientos. Muchas veces, la identidad que se proclama está calcada —en negativo— de la del adversario (MOUFFE 2001: 21-22).

Esto quiere decir que las posibilidades de libertad cultural, tal como la concibe Sen, son bastante más reducidas que las que él imagina. Sin embargo, la cultura no es destino, la posibilidad de optar a favor o contra un sistema de creencias o una jerarquía de valores es una posibilidad abierta pero que se encuentra condicionada muy fuertemente por la mirada del otro.

VI. LIBERTAD CULTURAL Y LIBERTAD DE AGENCIA

Sen sostiene acertadamente que «la participación y la disensión políticas son una parte constitutiva del propio desarrollo. Una persona que no puede expresarse libremente o participar en las decisiones y los debates públicos, aunque sea muy rica, carece de algo que tiene razones para valorar» (SEN 1999: 55). En otras palabras, carece de la oportunidad para poner en acto su capacidad de agencia (*praxis*), cuya puesta en funcionamiento hace posible su florecimiento, su realización humana como proceso que nunca termina.

La «libertad de agencia «se realiza en espacios públicos». El principal problema que tenemos en nuestras sociedades modernas occidentalizadas es que los espacios públicos se hallan colonizados por la lengua y la cultura hegemónica. Son espacios excluyentes de la diversidad. Por ello, las y los ciudadanos pertenecientes a culturas subalternizadas hallan limitada, cuando no bloqueada su capacidad de «expresarse libremente o participar en las decisiones y los debates públicos».

Es importante, por ello, lograr que estos espacios se tornen inclusivos de la diversidad, que incorporen las diversas formas de deliberación pública que existen en nuestras diversas culturas, las diversas sensibilidades políticas, y por qué no, las diversas concepciones de la dignidad de la persona. Pero esto es ya parte del cambio de paradigma cultural que el desarrollo humano reclama en sociedades como las nuestras, donde la diversidad y la desigualdad conviven estrechamente.

VII. REFERENCIAS

- Arendt, Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Arendt, Hannah (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Giddens, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu Ed.

- Iguíñiz, Javier (2002). *Desarrollo, libertad, liberación en Amartya Sen y Gustavo Gutiérrez*. Lima: CEP.
- Iguíñiz, Javier (2008). *Desarrollo como libertad: invitación a la interdisciplinariedad*. Inédito.
- Maalouf, Amin (2001). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. México D.F.: FCE.
- Nussbaum, Martha (1996). *La calidad de vida*. México D.F.: FCE, The United Nations University.
- Sen, Amartya (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sen, Amartya (1999). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- Sen, Amartya (2006). *Identidad e violencia*. Roma-Bari: Laterza ed.
- Walzer, Michael (1994). El yo dividido. *Moralidad en el ámbito local e internacional* (en inglés: *Thick and thin. Moral Arguments at Home and Abroad*). Madrid: Alianza Editorial.

LIBERTAD CULTURAL Y AGENCIA HUMANA

Gonzalo Gamio Gehri

I. INTRODUCCIÓN. MARIO VARGAS LLOSA Y EL VELO ISLÁMICO

Hace ya varios meses, *El Comercio* publicó *El velo no es el velo*, un artículo de Mario Vargas Llosa —escrito originalmente para *El País* de España— en el que el autor lamentaba que la *Generalitat* de Cataluña admitiera, en la discusión de sus políticas para la educación pública, el penoso tema del «multiculturalismo o comunitarismo» (VARGAS LLOSA 2007). Vargas Llosa nos describe el caso de Shaima, una niña marroquí de 8 años a la que el gobierno autonómico catalán ha permitido finalmente el uso del velo islámico en el colegio, luego de que la dirección se lo prohibiera conforme a las normas internas contra la discriminación. La razón esgrimida por las autoridades catalanas ha sido que el derecho a la escolarización debe primar sobre el reglamento interno de las escuelas.

A Vargas Llosa esta concesión le parece innecesaria y nefasta. Considera que la introducción de la agenda multiculturalista pone en riesgo «el futuro de la cultura de la libertad en España». A su juicio, la cuestión del uso del velo no es en absoluto anecdótica; el velo es más que solo una prenda con obvias connotaciones culturales, «es el símbolo de una religión donde la discriminación de la mujer es todavía, por desgracia, más fuerte que en ninguna otra». El autor del artículo

asevera que las naciones occidentales solo pueden conjurar la posibilidad de que los inmigrantes reproduzcan en el seno de sus sociedades prácticas lesivas de la dignidad promoviendo radicalmente los ideales de la vida republicana occidental: el laicismo, las libertades individuales, los principios del Estado de Derecho. Declara su admiración por el modelo francés, que reivindica la figura de un *ethos* libertario, contrario a cualquier manifestación religiosa en las instituciones públicas. Está convencido de que en esta conducta «no hay etnocentrismo alguno, sino universalismo y pluralismo estrictos», advierte, pues se trata de «no hacer concesiones en la defensa de los derechos humanos y de la libertad».

Al promover que los Estados democráticos admitan en sus espacios públicos las prácticas y discursos de las culturas foráneas, el multiculturalismo estaría minando las bases mismas de la democracia. Vargas Llosa señala que permitir el uso del velo en los colegios catalanes puede desencadenar una serie de inaceptables concesiones que erosionen la cultura liberal que sostiene a las sociedades modernas. Este es un argumento que comparte con la prédica conservadora (y que se ha denominado la *ley del plano inclinado*): cedemos hoy con el uso del velo, mañana serán las piscinas municipales solo para mujeres, pasado mañana, quizá los inmigrantes musulmanes exijan a las autoridades catalanas se permita la celebración de rituales en honor a las tradiciones que impliquen la restricción de la libertad o la práctica de la mutilación. «Si se trata de respetar todas las culturas y las costumbres», continúa Vargas Llosa, «¿Por qué la democracia no admitiría también los matrimonios negociados por los padres, y en última instancia, hasta la ablación del clítoris de las niñas que practican tantos millones de creyentes en el África y otros lugares del mundo?».

El autor remata el breve texto ensayando una tesis filosófica: «El multiculturalismo parte de un supuesto falso, que hay que rechazar sin equívocos: que todas las culturas, por el simple hecho de existir, son equivalentes y respetables». Así, Vargas Llosa identifica la tesis del

multiculturalismo con el simple relativismo cultural. Se trata de una tesis muy popular entre los políticos conservadores europeos, pero que resulta problemática desde el punto de vista de la ética y de la teoría política postilustrada. Los trabajos de Charles Taylor, Will Kymlicka y Anthony Appiah —pensadores vinculados a las políticas de la diferencia— han dedicado buena parte de sus esfuerzos a desarticular esta acusación, claramente reductiva.

He empezado este artículo reseñando el artículo de Vargas Llosa siguiendo un doble propósito. En primer lugar, para poner de manifiesto en qué medida estas cuestiones presentes en este libro son planteadas y sometidas a discusión en la esfera de la opinión pública en la hora presente. En segundo lugar, para destacar la propia posición de Vargas Llosa, quien se declara un lector y admirador de la obra de Amartya Sen —en particular de *Identidad y violencia*—, pero que al mismo tiempo en su propio enfoque sobre el problema de la diversidad cultural proclama una especie de nueva *Kulturkampf*: Vargas Llosa opone la *libertad cultural* a la *cultura de la libertad* —a su juicio básicamente ilustrada—, e identifica el multiculturalismo como una propuesta que disuelve la frontera conceptual y moral entre ambas (en el camino, identifica multiculturalismo y comunitarismo). Nosotros los occidentales, sugiere Vargas Llosa, hemos construido el concepto de libertad; su defensa no requiere de ninguna atención a las políticas de diferencia en materia cultural. No puedo reconocer en esta sesgada tesis la influencia de Sen.

II. CONTRA LA ILUSIÓN DEL DESTINO. AMARTYA SEN Y LAS IDENTIDADES PLURALES

Volveremos sobre el tema del velo al final de mi intervención. Revisemos primero la tesis central de *Identidad y violencia*, para luego discutir su postura frente al comunitarismo y al multiculturalismo. Sen sostiene que las situaciones actuales de violencia y exclusión motivadas

por conflictos religiosos y étnicos se deben en parte a la difusión de una tesis culturalista que distorsiona y mutila las identidades humanas concretas. Los agentes poseen identidades que cuentan con diferentes facetas: nacionalidad, lengua, cultura, género, opción sexual, religión, profesión, opciones políticas, gustos estéticos, etc. Cada una de estas facetas revela diferentes formas de filiación: comunidades nacionales, culturas, Iglesias, círculos académicos, partidos políticos, instituciones de la sociedad civil, etc. La descripción de sus identidades en términos de una sola dimensión de la vida —cultura o religión— contribuye a empequeñecer a las personas, de modo que estas pueden ser finalmente encasilladas en las categorías *amigo/enemigo* —o quizá *nosotros/ellos*—, que sirven de justificación ideológica a los proyectos violentistas de inspiración cultural y religiosa.

A juicio de Sen, la prédica culturalista usurpa la potestad de los agentes de ponderar las diferentes dimensiones de su identidad y decidir los niveles de significación que ellas tienen en el diseño de sus proyectos de vida. Tal ejercicio deliberativo compete al cultivo de la razón práctica —lo que a veces Sen llama ‘agencia humana’—, y es responsabilidad exclusiva de los agentes: al fin y al cabo, se trata de sus propias vidas. Uno puede ser al mismo tiempo peruano, filósofo, heterosexual, católico progresista, liberal de izquierda en política y romántico en literatura, y considerar —finalmente— que son las cuestiones filosóficas y las preferencias literarias los ingredientes fundamentales en la configuración del relato complejo que le confiere sentido al curso de la vida. Uno puede optar por las asociaciones voluntarias —y no por las comunidades no elegidas— como los espacios fundamentales de autorrealización.

No obstante, la prédica culturalista puede aducir que este tipo de elección constituye una suerte de traición a lo que concibe como nuestra *identidad dominante*: la pertenencia cultural o la militancia religiosa. A su juicio, hemos cedido a la tentación del desarraigo, nos hemos entregado a la práctica liberal del individualismo, nos hemos *alienado*.

Me parece fundamental que nos concentremos en esta última aseveración. El culturalista supone que la deliberación práctica en torno a la elección de la jerarquía de nuestras facetas identitarias es ficticia o es un síntoma de que somos objeto de manipulación ideológica. La identidad no se elige: se *descubre*. La pertenencia cultural constituye una condición inexorable de nuestra identidad; a esta perspectiva Sen la denomina *la ilusión del destino*, y la identifica como un discurso que ha generado y genera sistemáticamente opresión y violencia. Sen señala acertadamente que el peor obstáculo para la afirmación de una cultura de paz proviene de «descuidar —y negar— el papel del razonamiento y de la elección, que se desprende de reconocer nuestras identidades plurales. La ilusión de una identidad única es mucho más disgregadora que el universo de clasificaciones plurales y diversas que caracterizan el mundo en el que en realidad vivimos. La debilidad descriptiva de la singularidad no elegida tiene el efecto de empobrecer el poder y el alcance de nuestro razonamiento social y político. La ilusión del destino impone un costo demasiado alto» (SEN 2006: 41).

Uno de los objetivos del libro consiste en destacar la importancia de la elección consciente de la identidad —tanto en el plano cultural como en cualquier otro— como una condición ineludible para llevar una vida razonable y sensata. Sen nos previene acerca de las corrientes de pensamiento contemporáneo que pretender restringir los poderes de la razón práctica en la construcción de la identidad. Su debate con las tesis de Huntington en torno al *choque de las civilizaciones* forma parte del corazón mismo de la obra. No obstante, el autor considera que tanto el comunitarismo como el multiculturalismo constituyen posiciones cuestionables que defienden sutilmente sus propias versiones de la ilusión del destino. Voy a detenerme en la descripción de estas concepciones, para intentar esclarecer algunos malos entendidos respecto de la obra de Charles Taylor.

Sen caracteriza al comunitarismo como una perspectiva ética que vindica la «supuesta prioridad de la identidad basada en la propia

comunidad», de modo que «tiende a ver la pertenencia a una comunidad como una especie de extensión del yo» (SEN 2006: 60). Aquí la distinción entre *nosotros* y *ellos* sigue siendo altamente significativa, y la posibilidad del reconocimiento de las formas plurales de identidad, así como la posibilidad de rescatar formas de identidad y filiación humanas que trasciendan las fronteras culturales se ven debilitadas tanto en el plano teórico como en el práctico. Como las comunidades de memoria no son elegidas —uno simplemente nace en ellas, y adquiere en ellas un lenguaje y un sentido particular del yo—, la construcción de la identidad es concebida en términos de descubrimiento.

Sen bosqueja esta posición con grandes trazos que preparan la crítica. «En algunas de las versiones más fervientes de la tesis», advierte Sen, «se nos dice que no es posible invocar ningún criterio de conducta racional distinto de los que imperan en la comunidad a la que pertenece la persona involucrada. Cualquier referencia a la racionalidad provoca la respuesta, «¿Qué racionalidad?» o «¿La racionalidad *de quién?*» También se argumenta no solo que la *explicación* de los juicios morales de una persona debe basarse en los valores y las normas de la comunidad a la que ella pertenece, sino también que estos juicios pueden ser evaluados éticamente solo dentro de esos valores y normas, lo que supone negar la apelación a otras normas que compiten por la atención de la persona» (SEN 2006: 62).

Tal y como Sen describe el «comunitarismo», es evidente que las pretensiones desmesuradas de la pertenencia comunitaria sobre la identidad y el pensamiento le cierran el paso a la libre elección y minan el concepto mismo de racionalidad. El agente está inserto en las tradiciones, está condenado a practicarlas y se ve imposibilitado de ponerlas en cuestión. Se convierte así en rehén de su propia cultura, un *ethos* reactivo a la crítica y al cambio social. El autor, como es natural, está dispuesto a reconocer que la cultura influye sobre el ejercicio mismo del razonamiento, pero que esta condición encarnada de la reflexión no la anula fatalmente, no suprime los márgenes de la libertad: «Influencia no es lo

mismo que determinación total, y las elecciones siguen siendo posibles a pesar de la existencia —y la importancia— de las influencias culturales» (SEN 2006: 63).

III. RAZÓN PRÁCTICA, PERTENENCIA AL ETHOS Y SENTIDO DEL YO. CHARLES TAYLOR Y AMARTYA SEN SOBRE LA LIBERTAD CULTURAL

Al leer estos pasajes de *Identidad y violencia*, uno se pregunta seriamente qué filósofos pueden efectivamente ser considerados «comunitaristas» en el sentido de la descripción de Sen. Es preciso señalar que todos los autores sindicados como «comunitaristas» (Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel y Alasdair MacIntyre) han rechazado sistemáticamente esta incómoda etiqueta (quizá con la solitaria excepción de Sandel). Se trata de autores que han desarrollado individualmente una línea de reflexión, y que difieren entre sí sustancialmente en temas tan importantes como la vigencia del proyecto moderno, el valor de la libertad individual o sobre la validez de los principios procedimentales de la justicia distributiva.

En dos notas en las páginas 60 y 61 de *Identidad y violencia*, Sen cita a Charles Taylor como uno de los más emblemáticos exponentes del comunitarismo. Creo que en esto Sen se equivoca, porque Taylor constituye un poderoso aliado en lo relativo al diseño de una concepción pluralista del yo. El pensador quebequense ha desarrollado una fenomenología de la construcción de la identidad, y ha dedicado muchos de sus escritos al esclarecimiento de la compleja relación existente entre el sentido del yo, la pertenencia cultural y la libertad individual. Podría decirse que Taylor y Sen son pensadores cercanos en su tratamiento de la mutua mediación entre la libertad cultural y la razón práctica. Discutir esta relación permitirá esclarecer el malentendido mayor implícito en el texto de Vargas Llosa que hemos citado al inicio de nuestra exposición.

Como se sabe, Taylor es un entusiasta defensor de la tesis —tomada de Hegel y de G. H. Mead— según la cual el sentido de nuestra identidad se forja a través del diálogo con los demás y con los mundos vitales que habitamos. «No poseemos yos de la misma manera que poseemos hígados o corazones», escribe en *Fuentes del yo* (1996: 50). Es en el intercambio comunicativo con los otros significativos, aquellas personas que han contribuido —a veces de manera conflictiva— a que yo disponga del acervo de experiencias y creencias desde el cual doy forma a aquellos propósitos, valores y actividades que dan sentido a mi vida. Este diálogo tiene lugar en un trasfondo de cuestiones importantes, un fondo plural de inteligibilidad de cara al cual examino y pondero aquello que le confiere significación a mis acciones y proyectos. Taylor denomina a estos espacios hermenéuticos horizontes, recogiendo el legado de la tradición fenomenológica. Las culturas que habito —en plural— y las actividades que realizo constituyen el horizonte desde el cual la identidad se construye. «Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte desde el cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras. Es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura» (1996: 43), señala Taylor.

Un lector precipitado podría llegar a sospechar que las afirmaciones del párrafo anterior acerca de la relevancia de la cultura y de los vínculos comunitarios en la configuración de la identidad convierten al filósofo canadiense en un «comunitarista» en el sentido de Sen. Pero se equivocaría. Taylor piensa que estas confusiones respecto al sentido del debate liberal-comunitarista se fundan en que los interlocutores —y los comentaristas— de esta discusión no han prestado suficiente atención a una distinción conceptual entre consideraciones ontológicas y cuestiones vindicativas (*advocacy issues*) (1997a: 239). El autor sostiene que la observancia de dicha distinción haría posible reordenar la discusión filosófico-política contemporánea de manera fructífera, aunque

supusiese abandonar de una vez por todas los «términos-paquete» (como «liberal» y «comunitarista») que tienden a malinterpretar las posiciones en conflicto. De hecho, la mayoría de los comentaristas se aproximan conceptualmente al debate como si se tratase de una confrontación entre posiciones individualistas y colectivistas, cosmovisiones sociales que pugnan por imponer modelos excluyentes de instituciones políticas.

Por cuestiones ontológicas entiende Taylor el conjunto de argumentos relativos al orden de la explicación en lo que concierne específicamente al problema de la configuración del yo y a la descripción conceptual de su inscripción en la sociedad. Señala nuestro autor que en el debate actual, en este nivel de problemas, se enfrentan «atomistas» y «holistas»; esto es, aquellos filósofos que consideran que los bienes sociales se dividen en bienes individuales básicos y asumen una concepción autorreferencial de la identidad y quienes, en contra de esta posición, piensan que el individuo se define por un sistema de relaciones sociales de reconocimiento y comprensiones compartidas de vida buena. Evidentemente, entre los interlocutores clásicos de este debate, autores como Hobbes y Locke militan en esta posición, mientras que Hegel y Vico se identificarían con la segunda. Taylor no duda en sindicar a Popper como heredero de la tradición atomista.

Las cuestiones vindicativas aluden más bien a las consideraciones normativas —tanto éticas como político-jurídicas— que los participantes en la controversia defienden como razonables. Esta vez en el debate se puede distinguir a los «individualistas», que suscriben el carácter vinculante del respeto a la dignidad de la persona y al cuerpo de derechos que están relacionados con dicho principio, y los «colectivistas» que consideran que es preciso subordinar en todo momento las aspiraciones individuales a los fines del grupo humano (sea este la comunidad local, una «clase» social o la «humanidad» entera). Lo primero que se nos viene a la mente son los duros combates ideológicos de los últimos siglos entre socialistas y liberales, tanto en el Hemisferio Norte como en Latinoamérica.

Taylor cree firmemente que es necesario mantener separados ambos órdenes de argumentos para entender qué es lo que realmente está en juego en el debate entre comunitaristas y liberales. No niega que uno pueda establecer legítimas conexiones entre ambos —como veremos—, pero insiste en que asumir ciertas explicaciones ontológicas sobre la naturaleza del yo o la epistemología moral «no equivale a la defensa de nada» (1997: 241). Los argumentos ontológicos marcan la pauta respecto de las opciones posibles en el plano vindicativo, pero no nos empujan de modo inmediato hacia una posición en particular. Pueden, eso sí, ofrecer las razones para invalidar algún argumento ontológico rival —como una teoría fenomenológica de la identidad hace con el yo desarraigado— y limitar las alternativas en el aspecto defensivo de la teoría social —como la idea de un estado de derecho basado únicamente en principios estratégicos—. Asumir una posición holista en un nivel ontológico no nos obliga necesariamente a suscribir una postura vindicativa de tipo colectivista, como la perspectiva de Sen parece sugerir.

Es probable que Sen sindeque a Taylor como un suscriptor del «comunitarismo» debido a que confunde ambos planos de argumentación. En efecto, Taylor considera que la identidad se construye socialmente y desde horizontes compartidos, pero esta es una tesis ontológico-social que no involucra la restricción de las libertades ni la erosión de la razón práctica. Este autor se considera un ‘individualista holista’, un defensor de la democracia liberal que ha edificado su concepción política sobre la base de una antropología del reconocimiento. No olvidemos que Taylor señala que el desarrollo de la identidad implica el trabajo de la articulación, que es una actividad eminentemente reflexiva en la que se ponen en juego las capacidades del agente para la argumentación y la expresión. Articular algo —una experiencia valiosa, por ejemplo— implica redescubrir el ‘objeto’ con claridad, revelando sus sentidos ocultos, explicitándolos para el escrutinio racional y para la interpretación. Articular un objeto supone abrirlo a nuevas posibilida-

des de sentido. En el caso de las cuestiones éticas, este procedimiento echa luces sobre los horizontes que sostienen nuestras opciones vitales: «la articulación puede acercarnos al bien como fuente moral, puede darle poder» (TAYLOR 1996: 103).

Lo mismo podríamos decir de la perspectiva multiculturalista elaborada por Taylor. Es cierto que textos como *La política del reconocimiento* parecen sugerir que la cultura francesa en Québec sea protegida legalmente casi a la manera de las especies animales en peligro (TAYLOR 1997b: 293-334; 1994: 116 y ss.); sin embargo, Taylor es también uno de los más agudos defensores del diálogo simétrico y abierto entre las culturas (TAYLOR 1997c: 199-220). En lugar de asignarle un lugar privilegiado a las tradiciones heredadas sobre otros modos de filiación —como teme Sen—, buscando lograr para ellas una parcela inexpugnable en el seno de las democracias, Taylor postula orientar el contacto intercultural desde el ejercicio de lo que Gadamer llamaba interacción de horizontes. Comprender al otro implica interpretar las prácticas y creencias extrañas desde expresiones e imágenes que nos son familiares. No obstante, tal contacto no deja las cosas como están; las dos perspectivas se abren recíprocamente, dejándose tocar e interrogar la una por la otra, exponiéndose de este modo al cambio conceptual y al discernimiento de otros modos de concebir el mundo o la vida. El encuentro con el otro solo puede ser inteligible para mí desde mi propio vocabulario crítico, pero tal encuentro puede interpelar mis propios supuestos y aun contribuir a modificarlos, situación que mi interlocutor también puede experimentar (GADAMER 1979)¹. Se trata de una operación comunicativa que no es ajena a la crítica y a la autocrítica.

El contacto intercultural pone de manifiesto nuevos sentidos de concebir el mundo y la vida, así como nuevas prácticas sociales disponibles a los usuarios de las diversas culturas. Esta experiencia permite el reconocimiento explícito de las identidades plurales que de hecho

¹ Cfr. GADAMER, Hans-Georg (1979).

tenemos. De este modo nos abrimos a la libertad cultural, que nos permite —siguiendo a Sen— conservar o modificar nuestras prioridades identitarias sobre la base del cultivo de la razón práctica. Nos deja un espacio para elegir conscientemente mantenernos en la cultura originaria, o abandonarla, o asignarle un mayor peso a otras dimensiones de la identidad como fruto del propio discernimiento.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN. PALABRAS FINALES SOBRE EL CASO DE SHAIMA

Esto nos devuelve al artículo de Vargas Llosa y el problema del uso del velo en las escuelas. El articulista de *El País* considera que el permiso que la *Generalitat* de Cataluña le confiere a Shaima para ir al colegio usando el velo constituye una concesión política que puede derivar en la introducción del monoculturalismo plural en la sociedad española. Advierte con tono apocalíptico que ceder a este pedido nos puede llevar a la admisión de la clitoridectomía. No concibe la medida como una expresión de libertad cultural. Por definición, una de las opciones de la libre elección es la de preservar las prácticas de la propia cultura. «La decisión de mantenerse firmemente dentro del modo tradicional», afirma Sen, «sería un ejercicio de libertad si la elección se hiciera luego de considerar otras alternativas» (SEN 2006: 211). Se trataría de permitir a Shaima el uso del velo, pero convirtiendo la escuela —u otros escenarios— en espacios de diálogo que permitan ofrecerle otras alternativas susceptibles de elección, espacios que hagan posible asimismo la redescrición (articulación) del velo no únicamente como símbolo tradicional de subordinación de las mujeres; estos escenarios permitirían el ejercicio riguroso de la crítica racional de las descripciones culturales que encubran o promuevan prácticas discriminadoras contrarias a una ética de la dignidad igualitaria. En una palabra, esta perspectiva pluralista nos invita a buscar con Shaima las herramientas interculturales que nos permitan combatir la ilusión del destino.

¿Cómo podría tener lugar esta clase de interacción dialógica? Se me ocurren un par de posibilidades. La primera —y la más evidente— es la clase de contacto que Shaima tendrá con el modo de vida implícito en las democracias liberales —el valor de la autonomía, una deliberación práctica más o menos horizontal, la separación (casi intuitiva) entre lo secular y lo religioso, etc.— como parte de su regreso a la escuela. Ese es uno de los puntos que me llevan a suscribir la decisión de la *Generalitat* catalana de aceptar el uso del velo, pensando en la prioridad de la educación de la niña. Shaima tendrá la oportunidad, al asistir a la escuela, de toparse con otros rostros, otros credos, otros modos de pensar y valorar la vida y sus posibles sentidos. Ese encuentro con lo diverso puede potenciar un cambio de perspectiva en lo relativo a la valoración de las propias tradiciones. Presionar a su familia para que asista con el cabello descubierto podría tener como consecuencia el que se le prive —por disposición de sus padres— de una educación que podría liberarla del yugo del fundamentalismo.

La segunda posibilidad está vinculada a la crítica interna de la discriminación sexual, desarrollada en algunos contextos islámicos. Cada vez son más los intelectuales musulmanes que se remiten al Corán y a ciertos períodos «liberales» de la historia islámica —como los reinos españoles de Al Andalus— para combatir el fundamentalismo. Pienso por ejemplo en el documental *Dinner with the President* (2007), dirigido por Sachithanandam Sathananthan y Sabiha Sumar, ambos originarios de Pakistán. La cinta examina las tensiones presentes en un régimen como el pakistaní, sensible a golpes de Estado, crímenes políticos y conspiraciones internacionales. Y concentra parte de su atención en el agudo problema de la subordinación de la mujer, situación avalada por los sectores integristas.

En diversos pasajes del documental, Sabiha Sumar se enfrenta a personajes —camioneros, líderes tribales, miembros del Partido Islámico— que se remiten al Corán para legitimar la subordinación de la mujer respecto del varón (la prohibición de que las mujeres salgan

a trabajar, la obligación de cubrirse la cabeza, etc.). En contra de la idea según la cual la doctrina de la igualdad de género proviene de la adopción artificial de creencias foráneas, ajenas a las prácticas religiosas locales —el típico argumento de los integristas musulmanes (pero también de algunos conservadores católicos, dicho sea de paso)—, Sumar se remite al Corán para defender la igualdad sexual: sostiene que ella aprendió árabe para leerlo directamente, y señala que no encontró nada que justifique su confinamiento en la vida doméstica, o la obligatoriedad del uso del velo. Añade que *el texto sagrado está abierto a las interpretaciones de los hombres*. Dirigiéndose a un líder tribal tradicionalista, dice «tú eres un ser humano, yo también: ambos pertenecemos a Alá. Yo leo el Corán y encuentro razones para justificar la igualdad entre hombres y mujeres; tú lo lees y pretendes que el texto avala la subordinación ¿Quién decide qué interpretación es más razonable?». Sus palabras sitúan esta importante cuestión en el marco cívico de la discusión racional y del conflicto de interpretaciones rivales. Se trata de un notable punto de partida para el ejercicio de la hermenéutica política.

Alguien podría pensar —con razón— que estoy recargando prematuramente la agenda de la pequeña Shaima. Después de todo, tiene solamente ocho años. Tiene un padre fundamentalista que no la dejará asistir a la escuela sin el velo. Las dos estrategias que he bosquejado rápidamente aquí —el cambio de mentalidad fruto del contacto intercultural, y el producido por la crítica interna de la propia tradición— suponen que pueda acceder a la educación. El trabajo en la escuela le permitirá desarrollar sus capacidades de agencia, pensamiento, imaginación y sensibilidad, de modo que pueda descubrir nuevos conceptos, imágenes y metáforas para examinar su situación y perspectivas de vida futura. Ello le permitirá evaluar sus tradiciones, valorar la pertenencia comunitaria, y deliberar en torno a las ataduras y formas de subordinación que ella puede entrañar. Podrá —una vez llegada a la edad adulta— confrontar públicamente su *ethos*, o abandonarlo, en abierto ejercicio de su libertad cultural. O podrá —quién sabe— intentar empoderar a otras mujeres

marroquíes, actuando a través de las instituciones de la sociedad civil y propiciando cambios más profundos. En efecto, como sugería Vargas Llosa, el velo no es solo el velo, hay mucho más en juego. No obstante, la mayoría de las posibilidades de acción que Shaima puede asumir presuponen que se le permita asistir a la escuela.

V. REFERENCIAS

- Gadamer, Hans-Georg (1979). *Verdad y método*. Salamanca: Sígame.
- Sen, Amartya (2006). *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz.
- Taylor, Charles (1994). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles (1997a). Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles (1997b). La política del reconocimiento. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles (1997c). Comparación, historia y verdad. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Vargas Llosa, Mario (2007). El velo no es el velo. *El Comercio*, domingo 7 de octubre.

AGENCIA, GÉNERO Y DESARROLLO HUMANO

Patricia Ruiz Bravo¹

El enorme alcance de la agencia de las mujeres es una de las cuestiones más descuidadas en los estudios del desarrollo, algo que debe subsanarse sin pérdida de tiempo. A lo mejor nada sea tan importante hoy en la economía política del desarrollo como que se reconozca como es debido la participación y el liderazgo en el terreno político, económico y social de las mujeres. Se trata de un aspecto muy importante del «desarrollo como libertad» (SEN 2000: 246)².

Cuando llegamos a Puno nos encontramos con mujeres campesinas que juegan fútbol, montan bicicleta, cobran los pasajes en los camiones, van a ferias y mercados, intercambiando productos diversos, haciendo trámites, asistiendo a reuniones y conversando con parientes y allegados. Tales son las imágenes que nos llevaron a cuestionar las visiones tradicionales, parciales y sesgadas que sobre las mujeres campesinas se elaboran desde las instituciones de desarrollo, el Estado o las empresas de turismo. Por el contrario, nos encontramos con mujeres vitales, luchadoras, que son parte de alguna organización y que, a pesar de las dificultades, ven un futuro para sí y sus familias. Conversando con ellas es difícil imaginarlas como personas pasivas, víctimas o carentes

¹ Este trabajo recoge ideas presentadas en estudios previos vinculados a mi tesis doctoral. Varios de ellos son en coautoría con Eloy Neira, con quien venimos trabajando este tema hace ya algunos años. También mi agradecimiento a Tesania Velázquez, Nora Cárdenas, José Luis Rosales y Luciana Córdova con quienes discutimos estos temas.

² En adelante, todas las referencias serán de este libro.

—los calificativos usuales para definir a las campesinas del ande—. Si bien es cierto que atraviesan por problemas económicos y que las encuestas las clasifican como población pobre y vulnerable, ellas, siguiendo a Amartya Sen, no son pobres, pues tienen la libertad y la agencia que les permiten desplegar sus proyectos hacia el futuro. Ellas se enfrentan a la adversidad y a las restricciones del medio a partir de la puesta en práctica de una agencia personal y colectiva.

SEN (2000) afirma que el desarrollo supone la expansión de las libertades para llevar adelante la vida que tenemos razones para valorar. Recogiendo esta propuesta, queremos presentar un estudio de caso de la zona andina de Puno. Se trata de una investigación con mujeres campesinas³ en la que analizamos las maneras en que la agencia femenina se despliega en distintos campos, y genera espacios de reconocimiento y maneras de lidiar con las dificultades cotidianas. Esta agencia resulta de un proceso socio-histórico de largo aliento que se enmarca en el contexto cultural andino. A partir de su experiencia personal y colectiva, las mujeres conciben un desarrollo cuyo eje fundamental es la búsqueda de una vida digna que implica libertad personal y reconocimiento social. A pesar de la escasez de recursos económicos, son personas que actúan contra los obstáculos que restringen sus posibilidades de acción, que les quitan libertad. Se trata de la lucha contra el racismo, la discriminación social y de género, la opresión étnica y la pobreza. Estas luchas equivalen, retomando a Sen, a una apuesta por el desarrollo: «El desarrollo exige la *eliminación de las principales fuentes de privación de libertad*: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistémicas, el abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos

³ La investigación se llevó a cabo en las comunidades de Santa Rosa y Kunurana, en la provincia de Melgar (Puno). Se trata de comunidades quechua a más de 3.500 msnm. Realizamos 60 entrevistas a mujeres en tres visitas a la zona. Para ello, conté con el apoyo del equipo de investigación citado en la nota 1.

y la intolerancia o el exceso de intervención de los estados represivos» (SEN 2000) (cursivas nuestras).

Nos parece importante analizar este caso pues, como se señala en el epígrafe, se trata de una experiencia que revela propuestas de cambio y acciones que han sido elaboradas y ejecutadas desde las poblaciones subalternas y que, en muchos casos, son desconocidas por quienes plantean políticas y programas de desarrollo social.

He ordenado este artículo en cuatro acápites. En el primero se aborda brevemente el concepto de agencia recogiendo los aportes del enfoque del desarrollo humano. En el segundo analizamos los espacios en los que se despliega la agencia de las mujeres de Puno para luego, en el tercero, identificar los procesos a partir de los cuales se construye esta agencia. Concluimos resumiendo las maneras en que las mujeres campesinas piensan el desarrollo personal y comunal.

I. SOBRE EL CONCEPTO DE AGENCIA. ALGUNOS APUNTES

La agencia es la capacidad de las personas para actuar de acuerdo con lo que ellas consideran valioso e importante. Se requiere que la persona sea libre de hacer y conseguir lo que estime conveniente. Al respecto, A. Sen señala que:

Aquí no utilizamos el término agente en ese sentido sino en el más antiguo —y «elevado»— de la *persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos*, independientemente de que los evaluemos o no también en función de algunos criterios externos. Este estudio se refiere especialmente al papel de la agencia del individuo como miembro del público y como participante de actividades económicas, sociales y políticas (que van desde participar en el mercado hasta intervenir directa o indirectamente en actividades individuales o conjuntas en el terreno político y de otros tipos (2000:36).

Retengamos la noción de actuar y lograr cambios, pues en el caso de las mujeres puneñas este es un elemento central en el análisis. Ellas no están satisfechas con su situación actual y buscan caminos de cambio. Se trata, como veremos más adelante, de un proceso de luchas de largo aliento en el que ellas son parte de un colectivo mayor que viene enfrentándose a situaciones de exclusión social y de subordinación étnica y de género.

LABRECQUE (2001), quien recoge los aportes de Giddens y Thompson sobre este tema, plantea que la agencia no se refiere solamente a la capacidad de actuar sino también de proyectarse en la acción. «Así, podemos decir que para comprender al sujeto antropológico es necesario tener en cuenta a la vez la estructura en la cual se inserta y su agencia, que le permite insertarse de una manera específica en el seno de esa estructura» (11 traducción propia).

Relacionar el agente con la estructura implica poner el acento en las prácticas situadas de los actores y llamar la atención sobre la dimensión histórica presente en la capacidad para actuar:

[...] la noción de agencia conlleva en sí en una mirada histórica (una porción de historia) pues ella implica la capacidad de considerarse a sí mismos en el presente (la experiencia, la vida cotidiana), en el pasado (la estructura constituida de experiencias múltiples) y el futuro (en *la transformación de la estructura, la resistencia*) (p. 11 traducción propia) (cursivas nuestras).

De esta última definición nos interesa quedarnos con dos ideas centrales: la importancia de entender la agencia en el sentido de prácticas situadas en un marco histórico; la situación presente se liga con el pasado que ha constituido a los sujetos y que los confronta con la necesidad de resistir y cambiar. Esto supone la capacidad de ir modificando las reglas del juego para crear las oportunidades para un mayor desarrollo de la agencia. En SEN (2000) esta idea está presente cuando plantea la importancia de ver los procesos y las oportunidades: «La

concepción de libertad que adoptamos aquí entraña tanto *los procesos* que hacen posible la libertad de acción y de decisión como *las oportunidades* reales que tienen los individuos, dadas sus circunstancias sociales y personales» p. 33 (cursivas nuestras).

La agencia supone entonces el desarrollo de la libertad de acción que posibilita los cambios con respecto del pasado. Implica la agencia individual, pero limitada por las estructuras (trabas, amenazas y posibilidades) en las que los sujetos están insertos. El análisis de la agencia supone un enfoque histórico que permita identificar los procesos y las oportunidades que permiten su reafirmación.

II. LA AGENCIA FEMENINA EN SANTA ROSA (PUNO)

Un primer elemento que queremos señalar es que la agencia femenina no se despliega en todos los campos de manera homogénea. En el estudio realizado observamos que existen espacios en los cuales las mujeres toman decisiones y cuentan con los recursos necesarios para actuar de acuerdo a sus valores y convicciones. No obstante, esto no se produce siempre. Existen otros momentos sin esa posibilidad, donde las mujeres ven seriamente restringida su capacidad de actuar⁴. Estamos, pues, frente a procesos complejos que implican conflictos y resistencias. La agencia de las mujeres no es un punto de partida: ella se ha ido construyendo a través de procesos socio-históricos en los cuales varones y mujeres han conquistado espacios de autonomía. En el caso de la zona de estudio, los espacios de agencia se vinculan además con un sistema de género que se inserta en una matriz cultural andina en la cual la presencia femenina cumple un papel central. Estos espacios les permiten desplegar habilidades y saberes que les dan reconocimiento, pero también son espacios de interacción a través de los cuales se producen

⁴ De hecho, dos campos en los que existen dificultades es el de la sexualidad y la violencia doméstica

procesos colectivos de apoyo y agenciamiento. Son espacios de afirmación y emponderamiento.

Sin embargo, antes de avanzar, definamos el concepto de espacios de agencia. En la vida cotidiana es difícil encontrar que una persona sea «un agente» en sentido total. Somos agentes en ciertos momentos, y, en otros, no lo somos tanto. Hay avances y retrocesos de acuerdo a las coyunturas, pero también en función de las trayectorias personales y las estructuras sociales. Pensando en esta complejidad trabajé con el concepto de «espacios de agencia». Con espacios de agencia me quise referir en primer lugar a campos en los que la persona siente un reconocimiento social y personal que le permiten actuar (acción). Este reconocimiento se sustenta en el despliegue de un conjunto de habilidades y saberes que les permiten funcionar, pero también introducir cambios y lograr un florecimiento o desarrollo personal. En segundo lugar, se trata de espacios sociales de creación intersubjetiva que permiten desarrollar procesos de «agenciamiento». Se trata de espacios sociales en los que a partir de una interacción cotidiana se van generando los recursos personales que de manera dinámica se van proyectando a otros espacios. En el caso de las mujeres de Puno, la agencia femenina se despliega y se alimenta del trabajo y de la organización.

Para la mayoría de mujeres, el trabajo en el comercio y la agricultura es una fuente de reconocimiento y valoración. Ellas se ven a sí mismas como personas capaces y emprendedoras, que incluso pueden sacar adelante a sus hijos en caso de que fuera necesario⁵. Además de las actividades agrícolas y comerciales, las mujeres se dedican al tejido y a la producción de bienes caseros como medios para generar ingresos y mejorar la situación de la familia. En este espacio, la mujer toma las decisiones que considera importantes y, si bien consulta a su

⁵ En las entrevistas, las mujeres siempre hablan de la pareja, de vivir de a dos. No obstante, ellas enfatizaron que en el caso de que esto no sucediera por alguna razón (viudez, por ejemplo), ellas podrían enfrentar la situación. Se «agenciarían» apoyos y redes que les permitirían salir adelante.

marido, es ella quien analiza las opciones y marca el rumbo a seguir. El trabajo, y en particular el negocio, les permite salir de la escasez y es un medio para enriquecerse material y simbólicamente. Este doble significado del trabajo en sus vidas es clave pues, a la vez que es un medio, es también un fin en sí mismo. El trabajo les da sentido a sus vidas y es un referente central en la articulación de su narrativa personal, de su conciencia de sí. Socialmente, el trabajo es fundamental en la definición de la identidad femenina y en la conformación de la comunidad.

[...] las comerciantes son mujeres activas, son buenas mujeres, pero hay mujeres ociosas que solo van hilando felices y solo el marido trabaja [...] las mujeres se dedican al comercio, se dan cuenta y van despertando poco a poco además por la organización de mujeres están despertando cada vez más, ellas son las que más trabajan, las que tienen capital, hacen artesanía, tienen granja de cuyes y gallinas [...] estamos despertando al fin, las mujeres hacen mejor trato con los clientes [...] nosotras tenemos que vender combinando con bromas, así ganamos más, nosotras sabemos hacer negocio [...] para hacer negocio la mujer no debe ser renegona, debe reírse para ganar clientes pero debe ser formal (María 40 años).

En el relato de María destaca el reconocimiento de «las habilidades para el negocio» y la idea de ir «despertándose». De hecho despertar supone un cambio de estado en su situación: expresa un antes y un después que valoran, pues les permite hacer más cosas. Son, en palabras de Sen, más libres para elegir las cosas que quieren hacer, pero también la vida que quieren vivir.

Los testimonios de ambos sexos coinciden en reconocer la habilidad de las mujeres como negociantes y como guardianas del dinero. Según declaran, ellas son mejores administradoras, saben organizar mejor las compras y hacen «durar» más el dinero⁶. Emilia cuenta:

⁶ En un trabajo previo (RUIZ BRAVO, NEIRA, CÁRDENAS y VELÁZQUEZ 1998) reseñábamos que uno de los entrevistados, al describirnos la ceremonia de su matrimonio,

En la casa, es la mujer, somos las mujeres las que guardamos la plata. Nuestros esposos nos dan la plata, de su trabajo, de la venta de sus ganados o de cualquier cosa. Así te dicen, aquí está la plata, ellos hacen así como una rendición, esta cosa he gastado, aquí está el resto.

Esta habilidad femenina no se circunscribe al ámbito familiar y doméstico, sino que se extiende a la participación de la mujer en el espacio público. Así, un entrevistado señala: «Tesorera maneja la economía con cuidado, no como varones, los varones se lo gastan. Mayor costumbre es que las mujeres manejen el dinero, el marido pide» (Roberto, 40 años).

Varones y mujeres valoran la responsabilidad y la habilidad femenina con el dinero y el negocio. A pesar de que en un primer momento existe una dificultad en reconocer su trabajo, luego se explayan y llegan a señalar que «somos mas inteligentes que los hombres para los negocios» (María).

El que la mujer sea quien guarda el dinero, o al menos que en principio sea ella la encargada de hacerlo, es parte de la manera en que la mujer es representada en la cultura andina. Tiene que ver con el hecho de que simbólicamente las nociones de permanencia, control, medida y contención se asocian con lo femenino. Lo femenino está asociado a administrar, a guardar «pan para mayo», a responsabilizarse por las cuestiones financieras. Su misión es controlar el buen uso de la riqueza familiar, que no haya malgasto, que la riqueza no discurra como un río, que tenga un tope y pueda preservarse como en una laguna. La idea de lo femenino como lo que contiene está presente en las representaciones sociales de la cultura andina.

señalaba que tanto en la casa del novio (primer día) como en la de la novia (segundo día), los asistentes ofrecen regalos y dinero a la nueva pareja. El último día los regalos son valorizados. Se trata de una competencia para ver qué familia regaló más. El efectivo es puesto sobre una uncuña (pequeña manta), encima de la cual se pone una piedra (para que dure). Esta uncuña es entregada a la mujer (testimonio de Germán C).

El otro espacio en el cual las mujeres construyen y ejercen agencia es en la organización.

Me gusta más en las organizaciones, pienso volver a ser presidenta, ser miembro de estas organizaciones. En las comunidades siempre hay dinero para hacer algunas gestiones, pero en cambio en el Club de Madres no tenemos fondos, no tenemos tierras, por eso me gusta estar en las comunidades, hacerme famosa y reunirme con todas las presidentas del pueblo. También me gustaría estar en la Central para que me conozcan y poder postular para ser regidora: ellos ganan dinero, esas son mis ideas. Me arrepiento de haber renunciado a mi cargo en la Central pues ya me estaba haciendo famosa. Ahora están diciendo que en Santa Rosa buscan mujeres que tengan conocimientos para entrar a la alcaldía, estoy pensando en eso, ¿no? (Emilia).

La organización es clave para las identidades de las mujeres campesinas. Se inician en el club de madres y desde allí se proyectan hacia otras instancias incluyendo el municipio. La opción es ir creciendo en cada uno de los espacios de participación en los que se involucran. De hecho, ellas sienten que conforme se insertan en distintas organizaciones sus opciones crecen y sus oportunidades para mejorar también. En este proceso, el conocer a más gente y el aprender otros lenguajes es clave. Ser parte de un colectivo de mujeres ha significado para ellas un antes y un después. La organización es vista como un espacio de aprendizaje, pero también como un espacio de encuentro y sociabilidad en el que se comparte experiencias, se analiza la situación y se piensa en alternativas. Allí van aprendiendo a dialogar y a negociar con distintas personas e instituciones, pero también se van «fogueando» y consolidando como grupo. Las decisiones se toman de manera colectiva, pero cada una de ellas es importante. El debate es un aprendizaje en la organización. Esta es también un espacio económico en el que es posible realizar actividades y conseguir fondos para otras actividades más, entre las que se incluyen la participación

en otras comunidades. No obstante, este es también un espacio de conflicto en el que el diálogo y el reconocimiento mutuo es el único camino de solución.

III. CÓMO SE CONSTRUYÓ ESA AGENCIA: IMPORTANCIA DE LOS PROCESOS. LA AGENCIA Y SU DIMENSIÓN HISTÓRICA

Como se adelantó en la introducción, lo que este estudio de caso muestra es la importancia de analizar las situaciones en un mediano y largo plazo. La agencia femenina de las mujeres de Santa Rosa (Puno) es resultado de procesos de largo aliento en los que ellas son parte de un colectivo mayor que incluye a sus padres, abuelos y otros antepasados. Se trata, en concreto, de luchas por la liberación de un orden patronal, basado en la exclusión social y la opresión étnica y de género. Estas luchas son de larga data y tienen como eje la comunidad campesina andina, organización económica, social y política, a través de la cual hombres y mujeres campesinos se han reproducido como grupo y han elaborado estrategias de resistencia y cambio social. El objetivo es liberarse de ese orden patronal y salir de esa posición de subalternidad a la que están sometidos.

Los discursos de las mujeres ponen en evidencia una historia que las trasciende. Lo que dicen, pero también lo que hacen, y la manera de hacerlo, resultan expresión de una historia local de luchas y conflictos por lograr el reconocimiento como ciudadanas. Esta historia se remonta, de acuerdo a los testimonios recogidos, a «los tiempos del patrón», a la hacienda de inicios del siglo XX, momento en que sus tierras les fueron arrebatadas y ellos fueron transformados en siervos y colonos. Desde entonces, varones y mujeres han sostenido una lucha, en ocasiones abierta y en otras soterrada, contra un sistema que les parece injusto y opresivo. Uno que impide su desarrollo como personas y como grupo.

La hipótesis central es entonces que esta agencia se construye en el conflicto, que en ocasiones lleva a enfrentamientos abiertos —como es el caso de las tomas de tierras en los años 80 y las movilizaciones por programas sociales— como también estrategias de resistencia soterrada⁷. Aquí es necesario remarcar la participación activa de las mujeres en las movilizaciones y en las tomas de tierras. Fueron ellas quienes se enfrentaron a los gerentes de las cooperativas y encabezaron las protestas y con ello lograron la recuperación de terrenos y reconstituyeron sus comunidades. Este hecho es un hito en la trayectoria de las mujeres de la zona y existe un reconocimiento personal y colectivo de esa gesta. Ellas eran parte de movimientos políticos y, aunque no ocuparan los puestos principales, se involucraron en cuerpo y alma en la movilización. Más recientemente, ellas se han comprometido en organizaciones de diverso tipo, y es uno de sus objetivos el llegar a las alcaldías, gobiernos regionales y por qué no a la presidencia nacional. Para muchas este es el «Tiempo de mujeres»⁸.

A pesar de que este orden patronal ha desaparecido formalmente del escenario peruano, su presencia tiene una vigencia en el imaginario social de las mujeres de la zona. Para ellas, este sistema se mantiene bajo otras modalidades, pero con la misma fuerza. Las evidencias son la exclusión económica y la discriminación social y étnica a las que se ven sometidas de manera cotidiana. Cuando ellas asisten a la posta de salud o a la escuela de sus hijos se sienten maltratadas y no reconocidas como iguales. Situación similar les sucede cuando van a las instituciones estatales a reclamar por servicios de agua, recojo de basura o titulación de tierras. En todos los casos, se enfrentan a situaciones en las que las personas actúan «como si fueran el patrón», reproduciendo así un orden

⁷ Es, por ejemplo, el caso de las mujeres que se resisten a asistir a las postas de salud en las que son maltratadas y sus saberes desconocidos. Cuando es grave viajan a las provincias o capitales departamentales para atenciones específicas. Sucede algo similar con la inasistencia de mujeres a programas de educación o de generación de ingresos.

⁸ Ver al respecto. *Tiempo de mujeres. Del caos al orden verdadero* (RUIZ-BRAVO y NEIRA 2003)

excluyente que ellas buscan transformar⁹. Es en estas interacciones que ellas van construyendo sus agencias. Para ello cuentan con recursos que han ido construyendo a lo largo de la historia a partir de su cultura, pero también tienen sus propias experiencias de participación en las organizaciones y en el comercio.

¿Cuáles son estos recursos? Uno primero muy importante a nivel simbólico es la figura de la pachamama. Para las poblaciones andinas, la madre tierra es central. Ella es la que provee de los alimentos, es la madre nutricia a la que se le dan las ofrendas. Es una divinidad y se asocia a lo femenino. Este símbolo culturalmente disponible les otorga a las mujeres un referente positivo y valorado. Ellas —en tanto mujeres— son como la madre tierra y esta es una presencia vital y contundente. Son fuertes y producen vida. Por ello, la importancia de un cuerpo robusto que sea capaz de responder a las demandas del trabajo y de la familia.

En segundo lugar, la comunidad campesina se mantiene transformándose permanentemente y ello ofrece un contexto económico y cultural relevante. Estas mujeres son parte de una comunidad en la que hay tierras colectivas, pero en la que el trabajo en las parcelas —el minifundio— es fundamental. De hecho, este fue un elemento central que les permitió resistir la época de las haciendas y mantener, a pesar de la explotación, ciertos espacios de autonomía.

Las comunidades están en procesos de transformación donde la urbanización es clave. En este contexto, las mujeres en tanto comerciantes están mejor ubicadas que sus pares varones para quienes la transformación de productores agrarios a empresarios informales parece ser más lenta. De hecho, la construcción de estos nuevos pueblos tiene una impronta femenina.

Finalmente, cuentan con una memoria en la que se reconocen como un colectivo que ha hecho frente a los abusos y maltratos. Esta memoria

⁹ Ver al respecto, RUIZ BRAVO, Patricia, Eloy NEIRA y José Luis ROSALES (2008).

se transmite oralmente y se reproduce a través de imágenes, canciones y representaciones que hacen de su historia una historia viva que se recrea permanentemente. Se trata pues de un proceso complejo. Las mujeres son agentes que buscan un cambio (futuro) de manera activa (comercio, organización, política), pero cuyos fundamentos son parte de una historia, un pasado que las alienta y que está presente en su cultura y vida cotidiana.

IV. ¿QUÉ ES EL DESARROLLO PARA ELAS?

¿Y si volvieras a nacer, que te gustaría ser?

Un ave, señorita

¿Por qué?

Para así poder volar, ser libre.

¿Qué cambios te gustaría ver en tu vida, tu comunidad?

Ser mejor, ser otra, más reconocida. Tener más trabajo, que así mejore el negocio, que no haya maltrato así, que nos respeten, que no hayan abusos, ¿no?

Natalia, mujer campesina (Puno 34 años)
Dirigente, casada (4 hijos)

Un primer elemento que articula su noción de desarrollo es el reconocimiento de una situación de injusticia actual. Ellas critican el modelo neoliberal y desconfían de las autoridades pues no cumplen con las promesas electorales. Las instituciones del Estado con las que se vinculan (salud, educación, programas sociales, transporte, municipios) no son eficientes y las maltratan por su condición de indígenas. Hay una crisis de autoridad pues los que ejercen cargos públicos son abusivos y no trabajan, es decir, reproducen la figura del patrón. No se trata de una autoridad legítima.

En ese contexto, ellas ven que es posible un liderazgo femenino que promueva cambios para las mujeres y la comunidad. No obstante,

piensan que es importante que ese liderazgo cumpla con ciertos requisitos importantes: honestidad, trabajo y trayectoria reconocida por la comunidad.

Un segundo elemento es la noción de progreso presente en la mayoría de mujeres entrevistadas. Ellas piensan que pueden mejorar y salir adelante y uno de los caminos que avizoran es el trabajo en el comercio. Consideran que, como tienen habilidades, son esforzadas y trabajadoras, pueden lograr mayores ingresos, mandar a sus hijos a estudiar en la universidad para que sean profesionales y pensar en nuevos negocios. El progreso se asocia al trabajo y al mérito y es también una ruta individual. Reclaman por ello al actual sistema económico, pues no reconoce sus aportes y esfuerzo. Por el contrario, ellas ven que en muchos casos los puestos de trabajo y las oportunidades se abren para las amistades de los poderosos y no se toma en cuenta el mérito. Eso debe cambiar.

En tercer lugar, existe una expectativa en lograr mayores ingresos y contar con mayor capital. No obstante, otra vez, el enriquecimiento debe basarse en el trabajo y en el mérito. Se lucha contra las personas que se enriquecen sin trabajar o lo hacen con el trabajo de los otros, pues ello es propio de la figura del patrón que ellas rechazan

Por todo lo dicho, el desarrollo es visto como un proceso de liberación de aquellos sistemas que aún recortan su libertad. Se trata de liberarse de un orden patronal que se mantiene bajo diversos ropajes y en distintas instituciones. Supone liberarse de los estigmas étnicos y de la condición de siervos; factores que les impiden acceder a una serie de instituciones sociales en calidad de ciudadanos con pleno derecho. Liberarse también de las subordinaciones de género que les impiden el acceso al espacio público y que justifican la violencia. Esta liberación supone un cambio en el sistema social, pero también en las propias subjetividades que, en muchos casos, reproducen ese orden que los excluye. Estamos pues frente a una mirada política, una que propone un cambio en el orden material y simbólico. Es un desarrollo que implica procesos

de modernidad, pero sin anular ni desconocer su cultura. Este nuevo orden, sostenemos, encuentra un sustento en la agencia femenina y en su capacidad para construir un proyecto que implica la ruptura con el pasado, una nueva etapa, un orden venidero.

V. REFERENCIAS

- Labrecque, Marie-France (2001). Perspectives anthropologiques et féministes de l'économie politique. *Anthropologie et sociétés*. Vol 25-1, Quebec, Université de Laval.
- Ruiz-Bravo, Patricia y Eloy Neira (2003). Tiempo de mujeres. Del caos al orden venidero. Memoria, género e identidad en una comunidad andina. En Hamman, Marita, Santiago López-Maguiña, Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich (Eds.) *Batallas por la memoria. Antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Pp. 393-419.
- Ruiz Bravo, Neira, Cárdenas y Velázquez (1998). *Prácticas y representaciones de género en tres zonas del Perú*. Inédito.
- Ruiz-Bravo, Patricia, Eloy Neira y José Luis Rosales (2008). El orden patronal y su subversión. En Plaza, Orlando. *Las clases sociales en el Perú de hoy*. Lima: PUCP.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.

CULTURA, DESARROLLO HUMANO E INSTITUCIONES

DESARROLLO HUMANO Y CULTURA

Juan Ansion

En un trabajo de investigación realizado con un grupo de profesores del distrito de San Juan de Lurigancho en Lima (ANSION e IGUÍÑIZ 2004), tuvimos la oportunidad de avanzar en un trabajo interdisciplinario en busca de operacionalizar el concepto de Desarrollo Humano. Nos centramos entonces en la relación del desarrollo humano con el proceso educativo y la experiencia migratoria desde el campo hacia la ciudad. En esa oportunidad logramos mostrar cómo la construcción teórica de un concepto multidimensional del desarrollo centrado en el ser humano contribuía a dar una visión novedosa de procesos de cambio estudiados empíricamente. Este trabajo nos permitió progresar en nuestra comprensión teórica del desarrollo humano, pero quedó pendiente de discusión, para una mejor oportunidad, un problema teórico complicado que Javier Iguíñiz recogió de una crítica de Stephen Marglin a Amartya Sen. Esta me ha parecido una buena oportunidad para retomar el problema planteado entonces y buscar avanzar en la discusión.

I. UNA DISCUSIÓN PENDIENTE

La crítica de Marglin a Sen busca mostrar que, en muchas ocasiones —como podría ser el caso de la migración—, si bien podemos observar que se añaden opciones a las personas, también es cierto que se

recortan otras. Marglin cuestiona en ese sentido el hecho de que el tránsito a la modernidad corresponda a una opción realmente libre:

El problema clave, desde un punto de vista instrumental e intrínseco es que el conjunto de opciones (*choice sets*) se reduce en unas dimensiones aun cuando se expanda en otras (MARGLIN 1990: 6).

[...] el argumento de que el crecimiento amplía las opciones no logra dar cuenta adecuadamente de las muchas razones por las que el crecimiento elimina ciertas opciones al tiempo que añade otras. Por ello, no se puede interpretar el aumento de las instituciones modernas en el tercer mundo como una evidencia de la expansión del conjunto de opciones o como la revelación de preferencias por lo moderno en lugar de lo tradicional (MARGLIN 1990: 7)¹.

Más fuerte aún es el argumento de la irreversibilidad del proceso: «No solo no puedes volver a casa, sino que no puedes imaginarte si lo quieres o no, ya que es demasiado tarde para cambiar tu forma de pensar» (MARGLIN 1990: 5)².

Ante este tipo de crítica, Sen responde:

Existe un inevitable problema de valoración a la hora de decidir qué elegir cuando resulta que no es posible mantener algunos aspectos de la tradición porque son incompatibles con los cambios económicos o sociales que pueden ser necesarios introducir por otras razones. Es una decisión que tienen que afrontar y valorar las personas afectadas. La elección no es una decisión cerrada (como parecen sugerir muchos apologistas del desarrollo) ni una decisión que deba tomar la élite de los 'guardianes' de la tradición (como parecen suponer muchos de los que mantienen una postura escéptica sobre el desarrollo). Si hay

¹ «[...] the argument that growth expands choice fails to take adequate account of the many reasons why growth eliminates some choices at the same time it adds others. Hence, one cannot interpret the rise of modern institutions in the Third World either as evidence for the expansion of choice sets or as the revelation of preferences for the modern over the traditional» (MARGLIN 1990: 7).

² «Not only can't you go home again, but you can't figure out whether or not you want to until it's too late to change your mind» (MARGLIN 1990: 5).

que sacrificar un modo tradicional de vida para escapar de la pobreza más absoluta o de la minúscula longevidad (como la que han tenido muchas sociedades tradicionales durante miles de años), son las personas directamente afectadas las que deben tener la oportunidad de participar en la decisión. Donde está el verdadero conflicto es entre:

- 1) el valor básico de que debe permitirse a los individuos decidir libremente las tradiciones que desean o no mantener; y
- 2) la insistencia en que deben mantenerse las tradiciones arraigadas (cualesquiera que sean estas) o en que los individuos deben obedecer las decisiones de las autoridades religiosas o laicas que imponen las tradiciones (reales o imaginadas) (SEN 2000: 50).

Al plantearse el problema de ese modo, cultura e identidad quedan confundidas con «tradiciones» entendidas como normas sociales que se conocen y que cada cual estaría en condiciones de aceptar o de descartar. En ese sentido, por ejemplo, alguien puede optar por participar o no en una fiesta religiosa o un joven por casarse de acuerdo a normas impuestas por la tradición o no hacerlo. Visto desde el Perú, el planteamiento no parece muy relevante. Y, por otro lado, la cultura entendida en su sentido antropológico, como manera aprendida de relacionarse con el mundo, no puede ser reducida a la tradición entendida de manera tan estrecha.

Tal como Sen plantea el problema, no hay duda: la opción 1 es la que debe elegirse. Lamentablemente, esto no responde al cuestionamiento de Marglin, que propongo reformular para nuestros fines del siguiente modo:

Los pobres no tienen muchas opciones: si no deciden migrar a la ciudad saben que seguirán siendo pobres. Y lo mismo si no envían a sus hijos a la escuela. Esto, pese a que ni la migración ni la educación son garantía de «progreso» (son condiciones necesarias aunque no suficientes).

El conservar o no una «tradición» no es algo que se pueda manejar fácilmente porque la herencia cultural recibida no es un objeto que podamos conservar o desechar, sino forma parte de nosotros mismos,

incluyendo en particular de nuestros criterios para elegir. Y quien se ha transformado culturalmente (por su paso por la escuela, por su integración en el mundo urbano) no puede volver por simple decisión al punto de partida. Es entonces preciso indagar más en la comprensión del proceso de cambio cultural.

II. LA TENDENCIA A SIMPLIFICAR EN EXTREMO

Antes de tomar la decisión de migrar a la ciudad (y también, actualmente, aunque en otro sentido, a un país extranjero), se sopesan los pros y los contras ante hechos concretos que limitan y a la vez son fuente de oportunidades. Sin embargo, estos hechos son interpretados y leídos desde una experiencia cultural determinada, en función a expectativas, anhelos, visiones de futuro, que también son culturales.

Aquí la discusión es con quienes abogan por un relativismo cultural que, a nombre del derecho de los pueblos a mantener su cultura, terminan condenándolos a encerrarse en sí mismos y, por tanto, a no tener futuro (salvo como piezas de museo) en un mundo cada vez más interconectado. El caso peruano de los grandes procesos migratorios y educativos del siglo XX constituye una espectacular ilustración de la decisión masiva de un pueblo de buscar mejorar su vida (no solo en lo económico) con la apropiación de la escritura y el castellano, de la cultura urbana, esto es, de la cultura cuyo manejo se percibe como condición de éxito en la vida³.

Pero no todos los migrantes que pertenecen a una misma cultura interpretan el proceso de la misma manera ya que lo hacen desde experiencias diversas, algunas más satisfactorias que otras. Las decisiones que se tomen dependen también de cuánto una persona o una familia está dispuesta a arriesgar, de cómo evalúa sus posibilidades, de cuál es su propia historia personal o familiar y de las lecciones que saque de los éxitos y

³ Véase, por ejemplo, ANSION 1989 y 1998.

fracasos vividos o conocidos. Así, según la diversidad de situaciones, hay también siempre opciones diversas posibles porque, además, un mismo marco cultural permite siempre diversas interpretaciones. Así por ejemplo la escuela pudo ser vista en una época con cierto recelo porque la escritura y el castellano eran armas del poder del colonizador, o, al revés, puede ser vista como camino del progreso (el paso al mundo de la luz, en contra de la oscuridad de la ignorancia). También puede ser vista como positiva, en tanto apropiación de las «armas» de los poderosos (ANSION 1989). Podríamos abundar con más ejemplos para mostrar la diversidad de posibilidades de interpretación que se presentan a personas que pertenecen a un mismo ámbito cultural.

El relativismo cultural, tomado en su expresión radical⁴, ignora estas diversidades de interpretaciones al simplificarlo todo en extremo como si existiera una sola versión de las cosas dentro de un ámbito cultural determinado. Peor aún, desde esa perspectiva, la versión elegida como representativa de una cultura suele ser aquella que responde a los intereses de un grupo de poder (la versión de los hombres y no la de las mujeres, la de las autoridades y no la de los menos favorecidos). En buena cuenta, el relativismo cultural radical no toma en cuenta los debates de interpretación que se producen entre los miembros de una determinada comunidad cultural. La antropología contemporánea muestra claramente, en cambio, cómo, en torno a un código cultural común, hombres y mujeres, o linajes diferentes, tienen versiones e interpretaciones distintas de los mitos, según las conveniencias de cada género o linaje, en función del lugar que ocupan en la jerarquía social y del tipo de batalla simbólica que están en condiciones de dar⁵.

⁴ Una cierta dosis de relativismo es sana y deseable: la crítica se refiere aquí a las posiciones relativistas más extremas.

⁵ Véase, por ejemplo, en GODELIER (1986) cómo los hombres interpretan como hermanos al sol y la luna, en una versión esotérica del mito, mientras las mujeres ven en la luna una deidad femenina.

III. ENFOQUE DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ACULTURACIÓN

Sen afirma: «La capacidad representa la libertad de una persona para escoger entre diferentes maneras de vivir» (SEN 1989: 44, citado por ANSION e IGUÍÑIZ 2004).

Aquí, Sen no habla de «tradiciones», sino de «maneras de vivir» utilizando una de las definiciones antropológicas clásicas de la cultura. Es lógico que lo haga porque no se refiere solo a la herencia del pasado (que sería, en su lenguaje, la tradición), sino a la apertura de nuevas oportunidades. Observemos de paso que, aunque no lo diga de esa forma, pareciera que la «tradición» tiene para él una connotación de restricción de la libertad mientras no la tiene la «manera de vivir». Más allá de los términos empleados, queda por discutir lo central: en qué condiciones se puede escoger libremente una manera de vivir, y hasta qué punto es posible cambiar de cultura, es decir, qué aspectos de la cultura son realmente posibles de elegir.

Se puede intentar construir una primera respuesta desde el viejo concepto de aculturación. Este concepto ha sido abandonado por la antropología actual, pero sigue siendo muy utilizado en el lenguaje común, incluyendo el académico, porque tiene muchas desventajas como lo veremos. Sin embargo, en un primer momento, la tentación de utilizarlo es fuerte porque se refiere al paso posible de una cultura a otra. Por ello, cualquier discusión sobre la posibilidad o no de elegir la cultura —y en qué medida esto es posible— pasa por una crítica previa al concepto de aculturación.

En una época en que el concepto de aculturación era común en el marco del funcionalismo, José María Arguedas percibió claramente el problema. Toda su obra es un intento por dar cuenta de la complejidad cultural del Perú. Y de sí mismo dijo: «Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua» (ARGUEDAS 1975: 282). No había dejado de ser andino aunque pudiera moverse con soltura

en quechua y en castellano. En nuestro medio, Fernando FUENZALIDA (1992) hizo una crítica definitiva del concepto, junto con el de «mestizaje cultural»⁶. Como lo mostró bien, al hablar en esos términos funciona una imagen mental de las culturas como si fueran entidades corpóreas que ocupan un espacio definido y podrían o no mezclarse al modo de los seres biológicos. De ahí la idea de que alguien pudiera pasar de un lado al otro, como de un territorio a otro y de ahí también la idea del «mestizaje» aplicada a la cultura.

Haciendo un balance actual sobre el concepto de aculturación, aparecen claramente sus desventajas:

El concepto supone que quienes «migran» hacia otra cultura son traidores a su cultura de origen (algo así como «tránsfugas» culturales).

En esta perspectiva la única «libertad» sería la de «alienarse»⁷, como forma de mejorar su calidad de vida, dentro de la cultura dominante.

Y, desde luego, esta perspectiva supone que sea posible tal paso de una cultura a otra, como si se tratara de pasar de una orilla cultural a otra.

Así, el concepto de aculturación nos conduce sobre una pista falsa al hacernos creer que existe la opción de elegir entre mantenerse dentro de la propia cultura o pasarse a la otra. En realidad, lo que existe es un abanico de estrategias posibles (que corresponden a la racionalidad instrumental de las personas y grupos humanos) que se enmarcan dentro de diferentes tipos posibles de acuerdos sociales, esto es, de posturas morales que suponen debates y decisiones sobre los caminos a emprender y los modos de hacerlo. No está en cuestión hoy en día el hecho de que está dada la relación con el mundo «externo» (que en realidad,

⁶ La crítica es válida pese al marco teórico del autor inspirado en el neoliberalismo del momento.

⁷ De paso vale la pena subrayar que «alienación» se entiende en ese caso como «inautenticidad» o rechazo de la cultura propia, concepto que se confunde frecuentemente con la alienación o enajenación, tal como la entendía Marx al referirse al resultado de la separación del trabajador con respecto al producto de su trabajo en la sociedad capitalista.

en muchos aspectos, salvo casos extremos, ya es también «interno») y que estas estrategias y estos acuerdos no apuntan a decidir si cabe relacionarse o no, sino de qué manera hacerlo. Esto es común a todos los pueblos en el mundo globalizado de hoy.

Hechas estas aclaraciones, queda la necesidad de proponer pistas para una construcción teórica en positivo que apunte a una comprensión del cambio cultural y de su relación con la libertad.

IV. EL CAMBIO CULTURAL Y LAS CONDICIONES DE UNA ELECCIÓN LIBRE DE LA CULTURA

Una manera de entender a Sen sería ver su propuesta como una ampliación del *rational choice* al que se añade el factor «cultura». Es decir: la opción racional es la opción de elegir también la cultura. Pero, de ser así, se trataría, en el mejor de los casos, de una opción limitada porque, en el contexto del ámbito cultural dominante, que es el de la modernidad —y de una modernidad entendida de un cierto modo, además— las opciones que se presentan son solo sobre la manera de relacionarse con este ámbito que de todos modos se impone. Además, como la cultura es nuestra manera de relacionarnos con el mundo, nuestros criterios para decidir forman parte de ella y van cambiando a partir de nuestras decisiones. Así, una persona que haya ido a la escuela o haya migrado a la ciudad va cambiando sus propios criterios de evaluación en el proceso. De modo que, como lo señala Marglin, antes de dar el paso no sabemos a qué vamos y, cuando ya lo hemos dado, ya no podemos volver atrás porque ya miramos el mundo de otro modo.

Existe, claro está, una racionalidad práctica de la gente que dice: por ahí quiero ir porque parece que ahí la gente vive mejor, es decir, en los términos de Sen, hay más oportunidades para desarrollar mis capacidades. Ahora bien, estas oportunidades provienen en parte del acceso a la tecnología moderna, pero no es solo eso. Lo que ofrece el mundo urbano es sobre todo la posibilidad de tener acceso a nuevos mundos

que son vividos como mundos de oportunidades⁸. El mundo moderno no solo ofrece tecnología, también ofrece relaciones cercanas con personas y grupos que piensan distinto y por tanto ofrece la posibilidad de tomar distancia frente a los propios presupuestos culturales y de dejarse influenciar por otros. Este ambiente plural y de posible autorreflexión sería en gran medida el que permite la expansión de capacidades. Pero en las relaciones interculturales el debate es difícil porque se podría argüir que al decir esto estamos proyectando nuestras preocupaciones intelectuales en los pobladores que llegan a la ciudad.

Así, el cambio cultural es complejo y no puede captarse fácilmente. En esta oportunidad, solo se trata de examinar lo que significa que alguien pueda elegir su propio cambio cultural. Veamos las limitaciones a la libertad de las personas para optar libremente por un cambio cultural.

Las opciones valiosas son definidas culturalmente. Los criterios culturales son previos a la opción. Aunque no haya una total determinación en ese campo, lo menos que se puede decir es que la propia cultura restringe la visibilidad de las opciones posibles. Una opción propiamente racional, por lo demás, se hace aun más difícil por el hecho de que los criterios de evaluación no son solamente racionales, no son del todo conscientes.

Es posible optar por cambiar de ámbito cultural, pero esto no significa necesariamente que se esté buscando ese cambio porque a uno le guste. Es el caso, por ejemplo, cuando el cambio cultural es una condición de la migración: para conseguir mayor libertad de trabajo, probablemente uno tendrá que incorporarse a un medio adverso, por lo menos en el inicio.

Pero, aun cuando un cambio de esa naturaleza haya sido elegido libremente por sí mismo, siempre requiere un trabajo personal muy

⁸ Es muy significativo en ese sentido el título del libro de DEGREGORI y OTROS (1987), libro que da cuenta precisamente de cómo se sintieron los migrantes del barrio de San Martín de Porres en Lima al construir su barrio.

grande de incorporación que nunca es completo y que no puede hacerse muchas veces en la vida de una persona.

La opción por este tipo de cambio normalmente supone una apuesta inicial fuertemente influenciada por elementos externos tales como el prestigio de la cultura de destino y el desprestigio de la propia, y elementos de la propia cultura que orientan hacia la búsqueda de la otra (por ejemplo, la idea inicial que se tiene del progreso como incentivo para migrar). Por ello, aun cuando intervienen muchos elementos racionales para tomar la decisión de incorporarse a un ámbito social y cultural distinto, la opción se da en un principio con muy poco conocimiento de causa. Definitivamente, la cultura no se elige como se elige un producto en un supermercado. Para mantener el símil con el mercado, se podría decir que sucede como si se comprara un producto solo con la etiqueta externa, sin saber realmente lo que contiene. Pero, en realidad, la comparación con el mercado es inadecuada porque, si bien existe un mercado de expresiones culturales —de música, de comida, de obras de arte, etc.— no lo hay de la cultura entendida en el sentido pleno que estamos utilizando aquí, como una manera de relacionarse con el mundo.

En medio de estas limitaciones, intentemos comprender mejor qué sucede en las personas que, por necesidad o por decisión propia, se encuentran viviendo dentro de una comunidad cultural diferente a la de su origen. Para ello, serán útiles las consideraciones siguientes.

1. Ninguna cultura constituye un bloque monolítico, sino contiene muchos debates internos, sean estos explícitos o no. Toda cultura explora simultáneamente distintos caminos, cada uno de ellos muy complejos, y no puede ser reducida a ninguno de ellos. Ya criticamos la trampa del relativismo cultural que niega esta realidad y que, llevado a la política, constituye fácilmente un arma de legitimación del poder autoritario. Una persona que se encuentra confrontada a nuevos ambientes culturales trae consigo estos muchos debates de su propia cultura. Puede ser, por ejemplo el caso de una mujer andina migrante que, al tomar conocimiento de las reivindicaciones

- femeninas en el mundo urbano, pone en valor elementos de su propia cultura favorables a las mujeres, que pueden haberse encontrado minusvalorados en el contexto más tradicional de su comunidad.
2. Entre ámbitos culturales diferenciados, preguntémonos cuánto compartimos los humanos y cuánto somos diferentes. Si ponemos el énfasis, desde un punto de vista universalista, en lo mucho que compartimos, las diferencias culturales nos parecerán accesorias y será entonces relativamente fácil pensar en el cambio cultural como el agregado de nuevos recursos culturales. Si, en cambio, pensamos como relativistas que las culturas son irreducibles unas a otras, concluiremos que el cambio cultural nunca es realmente posible y que, si bien se pueden adquirir rasgos o recursos de otras culturas, estos nos cambiarán realmente la cultura de origen. En este caso, no hay libertad de cambio posible, sino solo ampliación de la propia cultura. La solución parece estar entre las dos posturas anteriores: asumamos que cada cultura tiene una suerte de «núcleo duro», que no está centrado tanto en los contenidos mismos, sino más bien en la manera de hacer las cosas. Y esta manera particular de cualquier cultura de relacionarse con el mundo no es algo incomprendible para otros, es más bien un énfasis puesto en ciertas maneras de pensar, de actuar, de sentir, que se mantiene abierto y es cambiante.
 3. Como seres culturales somos plurales, es decir que tenemos la capacidad de movernos en diferentes ámbitos culturales. Y quienes hayan incorporado con fuerza las influencias de varias culturas tendrán también la posibilidad, según las circunstancias, de moverse de acuerdo a una u otra con mayor o menor agilidad. Esta situación se parece en algo a la del bilingüe que pasa de una lengua a otra, pero con una complejidad mucho mayor. Así, cuando un migrante a la ciudad retornó de visita al campo, vuelve naturalmente a encontrar los modos de actuar que creía haber olvidado. No solo las personas reencontradas, sino los paisajes, los sonidos, los olores, le procuran sensaciones aparentemente olvidadas que resurgen y lo invitan

a actuar como lo hacía antes. Pero nunca volverá a actuar exactamente como antes porque interfieren otras experiencias y otros modos de ser y porque, además, sabe que esperan de él otras formas de actuar.

4. Desde el punto de vista del desarrollo humano, una pregunta importante es entonces la de saber cuánto y cómo logramos manejarnos en ámbitos culturales diversos. De especial importancia es aquí la habilidad para incorporar hábitos nuevos sin tener que despreciar lo anterior. Este punto es particularmente relevante para pueblos que han sido colonizados y que conservan una tendencia a despreciar su propia cultura originaria —o a la inversa: a sobrevalorarla sin ser capaz de acoger adecuadamente a otras—. Pero también es relevante para pueblos acostumbrados a ejercer hegemonía, que podrían ser evaluados según su capacidad de reconocer los aportes de otros sin sobrevalorar su propia cultura.
5. Esto nos conduce a ir más allá de una actitud de simple tolerancia en una perspectiva multicultural para ubicar el desarrollo humano en el contexto de un diálogo intercultural que trabaja sobre las mutuas influencias y los mutuos aprendizajes que se producen entre grupos humanos provenientes de horizontes culturales diferentes, y sobre la manera en que se procesan estos encuentros en términos sociales y en términos personales.

V. UNA REFLEXIÓN DESDE UN DEBATE SOBRE *HABITUS* Y HÁBITOS

Para avanzar en la comprensión de los procesos complejos de cambios e influencias culturales, puede ser útil el debate que Bernard Lahire entabla con Pierre Bourdieu en torno al concepto de *habitus*. Partamos de la definición de Bourdieu:

[Los *habitus* son] sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, esto es en tanto principios generadores y organizadores

de prácticas y de representaciones que pueden adaptarse objetivamente a su objetivo sin suponer que se apunte conscientemente a los fines ni que se dominen expresamente las operaciones necesarias para alcanzarlos (BOURDIEU 1980: 89).

El carácter duradero del *habitus* es fundamental. Pertenece a un «tiempo largo», mayor que el de la autoridad coercitiva del poder político. El *habitus* es, además, transferible a nuevos campos, es decir «capaz de engendrar prácticas conformes a los principios del arbitrario inculcado» en un gran número de campos diferentes (BOURDIEU y PASSERON 1970: 49). Este carácter de transferibilidad, que presupone coherencia y unicidad del individuo, será el blanco central de la crítica de Lahire.

El *habitus* se refiere a la experiencia práctica y es, en tanto producto de prácticas, individuales como colectivas, que:

[...] asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (BOURDIEU 1980: 91).

El concepto de *habitus* pretende así superar las alternativas polares entre determinismo y libertad, condicionamiento y creatividad, individuo y sociedad.

[Como] sistema adquirido de esquemas generadores, el *habitus* hace posible la producción libre de todos los pensamientos, de todas las percepciones y de todas las acciones inscritas en los límites inherentes a las condiciones peculiares de su producción y únicamente de estas. [...] Por la capacidad infinita del *habitus* de generar, en plena libertad (controlada), productos —pensamientos, percepciones, expresiones, acciones— que siempre tienen por límites las condiciones histórica y socialmente dadas de su producción, la libertad condicionada y condicional que asegura está tan alejada de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales (BOURDIEU 1980: 92).

Para Bernard Lahire, sin embargo, el concepto de Bourdieu no logra finalmente el objetivo de superar el determinismo por el peso demasiado grande acordado al pasado de los individuos que está profundamente ligada a la idea de la unicidad del *habitus*. Lahire se propone, ciertamente, «asumir teóricamente la cuestión del pasado incorporado, de las experiencias socializadoras anteriores», pero busca al mismo tiempo evitar «descuidar o anular el papel del presente (de la situación) y hacer como si todo nuestro pasado actuara ‘como un solo hombre’, en cada momento de nuestra acción» (LAHIRE 1998: 54). Esta cuestión del peso a acordar a las experiencias pasadas y a la situación presente de los actores está «fundamentalmente ligada a la de la *pluralidad interna del actor*, ella misma correlativa de la [cuestión] de la pluralidad de las lógicas de acción en las cuales el actor ha sido y está siendo llevado a inscribirse» (LAHIRE 1998: 54) (el énfasis es mío).

Esto es particularmente importante para entender la situación de quienes se encuentran en medio de procesos de cambio importantes como nuestros migrantes. La formulación de Lahire es muy clara al respecto.

La articulación pasado-presente no adquiere entonces todo su sentido sino cuando «pasado» (incorporado) y «presente» (contextual) son diferentes, y reviste una importancia particular cuando «pasado» y «presente» son ellos mismos fundamentalmente plurales, heterogéneos. Si la situación presente no es desdeñable, es, por un lado, porque contiene historicidad que implica que lo que ha sido incorporado no necesariamente es idéntico ni está en relación armoniosa con lo que requiere la situación presente y, por otro lado, porque quienes entran a ella no son «Uno», esto es no son reductibles a *una sola* fórmula generadora de sus prácticas, a *una sola* ley interna, a *un solo nomos* interno (LAHIRE 1998: 55).

En cuanto más heterogéneas hayan sido las formas de vida de los actores en su pasado, mayor peso tiene la lógica de la situación presente en la reactivación de las experiencias pasadas incorporadas. Y estas situaciones muestran a las claras que no siempre existe transferibilidad

de un *habitus* de una situación a otra. Aquí, se toma mucho más en cuenta el contexto, las diversas situaciones frente a las cuales se enfrenta el actor, y su gran capacidad de adaptarse. No es que no exista transferibilidad alguna, sino que toda transferibilidad es limitada, condicionada por las situaciones sociales.

Para diferenciarse del concepto de Bourdieu que supone sistemas de disposiciones incorporadas cuya coherencia y unicidad parecen aplastantes, Lahire prefiere volver al antiguo concepto de hábito. A diferencia del *habitus*, además, el hábito no se refiere solamente a los comportamientos prerreflexivos. Abarca los hábitos corporales, gestuales, sensorimotrices, pero también sirve para referirse a hábitos reflexivos, racionales o de cálculo. En todos estos casos, los hábitos son contruidos socialmente en la repetición y el entrenamiento formales o informales (LAHIRE 1998: 89).

Así, los hábitos se van reproduciendo y reconstruyendo según los contextos, sin que respondan necesariamente a un solo tipo de disposiciones. Más bien determinados hábitos se activan según las circunstancias y contextos. Un campesino puede adquirir nuevos hábitos en la ciudad, pero al volver a su pueblo vuelve a hablar y sentir —casi— como antes. Algo por investigar es cuáles son las principales formas de articular diversos hábitos, cuándo se «activan» estos o aquellos, cómo y por qué algunas personas se manejan a sus anchas entre diversos «registros» mientras otras son menos maleables y buscan aferrarse a la adaptación del momento. Y esto no debe verse solo como una cuestión psicológica. Nos interesa aquí más bien como revelador de la actitud asumida con respecto a grupos sociales y lugares. Un revelador muy significativo de todo ello es, por ejemplo, el *dejo* (entendido como una particular fonación en la articulación de las palabras y frases con respecto a la zona de procedencia): ¿Cuánto una persona recupera el *dejo* del terruño cuando vuelve al lugar de origen o más bien vuelve con el *dejo* de la capital? Esto probablemente diga mucho sobre su actitud con respecto a su pueblo y a su forma de inserción urbana.

En términos de Sen, parece haber aquí una veta muy importante, pues esta perspectiva nos abre a pensar en las posibilidades de ampliación de campos de libertad. Nos indica en todo caso que los seres humanos tienen enormes posibilidades para adaptarse, transformar sus hábitos y eventualmente recuperarlos, según las circunstancias.

La propuesta de Lahire, además, es particularmente interesante para estudiar poblaciones andinas, pues la cultura andina invita a valorar la diversidad. Los andinos han internalizado hábitos del uso de esa diversidad que, precisamente, les permiten actuar —relativamente— de manera diferente, según circunstancias y medios sociales. Occidente ha mantenido una ideología del hombre unitario, coherente, y esto es lo que Lahire pone en cuestión. En cambio, para los andinos, el ser humano es plural, todo está hecho de partes complementarias que para unirse no necesitan negarse mutuamente. Ser migrante, desde ese punto de vista, es poner un pie en el mundo urbano (y ahí tratar de actuar como urbano), pero, mientras se pueda, mantener otro pie en el mundo rural (y ahí seguir actuando como rural). Incluso si no se puede volver al pueblo, una parte del corazón queda en él. Esto, lo muestra Lahire, es propio de los humanos en general. Solo que los andinos tienen una ventaja: su cultura ha desarrollado hábitos para manejar esta diversidad con tranquilidad.

VI. REFERENCIAS

- ANSIÓN, Juan (1998). *Educación: la mejor herencia, decisiones educativas y expectativas de los padres de familia. Una aproximación empírica*. Lima: PUCP.
- ANSIÓN, Juan (1989). *La escuela en la comunidad campesina*. Lima: Proyecto Escuela, Ecología y Comunidad Campesina.
- ANSIÓN, Juan y Javier IGUÍNIZ (2004). *El desarrollo humano entre el mundo rural y urbano*. Lima: PUCP.
- ARGUEDAS, José María (1975). No soy un aculturado [...]. En: ARGUEDAS, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada. Pp. 281-283.

- BOURDIEU, Pierre (1980). *Le sens pratique*. París: Les éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude PASSERON (1970). *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. París: Les éditions de Minuit.
- DEGREGORI, Carlos Iván y OTROS (1987). *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- FUENZALIDA, Fernando (1992). La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días. En: *Anthropologica*, N° 10. PUCP. Lima. Pp. 7-25.
- GODELIER, Maurice (1986). *La producción de grandes hombres*. Madrid: Akal.
- LAHIRE, Bernard (1998). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action organisée*. París: Nathan.
- MARGLIN, Stephen A. (1990). Towards the Decolonization of the Mind». En: MARGLIN, Stephen A. y Frédérique APFFEL MARGLIN (Eds.). *Dominating Knowledge. Development, Culture, and Resistance*. Oxford: Clarendon Press.
- SEN, Amartya (2000). *Desarrollo y Libertad*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

UTOPIÁS REALES DE DESARROLLO HUMANO

El régimen social peruano a la luz del HDCA¹

Jeanine Anderson

¿Cómo se organiza una sociedad que promueve la libertad, el desarrollo y el acceso de las personas a vidas humanas que ellas «tienen razones para valorar»? ¿Cuáles son sus instituciones, cómo están estructuradas estas instituciones y cómo se vinculan las unas a las otras? ¿Cuál es la posibilidad de construir «utopías reales»² a partir de las instituciones y arreglos institucionales de sociedades existentes en el mundo en vías de desarrollo?

En este texto examinaré el problema de las instituciones que serían necesarias para sustentar el desarrollo humano tal como se entiende este concepto en el marco del Human Development and Capabilities Approach (HDCA): el enfoque de desarrollo humano y capacidades. Como se sabe, este enfoque es promovido por un grupo de estudiosos que viene trabajando activamente en una bibliografía básica: un canon.

¹ Human Development and Capabilities Approach.

² La frase pertenece a Eric Olin Wright, sociólogo de la Universidad de Wisconsin, que ideó y condujo hace algunos años el Real Utopías Project. Wright y sus colaboradores elaboraron una lista de las distopías de las sociedades modernas: males aparentemente intratables como las guerras y la violencia, la desigualdad, la propiedad y su distribución, la inseguridad, la alienación, las contradicciones entre la libertad personal y los intereses públicos. El Proyecto propició una serie de debates en los cuales se oponían propuestas de solución claramente contrastadas. Para muestra, ver BOWLES, SAMUEL y Herbert GINTIS et al. (1998).

Ahí encontramos a autores como Amartya Sen, Martha Nussbaum, David Crocker, Cass Sunstein, Hilary Putnam, Ruth Anna Putnam, Onora O'Neill, Francis Stewart y Sabina Alkire. El canon se compone de libros de estos autores así como de varias colecciones: *Calidad de vida* (1996), *Women, Culture and Development* (1995), *Social Security in Developing Nations* (1991), *Hunger and Public Action* (1989). Existe además una asociación internacional dedicada a discutir y elaborar este enfoque y una revista, *Journal of Human Development*, que difunde trabajos en esa línea.

Desde hace más de medio siglo el subdesarrollo se «descubrió» y el desarrollo se colocó en la agenda internacional. Desde entonces han surgido diversos enfoques y diversas escuelas o grupos que trabajan alrededor de estos temas. La mayoría de estos han tenido sus principales raíces en instituciones del Norte³: universidades de Europa y Norteamérica, organismos de Naciones Unidas cuyas sedes centrales se ubican en el mundo desarrollado, entidades de cooperación, privadas, gubernamentales e intergubernamentales. Nos hemos acostumbrado a la figura de especialistas en el desarrollo —investigadores, analistas, cabezas de agencias de cooperación, administradores de programas y proyectos, consultores y evaluadores— cuya cotidianidad se halla radicalmente alejada de la vida de quienes son el foco de su interés profesional y su actividad laboral. Esto no niega que la preocupación de estas personas por el mundo del subdesarrollo sea genuina, ni descarta visitas frecuentes a países pobres y problemáticos; incluso se reconoce que estas personas pueden haber nacido y crecido en el mundo en desarrollo.

En efecto, muchos de los analistas, diseñadores y supervisores de programas en organismos como el Banco Mundial fueron reclutados en los países del Sur. Dejar un puesto de responsabilidad en una institución

³ Eso es el «Norte global». Opuesta al «Sur global», las categorías no son estrictamente geográficas sino que se refieren a la condición de desarrollado (rico)/no desarrollado (pobre).

importante en un país subdesarrollado y convertirse en funcionario de una institución internacional que estudia, promueve o financia el desarrollo es visto como un ascenso. Indudablemente, da acceso a condiciones de vida que son inalcanzables en un país pobre, sobre todo en la medida en que esas condiciones dependen del funcionamiento de diversas instituciones que sustentan la vida moderna. La infraestructura urbana y rural, los sistemas de transporte y comunicaciones, los suministros permanentes de luz, agua y combustible, los mecanismos de aseguramiento y nociones como los derechos de los consumidores: todo aquello es parte del hábitus de los profesionales y funcionarios en el Norte⁴. En su caso, la vida personal, familiar y laboral descansa sobre soportes que otorgan predecibilidad y control, y se vuelven los lubricantes para la existencia en el día a día. De romperse la rutina, de presentarse situaciones de riesgo o conflicto, se confía en el respeto a los derechos ciudadanos y se asume determinadas conductas por parte de la policía, el gobierno local, los juzgados, el servicio de recaudación de impuestos, así como de las entidades oficiales que expiden licencias, certificados, arbitrajes y otras garantías. Por contraste, en los países pobres, la estrechez de las opciones, las incomodidades de la vida diaria, la dificultad de hacer planes y pronósticos producen malestares casi constantes. Las rupturas de las rutinas y la falta de seguridad son problemas mayores⁵. Generalmente se asocian a situaciones donde la

⁴ Indudablemente, estas no son las condiciones de vida cotidiana de los pobres en los EE.UU. ni de los inmigrantes ghettoizados y discriminados en innumerables ciudades de los países del Norte. La pobreza y la marginalidad que se presentan en las sociedades desarrolladas haría pensar que las teorías de desarrollo se tendrían que aplicar con mayor frecuencia a estos problemas y poblaciones. El hecho de que rara vez se haga la conexión entre el subdesarrollo en el Sur global y la desigualdad y exclusión en el Norte global, refuerza mi argumento sobre la importancia de la ubicación de quienes elaboran las teorías y paradigmas al respecto.

⁵ Un reportaje sobre Ela Bhatt, fundadora de SEWA (Self-Employed Women's Association), que agrupa, representa y defiende a millones de mujeres de bajos recursos en la India, cita a una de las beneficiarias y su definición de la libertad: es «poder mirarle a los ojos a un policía». (*New York Times*, International A-6, 7 de marzo de 2009).

arbitrariedad, el error burocrático, la corrupción y los cambios bruscos de dirección frustran los proyectos, cortan el desarrollo del potencial de las personas, obligan a elecciones que acarrear fuertes concesiones, e imponen, demasiadas veces, el conformismo y la resignación. El contraste entre estas dos cotidianidades, estos dos entornos institucionales y dos visiones del mundo, lleva necesariamente a cuestionar los efectos que la ubicación del observador puede tener sobre la manera de enfocar el desarrollo.

De hecho, es raro que estos enfoques tengan su origen y elaboración intelectual, académica, práctica y política en los países del Sur. Una explicación, probablemente la más sencilla, podría buscarse en la relativa abundancia o escasez de recursos y financiamientos en el norte y sur respectivamente. Las universidades del Sur no cuentan con los grandes presupuestos de las universidades en el Norte; no existe la abundancia de centros de investigación independientes que tengan el tamaño, la solidez y los horizontes que se requiere para la producción teórica. Otra posible explicación podría hallarse en el hecho de que el desarrollo se teoriza en iteración con aplicaciones de la teoría, usualmente en marcos comparativos. Estando la mayoría de entes que financian los proyectos y programas de desarrollo en el Norte, es allá donde se tejen las redes que permiten recorrer el ciclo completo de los proyectos; desde el borrador hasta la evaluación de impacto. Otra posibilidad más, una cuyas implicancias son sumamente complicadas, es que «desarrollo» y «subdesarrollo» son categorías que simplemente no provocan el mismo interés en los países del Sur. La idea no es descabellada. Hay cuestionamientos al paradigma del desarrollo y los proyectos políticos que implica, desde muchos ángulos (ESCOBAR 1995; MITCHELL 2002; FOLLESDAL y POGGE 2005). Desde afuera, la pobreza, los gobiernos dictatoriales, la informalidad y la inestabilidad se presentan como fenómenos con cierta coherencia, identificables en contextos regionales y culturales diversos, a los que se puede aplicar la etiqueta genérica de «subdesarrollo». Desde dentro, se ve la particularidad de cada pueblo,

su composición social y proceso histórico. No podemos perseguir esta línea de reflexión en el presente trabajo pero es importante reconocer que los conceptos no son meramente descriptivos. Nombran, clasifican, juntan y separan los fenómenos de maneras que corresponden a determinados hábitos de percepción, intereses y proyectos políticos.

Existe el caso notable de un importante enfoque sobre el desarrollo/subdesarrollo elaborado en el Sur. Este es el enfoque que se conoce como la «Teoría de la dependencia» (ver, por ejemplo, FURTADO 1961). Este enfoque resulta especialmente interesante para nuestros propósitos porque el terreno donde evolucionó fue América latina y porque uno de sus pilares es el concepto de liberación. La teoría de la dependencia tiene raíces en común con el HDCA; ambas reclaman la libertad de las personas para escoger «vidas que tienen razones para valorar» y los desempeños que prefieren. Sin embargo, la Teoría de la dependencia ubica la liberación en un mundo de estructuras e instituciones. Propone el desmantelamiento de la dominación que se establece entre colectividades e instituciones: países, gobiernos, bloques políticos, empresas, burocracias, clases sociales, minorías étnicas frente a otras etnias, entre otras. En el HDCA, en cambio, la prioridad es la libertad de los individuos, cuyas posibilidades de elegir diferentes modos de realización se traducen en indicios del grado de desarrollo de las sociedades correspondientes (SEN 2000). Otra corriente relacionada que emergió en América latina, la teología de la liberación, también pone el acento en la libertad como el bien deseado y plantea la libertad en el ámbito de las instituciones. En este caso, las personas deben liberarse de la opresión ejercida por gobiernos injustos, clases dominantes explotadoras, y falsas ideologías propagadas por los grupos de poder. Es sintomático que estas dos potentes corrientes de pensamiento enfatizen la necesidad de eliminar las injusticias que se apoyan en instituciones que ejercen opresión y dominación sobre grandes franjas de la población. Algo ocurre en América Latina que hace que los obstáculos al desarrollo, y a la extensión de la justicia social, asuman una importancia central. De esta

forma, se arrojan nuevas dudas sobre el papel de las instituciones que organiza la vida política y colectiva de los países de la región.

Las instituciones tienden a volverse invisibles cuando funcionan bien. Nos percatamos de ellas cuando funcionan mal. Es cuando son incapaces de realizar la tarea que se les encomendó que notamos su incompetencia o el desvío de su misión. Pensemos en los debates actuales acerca de la educación en el Perú, por ejemplo. Cuando las instituciones son corruptas, nos recuerdan el «deber ser» perdido. Cuando faltan, producen el malestar de los muchos problemas que se acumulan sin resolverse en la vida diaria, social, familiar, laboral y cívica. Por eso es que vivir alejado de los países en desarrollo, aliviado de la necesidad de resolver las situaciones que surgen cuando una institución (pública, empresa, organización cívica) que tendría que intervenir no lo hace, adormece la capacidad para percibir a las instituciones como un tema que necesita «agendarse» en los debates sobre el subdesarrollo. Rodeados de instituciones que, a grandes rasgos, cumplen su cometido, las personas se olvidan del impacto de la disfuncionalidad, rapacidad e inestabilidad institucional como fuentes de frustración de los proyectos de vida individuales, familiares, comunitarios y nacionales.

Sean visibles o invisibles, sea que funcionen bien o mal, en sociedades desarrolladas como en las menos desarrolladas, las instituciones son una realidad omnipresente. Desde las muchas disciplinas sociales las instituciones han merecido estudios desde perspectivas prácticas y teóricas. Casi todos los seres humanos formamos hoy parte de sociedades masivas: naciones constituidas de grandes conjuntos de personas, extremadamente heterogéneas y cuyas actividades deben coordinarse de formas sumamente complicadas. Cada sociedad tiene una larga historia de diferenciación interna y de construcción y destrucción de instituciones: familiares, comunitarias, religiosas, artísticas, cívicas, empresariales y públicas. Como individuos, nos manejamos entre múltiples grupos, asociaciones e instituciones, cuyos estilos y objetivos no siempre son

consistentes. Sufrimos las discrepancias de status y los conflictos de roles que son fuente de muchas tensiones en la vida moderna. Las ciencias sociales se dirigen a descifrar patrones y regularidades en dichas instituciones. DOUGLAS (1986), por ejemplo, en un estudio clásico, se pregunta *Cómo piensan las instituciones*. Los historiadores de la infancia hablan de la creciente institucionalización de la niñez (KATZ 2004). El estudio de las instituciones ha dado lugar a varias especializaciones, por ejemplo: la sociología organizacional, la economía institucional, las ciencias políticas con ramas que se ocupan de diferentes tipos de institucionalidad.

Las instituciones gubernamentales son un tema en sí mismo. El concepto de gobernabilidad se incorporó a los estudios del desarrollo hace un par de décadas. Alude a la calidad, eficiencia y eficacia de las instituciones; especialmente las que intervienen en el funcionamiento de los sistemas democráticos y en la administración pública. El mercado también es una institución, o un conjunto de instituciones, que ha producido una enorme literatura. Para entender todas estas formas de organización, cobra relevancia la teoría de los sistemas complejos. Las instituciones son internamente complejas y cuando se vinculan entre sí construyen sistemas interactuantes de gran escala que (creemos, postulamos) están sujetas a ciertas leyes de comportamiento. Las simulaciones y modelos computacionales de las ciencias sociales intentan develar estos patrones. Algunas características de los sistemas complejos son de particular interés desde la perspectiva de las instituciones, sus procesos y la evolución de los sistemas interinstitucionales. Estos sistemas, por ejemplo, pueden «aprender» y ajustar su funcionamiento a nuevas condiciones. Son, en alguna medida, auto-organizados y auto-regulados.

Contrario a lo que podría parecer, esta excursión en la teoría de los sistemas y las instituciones no nos aparta del tema central de este texto. Para recapitular el argumento hasta aquí: tenemos abundantes motivos para colocar sobre la mesa, en los debates sobre el desarrollo,

el problema de las instituciones. Tenemos motivos para sospechar que los que escriben sobre el desarrollo desde el Norte pierden de vista los procesos institucionales que afectan gravemente los países y pueblos en el Sur. Observamos además que los principales contribuyentes al enfoque de HDCA trabajan en el Norte. Más aun, observamos la predominancia de dos disciplinas entre sus fundadores: la filosofía y la economía; tanto como la relativa ausencia de la sociología, la antropología, la administración, las ciencias políticas y otras ramas pertinentes de disciplinas como la historia y la psicología institucional. A todas luces, es oportuno explorar las posibilidades de ampliar el enfoque y darle una mayor interdisciplinariedad. Es oportuno indagar los posibles cambios de énfasis, y tal vez de fondo, que acarrearía el fortalecimiento de la voz y presencia de interlocutores posicionados en el Sur.

La mejor teoría de desarrollo tiene que resolver el problema de cómo crear instituciones que sustenten el desarrollo humano y cómo ordenar estas instituciones en sistemas institucionales que aseguren su continuidad. La imposibilidad de lograr reformas en las instituciones —estatales y no estatales— ha frustrado más de una propuesta de cambio y redistribución en el Perú, como en muchos otros países (para muestra, ASCHER 1984). La opresión, las vidas truncadas o la desesperación diaria de vastos contingentes de la humanidad son asuntos demasiado importantes como para dejar espacio a utopías de desarrollo humano que no pueden ser construidas sobre instituciones reales. Es más, nuestras teorías deben considerar los retos que implica transformar las instituciones actuales en otras diferentes; instituciones que estén a la altura del desarrollo humano y del desarrollo de las capacidades de todos los seres humanos.

Habiendo establecido este marco, paso a una revisión escueta del tratamiento que reciben las instituciones en los textos canónicos del HDCA.

I. LAS INSTITUCIONES EN EL CÁNON DEL HDCA

Como base para este trabajo, me planteé el objetivo de evaluar la atención prestada a las instituciones en el canon del HDCA y a analizar la clase de discurso que se elabora sobre las mismas. Indudablemente, estas son tareas que podrían ocupar mucho tiempo. Los resultados que presento aquí se sustentan en una lectura rápida del canon, la que permitió seleccionar las referencias relevantes y darles un orden preliminar. De este análisis, emergen varios temas que dan perfil a la visión que subyace:

(1) *Generalidad*. La lectura del canon produce la sensación de haber visualizado un mapa general del abanico de instituciones que conforman las sociedades actuales: hay gobiernos, la sociedad civil, el sistema educativo, partidos políticos, empresas, la opinión pública, la prensa, organizaciones religiosas, las organizaciones locales, las municipalidades, las familias. Así, según SEN:

Este tipo de enfoque amplio permite apreciar simultáneamente el vital papel que desempeñan en el proceso de desarrollo muchas y diferentes instituciones, entre las cuales se encuentran los mercados y las organizaciones relacionadas con ellos, los gobiernos y las autoridades locales, los partidos políticos y otras instituciones ciudadanas, los sistemas de educación y las oportunidades de diálogo y debate públicos (incluido el papel de todos los medios de comunicación) (SEN 2000: 25-26).

Se afirma la importancia de las instituciones como medio necesario para promover el desarrollo humano.

Los individuos viven y actúan en un mundo de instituciones. Nuestras oportunidades y perspectivas dependen sobre todo de las instituciones que existen y de cómo funcionan. Las instituciones no solo contribuyen a aumentar nuestra libertad, sino que su papel puede evaluarse de manera razonable a la luz de su contribución a aumentarla. La concepción del desarrollo como libertad permite evaluar sistemáticamente las instituciones (SEN 2000: 178).

Se afirma reiterativamente la importancia de las instituciones y su buen funcionamiento, pero no se problematiza mayormente cómo lograr este buen funcionamiento. En buena cuenta, los índices de desarrollo humano comprueban el comportamiento adecuado de las instituciones, las que no requieren de un estudio fuera de ese marco.

(2) *Sesgo a favor del complemento de instituciones características de las democracias occidentales.* Las categorías que sirven para poblar el mapa general de las instituciones forman parte del discurso cívico común en el mundo desarrollado. Son categorías abstractas, englobantes y aparentemente auto-explicativas. Aluden a la esencia de cada tipo de institución, la que debería definir su aporte a la promoción del desarrollo y las capacidades humanas. No se cuestiona el significado real de estas categorías en contextos distintos del núcleo nor-atlántico. Evidentemente, «partidos políticos» son una cosa en Arabia Saudita, otra en Zambia y otra en Paraguay. «Prensa» y «opinión pública», como cualquier otra categoría, dependen no solo de lo que es cada institución en esencia, sino de cómo se relaciona con un entramado de otras instituciones insertas en un contexto determinado. El sesgo occidental se observa también cuando se proporciona algún detalle sobre el funcionamiento de las instituciones en situaciones particulares. Así, los escritos de Sen abundan en ejemplos de respuestas institucionales frente a la pobreza, las hambrunas y el diseño de los programas sociales. Encontramos referencias a «unemployment benefits (seguros contra el desempleo)» y «emergency public employment (empleo público de emergencia)», componentes típicos de la paleta de opciones que manejan los administradores públicos en los países del Norte.

(3) *Interrelacionamiento.* Las instituciones necesarias para promover el desarrollo humano se interrelacionan a modo de producir sinergias y refuerzos mutuos. Su coordinación, y su capacidad para actuar como un engranaje eficiente, es un requerimiento. La implicancia casi forzosa es que las estrategias de cambio que implican pequeñas mejoras,

introducidas gradualmente, sin coordinación y sin un norte común, no conducen al tipo de sociedad deseada. Alcanzar la utopía del desarrollo humano implicaría algún tipo de refundación o transformación de varias instituciones simultánea y coordinadamente, dirigida a un mismo proyecto de sociedad nueva.

(4) *Estado y mercado, primus inter pares*. A pesar de las importantes contribuciones de una variedad de instituciones, hay dos que destacan como particularmente determinantes. Estas son el Estado y el mercado. Sen insiste en varios escritos sobre la acción del Estado y el mercado:

Resulta difícil pensar que es posible conseguir un proceso de notable desarrollo sin utilizar mucho los mercados, pero eso no excluye el papel de la ayuda social, la legislación o la intervención del Estado cuando pueden enriquecer —en lugar de empobrecer— la vida humana (SEN 2000: 24).

Crocker, por otro lado, relaciona la acción del Estado específicamente con la promoción de la libertad y las capacidades.

One purpose of good development is to ensure that this human ability for choice is acquired by the young, maintained by the mature, and restored (when possible) to those who lose it. Good governments, especially through education, facilitate the formation of good capabilities, remove impediments to their exercise, and provide means for their use (CROCKER 1995: 184).

Las funciones de los mercados bajo el enfoque de HDCA están fuertemente vinculadas a la promoción de la libertad. Estas funciones incluyen contribuir al crecimiento económico, proveer un medio efectivo para lograr ajustes entre la oferta y la demanda, y asegurar la generación y ampliación de derechos, especialmente a través de la creación del empleo.

(5) *Auto-organización, balance y equilibrio*. Un tema que se hace presente, sobre todo en los escritos de Martha Nussbaum, es el equilibrio

que debería existir entre las diversas capacidades y desempeños de los seres humanos. De ese modo, la afiliación a grupos íntimos, familiares y cercanos, uno de los componentes de una vida humana plena, evita los excesos del nepotismo y las lealtades ciegas, al balancearse contra la participación política y la identificación con grupos mayores. La «capacidad para reír» y gozar, que podría llevar a los extremos de la frivolidad y despreocupación por los demás, se limita apropiadamente debido a la presencia de otra, la capacidad para sentir el dolor ajeno. Todo el conjunto de capacidades humanas constituiría un sistema integrado y auto-regulado. Ciertas contradicciones potenciales entre una capacidad y otra serían resueltas vía este mecanismo. El paquete de capacidades, de los elementos constitutivos de una «vida humana de calidad» y los ingredientes necesarios para el florecimiento de cada ser humano, contaría con mecanismos de ajuste y retroalimentación, de vigilancia y medición, de aprendizaje y de adaptación a nuevas condiciones externas e internas.

Se puede inferir que el sistema se auto-organiza a partir de las voluntades e iniciativas de sus integrantes («agentes»). Sen, en múltiples pasajes, parece manejar una visión de este tipo. Toda la población en posesión de capacidades, adquiridas como un abanico completo, tendría una especie de boleto de entrada al mercado de los desempeños. La gran diversidad de concepciones de vidas valiosas se encargaría de organizar el sistema, asegurando un reparto de roles y funciones adecuado para la coordinación y continuación del sistema en su conjunto.

El desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de libertad: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de intervención de los Estados represivos (SEN 2000: 19-20).

En resumen, las instituciones deberían, individualmente y en conjunto:

- Promover la libertad de los individuos. Garantizar opciones, autonomía, preferencias que cada quien valora por razones propias y respeto por la diversidad. Proveer diferentes opciones en la oferta de servicios públicos y sociales (diversas escuelas, servicios de salud, sistemas públicos y privados).
- Respetar el carácter interrelacionado e interdependiente de los componentes o prerequisites de las «vidas humanas valiosas».
- Asegurar el acceso a bienes básicos. Las instituciones deben tener la capacidad para ofrecer soluciones eficientes, eficaces y bien administradas a problemas como las hambrunas y la pobreza.
- Promover activamente el acceso universal y equitativo a las capacidades.
- Proteger y expandir, mediante acciones redistributivas, derechos («entitlements») y dotaciones («endowments»).
- Anular o compensar desigualdades previamente existentes.
- Garantizar la estabilidad, paz y seguridad. Incorporar mecanismos de aseguramiento y contar con políticas públicas proactivas de previsión social.
- Proveer oportunidades para la interacción y la participación social.

Algunas instituciones son excluidas bajo el enfoque de HDCA, por ejemplo:

- Instituciones que refuerzan las jerarquías y la exclusión.
- Instituciones que sustentan la discriminación basada en la raza, etnicidad, u otros factores que responden a prejuicios y tradiciones caducas.
- Instituciones que sustentan la desigualdad de género.
- Relacionado a lo anterior, instituciones que descansan sobre la familia para el cumplimiento de funciones sociales esenciales, sin considerar las desigualdades de género que esto acarrea.

En resumen, los escritos que definen el enfoque de HDCA no ignoran el problema de las instituciones que tendrían que poblar las

utopías de desarrollo humano y que, en conjunto, tendrían que promover el florecimiento de las personas que habitan en estas utopías. Sin embargo, el tratamiento del problema dista mucho de tener la sistematicidad, seriedad y documentación requeridas. Es sorprendente la escasez y estrechez de las referencias a estudios comparativos de instituciones en el mundo real, sobre todo del mundo en desarrollo. Lo que nos transmiten, entonces, es la imagen de una utopía irreal, cuyas posibilidades de realización son muy inciertas.

II. REGÍMENES SOCIALES REALES

¿Cuán lejos estamos de contar con los soportes institucionales que nos acercarán a una utopía real de desarrollo humano, la ampliación de libertades y el florecimiento de capacidades en el Perú? Para responder esta pregunta, debemos proveernos de algunas herramientas que nos permiten hablar del sistema peruano en su conjunto. La primera de ellas es el concepto de «régimen social». Este concepto abarca al conjunto de instituciones que constituyen el sector social de los países, que sostienen y se derivan de su política social. Como el término «régimen» sugiere, se trata un sistema integrado aunque no necesariamente libre de contradicciones y fuertes tensiones internas. El régimen social habla de las convicciones profundas que cada sociedad tiene acerca de los derechos y deberes de sus ciudadanos y acerca del lugar que les corresponde a los diferentes integrantes de la sociedad. Como una configuración de instituciones y asociaciones, actores, recursos y procesos, el régimen social es más que la suma de sus partes.

ESPING-ANDERSEN (1990) inició los esfuerzos por clasificar los arreglos institucionales que son característicos de cada régimen, y que este autor distingue en su estudio de los «tres mundos» de los Estados de Bienestar capitalistas. Cada uno de estos tiene una arquitectura institucional característica. Los regímenes de Europa del Sur, tipificados

como comunitarios y corporativistas, son particularmente relevantes para América Latina dado el vínculo histórico con el mundo ibérico.

FILGUIERA y FILGUIERA (2002) se inspiran en el estudio de Esping-Andersen para proponer una caracterización de los regímenes sociales de América Latina. Agrupan a los países latinoamericanos en las categorías de «universalismo estratificado (*stratified universalism*)» (Uruguay, Argentina, Chile), «regímenes duales (*dual regimes*)» (Brasil, México), y «regímenes exclusionistas (*exclusionary regimes*)» (países centroamericanos a excepción de Costa Rica; países andinos). Este análisis toma en cuenta la convergencia de muchas instituciones económicas, políticas, sociales y culturales que, en su modo de funcionar y en sus interacciones, dan ese resultado.

Sería difícil discrepar con la descripción que hacen Filguiera y Filguiera del régimen social peruano. Para los sectores excluidos, existen pocos canales para el ejercicio de la libertad y agencia con miras a la mejora de sus condiciones de vida materiales o al disfrute de mayor libertad, acceso a mayores capacidades y desempeños diversos. Aunque las situaciones varían en zonas urbanas y rurales, en ambos casos la exclusión afecta a vastos segmentos sociales. Las diferencias culturales son procesadas muchas veces como temas de «mayor» o «menor» civilización y capacidad para participar en el mundo moderno. La falta de dignidad y la imposibilidad de hacerse reconocer como iguales recorren las vidas de los pobres. Desde la perspectiva de los sectores excluidos, el régimen social peruano dista mucho de la utopía que se vislumbra en el canon del HDCA. La siguiente tabla sugiere algunos de los contrastes más resaltantes:

La utopía real HDCA	El régimen social peruano
Promover la libertad de los individuos, el acceso a opciones y a la libre elección.	Poca preocupación por la equidad socioeconómica. Condiciones y pocas opciones en los programas de asistencia. Mecanismos administrativos que son poco flexibles.
Conexiones, sinergias y reforzamiento entre los componentes o prerrequisitos de vidas que implican florecimiento.	Depende de la población hacer su propio «ensamblaje» de beneficios y oportunidades, incluso ante poco acceso a la información.
Acceso a bienes básicos asegurado universal e incondicionalmente.	No hay seguro contra el desempleo ni políticas activas que promueven el empleo y acceso a la remuneración. Funcionamiento parcial de los mecanismos de asistencia frente a emergencias individuales y colectivas.
Promoción activa y el acceso universal a las capacidades.	Baja calidad y gran inequidad en el acceso a los servicios de educación, salud y otros servicios relevantes.
Protección y ampliación de los derechos («entitlements») y dotaciones («endowments»).	Poca lógica redistributiva en las políticas y poca legitimidad del concepto mismo de redistribución.
Superación de desigualdades previamente existentes y compensación de sus efectos.	Focalización mal aplicada, con estigmatización. Persistentes desigualdades de dignidad y reconocimiento
Mecanismos de aseguramiento y protección que otorgan estabilidad a los individuos, familias y comunidades.	Mecanismos de aseguramiento que son débiles, parciales y de dudosa eficacia para las grandes mayorías. Ausencia total de seguridad frente un amplio abanico de riesgos.
Garantías de estabilidad, paz y seguridad.	Deficiencias en el sistema de justicia y la protección policial. Zonas del país sin ley.
Oportunidades para la interacción y participación social.	Segmentos sociales diferenciados según lugar de residencia, estrato socioeconómico, identidad étnica; y con pocos puentes entre unos y otros.

Los estudios sobre la pobreza en el Perú comprueban lo poco que pueden hacer los programas sociales frente a la falta de creación de empleo y estímulo a las economías locales; y frente a la dificultad en el acceso y la pésima calidad de la educación y la salud. Comprueban además la enorme inversión de dinero y esfuerzo que hacen las familias pobres a fin de mantenerse a flote frente a la inestabilidad en el mercado y los vaivenes de las políticas y programas públicos. Al mostrar las crisis, rupturas y «shocks» que destrozan las pocas reservas de los hogares, estos estudios comprueban la urgente necesidad de seguridad, estabilidad y márgenes de control sobre el entorno. Comprueban los daños producidos por acciones que solo podrían tipificarse como depredación y explotación por parte de los poderosos. Comprueban también la poca solidaridad que perciben los pobres en los ricos, las distancias sociales que los separan y la poca legitimidad que tiene el sistema para los menos favorecidos bajo las reglas establecidas.

III. LA EXCLUSIÓN Y LA INTEGRACIÓN SOCIAL

Cabe pensar que las sociedades en desarrollo tienen necesidad de instituciones que sobrepasan el complemento usual que se halla en las sociedades desarrolladas. Instituciones tales como vigilancia ciudadana, instituciones que combatan largas tradiciones de captura del Estado por pequeños grupos, instituciones de apoyo a los programas sociales podrían ser algunos ejemplos⁶. Frente a regímenes de exclusión de larga data, como el caso del Perú, uno pensaría que las instituciones de

⁶ Esto no quiere decir que la labor de innovación institucional haya llegado a su fin en los países desarrollados. PRZEWORSKI (1991), reconocido por sus penetrantes análisis de los sistemas democráticos, critica la pobre elaboración de instituciones de fiscalización ciudadana en las constituciones de los gobiernos europeos y en la arquitectura elaborada por los famosos «padres fundadores» en los EE.UU. Según este teórico, tales instituciones constituyen la pieza faltante a fin de cumplir con el principio del equilibrio de poderes.

reconciliación e integración serían particularmente importantes. Aquí es útil hacer referencia a otra característica del canon de HDCA: su oscilación entre dos diferentes visiones de la lógica que subyace a las instituciones sociales. Por un lado, en algunos autores, las instituciones se constituyen sobre bases racionales, de intereses comunes y de diálogo cívico; es decir, la «razón práctica» reina. En otros autores, en cambio, existen importantes cuestiones de identidad, emociones, experiencias compartidas, empatías y antipatías que configuran las instituciones.

La colección de escritos en el libro *Women, Culture and Development* (1995) trae una discusión particularmente importante acerca del papel de las emociones en la vida asociativa y pública. Nussbaum se expresa claramente al respecto:

[...] We should recall that the overall aim of the capability approach in development economics is to secure to each and every person the necessary conditions of fully human functioning in all the major areas of human flourishing. This means that we need to understand what human flourishing requires, in order to support it more adequately. An ideal of rationality that includes emotion is a component part of an ideal of human flourishing. And so my conclusions give direct instructions to policy-makers concerning what requires support. This can be expected to have an impact on the design of institutions (especially in the areas of education and of family policy) in many ways. In other words, when we depart from classical liberalism by taking a greater interest in the good, and in self-realization, we need to do some hard close thinking about what the good requires, precisely in order to design institutions that will give people support on the way to being at least capable of flourishing (NUSSBAUM 1995: 386-387).

[...] I believe that (Adam) Smith and (John) Rawls are correct: we need an ideal of reason in order to design institutions justly. But if this is so, and if, as I have argued, many conceptions of reason (including Rawls's) err by their neglect of the emotions, then, in order to have just social institutions, we need to think more about emotions (NUSSBAUM 1995: 388).

Tales cuestiones son particularmente importantes en el Perú y otros países similares, donde las historias del colonialismo y exclusión han dejado profundas brechas y desconfianzas. ¿Cómo se promueve el compromiso de toda la población con el sistema y con el conjunto de sus instituciones? ¿Cómo se construye este compromiso sobre las bases de una justicia «racional»? ¿Cuál es el proceso para llegar desde donde estamos hoy hasta la «utopía real» de libertad, florecimiento y el desarrollo de las capacidades de unos y de otras?

Cabe una tarea de innovación institucional que, creo, no se vislumbra desde la perspectiva de quienes se mueven diariamente en los entornos institucionales de los países desarrollados. No tenemos ni siquiera nombres para las instituciones que tendrían que llegar a poblar el paisaje en un Perú de reconocimiento, libertad, dignidad y capacidades para todos sus ciudadanos y ciudadanas. Tal vez la antropología de las sociedades llamadas «tradicionales» nos proporcione sugerentes ejemplos de algunas de estas instituciones: ritos de integración, carnavales de inversión de status y privilegios, confesiones públicas, ceremonias de perdón y sanación, iniciaciones, fiestas colectivas y «torneos de valor» que canalizan la competencia entre distintas visiones de vida.

IV. CONCLUSIONES

Los escritos del canon del HDCA aportan pistas para el diseño de regímenes sociales más cercanos a la utopía real buscada. Sin embargo, como he argumentado aquí, dejan mucho por hacer. Nos ponen en alerta, además, frente a algunos riesgos de consideración. A mi parecer, los principales son:

- 1) No cuestionar las dos instituciones centrales —Estado y mercado— ni la posibilidad de que estas instituciones actúen sistemáticamente a favor de los intereses de unos pocos en lugar de cumplir su papel en la ampliación de las capacidades y la extensión de la libertad de todos. Se reconoce las limitaciones en la actuación del Estado en ese

sentido; sobre todo limitaciones que se originan en políticas mal encaminadas, recursos insuficientes, la débil capacidad técnica y los grandes retos de la historia, la geografía y la masividad de los problemas. No se da lugar a indagaciones críticas acerca del Estado y el mercado como sustento activo de la mala distribución de las capacidades y la exclusión de ellas de grandes masas de la población. Toca analizar al Estado y al mercado como expresiones de intereses profundamente opuestos a la promoción del acceso universal a las capacidades y el desarrollo humano.

2) Exagerar el potencial de los procesos o fenómenos que llamamos «empoderamiento» y «agencia». Onora O'NEILL (1996), miembro algo marginal del canon del HDCA, advierte sobre la crueldad de atribuir agencia a personas cuyas circunstancias reales la contradicen diariamente. Ella da el ejemplo de mujeres pobres y vulnerables encargadas del cuidado de familiares y dependientes aun más vulnerables que ellas. La agencia tiene que evaluarse muy cuidadosamente cuando se trata de actores que mantienen relaciones sumamente desiguales y donde el tejido institucional refuerza esta desigualdad.

3) No considerar debidamente la posición que ocupan los no pobres en todo proyecto de desarrollo y justicia social. Se trata de sectores que poseen un exceso de empoderamiento, agencia, libertades y capacidades, cuando dichos excesos no son una posibilidad contemplada en el enfoque del desarrollo humano. Los teóricos de la dependencia en América Latina en los años 60 y 70 priorizaban, a menoscabo de otras, esta cara del subdesarrollo y los usos del poder que sustentan la mala distribución de las oportunidades y medios para alcanzarlas. Sin llegar a los extremos de unas décadas atrás, el análisis del subdesarrollo tiene que tomar en cuenta a los que tienen más y sus acciones y proyectos (dentro y fuera de cada país). Tiene que dar el peso debido a la capacidad de estos sectores de apoderarse de las instituciones y usarlas para promover sus intereses en desmedro de los intereses de la sociedad en su conjunto.

4) Subestimar la inercia de las instituciones que constituyen cada régimen social. Mencioné lo que parece ser un supuesto que recorre una parte de la literatura de HDCA: la necesidad de cambios simultáneos en muchas instituciones, alcanzando quizás las dimensiones de una refundación. La historia nos enseña que las revoluciones son, por decir lo menos, problemáticas como caminos hacia el desarrollo, o incluso hacia objetivos como la reversión de relaciones de desigualdad y exclusión. Este punto requiere mucho más estudio y reflexión.

5) Mantener el sesgo occidental del enfoque HDCA sin mirar más cuidadosamente cómo las instituciones funcionan en la realidad. La incorporación en los debates sobre el HDCA de un grupo en Lima, de grupos en otros países de América Latina, y grupos e individuos en Asia y África, ofrece la posibilidad de que el canon se vaya desplazando hacia las preocupaciones y prioridades de los habitantes del Sur global. Esta innovación probablemente sería celebrada por la mayoría de sus impulsores en el Norte.

V. REFERENCIAS

- Ahmad, Ehtisham, Jean Drèze, John Hills y Amartya Sen (compiladores) (1991). *Social Security in Developing Countries*. Oxford: Clarendon Press.
- Alkire, Sabina (2002). *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Oxford University Press.
- Angel, Ronald J., Laura Lein y Jane Henrici (2006). *Poor Families in America's Health Care Crisis*. Cambridge: Cambridge U Press.
- Ascher, William (1984). *Scheming for the Poor. The Politics of Redistribution in Latin America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bowles, Samuel y Herbert Gintis et al. (1998). *Recasting Egalitarianism. New Rules for Communities, States and Markets*. London: Verso.
- Crocker, David A. (1995). Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2. En: Nussbaum, Martha y Jonathan Glover (compiladores), pp. 153-198.

- Douglas, Mary (1986). *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dreze, Jean y Amartya Sen (1989). *Hunger and Public Action*. Oxford, U.K.: Clarendon Press.
- Dreze, Jean y Amartya Sen (1991). Public Action for Social Security: Foundation and Strategy. En: Ahmad, Ehtisham, Jean Drèze, John Hills y Amartya Sen (compiladores), pp. 3-40.
- Ehrenreich, Barbara (2007) *Dancing in the Streets. A History of Collective Joy*. New York: Henry Holt and Company.
- Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development*. Princeton: Princeton University Press.
- Esping-Andersen, Gøsta (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Filguiera, Carlos H. y Fernando Filguiera (2002). Models of Welfare and Models of Capitalism: The Limits of Transferability. En: Huber, Evelyne (compiladora). *Models of Capitalism Lessons for Latin America*. Pennsylvania State University Press, pp. 127-157.
- Follesdal, Andreas y Thomas Pogge (Eds.) (2005). *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Dordrecht, The Netherlands: Springer.
- Furtado, Celso (1961). *Desenvolvimento o subdesenvolvimento*. Río de Janeiro: Editora Fondo de Cultura.
- Katz, Cindi (2004). *Growing Up Global. Economic Restructuring and Children's Everyday Lives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lear, Jonathan (2006). *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Harvard University Press.
- Mitchell, Timothy (2002). *Rule of Experts. Egypt, Techno-politics, Modernity*. University of California Press.
- Nelson, Julie (2004) [1993]. ¿Estudio de la elección o estudio del abastecimiento? El género y la definición de la economía. En: Ferber, Marianne A. y Julie A. Nelson (compiladoras). *Más allá del hombre económico*. Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 39-58.

- Nussbaum, Martha (1995). Emotions and Women's Capabilities. En: Nussbaum, Martha y Jonathan Glover (compiladores), pp. 360-395.
- Nussbaum, Martha y Jonathan Glover (compiladores) (1995). *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*. Oxford: Clarendon Press.
- Okin, Susan Moller (1995). Inequalities Between the Sexes in Different Cultural Contexts. En: Nussbaum, Martha y Jonathan Glover (compiladores), pp. 274-297.
- O'Neill, Onora (1995). Justice, Capabilities, and Vulnerabilities. En: Nussbaum, Martha y Jonathan Glover (compiladores), pp. 140-152.
- O'Neill, Onora (1996) Justicia, sexo y fronteras internacionales. En: Nussbaum, Martha y Amartya Sen (compiladores). *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 393-419.
- Przeworski, Adam (1991). *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1995). Pragmatism and Moral Objectivity. En: Nussbaum, Martha y Jonathan Glover (compiladores), pp. 199-224.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Editorial Planeta Argentina, S.A.I.C.
- Valdés, Margarita M. (1995). Inequality in capabilities between men and women in Mexico. En: Nussbaum, Martha y Jonathan Glover (compiladores), pp. 426-432.

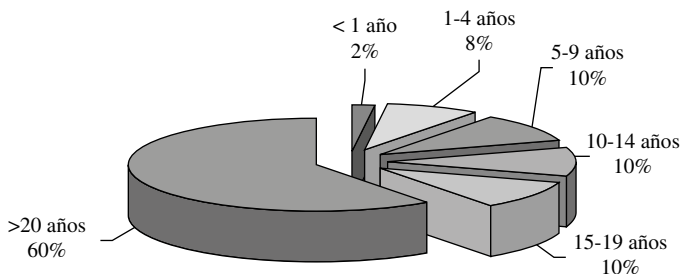
PSICOLOGÍA Y DESARROLLO HUMANO

EL DESARROLLO DEL NIÑO, VÍA PARA EL DESARROLLO HUMANO

Cecilia Thorne

El camino hacia el desarrollo humano está indefectiblemente ligado al desarrollo del niño. Como muchos países en vías de desarrollo, el Perú se caracteriza por contar con una población joven, donde el 40% se encuentra por debajo de los 19 años y 10% está por debajo de los 4 años (INEI, 2008). Aproximadamente, el 50% de los niños viven en condiciones de pobreza, lo cual no facilita su evolución favorable y de estos cerca del 25% vive en extrema pobreza.

Figura 1. Indicadores demográficos del Perú



(Datos INEI, 2008, elaboración propia)

Los psicólogos del desarrollo destacan la importancia de los primeros años del niño en el desarrollo cognitivo, afectivo y social. El contexto

familiar y social en que crece un niño influye en todos los aspectos de su desarrollo. Aquellos que viven en un entorno apropiado alcanzarán un mayor dominio de sus habilidades cognitivas, personales y sociales, que se evidencia en su rendimiento en la escuela, en sus relaciones interpersonales y posteriormente en el trabajo. En cambio, aquellos niños que se crían en ambientes desfavorecidos y con poca estimulación pueden ver mellado su desarrollo cognitivo y su desenvolvimiento social y personal.

Existe una línea de trabajo de investigación, en la psicología, que muestra la brecha que existe entre aquellos niños y niñas que crecen en ambientes favorables, frente a aquellos que crecen en entornos desfavorecidos. A medida que el niño crece, la distancia entre un grupo y otro es mayor, lo que muchas veces deja huellas irreparables en la persona.

Desde otra perspectiva, los economistas hace aproximadamente dos décadas investigan el vínculo entre los recursos económicos de la familia y los efectos que puede tener en el futuro del desarrollo de la persona, tanto en su rendimiento académico como en su inserción en el mercado laboral (HECKMAN, STIXRUD, URZÚA, 2006; TAYLOR 2002). Las conclusiones ponen de manifiesto que un buen comienzo conlleva una serie de ventajas como el aumento en el éxito escolar, mejor empleo y una tasa de retorno significativa, que es considerada la más alta (YOUNG, 1996, 2002).

En este trabajo, primero, expondremos algunos conceptos importantes relacionados al desarrollo del niño. En segundo lugar, daremos un panorama de la situación de la niñez en el Perú y de las condiciones en las que crecen cerca de un 50% de nuestros niños. Se enfocan aspectos socioeconómicos, de salud y nutrición y de educación, que de una u otra manera afectan negativamente su desarrollo. Por último, presentaremos algunos comentarios finales en relación con el tema, destacando la importancia de la intervención y la educación para el desarrollo de la persona.

I. EL DESARROLLO DESDE EL PUNTO DE VISTA PSICOLÓGICO

Los psicólogos del desarrollo focalizan su interés en los cambios que se dan en la conducta a lo largo del ciclo de la vida. La “Psicología del desarrollo” (HOFFMAN, PARIS & HALL 1994) tiene entre sus objetivos describir los cambios que se dan en la persona con la edad, tanto desde el punto de vista biológico, como afectivo y social. Permite, así mismo, comparar personas de diferente bagaje cultural, explicar los cambios, predecir patrones de desarrollo y relacionar sus hallazgos con el trabajo de otras disciplinas.

El *desarrollo*, desde el punto de vista psicológico, se refiere a los cambios sistemáticos que ocurren en el individuo entre el momento de la concepción y la muerte. Se trata de un proceso dinámico en el que se entrecruzan una serie de factores difícilmente aislables; en él se aprecian tanto oportunidades como limitaciones. En este proceso, que dura toda la vida, la conducta se actualiza y se manifiesta. Cuando un factor cambia va a promover cambios en otros factores: no es igual vivir en un ambiente favorecido que en pobreza, en tiempo de paz, que durante la guerra; en zonas urbanas o rurales; estar bien nutrido que sufrir de desnutrición. La complejidad del estudio del desarrollo humano radica en que pone en evidencia, por un lado, la individualidad de la personas y sus experiencias; y, por otro lado, los patrones y aspectos comunes (KAIL & CAVANAUGH 2006).

Uno de los temas fundamentales que aparece de un modo recurrente en la Psicología del desarrollo es el de los determinantes del desarrollo. Cuando nos referimos a los determinantes estamos aludiendo a aquello que origina y causa la conducta. ¿Dónde se origina la conducta? Hay autores y teorías que destacan el papel de la herencia (p.e. SCARR y RICCIUTI 1991; SCARR 1992), otros plantean la importancia que el medio ambiente tiene en el desarrollo (BRONFENBRENNER 1979, 1986, BRONFENBRENNER & MORRIS 1997; GORDON y ARMOUR-THOMAS 1991; OKAGAKI y STERNBERG 1991; POLLITT 1991, 2002). El modo

en que se trata el tema ha cambiado del cuánto al cómo buscándose más bien una comprensión del desarrollo, donde se reconoce que este no es producto exclusivamente de uno u otro. Es decir, que existe un consenso en que la conducta depende tanto del patrimonio hereditario de la persona, como de su medio ambiente. Los progresos se han dado en el modo de interpretación de ambos determinantes y cómo estos nos permiten una mejor explicación del desarrollo del individuo (THORNE, 1994).

Los psicólogos estudian dos tipos de determinantes *biológicos*. El primer tipo se refiere a las influencias específicas de la especie, que son las características genéticas compartidas por todos los miembros de una especie. Son las características que nos hacen humanos. El segundo tipo se refiere a las características genéticas que son específicas a cada persona. Estas influencias contribuyen a las diferencias entre individuos.

Los determinantes *ambientales* pueden ser físicos o sociales. El ambiente físico puede ser, por ejemplo, el útero de la madre, la nutrición o la zona en que vive la persona. Mientras que el ambiente social incluye otras personas e instituciones sociales. Los determinantes ambientales también pueden ser vistos de otra manera, como aquellos que afectan únicamente al individuo o aquellos que afectan al grupo. Un tipo de determinante ambiental consiste en la parte del ambiente que nos afecta solamente a nosotros, las experiencias idiosincrásicas que no son parte esperada del curso de la vida. Estas nos hacen diferentes y pueden ser aspectos afortunados o desafortunados de nuestra vida; por ejemplo, una relación particular con una maestra, un accidente o una enfermedad, el ingreso a la universidad, una cita en la que conocemos a nuestro(a) futuro(a) esposo(a), un divorcio, mudarse o ganarse la lotería. El segundo tipo de determinantes ambientales consiste en la parte del ambiente que es compartido por varios individuos, tales como la cultura o el tiempo histórico en que viven. Las personas pertenecen a una cohorte (generación), que es un grupo de personas nacidas aproximadamente en el mismo tiempo; por ejemplo,

el terrorismo o un terremoto. La cultura afecta el desarrollo brindando o limitando las oportunidades de aprender y practicar varias destrezas. Dependiendo del medio, la sociedad puede fomentar que los niños sean más o menos cálidos, más o menos agresivos, o más o menos competitivos.

Son varias las teorías contemporáneas y las posiciones que buscan explicar el desarrollo de la persona, entre estas están la de SCARR (1992) acerca de los efectos del genotipo-ambiente en el desarrollo y la teoría ecológica del desarrollo de BRONFENBRENER (1979, 1997) que lo define como una interacción entre la persona en desarrollo y su medio ambiente.

La pregunta que ha motivado la investigación de SCARR (1992) en los últimos 35 años es «¿Cómo los organismos y los ambientes se combinan para producir el desarrollo humano y las muchas variaciones sobre el tema?» El punto de partida para explicar el desarrollo humano está dado por los efectos de los genotipos sobre el ambiente. Sin dejar de lado el concepto de ambiente, la interpretación está dada en los genotipos.

Scarr propone que cada niño construye una realidad a partir de las oportunidades que brinda el ambiente de crianza y la realidad construida tiene una influencia considerable en las variaciones entre niños y diferencias en su vida adulta. Esta autora propone que incorporar el concepto de «Ambiente Promedio Esperable» de Hartmann y los tres componentes (preadaptación, variación y límites) definidos por LeVine que describen organismos normales en ambientes normales:

- a) Preadaptación — Los infantes y los niños están preadaptados por la herencia genética de la especie para responder a un rango específico de oportunidades ambientales para estimulación y adquisición de conocimientos.
- b) Variación — Dentro del rango genético específico de ambientes normales, existe una variedad de patrones de estimulación que pueden actuar para promover patrones normales de desarrollo. Amplias

variaciones en los ambientes dentro de este rango normal presenta oportunidades «funcionalmente equivalentes» para las personas que les permite construir sus propias experiencias.

c) Límites — Los ambientes que caen fuera de confines normales de la especie no promoverán patrones normales de desarrollo. Este concepto es capital para comprender el desarrollo y para prevenir problemas o dificultades en el individuo. Esto quiere decir que mientras el niño se encuentre dentro de un ambiente promedio que no salga de determinados límites, el desarrollo podrá darse normalmente. Lo importante es determinar a partir de qué momento un ambiente no es promedio esperable. En un país como el Perú donde hay un número bastante elevado de personas que viven en pobreza, habría que determinar a partir de qué grado de pobreza el niño no va a evolucionar normalmente.

La evolución no ha dejado el desarrollo de la especie a la merced de los ambientes. En realidad, los humanos somos lo suficientemente fuertes y capaces de adaptarnos a una amplia gama de circunstancias, indicando esto que no se puede intervenir fácilmente. Solo se puede intervenir cuando los ambientes se encuentran fuera del rango normal

La ecología del desarrollo humano se origina en los trabajos de BRONFENBRENNER (1979, 1997), quien a su vez toma algunos conceptos de la teoría del campo psicológico de Lewin. La aproximación hacia el desarrollo del individuo se hace a partir de una nueva concepción de ambiente, descartándose la idea de un ambiente estático que tiene influencia en la conducta. El desarrollo es definido como un cambio duradero en el modo en que la persona percibe y trata su ambiente.

La ecología del desarrollo humano incluye el estudio científico de la acomodación mutua y progresiva entre un ser humano activo y en crecimiento y las propiedades de cambios de los escenarios inmediatos en que vive la persona en desarrollo, a medida que estos procesos se ven afectados por relaciones entre estos escenarios, y por un contexto más amplio en que estos escenarios están implantados.

Lo importante en esta postura es que se percibe a la persona como una entidad dinámica que progresivamente se mueve y reestructura su medio. La interacción entre la persona y el medio es bidireccional y recíproca. El ambiente definido como importante para el desarrollo no está limitado a un escenario único e inmediato. Este se extiende a incorporar interconexiones entre los escenarios, así como influencias externas que provienen de ambientes más amplios. El ambiente ecológico es concebido topológicamente como un arreglo concéntrico de estructuras, cada una contenida dentro de la otra. Estas estructuras son el micro-meso-exo y macrosistema.

En el nivel más interno está el *microsistema* que es el lugar inmediato que contiene a la persona en desarrollo. Es un patrón de desarrollo de actividades, roles e interrelaciones personales que experimenta la persona. Este puede ser el hogar o colegio. Lo importante es de qué modo es experimentado o percibido por la persona.

El siguiente paso significa mirar más allá de los lugares únicos y buscar interconexiones o interrelaciones entre dos o más escenarios en que la persona participa activamente. Por ejemplo, las relaciones entre el hogar, el colegio y los amigos del vecindario. El que un niño aprenda a leer depende tanto de cómo le enseñan a leer, como de las relaciones entre el alumno y el o la maestra y la escuela. Este vendría a ser el *mesosistema*, que no es otra cosa que un conjunto de microsistemas.

El tercer punto del ambiente ecológico nos lleva a un sitio más lejano y suscita la idea que el desarrollo de la persona está profundamente afectado por eventos que ocurren en lugares en que la persona ni siquiera se encuentra presente, por ejemplo, el trabajo de los padres, una crisis económica o una huelga de maestros. Este sería el *exosistema*. En este caso la persona en desarrollo no es un participante activo.

Por último, el *macrosistema* es el contexto ambiental más general. Se refiere a los sistemas de orden inferior (micro-meso y exo) que existen o que pueden existir dentro de una subcultura o cultura como conjunto, acompañado con sistema de creencias o ideologías que subyacen.

En Lima las casas, las tiendas, etc. etc. funcionan de modo parecido y diferentemente que en París, Rabat, Pekín o Santiago. Lugares como casas, calles u oficinas tienden a ser muy parecidos, mientras que entre culturas son diferentes.

El punto central y fundamental es que el desarrollo no se da en el vacío. Este siempre está inserto en un lugar y se expresa a través de conductas en un contexto ambiental particular. El desarrollo implica una reorganización en las características de las personas que tienen alguna continuidad a través del tiempo y del espacio. Asimismo, los cambios que se dan en el desarrollo ocurren paralelamente en dos dominios, aquellos de la percepción y de la acción. Cada uno de estos dominios tiene una estructura que es isomórfica con los cuatro niveles del ambiente ecológico.

II. EL CONTEXTO PERUANO

Si nos trasladamos al escenario peruano, hay un conjunto de variables que tenemos que tener en cuenta para poder comprender el juego de los determinantes del desarrollo, a luz de las teorías antes descritas. El Perú es un país complejo con una geografía diversa, diferencias socioeconómicas y culturales muy marcadas y diversos grupos étnicos y lingüísticos. Las necesidades y condiciones de la población dependen de la región geográfica donde habitan y de su situación (THORNE 1999).

Un punto importante es la situación socioeconómica del país; si bien se señala que ha habido una disminución de la pobreza en los últimos años, debido al crecimiento económico, por lo menos 50% de la población vive en condiciones de pobreza y aproximadamente 15% en extrema pobreza. Los departamentos del Perú con índices de pobreza más altos son: Huancavelica, Apurímac, Cajamarca, Cusco y Huánuco. Esta situación se asocia inevitablemente a la salud, a la nutrición y a la educación.

Entre los indicadores más importantes están el índice de mortalidad infantil antes de cumplir el primer año, que actualmente es de 21 por

mil niños nacidos vivos y el índice de mortalidad en la niñez que es de 29 muertes por cada mil niños, antes de cumplir los 5 años (UNICEF & INEI, 2008).

Un problema que afecta seriamente el desarrollo del niño es la desnutrición. En el Perú predomina la desnutrición crónica, que determina que el niño tenga una baja estatura. El 27% de los niños y niñas entre 0 y 5 años sufren de este tipo de desnutrición. En las zonas rurales es de 33% y las urbanas de 18%; sin embargo, hay departamentos en que esta llega al 49%. Entre los niños y las niñas de 6 a 11 años un problema central es la anemia. Según el informe de UNICEF & INEI, el 32% de los niños y niñas de 10 a 14 años sufren de anemia.

POLLITT, CUETO y JACOBY (1996) constataron el efecto positivo del desayuno en la asistencia a la escuela y en el buen rendimiento en una de las pruebas psicoeducativas, específicamente la de vocabulario. Por otro lado, la evaluación del impacto del ayuno en la atención y la memoria mostró diferencias significativas en el rendimiento de un mismo niño cuando este ha desayunado y cuando no lo ha hecho, alterando su desempeño negativamente. Parece ser que el ayuno demoraría la recuperación de almacenamiento en la memoria a corto plazo y produce una demora en el tiempo necesario para discriminar entre los estímulos.

MAJLUF (1993) realizó un estudio el desarrollo mental, postural y somático de 120 infantes de 8, 14 y 20 meses de edad, de nivel socioeconómico medio y bajo de Lima. Los resultados muestran diferencias significativas entre ambos grupos, a favor de los niños de NSE medio. Lo más importante es que a medida que aumenta la edad la brecha es mayor, mientras que a los 8 meses la diferencia no es significativa, a los 14 y los 20 meses es estadísticamente significativa.

En cuanto a la educación, se estima que aproximadamente el 97% de los niños y niñas asiste a la escuela primaria. La asistencia a educación inicial en el 2006 fue de 67% para niños de 3 a 5 años. Todos estos indicadores han mejorado; sin embargo, aún las condiciones dejan de ser satisfactorias; entre estas están: la infraestructura escolar

(condiciones de la escuela), la formación del profesorado, la dotación de materiales pedagógicos y los libros de texto

El sistema educativo sigue siendo altamente centralizado y no, necesariamente, se toma en cuenta la diversidad cultural, social y lingüística. Uno de los mayores problemas es el atraso escolar, por lo menos uno de cada cuatro estudiantes (23%) se encuentran en un grado inferior de acuerdo a su edad. Esta situación es mucho más marcada en las zonas rurales y en los departamentos más pobres del país (UNICEF & INEI, 2008).

El trabajo de niños y adolescentes es otro problema muy serio en nuestro país. En la actualidad se calcula que hay unos 2'000,000 de niños y niñas que trabajan. En las áreas urbanas el 5% de los niños y niñas estudia y trabaja, mientras que en las zonas rurales el 35% estudia y trabaja y el 3% solo trabaja y no estudia.

Estas son algunas de las condiciones en las que crecen cerca de un 50% de nuestros niños y que de una u otra manera afectan negativamente su desarrollo. Esta situación crea una brecha muy grande entre aquellos que viven en entornos favorecidos y aquellos que no.

Vivir en condiciones de pobreza no favorece el desarrollo cerebral. Las investigaciones demuestran que el ambiente favorece el desarrollo temprano del cerebro. Los primeros dos años de vida son particularmente importantes (DAVIES 2004). En otras palabras, la estimulación temprana favorece las conexiones cerebrales y los genes, lo que ayuda el desarrollo desde el punto de vista cognitivo, motor, afectivo y social.

Desde muy temprano, los niños que viven en ambientes favorecidos viven en un ambiente letrado y se encuentran familiarizados con muchos aspectos de la lectura y la escritura, antes de empezar el colegio. El entorno les brinda muchas oportunidades para explorar el lenguaje escrito (BUS 1994). Así mismo, la mayoría asiste a centros de educación inicial, los padres estimulan su vocabulario y están bien alimentados. Todo ello significa que cuando estos niños empiezan el colegio se encuentran familiarizados con letras, signos y símbolos; a

pesar de no haber recibido una educación formal son capaces de reconocerlos. Esto facilita el aprendizaje de la lectura. En cambio, muchos niños que viven en zonas pobres y rurales no siempre están en contacto con el mundo letrado. Por el contrario, viven en ambientes donde hay muy poca información escrita y en algunos casos esta no existe, como es el caso de los niños o niñas que hablan una lengua vernácula y que no cuenta con un sistema de escritura (THORNE 2005).

Los resultados de las evaluaciones nacionales de lectura muestran un rendimiento deficiente. Muchos niños leen deficientemente, con las justas decodifican y no comprenden lo que leen. La comprensión es mejor en los colegios particulares, mientras que en los colegios estatales es muy baja o nula. Esto es aún más dramático en las escuelas rurales, sobre todo, en donde la población es bilingüe.

Varias investigaciones llevadas a cabo en el campo de la lectura ponen de manifiesto las diferencias en el rendimiento entre los alumnos de colegios particulares y aquellos de colegios estatales. Se observa un contraste en las evaluaciones de los niños provenientes de uno y otro tipo de colegio, a favor de los primeros (CARREÑO 2000; MORALES 1999; PINZÁS 1993; THORNE 1991; THORNE & NAKANO 2001). Del mismo modo, los niños de las zonas rurales muestran un rendimiento significativamente inferior (CARREÑO).

No obstante, observamos claramente que la escolaridad favorece el desarrollo cognitivo, independientemente de la edad. Un estudio que se realizó con niños de nivel medio bajo y bajo mostró que los alumnos rinden mejor en una prueba de inteligencia, de acuerdo al grado escolar en que se encuentran (THORNE y BLUMEN 1996).

En el Perú existen los Programas no escolarizados de educación inicial y los *wawa wasis* orientados a promover el desarrollo temprano. Así mismo, varias ONG's llevan a cabo programas para estimular el desarrollo temprano. Un estudio realizado por CUETO y DÍAZ (1999) muestra claramente las ventajas en el rendimiento escolar de niños que han asistido a un centro de educación inicial y aquellos que no.

III. COMENTARIOS FINALES

Sin desmerecer el rol de la herencia, se aprecia que el contexto negativo en que viven muchos niños peruanos representa una desventaja para su desarrollo integral. En otras palabras, los niños en situaciones desfavorables pierden su potencial de desarrollo.

Un aspecto asociado es la salud, incluyéndose una buena nutrición, vacunas y otros servicios para niños pequeños (YOUNG 2002). La nutrición deficiente afecta significativamente el desarrollo físico e intelectual de los niños y los déficits producidos tienden a mantenerse a lo largo del tiempo.

La vía más importante para alcanzar el desarrollo humano es la educación y cuanto más temprano se intervenga, menor será la brecha y mejor el desarrollo. La escolaridad favorece claramente el desarrollo cognitivo, independientemente de la edad. No obstante, es fundamental mejorar la calidad de la educación, dado que el tipo de colegio tiene un efecto significativo en el rendimiento escolar. Varias investigaciones muestran que los niños que estudian en colegios estatales rinden significativamente menos que aquellos que asisten a colegios particulares.

A pesar de la evidencia, no existe en el país políticas públicas sostenidas, ni inversiones significativas que presten atención a los niños y niñas desde el nacimiento. Tanto economistas como neurocientíficos y psicólogos cuentan con datos suficientes y concuerdan que los programas de desarrollo temprano entre los 0 y 6 años son la mejor inversión para el desarrollo del capital humano y, por ende, para el crecimiento económico. En otras palabras, la inversión en los primeros años tiene beneficios a largo plazo en el aprendizaje y rendimiento en la escuela y en el trabajo; se considera la tasa de retorno más importante desde el punto de vista económico y una de las mejores maneras de reducir la pobreza (YOUNG 2007). Es por ello que urgen programas que apunten al desarrollo del niño desde la concepción, estos deben ser dirigidos no solo al niño, sino también, a las madres.

La situación actual no favorece el desarrollo como libertad. La intervención temprana va a favorecer el desarrollo de las capacidades, lo que permite a las personas beneficiarse de las oportunidades que se le brindan y sobre todo que pueda elegir aquello que quiere hacer.

Invertir y preocuparse de la niñez es una responsabilidad moral y la inversión tiene que realizarse antes de que sea muy tarde.

IV. REFERENCIAS

- Bronfenbrenner, U. (1979). *The Ecology of Human Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bronfenbrenner, U. (1986). Ecology of the Family as a Context for Human Development: Research Perspectives. *Developmental Psychology* 22 (6), 723-742.
- Bronfenbrenner, U. & P. A. Morris (1997). The ecology of developmental processes. En W. Damon (Ed.) & R. M. Lerner (Vol. Ed.), *Handbook of Child Development, Vol. 1 Theoretical Models of Human Development*, pp. 993-1029. New York: Wiley.
- Bus, A. G. (1994). The role of social context in emergent literacy. En E. M. H. Assink (Eds.), *Literacy Acquisition and Social Context*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Carreño, B. (2000). *Comprensión de lectura al finalizar primaria en niños peruanos*. Tesis de licenciatura, Lima: PUCP.
- Cueto, S. & J. J. Díaz (1999). Impacto de la educación inicial en el rendimiento en primer grado de primaria en escuelas públicas urbanas de Lima. *Revista de Psicología*, 17, 73-91.
- Davies, D. (2004). *Child Development. A Practitioner's Guide*. Nueva York: The Guilford Press.
- Gordon, E. W. y E. Armour-Thomas (1991). Culture and Cognitive Development. En L. Okagaki y R. Steinberg (Eds.), *Directions of Development: Influences on the Development of Children's Thinking*, pp. 83-99. Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum.

- Hoffman, L., S. Paris, E. Hall y R. Schell (1994). *Developmental Psychology Today*. Nueva York: McGraw Hill.
- Heckman, J. J., J. Stixrud y S. Urzua (2006). *The Effects of Cognitive and Noncognitive Abilities on Labor Market Outcomes and Social Behavior*. NBER working paper series. NBER working paper series. Recuperado el 4 de agosto de 2008 de www.nber.org/papers/w12006
- INEI (2008). *Compendio estadístico*. Recuperado el 29 de noviembre de 2008 de <http://iinei.inei.gob.pe/iinei/sisd/index.asp>
- Kail, R. V. y J. C. Cavanaugh (2006). *Desarrollo humano: una perspectiva del ciclo vital*. México D.F.: Thomson.
- Majluf, A. (1993). *Marginalidad, inteligencia y rendimiento escolar*. Lima: Brandon Enterprise.
- Morales, S. (1999). Comprensión de lectura en alumnos de cuarto y quinto grados de primaria de Lima. *Revista de Psicología*, 17, 263-282.
- Okagaki, L. y R. Steinberg (1991). Cultural and Parental Influences on Cognitive Development. En L. Okagaki y R. Steinberg (Eds.) *Directors of Development: Influences on the Development of Children's Thinking*, pp. 101-120. New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Nakano, T. (1996). *El programa curricular de articulación de inicial-primer grado de educación primaria y el rendimiento en la comprensión de lectura inicial en niños de primer grado*. Tesis de licenciatura. Lima: PUCP.
- Pinzás, J. (1993). *Cognitive Monitoring in Reading Comprehension. A study of differences among schools in Lima*. Nimega: KUN.
- Pollitt, E. (1991). Efectos de la deficiencia de hierro en el funcionamiento intelectual. *Revista de Psicología*, 9, 123-159.
- Scarr, S. (1992). Developmental Theories for the 1990's: Developmental and Individual Differences. *Child Development*, 63, 1-19.
- Scarr, S. y A. Ricciuti (1991). What effects do parents have on their children? En L. Okagaki y R. Steinberg (Eds.), p. 3-23.
- Taylor, B. (2002). *A link between...poverty and early child development*. Baylor Business Review. Recuperado el 18 de agosto de 2008. http://findarticles.com/p/articles/mi_qa5431/is_200201/ai_n21312002

- Thorne, C. (1991). *A Study of Beginning Reading in Lima*. Nijmegen: KUN.
- Thorne, C. (1994). Interpretaciones de la Psicología del Desarrollo con relación a los determinantes de la conducta. *Revista de Psicología*. 12, 33-46.
- Thorne, C. (1998). *Focusing on the child to improve the quality of education*. Ponencia presentada el 24 Congreso Internacional Psicología Aplicada, San Francisco, Agosto 9-14.
- Thorne, C. (1999). Los efectos del nivel socioeconómico y la cultura en el desarrollo del niño en el Perú. En Sociedad Interamericana de Psicología. *La psicología al fin del siglo*. Caracas: SIP.
- Thorne, C. (2005). Contexto sociocultural, desarrollo del niño y lectura inicial en el Perú. *Revista de Psicología*. 23, 1, 139-163.
- Thorne, C. y T. Nakano (2001). El rol del maestro en el aprendizaje de la lectura en el Perú. En A. Bazán, *Enseñanza y evaluación de la lectura y escritura: algunos aportes de la investigación y la tecnología*, pp. 23-40. Sonora: Instituto Tecnológico de Sonora.
- UNICEF & INEI (2008). *Estado de la niñez en el Perú*. Lima: UNICEF, INEI.
- Young, M. E. (1996). *Early Child Development. Investing in the Future*. Washington D.C.: IBRD/WB.
- Young, M. E. (2002). Ensuring a fair start for all children. The case of Brazil. En: M. E. Young (Ed.). *From Early Child Development to Human Development*, pp. 123-142. Washington D.C.: IBRD/WB.
- Young, M. E. (2007). The ECD Agenda: Closing de the Gap. En M. E. Young & L. M. Richardson (Eds.), *Early Child Development. From Measurement to Action*, pp. 1-14. Washington, D.C.: IBRD/WB.

LA POBREZA Y LA LIBERTAD EN LA TOMA DE DECISIONES DURANTE LA INFANCIA

Ernesto Pollitt

El propósito de este trabajo es relacionar el tema de la libertad individual para elegir un curso de vida con un análisis secundario de un estudio realizado hace cerca de treinta años sobre las limitaciones cognitivas y extra cognitivas, impuestas por la pobreza en la infancia; en concreto, las limitaciones para la toma de decisiones que dependen del recuerdo de eventos pasados, la conciencia de las circunstancias presentes y predicciones futuras.

El estudio aludido, llevado a cabo simultáneamente en los Estados Unidos y Guatemala, se centró en la atención, el aprendizaje y la memoria, tres componentes cognitivos que, en conjunto, le permiten a una persona discriminar alternativas y optar razonadamente por una de ellas, como se describirá más adelante.

Este análisis secundario ha permitido ahondar en por qué entre los menores crónicamente pobres la capacidad para discriminar está ocasionalmente afectada por factores extra cognitivos (emociones y sentimientos, por ejemplo) que incrementan sus probabilidades de tomar opciones que no los benefician, pese a ser capaces de elegir las opuestas. Pese a que los informes derivados de dicho estudio se publicaron hace aproximadamente treinta años (SACO POLLITT C., E. POLLITT y D. GREENFIELD 1985) (POLLITT E., C. GREENFIELD, C. SACO POLLITT y

S. Joos 1984) diversas razones que detallaré más adelante justifican el ensayo del análisis secundario que me propongo realizar aquí.

Por su parte, el tema de la libertad es central dentro del enfoque de las capacidades (*capabilities approach*) propuesto por Amartya SEN (2000) y Martha NUSSBAUM (2003), una perspectiva teórica que constituye en la actualidad una escuela dominante dentro de la reflexión sobre el desarrollo humano, la justicia, las políticas sociales y la pobreza en una sociedad (GASPAR 2007) (ROBEYNS 2006).

Entre otras cosas, este enfoque trata del uso que hace una persona de sus propias capacidades para desarrollar otras que, a su vez, aumenten sus probabilidades de escoger el curso de su vida. El caso de la educación brinda un buen ejemplo de esta concatenación de capacidades (WALKER y UNTERHALTER 2007). La capacidad para beneficiarse de las experiencias educativas en la escuela primaria bien podría estar determinada, en parte, por la capacidad adquirida para el aprendizaje durante los primeros años de la vida (TEREZI 2007).

Como ya se señaló, al procurar la búsqueda de una organización social justa, el enfoque de capacidades ha terminado por ser una perspectiva fundamental en el discurso sobre los derechos humano. En tal sentido, sus partidarios podrían considerar trivial y poco relevante una investigación empírica sobre la toma de decisiones en niños y niñas menores de 6 años de edad: ello justifica el por qué busco una conexión entre esas dos áreas. Si bien mi propuesta de una relación entre la investigación aludida y el enfoque de capacidades busca ser un proceso crítico, no por ello renuncio a ser objetivo.

En primer lugar —y en consonancia con algunos autores—, considero que el enfoque de capacidades es impreciso —principalmente basado en construcciones hipotéticas— en lo que respecta a ciertos términos (capacidad, funciones y libertad, por ejemplo) que juegan un papel importante dentro de él. Esta imprecisión se hace más importante aun si consideramos que estos términos, además, son centrales en las políticas sociales en educación (SAITO 2003), nutrición y salud (RICHARDSON y MACKIE 2005).

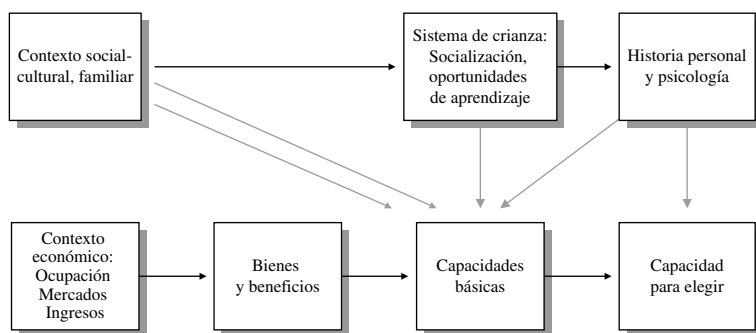
En segundo lugar, es también cierto que pese a la íntima relación entre algunos de los términos mencionados y la naturaleza del ser humano, la documentación empírica al respecto es generalmente escasa dentro del campo del enfoque de capacidades, como se puede verificar concretamente en el área del desarrollo infantil. En general, el enfoque de capacidades le presta poca atención a la evidencia que existe sobre la influencia del curso que sigue el desarrollo durante la infancia en la historia futura del individuo para las diferentes áreas de su desarrollo, aun cuando esta evidencia ha sido sobradamente demostrada (DI TOMASSO 2007, YAQUB 2001, PHIPPS 2002).

Por último, es oportuno añadir que el tema de la toma de decisiones complejas es actualmente un punto central en el campo de la neurociencia (DAMASIO 2004), y valdría la pena tenerlo en cuenta en el enfoque de capacidades. La consideración de eventos pasados, el monitoreo de las circunstancias presentes y la formulación de predicciones para el futuro con el fin de tomar decisiones son consideradas hoy en día por la neurociencia como funciones ejecutivas (GARON y MOORE 2004). La capacidad para lidiar con tareas que requieren la inversión de la asociación entre un estímulo y un reforzamiento, como se observa en las inversiones que son parte de las pruebas discriminatorias ya descritas, se desarrolla rápidamente después de los tres años de edad (OVERMAN, BACHEVALIER, SCHUMANN y RYAN 1996) (GARON y MOORE 2004).

En el año 2005, Ingrid Robeyns, una influyente autora adscrita a esta escuela de pensamiento, publicó un artículo que ilustra las relaciones entre diferentes factores dentro del contexto económico y sociocultural de la persona y sus capacidades para elegir un curso de vida (ROBEYNS 2005). Dicho artículo, así como el diagrama que lo acompaña, sirvieron de base para elaborar la figura 1, la cual facilita la comprensión de la conexión entre el enfoque de las capacidades y el propósito de este trabajo. En su lectura, considérese, sin embargo, que mientras Robeyns se refiere principalmente a un adulto, en este trabajo el referente es un menor que no es autosuficiente (cuenta con menos de 6 años de edad)

y que vive en condiciones de extrema pobreza. Por otro lado, la figura 1 representa la influencia conceptual que tienen el contexto sociofamiliar y económico, así como la historia personal, sobre la capacidad para elegir (entendida como actividad mental). Es importante resaltar que la relación que se hace en la figura entre la historia y la psicología personal en la capacidad para elegir proviene del diagrama original de Robeyns.

Figura 1. El contexto sociocultural y socioeconómico de la persona y la capacidad para la toma de decisiones (Adaptado de Robeyns, 2005)



En psicología evolutiva se reconoce que tanto la historia del ser humano —organismo y psique— como la calidad de vida a la cual ha estado expuesto (por ejemplo, pobreza o no pobreza) constituyen, en el presente y en el futuro, correlatos de su salud y de su adaptación psicológica (HERTZMAN 1999) (POLLIT, ROSE y KAUFMAN 2005) (GRAHAM y POWER 2004). Las probabilidades de esa correlación aumentan cuando la variabilidad del nivel de la calidad de vida es reducida a lo largo del tiempo. En concreto, los menores que viven en condiciones de pobreza crónica tienen mayores probabilidades de enfermarse, padecer desnutrición y rendir menos en la escuela que aquellos que nunca han sido pobres (POLLIT, LEÓN y CUETO 2007).

En ese contexto es razonable postular que en condiciones de pobreza crónica los substratos psicobiológicos de la capacidad para la toma de decisiones complejas durante la infancia resultan afectados, lo cual

deja secuelas. De esto se podría deducir que las características de la toma de decisiones entre adultos largamente expuestos a una vida de pobreza hunden sus raíces en los constreñimientos a los que estuvieron expuestos durante su infancia con respecto a la toma de decisiones.

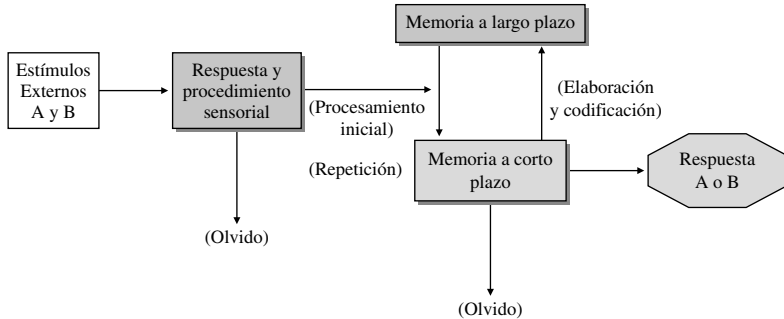
El estudio que me propongo comentar aquí tuvo como objetivo someter a verificación la hipótesis del efecto acumulativo de la pobreza sobre el desarrollo cognitivo (SACO POLLIT 1985) (POLLITT E.). En concreto, se buscaba analizar y comparar la atención, el aprendizaje conceptual y la memoria a corto plazo de los niños de dos localidades diferentes: La Guaca y Los Llanitos, en Guatemala, y Cambridge, en Estados Unidos. La justificación teórica para la selección de los tres procesos mencionados se encuentra en el diagrama de Fisher y Zeaman sobre el aprendizaje conceptual (figura 2) (FISHER y ZEAMAN 1973).

La teoría postula que un estímulo sensorial con características distintivas (i) inicia una actividad mental y (ii) trasmite, a manera de información, las características del estímulo apprehendidas hacia un sistema de memoria que (iii) las registra, para luego (iv) basándose en la historia personal y en lo aprendido durante la prueba, seleccionar una respuesta instrumental que, dependiendo de sus propias características, podría coincidir con la demanda impuesta por la estimulación sensorial (ZEAMAN y HOUSE 1963).

En ese sentido, la batería de pruebas utilizada en el estudio procuraba evaluar el procesamiento de información —desagregado en los tres procesos mencionados— que tiene lugar en la toma de decisiones. Se trata de tres pruebas que relacionaban los tres procesos (atención, aprendizaje conceptual y memoria); si bien ninguna prueba evaluaba cada proceso de manera exclusiva, la batería se estructuró de tal forma que al comparar el rendimiento diferencial de dos grupos en el aprendizaje conceptual, se hiciera factible identificar el factor que limitaba al grupo en desventaja¹.

¹ Ver p. 83 en SACO-POLLITT, POLLITT y GREENFIELD en el que la explicación de los procesos medidos por las pruebas contiene ejemplos ilustrativos.

Figura 2. Procesamiento de información: Aprender, a través de varios intentos, cual de los 2 estímulos (A, B) visuales tiene una propiedad que indica la elección de la respuesta correcta



Sobre esta base se predijo que en los Estados Unidos la edad explicaría los cambios interindividuales en el rendimiento para tres pruebas de atención-retención, mientras que en Guatemala el rendimiento y la edad serían independientes el uno del otro.

Como queda claro, los países en los que se llevó a cabo el estudio —y, por tanto, las localidades mismas— eran bastante diferentes. La Guaca y Los Llanitos eran dos comunidades rurales adyacentes, ubicadas a unos 85 kilómetros al sudoeste de la ciudad de Guatemala. En esa época el promedio anual *per capita* se encontraba muy por debajo del ingreso promedio en el país². La mayoría de los adultos varones eran trabajadores agrícolas dedicados al corte de la caña de azúcar. El 46 % de los padres de familia y el 65 % de las madres eran analfabetos; el saneamiento y la higiene eran precarios³. Por su parte, Cambridge, ciudad del Estado de Massachussets, en los Estados Unidos, es un centro urbano industrializado que alberga dos universidades con prestigio nacional e

² El promedio de ingresos por familia en aquella época (1978) era de 326 quetzales, mientras que el promedio nacional era de 910 quetzales (1 quetzal = 1 dólar).

³ La fuente principal de abastecimiento de agua eran los pozos; la basura se eliminaba mediante el método de la quema (61 %) y no existían instalaciones sanitarias.

internacional (Harvard y el Massachusetts Institute of Technology). A mediados de 1979, el nivel de desocupación era de aproximadamente 4 %, y contaba con un eficaz programa alimentario para los menores de edad que vivían en condiciones de pobreza. Los padres de los menores del estudio presentaban un promedio de 11,6 años de escolaridad, mientras que las madres, 11,9. El ingreso *per cápita* promedio era de 664 dólares anuales.

La mayoría de los niños y niñas entre 3 y 6 años en las dos comunidades guatemaltecas fueron considerados participantes potenciales. Los criterios de inclusión fueron (a) desnutrición leve o ausente, (b) ausencia de enfermedades crónicas o neurológicas y (c) retardo leve o moderado en el crecimiento. De los 157 participantes potenciales, se consideró que 110 presentaban la información requerida. Los participantes en Cambridge fueron escogidos de clínicas públicas ubicadas en barrios con un ingreso *per cápita* bajo en comparación con el promedio de la ciudad. Los criterios de inclusión aquí fueron (a) peso al nacer > 2.500 gramos, (b) historia médica benigna, (c) examen clínico y neurológico normales, y (d) estatura dentro de dos desviaciones estándar de las normas del Centro Nacional de Estadísticas de la Salud de los Estados Unidos. El número de niños y niñas de ambos grupos se presenta en el cuadro 1.

Cuadro 1. Distribución de edad y sexo para los participantes de Cambridge y Guatemala

Edad (meses)	Cambridge			Guatemala		
	Niños	Niñas	Total	Niños	Niñas	Total
31-42	21	16	37	18	17	35
43-54	15	24	39	18	22	40
55-66	15	19	34	18	17	35
Total	51	59	110	54	56	110

BATERÍA DE PRUEBAS

En esta sección y en el apéndice se presenta la información necesaria para entender el propósito de las pruebas y su validez. Las tres pruebas que contenía la batería descrita eran las siguientes.

1. Aprendizaje discriminatorio

1.1 Objetos. A cada participante se le presentaban simultáneamente dos objetos tridimensionales (por ejemplo, un carrito y una muñeca de trapo), cada uno de los cuales estaba pegado sobre un cuadrado de madera de 3 pulgadas de lado. Previamente, en el reverso de uno de los cuadrados (por ejemplo, el de la muñeca) se había adherido la imagen de una carita feliz. Se le explicaba al participante que su tarea consistía en encontrar el objeto «correcto». Cuando escogía uno de ellos, se le mostraba el reverso de ambos cuadrados para que viera debajo de cuál de los objetos estaba la carita feliz. Acto seguido, se volteaban las maderas con la carita feliz —de modo que volviese a quedar oculta— y se invitaba nuevamente al participante a escoger el objeto «correcto». El procedimiento continuaba así sin variación hasta que el participante alcanzara el criterio de aprendizaje: escoger el objeto con la carita feliz siete veces consecutivas. Cuando este criterio se lograba, el procedimiento se invertía sin el conocimiento del sujeto: si la carita feliz había estado debajo de la muñeca, ahora estaría debajo del carrito. El participante tenía que extinguir la respuesta que había aprendido y presentar una nueva respuesta instrumental. Una vez que este alcanzaba nuevamente el criterio de aprendizaje, se daba por finalizada la prueba.

1.2. Figuras. La diferencia entre esta sub-prueba y la anterior estaba en que en este caso los estímulos eran figuras bidimensionales

(de un perro y de un televisor, por ejemplo), recortadas de un libro y pegadas sobre un cartón. Nuevamente, solo uno de los cartones tenía la carita feliz.

- 1.3 Color y forma. En este caso, los estímulos eran figuras geométricas que se diferenciaban en color y en forma. Los dos colores se combinaban en forma aleatoria con la carita feliz (por ejemplo, en el primer intento el cuadrado podía ser azul, y el triángulo, rojo; en el segundo, el cuadrado podía ser ahora rojo, y el triángulo, azul); mientras tanto, una de las dos formas (el cuadrado, por ejemplo) siempre estaba asociada con la carita feliz hasta que se llegara al criterio de aprendizaje conceptual. Posteriormente, la otra forma (el triángulo, por ejemplo) resultaba ser la correcta (presentaba la carita feliz) independientemente del color.

2. Memoria

En esta sub-prueba los estímulos eran similares a los estímulos en la sub-prueba de figuras (1,2) descritas anteriormente. Sin embargo, se excluía la fase la inversión que había sido parte del procedimiento en la sub-prueba 1.2. Con el propósito de medir la memoria, los estímulos fueron clasificados en tres grupos, o series, de acuerdo al orden con que se presentaban. El primer grupo comprendía solo un par de estímulos, pegados respectivamente en un cartón y una carita feliz adherida a uno de los dos estímulos. Después de haberse logrado el criterio de aprendizaje se intercambiaban unas palabras con el niño y se repetía la presentación del mismo par de figuras hasta lograr el criterio de aprendizaje. Luego, se iniciaba la segunda serie que incluía cinco pares de estímulos. Cuando se alcanzaba el criterio de aprendizaje para cada uno de estos pares se volvía a presentar el primer par de esta segunda serie. Nuevamente, al cumplir el criterio se iniciaba la tercera serie que incluía 9 pares y se seguía el procedimiento descrito.

3. Aprendizaje conceptual de diferencias (*oddy learning*)

Para esta prueba se utilizaron tarjetas de cartón de (7" x 18"). Cada una presentaba tres figuras adheridas a ella. Estas tarjetas se agruparon en dos series. La primera serie de tarjetas presentaba en cada una de ellas tres figuras distintas entre sí (por ejemplo, un pájaro, un automóvil y una nube. Al igual que en la primera prueba descrita, una de las figuras de cada tarjeta tenía debajo una carita feliz (supongamos que el pájaro); y era la única figura que se repetía en todas las tarjetas de la serie. Al participante se le mostraba la tarjeta y se le indicaba que debía señalar con el dedo la figura «ganadora». Cuando hacía su elección, se le mostraba el reverso de cada figura para que viera dónde estaba la carita feliz. A continuación se le mostraba otra tarjeta de la serie y se le repetía la instrucción; como esta nueva tarjeta presentaba dos figuras distintas a las de la anterior y una igual (el pájaro, en este caso), se esperaba que el participante señalara esta nuevamente. Cuando el niño o niña señalaban la figura con la carita feliz siete veces consecutivas, se consideraba que el criterio de aprendizaje estaba cumplido y se daba por finalizada la serie. La segunda serie de tarjetas ya no tenía caritas felices; en lugar de ello, cada tarjeta contenía dos figuras iguales y una distinta (por ejemplo, un avión al lado izquierdo, otro avión en el centro y, al extremo derecho, un elefante). Una vez más se le pedía al sujeto que señalara con su dedo la figura «ganadora», y se consideraba que lo hacía cuando escogía la figura diferente (en este caso, el elefante). La siguiente tarjeta de la serie presentaba las mismas figuras pero con distinta ubicación (por ejemplo, el elefante en el centro y los dos aviones a los extremos), y se esperaba que a pesar de ello el sujeto señalara la misma figura discordante. Esta característica se reproducía en todas las tarjetas de esta serie: cada una presentaba las mismas figuras con la distribución distinta, y se esperaba que el sujeto reconociera siete veces seguida la misma figura discordante para considerar que había alcanzado el criterio de aprendizaje.

VALIDEZ DE LAS PRUEBAS

Para poder hacer inferencias apropiadas a partir del rendimiento en las dos poblaciones era necesario demostrar la validez normativa y la validez de constructo para cada una de las tres pruebas seleccionadas. En la presente investigación este requisito resultó ser aun más capital debido a que la importancia teórica y empírica de las diferencias en los resultados entre ambas poblaciones depende de la validez de dichas pruebas.

Por validez normativa se entiende que las respuestas de los participantes de las diferentes poblaciones a la(s) prueba(s) que se les administraba pertenecen a la(s) misma(s) categoría(s). Para determinar dicha validez se compararon las distribuciones y el rango de los puntajes de ambas poblaciones para las tres pruebas (véase ejemplo en el apéndice).

Por su parte, validez de constructo se refiere a que una misma prueba evalúa la(s) misma(s) función(es) psicológica(s) en las poblaciones. En el caso que nos ocupa, la evaluación de este tipo de validez se basó en que las pruebas debían medir en ambas poblaciones las funciones de atención, aprendizaje conceptual y memoria. Con este fin, la evaluación de constructo se llevó a cabo determinando la estructura factorial de los puntajes de la batería de pruebas administradas en los dos países, así como la estructura que se podía esperar *a priori* basándose en la naturaleza de las funciones evaluadas. Los resultados del análisis factorial se presentan en el siguiente cuadro, la cual muestra la fuerte similitud entre las dos poblaciones en la composición de los cuatro factores que emergieron del análisis.

Cuadro 2. Análisis factorial (rotación varimax) de los puntajes en las pruebas de aprendizaje conceptual discriminatorio, memoria y aprendizaje no pareado, obtenidos en los dos grupos de participantes

	Factor 1		Factor 2		Factor 3		Factor 4	
	Camb,	Guate,	Camb,	Guate	Camb,	Guate,	Camb,	Guate,
APRENDIZAJE DISCRIMINATORIO								
figura inicial			0,60					0,66
figura invertida			0,71	0,79				
Color-forma inicial			0,49					
Color-forma invertida			0,46	0,70				
MEMORIA								
Interferencia 0					0,59	0,60		
Interferencia 4					0,66	0,50		
Interferencia 8					0,66	0,70		
APRENDIZAJE NO PAREADO								
Sin repetición	0,81	0,57						
Repetición 1	0,90	0,48						
Repetición 2	0,91	0,77						
Repetición 3	0,93	0,63						
PORCENTAJE DE LA VARIACIÓN	59,9	52,9	23,5	23,9	16,6	13,8		9,4

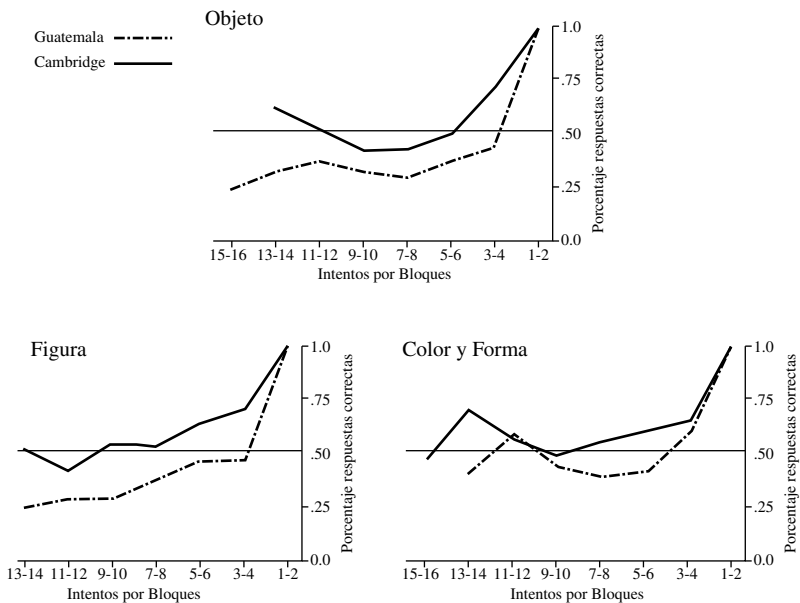
RESULTADOS

Efectos acumulativos. Estos resultados ya han sido publicado y presentados detalladamente en el informe producido a partir del estudio original (véase el apéndice). Aquí solo me interesa reafirmar que la pobreza crónica sí tenía un efecto acumulativo sobre las pruebas de aprendizaje. En Guatemala, de las tres sub-pruebas de aprendizaje discriminatorio, solo se observó una diferencia estadísticamente significativa en la discriminación de color-forma original a favor de niños de mayor edad. Por el contrario, en Cambridge la edad aceleró ($p < 0,05$) la selección de la respuesta correcta en las tres sub-pruebas. Solo hubo una excepción: la ausencia de diferencias entre los dos subgrupos de mayor edad (43-54 y 55-66 meses) en la sub-prueba de color-forma original. Es más, en el caso de la prueba de aprendizaje de diferencias, las diferencias entre los resultados de Guatemala y Cambridge fueron similares a las que se observaron en el aprendizaje discriminatorio. Por el contrario, en el caso de la prueba de memoria las diferencias entre ambas localidades fueron menores.

Perseverancia del error. Nuestra atención se dirige ahora hacia las respuestas instrumentales en las pruebas de aprendizaje, particularmente en el aprendizaje discriminatorio. Es oportuno comenzar este análisis observando algunas de las particularidades de las respuestas instrumentales de los menores en La Guaca y en Los Llanitos. La figura 3 presenta las curvas de aprendizaje discriminatorio estimadas para las sub-pruebas de objetos, figura y color-forma. Las curvas de aprendizaje generalmente representan la velocidad con que una persona aprende una tarea. Para leer las curvas de aprendizaje presentadas es importante tener en cuenta lo siguiente: (1) las curvas se restringen al aprendizaje después de la inversión de los estímulos dentro de cada sub-prueba; (2) los cálculos correspondientes a los porcentajes de respuestas correctas se refieren a los grupos respectivos; (3) debido a que toda respuesta tenía dos opciones, la línea media (continua) de las porcentajes de respuestas se puede entender como el 50 % de probabilidades de que un

participante de cada grupo escogiera la respuesta correcta al azar; (4) a su vez, las líneas cortadas por debajo de la línea media indican que el grupo estaba dando respuestas que estaban por debajo del 50 % de probabilidades de acierto.

Figura 3. Curvas de aprendizaje, estimadas de atrás hacia delante, de tres pruebas discriminatorias (objeto, figura, color y forma)



Las curvas que se observaron en los participantes guatemaltecos después de la inversión en la discriminación de figuras bidimensionales y objetos tridimensionales se mantuvieron por debajo del 0,50 de probabilidades por un periodo mucho más largo de lo que se esperaba según los estudios ya publicados sobre aprendizaje discriminatorio y según los resultados obtenidos por los menores de Cambridge. El mantenimiento de un rendimiento por debajo de lo esperado por azar indica que la extinción de la respuesta instrumental aprendida en la primera

fase simplemente no ocurrió. En su lugar, los niños de La Guaca y Los Llanitos persistieron con una respuesta que, en los términos del juego, no los beneficiaba.

Estos resultados son sorprendentes, pues si supuestamente los participantes tenían alguna expectativa a partir de la relación entre su respuesta y la obtención de algún beneficio, la falta de este último luego de la inversión no modificó su respuesta. Es más, las curvas de aprendizaje de los participantes de Cambridge en las tres pruebas (objetos, figuras y color-forma) mostraron que el nivel de probabilidades del rendimiento inmediatamente anterior a alcanzar el criterio de aprendizaje se encontraba aproximadamente al nivel de 0,50. Esto no ocurrió en Guatemala, pues aquí el nivel de probabilidades previo al logro del criterio de aprendizaje estuvo por debajo del 0,50. Este hecho no concuerda con la idea de que hay un problema exclusivamente cognitivo.

COMENTARIOS

Sería redundante comentar extensamente los resultados de la investigación original acerca de la relación positiva entre las condiciones de vida y el nivel de rendimiento cognitivo, así como los efectos acumulativos de la pobreza. Como ya se anotó, esas relaciones son conocidas en la literatura de la psicología evolutiva, y se han reportado ya en otras publicaciones. Lo que interesa es el error persistente observado entre los participantes guatemaltecos en las pruebas de aprendizaje —particularmente, en el aprendizaje discriminatorio— y su relevancia para la adquisición de otras capacidades.

Hay dos razones que, a mi modo de ver, eliminan la posibilidad de que la perseverancia del error se deba a problemas en la estimulación sensorial, la atención, el aprendizaje conceptual o la memoria.

La primera de ellas es la similitud en las estructuras de los factores que emergieron del análisis factorial de los participantes provenientes de dos culturas y expuestos a condiciones de vida muy diferentes.

Durante un periodo formativo fundamental para la vida psicobiológica los menores guatemaltecos estuvieron expuestos a un estado pluricarencial, mientras que los norteamericanos nunca habían sufrido la exposición a la pobreza crónica. La similitud arriba mencionada entre esos dos conjuntos de niños y niñas es evidencia contundente de la validez de constructo de la batería de pruebas. A su vez, dicha similitud muestra que —con escasas excepciones— la batería de prueba midió los mismos constructos en ambas poblaciones.

La segunda razón es la capacidad que demostraron los menores guatemaltecos para alcanzar el criterio de aprendizaje en las sub-pruebas de objetos, figuras y color-forma. Este hecho niega la posibilidad de que estuvieran incapacitados para lidiar con la inversión de las respuestas correctas.

Para ahondar en la explicación de la perseverancia del error es oportuno volver a la figura 2 que, teóricamente, identifica las rutas que sigue el procesamiento de información desde la presentación de un estímulo visual hasta la respuesta instrumental que es indicadora de la toma de una decisión. Recuérdese que esa figura fue construida teniendo en cuenta las funciones requeridas para el procesamiento de información en vistas a la elección de una respuesta en problemas discriminatorios. A su vez, hay que tomar en cuenta que la batería de pruebas se estructuró de tal manera que permitiera identificar —mediante comparaciones interindividuales o intergrupales— el factor que limitaba la toma de decisión de una persona o grupo. Concretamente, en el análisis que sigue la intención es usar la evidencia proveniente de las pruebas administradas —relacionada con cada uno de los componentes de la figura 2— para luego decidir qué factor o factores explican la perseverancia.

En primer lugar, la posibilidad de que los objetos o las figuras no estimularan visualmente a los participantes guatemaltecos después de la inversión es improbable debido a que sus respuestas a los estímulos en la primera fase de la sub-prueba concordaba con lo esperado. Es más, si no hubiera habido estimulación visual después de la inversión, las

respuestas correspondientes hubieran sido aleatorias, es decir, habrían contado con un 50 % de probabilidades de acierto, lo cual no coincide con la forma de la curva de aprendizaje presentada en la figura 3.

En segundo lugar, la propia perseverancia del error también niega la posibilidad de que la atención a las características y propiedades de los estímulos estuviera involucrada.

Una tercera consideración es que no existe evidencia alguna que sugiera que la memoria a corto plazo explique la diferencia mínima entre el rendimiento de los participantes norteamericanos y guatemaltecos.

En cuarto lugar, la similitud en la composición de los factores que emergieron del análisis factorial en los dos grupos basados en los resultados en las pruebas rechaza la posibilidad de una diferencia estructural en el sistema cognitivo de guatemaltecos y norteamericanos.

Quinto, la perseverancia del error fue un patrón de conducta entre los participantes guatemaltecos lo cual sugiere una etiología común y mecanismos similares. Sin embargo, no hay suficiente información para proponer la naturaleza del factor causal, de los mecanismos activados y del efecto mismo.

Ante este panorama, parecería obvia la necesidad de considerar la proposición de que la memoria a largo plazo sea el factor limitante. Sin embargo, considérese que dicha proposición tiene dos opciones, y que una de ellas ya ha sido rechazada: el tercer argumento presentado niega la posibilidad de que el efecto de esa clase de memoria actuara a través de la memoria corta. Así las cosas, solo queda la posibilidad de que el efecto de la memoria a largo plazo actuara directamente sobre la toma de decisiones.

Es aquí oportuno analizar esa posibilidad saliéndose de la teoría de aprendizaje discriminatorio (véase la figura 2) y entrando en el campo de las influencias que puede traer aparejadas la historia de vida de una persona. Para ello es necesario volver a la figura 1 (la adaptación del gráfico de Robeyns), referente a la influencia de la historia personal en la formación de capacidades. Esta figura ilustra los diversos factores de las

múltiples dimensiones que componen el ambiente social de un niño o niña que pueden influir sobre su desarrollo mental, social y emocional (ENGLE 1999): por ejemplo, las prácticas de crianza, la educación de la madre y la ocupación de los padres, los sistemas de socialización, los procesos intrafamiliares y los recursos que tienen las familias para satisfacer las necesidades básicas de los menores pueden afectar la formación de sus capacidades tal como se define en el enfoque de capacidades.

Se sugiere que la capacidad para la toma de decisiones puede estar constreñida por la carencia múltiple asociada con la pobreza (por ejemplo, enfermedades crónicas, desnutrición general o falta de oportunidades de aprendizaje). Ese constreñimiento continuo puede terminar convirtiéndose en una característica histórica del individuo, lo que dejaría secuelas que podrían limitar su capacidad futura para la toma de decisiones complejas acerca del curso de su vida. Aunque la figura 2 no lo muestre, se propone que en la determinación del curso de vida dichas secuelas actúan en conjunto con la falta de oportunidades propia de la pobreza crónica. A la luz de la información reciente sobre la posibilidad de que algunas alteraciones en las funciones ejecutivas involucradas en la toma de decisiones estén alteradas en los niños y niñas expuestos a las condiciones plurica- renciales de la pobreza crónica, es razonable investigar este tema.

Una conclusión que se deriva de lo observado es que la toma de decisiones complejas, independientemente de la edad del referente, no es reducible a una construcción hipotética sobre un acto cognitivo, aun cuando se considere el contexto social y económico de la persona. Esa reducción es una simplificación de un proceso mental —enraizado en substratos psicobiológicos e integrado por componentes cognitivos y emocionales— que sigue una dirección determinada por circunstancias presentes y por la historia y la calidad de vida a la cual la persona ha estado expuesto desde el nacimiento. Es más, la simplificación se convierte en una fuente de error cuando el proceso de la toma de decisiones es parte del objetivo de políticas y programas sociales dirigidos a reducir la pobreza en una sociedad y mejorar el desarrollo humano.

REFERENCIAS

- DAMASIO, A. R. (2004). *El error de Descartes*. 3ra edición. Barcelona: Crítica, Biblioteca de bolsillo.
- DI TOMMASO, M. L. (2007). Children capabilities: A structural equation model for India. *The Journal of Socio-Economics*, 36, 436-450.
- ENGLE P. (1999). The role of caring practices and resources for care in child survival, growth and development: South and Southeast Asia. *Asian Development Review*, 17, 132-167.
- FISHER M. A. y D. ZEAMAN (1973). An attention retention theory of retardate discrimination learning. *Internal Review of Research in Mental Retardation*, 6, 169-189.
- GARON, N. y C. Moore (2004). Complex decision-making in early childhood. *Brain and cognition*, 55, 158-170.
- GASPAR, Des (2007). What is the capability approach? Its core, rationale, partners and dangers. *The journal of socio-economics*, 36, 335-359.
- GRAHAM, H. y C. POWER (2004). Childhood disadvantage and health Inequalities: A framework for policy based on life course research. *Child Care, Health and Development*, 30, 671-678.
- HERTZMAN, C. (1999). Population health and human development. En KEATING, D. P. y C. HERTZMAN (Eds.). *Developmental Health and the Wealth of Nations*. Londres: Guilford, pp. 21-40.
- NUSSBAUM, M. (2003). Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice. *Feminist Economics*, 9: 33-59.
- OVERMAN, W. H, J. BACHEVALIER, E. SCHUMANN y P. RYAN (1996). Cognitive sex differences in very young children parallel biologically based cognitive sex differences in monkeys. *Behavioral Neuroscience*, 110, 673-684.
- PHIPPS, S. (2002). The well being of young Canadian children in international perspective: A functioning approach. *Review of Income and Wealth*, 48, 493-515.
- POLLITT, E., C. GREENFIELD, C. SACO POLLITT y S. JOOS (1984). A validation of attention-retentions tests in studies on malnutrition and behavior in two cultures. En BROZEK J. y SCHURCH, B. (Eds.), *Malnutrition and behavior*:

- Critical assessment of key issues*. Lausanne Switzerland: Nestle Foundation, 186-203.
- POLLITT, E., J. LEÓN y S. CUETO (2007). Desarrollo infantil y rendimiento escolar. En GRADE (editor). *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú*. Lima: Grupo de análisis para el desarrollo, pp. 486-535.
- POLLITT, R. A., K. M. ROSE y J. S. KAUFMAN (2005). Evaluating the evidence for models of life course socioeconomic factors and cardiovascular outcomes: a systematic review. *BMC Public Health*, 5, 5-7. Published online 2005 January 20. doi: 10.1186/1471-2458-5-7.
- RICHARDSON, J. y J. MCKIE (2005). Empiricism, ethics and orthodox economic theory: what is the appropriate basis for decision-making in the health sector? *Social Science & Medicine*, 60, 265-275.
- ROBEYNS, I. (2005). The capability approach - a theoretical survey. *Journal of Human Development*, 6: 91-114.
- ROBEYNS, I. (2006). The capability approach in practice. *The Journal of Political Philosophy*, 14: 351-376.
- SACO POLLITT C., E. POLLITT y D. GREENFIELD (1985). The cumulative deficit hypothesis in the light of cross cultural evidence. *International Journal of Behavioral Development*, 8, 75-97.
- SAITO, M. (2003). Amartya Sen's capability approach to education: A critical exploration. En *Journal of Philosophy of Education*, 37, 33.
- SEN, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Editorial Planeta.
- TEREZI, L. (2007). The capability to be educated. En WALKER, M. y UNTERHALTER, E. (Eds.). Op. cit. Pp. 25-42.
- WALKER, M. y E. UNTERHALTER (Eds.) (2007). *Amartya Sen's Capability and Social Justice in Education*. Nueva York: Palgrave, MacMillan.
- YAQUB, S. (2001). *At what age does poverty damage most? Exploring a hypothesis about «timetabling error» in antipoverty*. Trabajo presentado en la conferencia sobre Justicia y Pobreza: un examen del enfoque de las capacidades de Sen. Junio. Cambridge: Universidad de Cambridge.
- ZEAMAN D. y B. J. HOUSE (1963). The role of attention in retarded discrimination learning. En ELLISS N. Y. (Ed.). *Handbook of Mental Deficiency*. Nueva York: McGraw.

ÉTICA Y DESARROLLO HUMANO

CONSECUENCIALISMO ÉTICO, DESARROLLO Y ETNOCENTRISMO

Pablo Quintanilla

I. CONSECUENCIALISMO

G.E. Anscombe acuñó el término «Consecuencialismo»¹ para designar a una teoría ética según la cual lo que proporciona valor moral a una acción, o a una máxima de comportamiento, son las consecuencias que produce. El utilitarismo² es un tipo de consecuencialismo y sostiene que el fin último, cuya realización justificaría una acción o máxima, es la mayor felicidad del mayor número de personas, lo que ha sido llamado el principio de la felicidad o del bienestar común (*the happiness principle*). Hay formas de consecuencialismo no utilitarista. Estas sostendrían que lo que asigna valor moral a una acción o principio son sus consecuencias, pero no necesariamente estas son la mayor felicidad del mayor número de personas. Amartya Sen, por ejemplo, sería un consecuencialista no utilitarista, porque afirma que el valor último de una acción o principio depende de su posibilidad para maximizar la libertad del mayor número de agentes, lo que no necesariamente coincidiría con su felicidad. En otras palabras, para

¹ Cf. G.E. ANSCOMBE (1958).

² Fue defendido originalmente por Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Cf. BENTHAM (1789); Mill (1863).

Sen la libertad individual es, en principio, un fin preferible a la felicidad colectiva, con lo que él estaría más cerca de los liberales que de los comunitaristas, por lo menos en este punto en particular, en el tradicional debate entre ellos.

El consecuencialismo se opone a las éticas deontológicas, para las cuales una acción es moral si es compatible con un conjunto de principios asumidos como universales y permanentes (como en el caso de una ética basada en una ley moral natural), o si la acción es una instancia de una máxima justificable racionalmente de manera *a priori*, independientemente de las consecuencias que pueda producir, como sería el caso, por ejemplo, de la ética kantiana. Dado que Kant también toma en consideración las consecuencias del comportamiento moral, por ejemplo en la formulación del criterio del imperativo categórico, podría uno preguntarse si sería posible verlo como un tipo de consecuencialista. Me parece que en un sentido importante no, porque si bien él toma en consideración las consecuencias de las máximas morales, esas consecuencias no *justifican* el comportamiento moral, sirven solamente de criterio para distinguir entre máximas apropiadas e inapropiadas. En principio, para él la justificación del comportamiento moral es independiente de las consecuencias de nuestros actos, que serían solo una ganancia secundaria. Para el consecuencialista, principios morales como, por ejemplo, los Derechos Humanos, la democracia, el respeto a las minorías, la equidad de género, etc., son moralmente valiosos porque asumimos que conducen al mayor bienestar común, no por tener una justificación racional *a priori*.

Es importante, sin embargo, distinguir entre dos tipos de consecuencialismo, de acto y de regla. El primero afirma que un *acto* es moral si produce un determinado fin considerado valioso en sí mismo, como por ejemplo la mayor felicidad del mayor número de personas, para los consecuencialistas utilitaristas. El consecuencialismo de acto, especialmente en su versión utilitarista, conduce a insalvables paradojas éticas, como ha sido señalado repetidamente por diversos autores, entre otros

por Bernard Williams y Amartya Sen³. Entre otros problemas, permite justificar moralmente el daño a las minorías si esto llegara a beneficiar a la mayoría, y constituiría así una fundamentación de lo que Benjamin Constant llamaba «la inmoral arbitrariedad del número». Así pues, el consecuencialismo de acto debe ser abandonado en favor del consecuencialismo de regla. Según este último, un *principio, máxima o regla de conducta* es moral si su aplicación conduce al fin considerado valioso en sí mismo, sea este el bienestar o la libertad del mayor número de gente, u otro fin considerado relevante. Por otra parte, un *acto* sería moral si constituye una instancia de un *principio* que conduce a la consecución del fin, incluso si ese acto individual no condujera al fin por sí mismo. Así, por ejemplo, un *acto* sería moral si es una instancia de un *principio* que de ser seguido regularmente conduciría al mayor bienestar, incluso si ese acto individual no condujera por sí mismo al mayor bienestar. A su vez, un acto podría conducir al mayor bienestar y ser inmoral, si es un caso de un principio cuya aplicación universal no generaría el mayor bienestar. De esta manera, el consecuencialismo de regla elimina el riesgo de que se justifiquen actos que favorecen a la mayoría en perjuicio de una minoría. Lo que sí resulta claro es que el consecuencialismo favorece el carácter público de la ética dejando la vida privada al arbitrio de cada quien⁴.

Ahora bien, es posible preguntar cómo podríamos saber si tales principios producirán el fin deseado, sea este el bienestar común, la libertad general, o cualquier otro. Ciertamente no lo sabemos, sino lo suponemos. Se trata de una hipótesis, no de una certeza, basada en la evidencia histórica, psicológica, sociológica, etc., que actualmente creemos tener. Podría haber desacuerdo respecto de qué principios conducen al fin deseado; tales desacuerdos son inevitables y deberán dar lugar a debates

³ Cf. Amartya SEN (1990) y Bernard WILLIAMS (1999).

⁴ Según Richard RORTY (1996), la tesis de Mill según la cual la única obligación de los gobiernos es impedir el sufrimiento y dejar en paz a la vida privada de las personas, es la última revolución conceptual necesaria en el pensamiento político de occidental.

empíricos y conceptuales, pero no constituyen una objeción al consecuencialismo. En lo que sigue intentaré explorar argumentos a favor de un consecuencialismo de regla que sostenga que el fin último, cuya realización justificaría una máxima moral y los actos que sean instancias de esa máxima, es el mayor bienestar para el mayor número de personas. Sostendré también que en última instancia los conceptos de bienestar común y libertad general son coextensivos aunque no cointensionales, es decir, que si bien tienen contenidos y significados diferentes, en la práctica social no podrían darse separados. En otras palabras, aunque hay importantes diferencias conceptuales entre un consecuencialismo que tome como fin último el bienestar de la mayoría y uno que considere que este fin es la mayor libertad de la mayoría de los individuos, en el mediano plazo las consecuencias prácticas de abrazar uno u otro son las mismas, dado que la ampliación de la libertad conduce al mayor bienestar, sobre todo si se entiende la libertad, como lo hace Sen, en términos de ampliación de capacidades⁵.

Una objeción obvia al consecuencialismo utilitarismo que toma como fin a la felicidad es la imprecisión de este concepto, pues se suele considerar que se trata de una experiencia subjetiva que no puede medirse, al no haber escalas compartidas de ello. Por otra parte, la felicidad parece ser algo culturalmente condicionado. Además, como admitió el propio Stuart Mill, podría sostenerse que hay jerarquías de felicidad, pues solemos considerar que algunas formas de ser feliz son más valiosas que otras. Por ejemplo, creemos que ser feliz disfrutando del arte o ayudando a los demás es más valioso que serlo aprovechándose de los demás. Ahora bien, si, en efecto, el concepto de felicidad es así de subjetivo e impreciso, el utilitarismo estaría en graves problemas. Por eso, un tipo de consecuencialismo mejor cimentado podría preferir considerar como fin el bienestar de la mayoría. Los conceptos de felicidad y bienestar no aluden a lo mismo. Lo primero podría, en efecto,

⁵ Cf. SEN (2000, 2007).

ser una experiencia subjetiva imprecisa y difícil de medir; mientras que lo segundo aludiría a una condición objetiva que podría eventualmente medirse con indicadores compartidos de desarrollo, como, por ejemplo, calidad de vida en términos económicos, educación, seguridad, acceso a oportunidades, salud, etc. En líneas generales se podría decir que puede haber bienestar sin felicidad y felicidad sin bienestar (aunque eso último es más improbable). Pero en los casos más usuales el bienestar es necesario para la felicidad; aunque el concepto de felicidad es más impreciso que el de bienestar. Por eso, hasta hace poco tiempo, los estudios científicos (en ciencias sociales, economía, psicología, etc.) solían concentrarse en el bienestar y dejaban la felicidad para la reflexión más especulativa de los filósofos.

Así por ejemplo, Aristóteles pensaba que uno es feliz cuando desarrolla al máximo todas sus potencialidades y capacidades, las que pueden ser intelectuales, sociales, artísticas, afectivas, familiares, deportivas, corporales, etc. Spinoza pensaba que uno es feliz cuando se comporta según lo que uno mismo cree que es lo correcto. Freud, en una frase célebre, afirmó que la felicidad es dos cosas: amar y trabajar. Pero hay que entenderlas ambas en su sentido más amplio: tener buenos vínculos afectivos y desarrollarnos laborar, profesional o intelectualmente, sintiéndonos útiles, necesarios y productivos.

Lo que sí parece claro es que la felicidad no es un logro fácil de alcanzar, es un estado que subyace a nuestras experiencias psicológicas variables, y se va gestando desde la primera infancia. Por otra parte, es indiscutible que tiene una estrecha relación con el bienestar: sería imposible (o por lo menos muy difícil) ser feliz siendo esclavo, estando bajo tortura o padeciendo extrema miseria. Además, la felicidad también está relacionada con el comportamiento moral. Es improbable que una persona que se reconozca como moralmente corrupta pueda ser feliz, y es probable que quien se siente satisfecho moralmente con su vida pueda sobrellevar las circunstancias más difíciles. Los utilitaristas clásicos definían la felicidad como el balance de la satisfacción sobre el

dolor. El pragmatista John Dewey la entendía como el florecimiento, perfeccionamiento y realización del individuo en la sociedad, es decir, a la manera aristotélica, como la posibilidad de actualizar nuestras diversas potencialidades. Dewey pensaba que no se podía ni tenía sentido intentar ser más preciso que eso. Él pensaba que nos hacen felices situaciones distintas, por lo que el concepto de felicidad estaría histórica y culturalmente condicionado. Dewey creía, sin embargo, que sí puede haber objetividad en nuestros juicios acerca de valoraciones morales de acciones específicas. Él entendía un valor como algo que se adapta a las necesidades y exigencias impuestas por una situación, de forma que si nos confrontamos con una situación específica en un contexto puntual, sería en principio posible determinar objetivamente cuál acción sería la más apropiada en función a la que produciría las mejores consecuencias. El punto es que un juicio de valor es, para Dewey, semejante a una hipótesis científica, en tanto puede llegar a tener pretensiones predictivas⁶. Quizá estas hipótesis no lleguen jamás a tener el mismo éxito predictivo que las hipótesis de las ciencias naturales, de la misma manera que las hipótesis en ciencias sociales tampoco son tan predictivas como las de las ciencias naturales sin que eso las convierta en hipótesis menos explicativas o científicas. Sin embargo, podría contrastarse empíricamente, y con cierto grado de objetividad, la capacidad que tiene un principio moral de transformar la realidad humana, generando mayor felicidad o bienestar que un principio alternativo. Así, por ejemplo, una hipótesis perfectamente viable es aquella que sostiene que una sociedad democrática conducirá, al mediano plazo, a un mayor bienestar y felicidad que una sociedad autoritaria. En principio, esta hipótesis podría corroborarse empíricamente a partir de datos históricos y sociológicos. Lo importante de notar es que podría corroborarse empíricamente la capacidad de un principio moral de conducir a ciertas consecuencias deseadas y consideradas preferibles a otras, con lo

⁶ Cf. John DEWEY (1970, 1946, 1952, 1939).

cual se estaría brindando una cierta precisión predictiva, en lo relativo a su posibilidad de producir un fin establecido, a los principios morales generados por el consecuencialismo de regla.

Ahora bien, las investigaciones empíricas recientes sobre felicidad y bienestar sugieren que estos se encuentran fuertemente entrelazados, por lo menos en el promedio de las personas, y que hay criterios de medida más objetivos y universales de lo que antes solía pensarse. Las investigaciones puntuales pueden consultarse a través del World Values Survey, el World Development Report⁷ y los aspectos técnicos de ellas pueden encontrarse en el World Data Base of Happiness⁸.

Esas investigaciones van en una línea semejante a la de diversos autores como Daniel Kahneman⁹, Richard Layard¹⁰, Robert Frank¹¹ y otros, realizados en personas de muy distintos grupos sociales, culturales, edades, géneros, niveles educativos, etc. En líneas generales se suele preguntar a muestras numerosas de personas acerca de su grado de felicidad, del 1 al 10, en períodos cortos como, por ejemplo, semanas. También se preguntaba a los parientes y amigos de esas personas sobre su nivel de felicidad. Las respuestas por lo general coincidieron. Finalmente, esas mismas respuestas coinciden con resultados obtenidos con resonancia magnética en el cerebro, dado que se sabe que la satisfacción subjetiva está relacionada con una mayor actividad de la zona anterior izquierda del cerebro. Las respuestas subjetivas obtenidas fueron cruzadas con información objetiva acerca de incidentes significativos en la vida de estas personas en cada una de esas semanas. Esto permitió establecer datos estadísticos respecto de qué variables suelen generar mayor o menor bienestar en las personas. Los resultados sugieren que hay algunos elementos universales que hacen el bienestar y

⁷ Cf. <http://www.worldvaluessurvey.org/>; <http://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/>

⁸ http://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/hap_nat/nat_fp.htm.

⁹ Cf. KAHNEMAN (2006).

¹⁰ Cf. RICHARD LAYARD (2005).

¹¹ Cf. ROBERT FRANK (2000).

la felicidad, más allá de las disposiciones genéticas y la calidad de la crianza. En términos generales, estos elementos serían siete, y están los primeros cinco ordenados por su importancia:

1. Relaciones familiares
2. Situación financiera
3. Trabajo
4. Comunidad y amigos
5. Salud
6. Libertad personal
7. Valores personales

Si se llegara a precisar algunos rasgos comunes en el concepto de bienestar, como por ejemplo los mencionados anteriormente, por generales que estos sean, una importante objeción al consecuencialismo podría perder algo de su fuerza.

Uno podría preguntar, sin embargo, por qué la felicidad o el bienestar de la mayoría debe ser un fin social deseable. Es decir, alguien podría pensar que se trata de una finalidad demasiado simple y que hay finalidades más importantes que no necesariamente conducen a la felicidad, como por ejemplo el conocimiento o la virtud. Pienso que *individualmente* uno podría trazarse otros fines que no incluyan la felicidad (aunque me parece improbable), pero en términos de políticas públicas y compromisos morales colectivos la felicidad común parece el objetivo más apropiado y también el menos cargado ideológicamente.

Adicionalmente se puede utilizar un argumento evolucionista y sostener que a eso tiende naturalmente la especie. Estamos programados por la adaptación natural para buscar el bienestar y huir del dolor, tanto de manera individual como colectiva, por el alto valor de supervivencia que estas motivaciones tienen para la especie. Ese es un hecho natural, que también se puede describir como un hecho moral. Pero, independientemente de que a eso tienda la especie, ¿por qué debería ser valioso o por qué deberíamos considerarlo valioso?

Si es verdad que estamos ante un hecho natural, no podríamos no considerarlo valioso. Tendemos a la felicidad y solo en condiciones patológicas muy específicas no lo hacemos. Las éticas naturalizadas sostienen que nuestro comportamiento moral procede de necesidades de adaptación de la especie al medio. Por ejemplo, no hay sociedad que no aprecie la solidaridad, la generosidad y el altruismo, ni sociedad que no censure el egoísmo, el odio y el resentimiento; porque las primeras características cohesionan a la sociedad y mejoran sus posibilidades de supervivencia, mientras que las segundas las empeoran. Esta es la tesis de Hume¹² y de Adam Smith¹³, que Darwin desarrolló más ampliamente y justificó empíricamente. Actualmente la defiende, por ejemplo, De Waal¹⁴, Daniel Dennett¹⁵, Marc Hauser¹⁶ y otros autores. Ellos defienden un universalismo moral, pero no basado en argumentos *a priori* y trascendentales, sino en evidencia empírica según la cual la adaptación de la especie al medio ha producido ciertas tendencias de comportamiento universal (tanto en humanos como en mamíferos superiores sociales) que funcionan a manera de «hechos morales» básicos; principalmente la tendencia a la solidaridad, el altruismo y la compasión, incluso en condiciones en que nos perjudican individualmente. Esta sería una suerte de «ley natural moral» pero basada en la adaptación de la especie y no en principios morales permanentes. Estas teorías naturalistas de la ética son también, aunque en otro sentido, consecuencialistas, porque la justificación del comportamiento moral procede de su capacidad para mejorar las posibilidades de supervivencia del grupo.

¹² Cf. HUME (1751).

¹³ Cf. SMITH (1759).

¹⁴ Cf. DE WAAL (1996).

¹⁵ Cf. DENNETT (1995, 2003).

¹⁶ Cf. MARC HAUSER (2006).

II. BIENESTAR Y LIBERTAD

Son conocidas las críticas de Sen al utilitarismo. Sin embargo, me parece que un consecuencialismo no utilitarista es básicamente compatible con el modelo de Sen, aunque hay algunas discrepancias importantes¹⁷. Para el consecuencialismo, el valor último es el bienestar de la mayoría, y la libertad solo es un medio para ello. Para Sen, la libertad es el valor último, no el bienestar, por eso es que es un consecuencialista no utilitarista.

Sin embargo, podría afirmarse que en líneas generales bienestar y libertad son conceptos coextensivos, es decir, el bienestar común se produce solo en condiciones de libertad, y la libertad real solo es posible cuando hay condiciones de bienestar. Sin duda, en casos específicos sí puede haber discrepancias entre libertad y bienestar. Así, es un hecho que todas las sociedades tienden a subordinar un grado de libertad por el bienestar, tanto individual como de manera colectiva. Por ejemplo, el consumo de ciertas sustancias es ilegal, porque se asume que aunque implique reducir la libertad del consumidor, e incluso su felicidad al corto plazo, preserva su felicidad al largo plazo, así como la felicidad del resto de la sociedad. Ninguna sociedad moderna considera que la libertad personal debe ser absoluta, incluso si no involucra a otras personas; por ejemplo, uno no es libre de hacerse daño a sí mismo o de venderse como esclavo. Así, toda sociedad restringe en alguna medida la libertad según un modelo de bienestar. En el caso de Sen, su concepto de libertad (como libertad política, facilidades económicas, oportunidades sociales, garantía de transparencia, seguridad) coincide en gran medida con los elementos básicos del concepto de bienestar

¹⁷ En *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco y Londres, 1970), Sen sostiene que el utilitarismo es incompatible con la libertad individual, lo que parecería implicar que él cree que la absoluta libertad individual es un valor más importante que la mayor felicidad del mayor número. Sen también expone algunas objeciones de detalle al utilitarismo en su introducción a: SEN y B. WILLIAMS, *Utilitarianism and Beyond* (1999), op. cit.

que aparecen en la lista mencionada anteriormente, aunque hay criterios de la lista que no son considerados por Sen, quizá porque los da por sobreentendidos o porque no los considera como parte de lo que entendemos por libertad.

Pero la relación entre libertad, desarrollo y bienestar es un tema complejo. Si hubiera una sociedad que cumpliera con los cinco tipos de libertad de Sen, pero donde el índice de bienestar fuera notablemente más bajo que en el resto de sociedades, ¿sería apropiadamente considerada una sociedad desarrollada? Intuitivamente diríamos que no. Pero aunque esa situación es lógicamente posible, la evidencia empírica mencionada parece negarla.

De un estudio realizado por Frey y Stutzer¹⁸ se desprende que [figura 1]: (i) No hay una relación directa entre riqueza y felicidad. Hay países pobres que tienen altos índices de felicidad; Japón tiene la curva de crecimiento más alta desde 1958, pero su índice de felicidad se mantiene constante [figura 2]¹⁹; lo mismo ocurre en EE.UU.²⁰. (ii) En general los países ricos tienen altos índices de felicidad, aunque hay países pobres que tienen los mismos índices o incluso más altos. (iii) Hay países pobres con índices muy bajos y muy altos de felicidad, pero no hay países ricos con índices muy bajos de felicidad. (iv) La relación que hay entre felicidad y riqueza es semejante a la que hay entre felicidad y libertades económica, política y personal [figura 3]. Es decir, no hay una relación directa, pues hay países con poca libertad que tienen altos índices de felicidad, aunque los países más libres suelen tener índices altos de felicidad. Sin embargo, y esto es lo importante, sí hay una correlación directa entre bienestar o felicidad, de un lado, y libertad del otro. Así, un consecuencialismo que tenga como finalidad

¹⁸ Cf. FREY y STUTZER (2002). Los autores han obtenido los datos del World Values Survey 1990-1993/ 1995-1997, y del World Development Report de 1997. El número de observaciones es 80,556.

¹⁹ Cf. G. CASTERBROOK (2003). R. Veenhoven.

²⁰ Cf. LAYARD, op. cit.

el bienestar y uno que tenga como finalidad la libertad son, en principio, compatibles.

En líneas generales los ricos y libres son más felices que los pobres y los menos libres, pero no es el caso que mientras más rico y libre sea uno, será también más feliz, ni que ser pobre y menos libre implique necesariamente ser infeliz. Esto podría explicarse por el hecho de que en muchos países pobres se da una gran importancia a las relaciones sociales y familiares, así como a los valores personales, incluso más que a la situación económica.

Quizá esto sugiera que no deberíamos suponer que hay un solo criterio para medir el desarrollo, sino varios; así como hay varios tipos de desarrollo: económico, institucional, moral, cultural, etc. Podría ocurrir que un país esté altamente desarrollado en uno de ellos (por ejemplo, económico), pero no en otro (por ejemplo, institucional). Ante la pregunta de cómo podríamos medir estos diversos tipos de desarrollo, un tipo de consecuencialista podría contestar que el criterio último es el bienestar común, es decir, antepondría desde un punto de vista conceptual bienestar a libertad, pero preservaría la libertad porque esto es lo que produce el mayor bienestar, esto es, por razones consecuencialistas y no conceptuales. En otras palabras, para este tipo de consecuencialista el fin *social* último es el bienestar no la libertad, pero protege la libertad porque esta proporciona bienestar. En casos específicos este consecuencialista estaría dispuesto a restringir ligeramente la libertad en beneficio del bienestar, pero no lo haría demasiado porque la restricción significativa de libertad hace imposible el bienestar. Para Sen el fin último es la libertad, solo que su concepto de libertad incorpora muchos de los elementos de lo que uno intuitivamente entendería por bienestar. Se podría objetar que no resulta inmediatamente claro cuánta libertad debe o puede ser restringida en pro del bienestar común o incluso individual. En efecto, creo que no resulta claro, que es algo culturalmente variable y que es un tema que solo puede aclararse mediante el debate práctico.

III. ETNOCENTRISMO

Podría preguntarse si el valor de la libertad, y especialmente los cinco tipos que propone Sen, son occidentalmente etnocéntricos. Es más factible suponer que la libertad es un valor etnocéntrico a suponer que lo es el bienestar. Pero, en cualquier caso, el etnocentrismo es inevitable y no tiene por qué ser evitado.

Hay dos tipos de etnocentrismo: uno inevitable, deseable e inclusivo, y otro inaceptable, indeseable y excluyente. En el primer sentido, toda sociedad y todo individuo son etnocéntricos y no podrían no serlo, pues deben comprender a cualquier otro individuo o comunidad a la luz de su propia visión del mundo, considerándola así *otra* solo porque es suficientemente *semejante*. La idea de una comunidad enteramente diferente de la de uno es ininteligible, solo se puede ser diferente cuando se es suficientemente semejante. Esta débil forma de etnocentrismo deseable nos permite desarrollar actitudes y compromisos morales para con los demás, pues la única manera de sentir solidaridad por alguien es asumiendo que en un sentido importante es semejante a uno. Toda sociedad es etnocéntrica, asimismo, en el sentido de que cree que sus creencias son verdaderas y que sus valores son correctos. Esto se aplica también para los individuos, pues sería contradictorio creer que nuestras propias creencias son falsas y que nuestros valores no son correctos. Creer que nuestras creencias son verdaderas y que nuestros valores son correctos equivale a creer que son preferibles a creencias y valores alternativos. Lo que preserva a esta débil forma de etnocentrismo de ser una forma más de dogmatismo, es el principio falibilista de Peirce: aunque creemos que nuestras creencias son verdaderas y nuestros valores correctos, creemos también que *podrían* evidenciarse como falsas o incorrectos si se confrontan con creencias y valores ajenos que, a nuestros ojos, resultan preferibles a los nuestros. De confrontarnos con suficiente evidencia que así lo sugiera, tendríamos que estar preparados para modificar nuestras creencias y deseos.

El sentido indeseable y excluyente de etnocentrismo es aquel según el cual una comunidad se considera axiológica o epistemológicamente *superior* respecto de otras por asumir que sus creencias son verdaderas y no podrían no serlo. Estas sociedades, que podrían ser consideradas fundamentalistas, consideran que ninguna evidencia podría mostrar la falsedad de sus creencias, pues estas son *fundamentalmente verdaderas* más allá de toda duda y falibilidad. Este tipo indeseable de etnocentrismo suele ir de la mano con la creencia de que uno tiene el derecho, e incluso el deber, de imponer sus creencias y valores a los que no los comparten, sobre todo si estos últimos se resisten a aceptarlas.

Pienso que el modelo de Sen es etnocentrista en el primer sentido inclusivo e inevitable. Sostener que la libertad, el valor emblemático de Occidente, es un *supravalor* que nos permite valorizar a los demás valores no implica una posición de desvalorización de otros modelos o sistemas de valores, sino simplemente muestra que uno cree y no podría no creer que sus creencias y valores son preferibles a los de los demás. Esto que vale para nosotros vale también para los otros, es decir, ofrecemos a los demás nuestros valores (por ejemplo la libertad) para confrontarlos con los suyos. Esta confrontación podría conducirnos, tanto a nosotros como a ellos, a modificar nuestros valores. El punto es que es importante ver la propuesta de Sen (como creo que él la ve) como situada históricamente en una determinada cultura desde la cual se ofrece a otras, y no como una descripción necesaria y definitiva de cuáles son los valores absolutamente correctos.

Hay otro tema sobre el que no quisiera detenerme, pero sí mencionarlo. ¿Qué pasaría si el discurso de preservación de la libertad como medio y fines del desarrollo se convierte en un instrumento de justificación de relaciones de dominación? Ahí es donde aparece el fantasma de Marx que, según Derrida, nos recuerda que algo se pudre en Dinamarca, es decir en la sociedad democrática liberal²¹. El problema de fondo es

²¹ Cf. DERRIDA (2003).

cómo entender la libertad. Definirla como la capacidad para elegir parece muy simple, porque uno puede estar auto engañado y creer que elige libremente cuando está siendo manipulado. Quizá mejor sea entender la libertad como la capacidad para conocer las causas que motivan nuestros actos. Ver a la libertad como un tipo de autoconsciencia o autoconocimiento, a la manera hegeliana, haría más plausible la tesis de Sen.

A manera de conclusión y resumen diría que, en general, un modelo ético consecuencialista de regla es más realista, explicativo y falibilista que un modelo deontológico. Pero el consecuencialismo de regla puede tomar como fin justificador ya sea al bienestar o la felicidad, lo que estaría más cerca del utilitarismo, o la libertad, que estaría más cerca del enfoque de las capacidades. Sen es un consecuencialista de regla no utilitarista porque considera que las consecuencias de las máximas, en tanto produzcan mayor libertad en la sociedad, las justifican moralmente. Él no es un utilitarista porque considera a la libertad y no al bienestar ni a la felicidad como los fines sociales deseables. En este punto yo discreparía con él. Aunque pienso en que libertad y bienestar tienden a ser coextensivos (solo hay libertad con bienestar y bienestar con libertad), hay casos específicos en que sí puede haber incompatibilidad, y en ellos la sociedad debe preferir el bienestar común, siempre que esto no afecte la libertad individual de tal manera que llegue a afectar el bienestar. Hay razones empíricas para suponer que el bienestar es un valor que tiene ciertos rasgos comunes compartidos por todas las culturas por nosotros conocidas. Es discutible si eso también se puede decir de la libertad entendida a la manera occidental. Sin embargo, ese mismo concepto de libertad parece coincidir en gran medida con el concepto de bienestar. Ahora bien, incluso si llegáramos a admitir que los conceptos de libertad y bienestar son estrictamente occidentales, resultaría perfectamente viable sostenerlos como criterio de progreso universal, siempre que resulte claro que no se pretende establecer un juicio desde una posición privilegiada, sino un juicio situado cultural e históricamente.

Figura 1

Income and happiness: Comparing countries

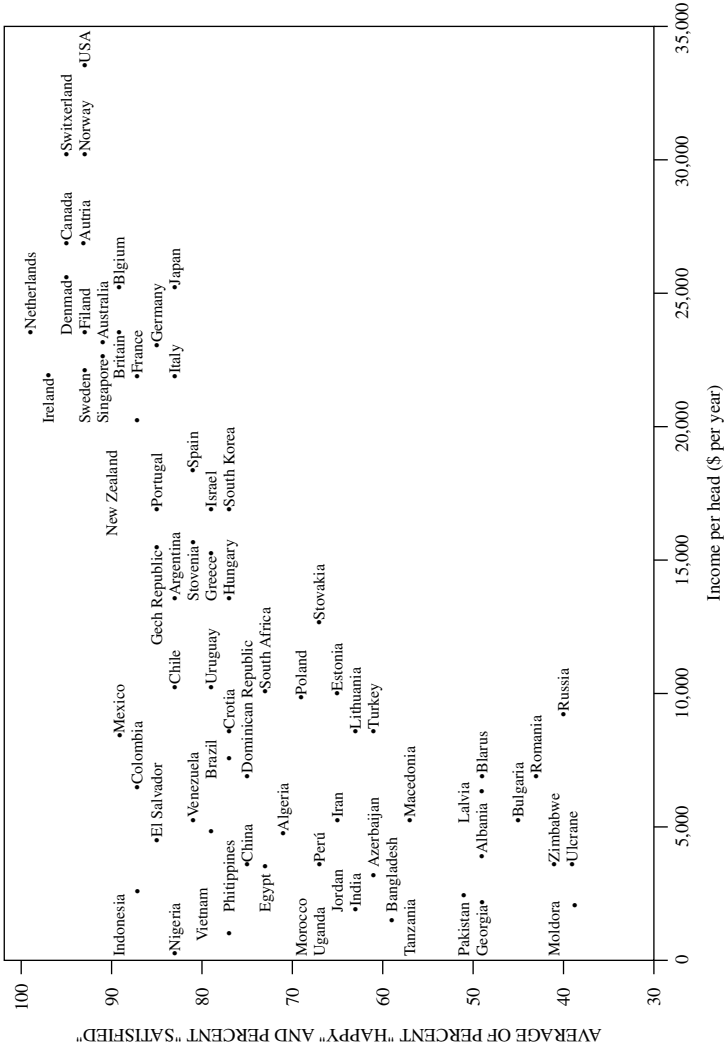
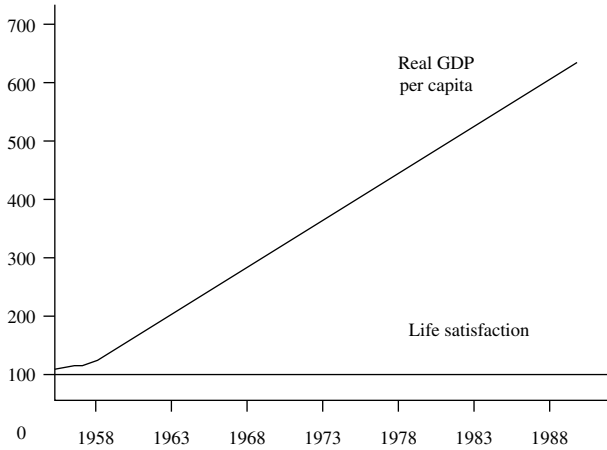


Figura 2

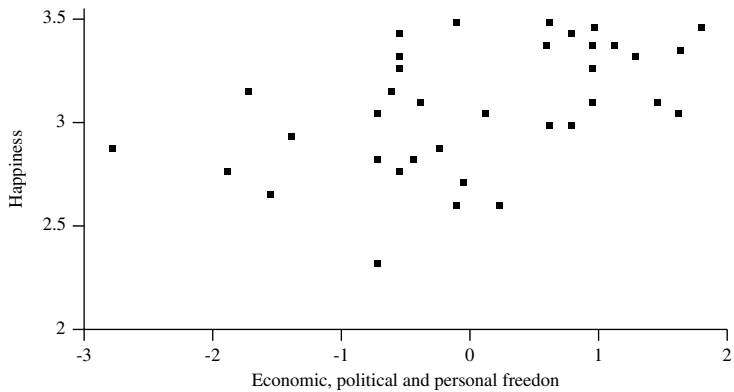
HAPPINESS



Satisfaction with life and growth of income in Japan over time.
Data from Penn World Tables and World Database of Happiness.

Figura 3

POPULAR REFERENDA AND FEDERALISM



Freedom and happiness across nations.

IV. REFERENCIAS

- Anscombe, G.E.M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33, pp. 1-19.
- Bentham, Jeremy (197.[1789]). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Nueva Yor,: Hafnew.
- De Waal, Franz (1996). *Bien natural. Los conceptos de bien y mal en los humanos y en otros animale.*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Dennett, Daniel (1995). *Darwin's dangerous ide.*, Nueva Yor.: Simon & Schuster.
- Dennett, Daniel (2003). *Freedom evolve.*, Londres: Penguis.
- Derrida, Jacques (2003). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internaciona.*, Madrid: Trotta.
- Dewey, John (1939). *Theory of Valuation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dewey, John (1946). *Problems of Men*. Nueva York: Philosophical Library.
- Dewey, John (1952). *La búsqueda de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*. México D.F.: FCE.
- Dewey, John (1970). *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Airesl Aguilar.
- Easterbrook, Gregg (2003). *The progress paradox: How life gets better while people feels worse*. Nueva York: Random House.
- Frank, Robert (2000). *Luxury fever: money and happiness in an era of excess*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Frey, Bruno & Alois Stutzer (2002). *Happiness and Economics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hauser, Marc (2006). *Moral minds. How nature designed our universal sense of right and wrong*. Nueva York: Harper Collins.
- Hume, David (1751). *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Londres: Routledge.
- Kahneman, Daniel (2006). Happiness and economics. Economics discovers its feelings. *The Economist*, 19 de diciembre.

- Layard, Richard (2005). *Happiness. Lessons from a new science*. Nueva York: Penguin.
- Mill, John Stuart (198.[1863]). *El utilitarismo*,. Madrid: Alianza..
- Rorty, Richard (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Sen, Amartya (1970). *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden Day.
- Sen, Amartya (1990). *On Ethics and Economics*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- Sen, Amartya (2007). *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz.
- Smith, Adam (1759) *A Theory of Moral Sentiments*. Londre : A. Millar.
- Veenhoven, Ruut (1991). Is happiness relativ.? *Journal of Happiness Studies*
<http://www.springerlink.com>
- Williams, Bernard (1999). *Utilitarianism and beyond*. Paris: Editions de La Maison des Sciences de l'Homme.

POR UN DESARROLLO INTEGRAL Y SOLIDARIO

Felipe Zegarra

En estas páginas no intentaré debatir punto alguno del pensamiento de Sen. Voy a presentar un texto de hace más de 40 años, la carta o encíclica *Populorum Progressio*, sobre el desarrollo de los pueblos¹, para mostrar cómo, desde perspectivas y fuentes diferentes, se encuentran ciertos elementos cercanos a la perspectiva de Sen y otros autores que comparte el enfoque de desarrollo humano y capacidades. La perspectiva es la propia del cristianismo social (que no debe identificarse con el social cristianismo), es decir, la de la enseñanza social de la Iglesia, que precisamente a partir de este documento se abre a una visión más dinámica y menos principista. Un elemento fundamental compartido es el del planteamiento de la economía y de la lucha contra la pobreza desde una ética centrada en el valor de cada ser humano.

Por razones de espacio, no voy a detallar los conceptos afines, pero estos serán obvios para los ya familiarizados con la problemática del Desarrollo Humano. Y pese a que soy profesionalmente teólogo, me he limitado a ver las confluencias o similitudes entre ambos enfoques, y por tanto no menciono —salvo excepcionalmente— los elementos de fe mencionados por el Papa.

¹ Felipe ZEGARRA R. (1998, 2007).

I. ANTECEDENTES DE LA ENCÍCLICA

a) El autor: Pablo VI

Su nombre era Giovanni Battista Montini (1897-1978). Su padre, con D. Luigi Sturzo, fundó la *Democrazia Cristiana*, y promovió así el retorno de los católicos italianos a la política, interrumpida desde la unificación de Italia (hacia el 1870). Montini fue muy cercano al pensamiento de Jacques Maritain. Trabajó como diplomático del Vaticano del 1920 al 1924, cuando fue asignado a la Secretaría de Estado. Fue igualmente asesor de la Federación de Universitarios Católicos Italianos (FUCI). Nombrado Subsecretario de Estado en 1937, permaneció en ese cargo hasta 1955, cuando fue enviado como Arzobispo a Milán; allí, uno de sus rasgos más notables fue su constante oposición a Francisco Franco. Juan XXIII lo llamó a su lado durante su agonía y Montini fue elegido como sucesor en junio de 1963. Ya Papa, viajó a las Naciones Unidas y a Colombia, donde inauguró la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín (1968). Muchos de estos datos personales marcaron su paso por el Vaticano como Papa y, en concreto, la encíclica sobre el desarrollo humano.

b) El contexto internacional

Casi inmediatamente después de terminada la Segunda Guerra (1945), comenzó, especialmente en África y Asia, un vasto proceso de descolonización. El 15 de agosto de 1947 los esfuerzos del Mahatma Gandhi obtuvieron un éxito relativo, con la independencia simultánea de la India y Pakistán. Ese mismo año obtuvieron su soberanía Ceilán —ahora llamada Sri-Lanka— y Birmania —hoy Myanmar—, así como Indonesia. Entre 1947 y 1954 se produjo la guerra de Indochina, y en 1954 empezó la guerra de Argelia por su independencia, y en ambos casos el adversario fue Francia. Este proceso siguió durante décadas.

Por otro lado, el 1º de octubre de 1949 triunfó la revolución maoísta en la China. Y el 1º de enero de 1959 Fidel Castro entró victorioso a La Habana; en 1961 la OEA aisló a Cuba, tras su profesión marxista.

En abril de 1955 se realizó la Conferencia de Bandung, con la asistencia de 29 países, y faltó solo uno de los invitados. En 1961, en Belgrado, nació el grupo de los No Alineados, No-AL, donde destacaron inicialmente Tito de Yugoslavia, Nehru de la India y Nasser de Egipto. Ese mismo año, el Papa Juan XXIII escribió sobre los países «en vías de desarrollo» en su encíclica *Mater et Magistra*.

Desde Cuba, sobre todo por impulso de Ernesto «Che» Guevara, surgió la «teoría del foco», que en 1965 hizo posible el surgimiento de tres experiencias guerrilleras en el Perú (sierra de Piura, selva central y Ayacucho), las que terminaron en pronto fracaso. Ese mismo año, murió en Colombia el sacerdote Camilo Torres. El «Che» Guevara pasó a Bolivia, donde fue asesinado en octubre de 1967; tres años después, con la muerte del ideólogo boliviano Néstor Paz Zamora, concluyó la experiencia «foquista», mientras que en Colombia, la violencia iniciada en abril de 1948 con la muerte de Jorge Eliécer Gaitán y el llamado «bogotazo», dura todavía (FARC, ELN y los «para»), pese a los recientes acontecimientos.

Por esta época, Jorge Bravo Bressani escribió en el Perú *Gran empresa y pequeña nación* y el Instituto de Estudios Peruanos publicó *Perú problema I*.

En este contexto, la ONU proclamó una primera Década del Desarrollo, desde 1960 al 1969, pero posteriormente debió declarar una segunda década, de 1970 a 1979. Es que no había lugar para el optimismo, salvo excepciones notables. Como es sabido, en las décadas siguientes muchas de las ex-colonias se vieron debilitadas por la corrupción desde las altas esferas y por graves conflictos internos, de carácter étnico. El contexto posterior fue modificado por la presencia y acción de las grandes empresas transnacionales, el auge del neoliberalismo y el proceso asimétrico de la globalización, lo que dificultó aún más el

éxito de las naciones «en vías de desarrollo». En América Latina había comenzado un ciclo de dictaduras.

La encíclica de 1967 recuerda este entorno:

Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos (n. 3). La viva inquietud que se ha apoderado de las clases pobres, en los países que se van industrializando, se apodera ahora de aquellas, en las que la economía es casi exclusivamente agraria: los campesinos adquieren ellos también la conciencia de su miseria, no merecida. A esto se añade el escándalo de las disparidades hirientes, no solo en el goce de los bienes, sino todavía más en el ejercicio del poder... (n. 9). Es cierto que hay situaciones, cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida *social y política*, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana (n. 30; ver n. 11).

c) El contexto académico mencionado

En esta encíclica, por primera vez, un Papa menciona nombres de estudiosos en los que se había inspirado. Ellos forman un conjunto muy diferente a aquel que es mencionado en la literatura actual sobre el «Desarrollo Humano», pero se acercan a esa perspectiva.

Pablo VI se refiere, en primer lugar, a tres economistas: el dominico francés Louis Joseph Lebret (1897-1966), autor de *Dynamique concrete du développement* (1961; véase nota 15), fundador y activo impulsor del grupo *Economie et Humanisme*; Lebret estuvo en el Perú —donde hubo un grupo trabajando en esa perspectiva— a principios de los setenta y ha sido citado por Sabina ALKIRE (2004). El australiano Colin Grant Clark (1905-1989), autor de *The condition of economic progress* (1960; véase nota 27). Y el jesuita alemán Oswald Von Nell-Breuning (1880-1981), autor de *Wirtschaft und Gesellschaft* (1956; véase nota 31).

Más conocidos son, probablemente, los dos filósofos expresamente nombrados por Pablo VI: Blaise Pascal (nota 46) y en especial Jacques Maritain, permanente inspirador del Papa Montini y del cristianismo social (notas 17 y 44; la última se remite a *L'Humanisme intégral*). Aunque no lo nombra, pienso que la encíclica alude a *Etre et avoir*, un texto fundamental del existencialista francés Gabriel Marcel (número 6; véase también lo expresado en los números 15 y 19).

Finalmente, la encíclica cita a dos teólogos franceses, que habían sido postergados hasta el Concilio Vaticano II: el dominico Marie-Dominique Chenu (nota 27) y el jesuita Henry de Lubac (nota 45). Y desde un punto de vista operativo, la nota 33 menciona las iniciativas de un gran obispo chileno, Mons. Manuel Larraín, muy cercano al Papa Pablo VI, y que como Presidente del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) tomó la iniciativa de convocar la Conferencia de Medellín, pero falleció antes de su realización, en 1966.

Puedo concluir este apartado afirmando que la perspectiva de este documento pontificio es, ciertamente, teológica, pero con fuerte incidencia en la ética social, y en diálogo permanente con otras disciplinas. De allí su impacto en la llamada Doctrina Social de la Iglesia y las iniciativas prácticas vinculadas con ella.

II. LA ENCÍCLICA SOBRE EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS (1967)

a) Desarrollo integral y solidario

Desde el inicio, el Papa plantea varios obstáculos que enfrenta el desarrollo: «El desarrollo de los pueblos y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia; que buscan una más amplia participación en los frutos de la civilización, una valoración más activa de sus cualidades humanas; que se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo; es observado por la Iglesia con atención». De allí que un

primer objetivo del texto fuese convencer «de la urgencia de una acción solidaria» (n. 1).

Se afirma que «el hecho más importante del que todos deben tomar conciencia es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial» (n. 3). «Los conflictos sociales se han ampliado hasta tomar las dimensiones del mundo» (n. 9; véase n. 76). Mas atrás se recuerda que «en continentes enteros son innumerables los hombres y mujeres torturados por el hambre, son innumerables los niños subalimentados hasta el punto que un buen número de ellos muere en la tierna edad; el crecimiento físico y el desarrollo mental de muchos otros se ve con ello comprometido, y enteras regiones se ven así condenadas al más triste desaliento» (n. 45).

Después de anunciar la creación de la Comisión Pontificia «Justicia y Paz», «en orden a promover el progreso de los pueblos más pobres y de favorecer la justicia social entre las naciones», se anuncia que «hoy dirigimos este solemne llamamiento para una acción concreta a favor del *desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad*» (n. 5). La articulación de ambos términos —integral y solidarios— se vincula estrechamente, a mi entender, con la propuesta del Desarrollo Humano: «de hecho, la encíclica tiene dos partes: La primera: *Por un desarrollo integral del hombre* (ns. 6 a 42); la segunda, *Hacia el desarrollo solidario de la humanidad* (ns. 43-80). Como es habitual en las encíclicas, hay un llamamiento final» (ns. 81-87).

Pablo VI considera que el problema es tal que no puede confiarse en una solución simplemente liberal. Refiriéndose a «la dura realidad de la economía moderna», dice que «dejada a sí misma, su mecanismo conduce al mundo hacia una agravación, y no una atenuación, en la disparidad de los niveles de vida» (n. 8), lo que lamentablemente se ha visto confirmado por los sucesivos Informes anuales sobre el Desarrollo Humano (PNUD, 1990 y siguientes). Más tarde, la crítica es expresada a «un sistema que considera el provecho como motor esencial del progreso económico [...] liberalismo sin freno» que ya en 1931 el Papa Pío

XI había denunciado «como generador de «el imperialismo internacional del dinero», y lleva a proclamar que «la economía está al servicio del hombre» (n. 26).

Por todo eso, Pablo VI afirma que «el desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras» (n. 32). En efecto, se plantea expresamente que el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, «promover a todos los hombres y a todo el hombre» (n. 14). «Decir desarrollo es [...] preocuparse tanto por el progreso social como por el crecimiento económico. No basta adentra la riqueza común para que sea repartida equitativamente. No basta promover la técnica para que la tierra sea humanamente más habitable» (n. 34). Se trata de buscar una economía al servicio del hombre» (n. 86).

Si bien se trata de un compromiso que debe ser compartido universalmente (véase final del n. 80), se asigna responsabilidades más precisas: «La sola iniciativa individual y el simple juego de la competencia no serían suficientes para asegurar el éxito del desarrollo [...] Los programas son necesarios para “animar, estimular, coordinar, suplir e integrar”² la acción de los individuos y de los cuerpos intermedios. Toca a los poderes públicos escoger y ver el modo de imponer los objetivos que hay que proponerse, las metas que hay que fijar, los medios para llegar a ellas, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas, agrupadas en esta acción común [...] Han de tener cuidado de asociar a esta empresa las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios» (n. 33). «La situación exige programas concertados, lo que supone estudios profundos, fijar los objetivos, determinar los medios, aunar los esfuerzos, a fin de responder a las necesidades presentes y a las exigencias previsibles» (n. 50).

² Se cita aquí una encíclica de Juan XXIII, «Mater et Magistra», de 1961.

b) Lo que importa es el «ser más»

La forma de entender el desarrollo como «humano» es muy clara en la encíclica: «Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofendan su dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, *hacer, conocer y tener más para ser más* tal es la aspiración de los hombres de hoy, mientras que un gran número de ellos se ven condenados a vivir en condiciones que hacen ilusorio este legítimo deseo» (n. 6).

Nueva y profunda coincidencia: «hacer» y «ser» son dos voces fundamentales en el enfoque del Desarrollo Humano y las Capacidades, que también tiene en cuenta, es obvio, el «tener» y —menos manifiestamente— el «conocer».

«El tener más, lo mismo para los pueblos que para las personas, no es el fin último... La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones, como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral» (n. 19).

Por eso, un aspecto fundamental es el educativo: «El crecimiento económico depende en primer lugar del progreso social; por eso la educación básica es el primer objetivo de un plan de desarrollo» (n. 35).

En sus propios términos, el Papa insiste: «El combate contra la miseria, urgente y necesario, es insuficiente. Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada, un mundo donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico» (n. 47). El desarrollo humano se entiende como un proceso de expansión de la libertad y de las libertades.

c) **El desarrollo, paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas**

Pablo VI consagra varios párrafos a precisar lo que entiende por desarrollo, y en ellos es difícil prescindir de la visión teológica, íntimamente entrelazada a otras:

En los designios de Dios, cada hombre está llamado a desarrollarse, porque *toda vida es una vocación*. Desde su nacimiento, ha sido dado a todos, como en germen, un conjunto de aptitudes y de cualidades para hacerlas fructificar: su floración, fruto de la educación recibida en el propio ambiente y del esfuerzo personal, permitirá a cada uno orientarse hacia el destino, que le ha sido propuesto por el Creador. Dotado de inteligencia y de libertad, el hombre es responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación. Ayudado, y a veces estorbado, por los que lo educan y lo rodean, cada uno permanece siempre, sean los que sean los influjos que sobre él se ejercen, el artífice principal de su éxito o de su fracaso; por solo el esfuerzo de su inteligencia y de su voluntad, *cada hombre puede crecer en humanidad, valer más, ser más* (n. 15).

Muy importantes en la estructura de la encíclica son los dos numerales siguientes:

Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiéndolos valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así podrá realizar, en toda su plenitud, el verdadero desarrollo, que es *el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas* (n. 20). *Menos humanas*: Las carencias materiales de los que están privados del mínimo vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. *Menos humanas*: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. *Más humanas*:

el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. *Más humanas, por fin y especialmente:* la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres (n. 21).

Si bien se trata de una enumeración amplia y, finalmente, confesional, pienso que nada en el enfoque del Desarrollo Humano puede oponerse a ella, al contrario.

d) Niveles o «tramos» de una dimensión solidaria

La segunda parte comienza diciendo que «el desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad» (n. 43). Ya antes se había afirmado que «la presente situación del mundo exige una acción de conjunto, que tenga como punto de partida una clara visión de todos los aspectos económicos, sociales, culturales y espirituales» (n. 13).

«Cada uno de los hombres es miembro de la sociedad, pertenece a la humanidad entera. Y no es solamente este o aquel hombre, sino que todos los hombres están llamados a este desarrollo pleno [...]». Se anticipa entonces la perspectiva de un desarrollo sostenible: «estamos obligados para con todos y no podemos desinteresarnos de los que vendrán a aumentar todavía más el círculo de la familia humana. *La solidaridad universal*, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber» (n. 17).

«En la obra del desarrollo, el hombre, que encuentra en *su familia* su medio de vida primordial, se ve frecuentemente ayudado por las *organizaciones profesionales*» (n. 38). «Además de las organizaciones

profesionales, es de notar la actividad de las *instituciones culturales*. Su función no es menor para el éxito del desarrollo [...] Rico o pobre, cada país posee una civilización, recibida de sus mayores: instituciones exigidas por la vida terrena y manifestaciones superiores —artísticas, intelectuales y religiosas— de la vida del espíritu [...]» (n. 40).

La encíclica VI tiene en cuenta el contexto internacional, acercándose al planteamiento de M. Nussbaum en la segunda gran parte de «Las fronteras de la justicia», en los párrafos que cito a continuación:

Este deber concierne en primer lugar a los [pueblos] más favorecidos. Sus obligaciones tienen sus raíces en la fraternidad humana y sobrenatural y se presentan bajo un triple aspecto: deber de solidaridad en la ayuda que las naciones ricas deben aportar a los países en vías de desarrollo; deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuertes y débiles; deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros. La cuestión es grave, ya que el porvenir de la civilización mundial depende de ello (n. 44).

Lo superfluo de los países ricos debe servir a los países pobres. La regla que antiguamente valía a favor de los más cercanos debe aplicarse hoy a la totalidad de las necesidades del mundo. Los ricos, por otra parte, serán los primeros beneficiados de ello (n. 49).

Esperamos [...] que las organizaciones multilaterales e internacionales encontrarán, por medio de una reorganización necesaria, los caminos que permitirán a los pueblos todavía subdesarrollados salir de los atolladeros en que parecen estar encerrados y descubrir por sí mismos, dentro de la fidelidad a su peculiar modo de ser, los medios para su progreso social y humano (n. 64).

La encíclica postula el protagonismo («agencia») de personas y pueblos (cf. arriba n. 15). Por eso rechaza la:

[...] dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política (n. 30). Y poco después lo postula

en positivo: El hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de su valor, *se hace él mismo autor de su progreso*, según la naturaleza que le ha sido dada por su creador y de la cual asume libremente las posibilidades y exigencias (n. 34). Eso requiere atender a las mayorías de los países pobres, que viven absorbidos por lo cotidiano: En regiones donde la preocupación por la subsistencia cotidiana acapara toda la existencia de familias incapaces de concebir un trabajo que les prepare un porvenir menos miserable [...] es precisamente a estos hombres y mujeres a quienes hay que ayudar, a quienes hay que convencer que realicen ellos mismos su propio desarrollo y que adquieran progresivamente los medios para ello (n. 55).

Lo que vale para los individuos vale también para los pueblos:

Esa es la meta a la que hay que llegar. La solidaridad mundial, cada día más eficiente, debe *permitir a todos los pueblos el llegar a ser por sí mismos artífices de su destino* (PP 65; véase también arriba el n. 64, que sugiere el respeto a las culturas). Constructores de su propio desarrollo, *los pueblos son los primeros responsables* de él. Pero no lo realizarán en el aislamiento. Los *acuerdos regionales* entre los pueblos débiles a fin de sostenerse mutuamente, los *acuerdos más amplios* para venir en su ayuda, las *convenciones* más ambiciosas entre unos y otros para establecer programas concertados, son los jalones de este camino del desarrollo que conduce a la paz (n. 77).

En torno a este punto, la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) vincula nuestro asunto a la problemática de los derechos humanos, lo que enriquece la perspectiva:

No sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las Naciones y de los pueblos [...] Cuando los individuos y las comunidades no ven rigurosamente respetadas las exigencias morales, culturales y espirituales fundadas sobre la dignidad de la persona y sobre la identidad propia de cada comunidad, comenzando por la familia y las sociedades religiosas, todo lo demás —disponibilidad de bienes, abundancia

de recursos técnicos aplicados a la vida diaria, un cierto nivel de bienestar material— resultará insatisfactorio y a la larga despreciable [...] En el orden internacional, o sea, en las relaciones entre los Estados [...] es necesario el pleno respeto de la identidad de cada pueblo, con sus características históricas y culturales [...] Para ser tal, el desarrollo debe realizarse en el marco de la solidaridad y de la libertad, sin sacrificar nunca la una a la otra bajo ningún pretexto (SRS 33).

III. IMPACTO DE LA ENCÍCLICA *POPULORUM PROGRESSIO*

Apenas conocida la posición del Papa Pablo VI surgieron la acogida y el rechazo. La reacción del *Wall Street Journal*, que se refirió a ella como «marxismo recalentado», puede considerarse como característica de la segunda actitud, aunque en el Perú no faltaron las voces discordantes, como la de un antiguo vicepresidente y la de un muy conocido periodista y político. Obviamente, otros fueron más cautos, y actuaron con perfil más bajo.

Al menos desde América Latina, las más importantes repercusiones se dieron casi de inmediato y con relativa simultaneidad: el lanzamiento en Chimbote (julio de 1968) de la Teología de la Liberación, y la Segunda Conferencia General del Episcopado continental en Medellín (agosto y septiembre del mismo año). Los Obispos propusieron «una Iglesia pobre, misionera y pascual», enfrentaron el desafío de la violencia institucional y subversiva, así como el reto subyacente de la pobreza; asimismo, impulsaron la experiencia de las comunidades eclesiales de base, y junto con lo dicho en Chimbote, señalaron el carácter profundamente evangélico de lo que más tarde se llamó la opción preferencial por los pobres.

Once años más tarde, en Puebla, la Tercera Conferencia Episcopal, animada por el Papa Juan Pablo II, profundizó el tema de la opción preferencial. Ya antes de ella, el tema había encontrado mucha oposición, y las voces contrarias a ella se fueron haciendo cada vez más fuertes y recurrieron a la coordinación de esfuerzos y organización. Al mismo tiempo,

las CEBs y el compromiso de los cristianos —no solo católicos— se hizo más fuerte y concreto, aunque no sin problemas. Desde una visión exterior, se ha proclamado la muerte de la teología de la liberación, pero lo ocurrido es que su trabajo ha sido ocultado y a la vez combatido sobre todo en los medios de comunicación, pero en mayo del 2007 recibió reconocimiento y nuevo impulso en la Quinta Conferencia del Episcopado, en Aparecida.

Todo lo anterior —crecimiento y conflictos— ha ocurrido en el seno de los movimientos sociales de la década del 70 y de los primeros años 80, que produjeron un leve crecimiento de la sociedad civil, por iniciativa de los mismos pobres, de las mujeres y de las culturas oprimidas. La globalización realmente existente, asimétrica y excluyente, inspirada en las corrientes neoliberales impulsadas por Thatcher, Reagan, y las reformas de primera generación de los organismos económicos internacionales, ha trabado en gran medida este impulso. En el caso del Perú, se conjugó con ello el conflicto armado interno, iniciado por Sendero Luminoso en mayo de 1980 y severamente golpeado solo en setiembre de 1992 (no es posible callar el empleo, por parte del Estado y de las fuerzas, de una estrategia similarmente violenta y mortífera; así lo denunció la CVR).

En el espacio más amplio de la Iglesia y de la sociedad internacional, los temas de la *Populorum Progressio* mantuvieron un gran impacto. Ya a fines de 1979, en su primera encíclica, *Redemptor Hominis*, Juan Pablo II no solo señaló la contraposición entre los países en vías de desarrollo y los países de la opulencia (RH 11 y 16), sino que dedicó muchas páginas (ns. 15 a 17) a ver las implicancias de la visión afirmada por Pablo VI. Quisiera citar brevemente algunos párrafos: «El progreso y el desarrollo de la civilización de nuestro tiempo, que está marcado por el dominio de la técnica, exigen un desarrollo proporcional de la moral y de la ética, que parece, por desgracia, haberse quedado atrás [...]». La Iglesia, animada por la fe, «considera esta solicitud por el hombre, por su humanidad, por el futuro de los hombres sobre la

tierra y, por tanto, también por la orientación de todo el desarrollo y del progreso, como un elemento esencial de su misión, indisolublemente unido con ella» (RH 15). Porque, como ya se ha dicho, y con notoria coincidencia con lo propuesto por el enfoque del desarrollo humano y las capacidades, «se trata del desarrollo de las personas y no solamente de la multiplicación de las cosas, de las que los hombres pueden servirse» (RH 16).

Siguió a *Redemptor Hominis* la encíclica sobre el trabajo humano, *Laborem exercens* (septiembre 1981), cuya propuesta fundamental puede resumirse en la frase *el sujeto propio del trabajo sigue siendo el hombre*, pese al progreso técnico y científico (LE 5). Sin embargo el problema del derecho de los trabajadores no se limita a los países «en vía de desarrollo», sino que se extiende también a los países económicamente desarrollados (RH 21), lo que se dice constantemente en este documento.

Pero fue la segunda encíclica social de Juan Pablo II, la *Sollicitudo Rei Socialis*, escrita para conmemorar los veinte años de la *Populorum Progressio* (septiembre 1987), la que se propuso «poner al día» la problemática del desarrollo integral y solidario. Por cierto, no es posible aquí extenderse demasiado. Pero ya al inicio se afirma que «la preocupación social de la Iglesia está orientada al desarrollo auténtico del hombre y de la sociedad, que respete y promueva en toda su dimensión a la persona humana»³. Se habla después del eco que por su novedad tuvo *Populorum Progressio*, pero se anota que los veinte años transcurridos obligaban a observar el cambio producido. Y entonces se dice: «El primer aspecto a destacar es que la esperanza de desarrollo, entonces tan viva, aparece en la actualidad muy lejana de la realidad» (n. 12),

³ Cabe precisar que en un texto anterior del propio Papa Juan Pablo II (*Discurso a los participantes en la Conferencia mundial de la FAO sobre Ordenación y desarrollo pesqueros*, 30 de junio de 1984, párrafo 3) se había afirmado que la FAO debería «asegurar no sólo el desarrollo técnico y económico, sino también el desarrollo humano de los individuos y las comunidades», y ello en vista del «desarrollo mundial».

produciendo «una impresión más bien negativa» (n. 13), sea por «la persistencia y a veces el alargamiento del abismo entre las áreas del llamado Norte desarrollado y la del Sur en vías de desarrollo», que compromete «la unidad del género humano» (n. 14). Se mencionan diferentes aspectos negativos, de los que cabe destacar que «en el mundo actual, entre otros derechos, es reprimido a menudo el derecho de iniciativa económica», que acarrea secuelas «desde el punto de vista de los derechos de cada Nación [...] En otras palabras, el subdesarrollo de nuestros días no es solo económico, sino también cultural, político y simplemente humano» (n. 15). Entre los aspectos positivos «el primero es la plena conciencia, en muchísimos hombres y mujeres, de su propia dignidad y de la de cada ser humano. Esta conciencia se expresa, por ejemplo, en una viva preocupación por el respeto de los derechos humanos y en el más decidido rechazo de sus violaciones». Se menciona además que «aumenta la convicción de una radical interdependencia y, por consiguiente, de una solidaridad necesaria» (n. 26).

En 1991, al cumplirse el centenario de la primera encíclica social, Juan Pablo II publicó *Centesimus Annus*, documento que fue consultado a varios expertos, entre ellos a A. Sen. Allí se afirma que «el desarrollo no debe ser entendido de manera exclusivamente económica, sino bajo una dimensión humana integral. No se trata solamente de elevar a todos los pueblos al nivel del que gozan hoy los países más ricos, sino de fundar en el trabajo solidario una vida más digna, hacer crecer efectivamente la dignidad y la creatividad de toda persona, su capacidad de responder a la propia vocación y, por tanto, a la llamada de Dios» (n. 29). Después de tratar de «la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber», es decir de la sociedad del conocimiento y de la información (n. 32), se plantea el problema correlativo de la exclusión: muchos hombres, «aunque no explotados propiamente, son marginados ampliamente y el desarrollo económico se realiza, por así decirlo, por encima de su alcance, limitando incluso los espacios ya reducidos de sus antiguas economías de subsistencia» (n. 33). Por razones como

esta, «sigue siendo necesario todavía un gran movimiento asociativo de los trabajadores, cuyo objetivo es la liberación y la promoción integral de la persona» (n. 43).

En febrero de 1994, un representante del Papa postula el desarrollo humano integral, al cual se opone no solo la pobreza radical, sino también el puro crecimiento económico⁴.

Y más tarde el mismo Papa amplía la perspectiva, al decir que:

[...] es imposible no considerar la verdadera naturaleza de lo que significa el término desarrollo. Todo desarrollo digno de este nombre ha de ser integral, es decir, ha de buscar el verdadero bien de toda persona y de toda la persona. El auténtico desarrollo no puede consistir en la simple acumulación de bienestar y en una mayor disponibilidad de bienes y servicios, sino que hay que buscarlo con el debido respeto a las dimensiones social, cultural y espiritual del ser humano. Los programas de desarrollo han de elaborarse basándose en la justicia y la igualdad, para que permitan que la gente viva de manera digna, armoniosa y pacífica. Tienen que respetar la herencia cultural de los pueblos y las naciones, y las cualidades y virtudes sociales que reflejan la dignidad que Dios ha dado a todas las personas [...] Es importante que hombres y mujeres sean protagonistas activos de su propio desarrollo, porque tratarlos como meros objetos de un esquema o de un plan podría anular su capacidad de ser libres y responsables, fundamental para el bien de la persona humana⁵.

No es posible detenerse en las muchas referencias a nuestro tema en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, trabajado y publicado por el Pontificio Consejo «Justicia y Paz»⁶. Me limitaré a indicar brevemente algunos temas relacionados con nuestro tema: Centralidad del ser humano (n. 527), del que se postula una visión integral (n. 522), que

⁴ *Intervención en la Asamblea General de la OEA sobre la pobreza y la cooperación para el desarrollo*, párrafo 5.

⁵ *Carta a la secretaria General de la Conferencia Internacional de la ONU sobre la Población y el desarrollo* (18 de marzo de 1994), párrafo 3.

⁶ Edición peruana: 2005.

permite valorar la primacía del trabajo humano (n. 278). «La eficiencia económica y la promoción de un desarrollo solidario de la humanidad son finalidades estrechamente vinculadas» (n. 332): Por eso, «la actividad económica debe tener como sujetos a todos los hombres y a todos los pueblos» (n. 333). La empresa cuidará de «los valores auténticos que permiten el desarrollo concreto de la persona y de la sociedad» (n. 338), y su papel «resulta determinante para un desarrollo auténticamente solidario e integral de la humanidad» (n. 342). De allí que se afirma la complementariedad del Estado y del mercado (n. 353), así como de la responsabilidad común del Estado y de la sociedad civil (n. 168), de la acción pública y privada (n. 356). Finalmente, el «desarrollo integral y solidario para la humanidad» es tarea fundamental en el plano de la cooperación internacional (ns. 373 y 446), «porque el desarrollo no es solo una aspiración, sino un derecho que, como todo derecho, implica una obligación» (n. 446).

Dando un salto temporal, mencionaré recientes intervenciones de personalidades o instituciones de Iglesia sobre el tema que nos ocupa:

— Carta de los Obispos de Latinoamérica y el Caribe con motivo de la V Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno de América Latina, el Caribe y la Unión Europea, entregada a la Canciller de Alemania el 15 de mayo.

— Discurso de Benedicto XVI a la Fundación *Centesimus Annus* en su reunión sobre «el capital social y el desarrollo humano» (31 de mayo).

— Intervención del observador permanente de la Sede Apostólica ante las oficinas de las Naciones Unidas en Ginebra, sobre la defensa y promoción de todos los derechos humanos sin excepción (4 de junio).

— Guía sobre «La tortura como desafío moral», entregada durante el Mes de Conciencia acerca de la Tortura por la Conferencia de los Obispos Católicos de los Estados Unidos (23 de junio).

— Llamamiento sobre la adopción de medidas contra la pobreza del actual Presidente de Cáritas Internacional, card. Rodríguez Maradiaga,

arzobispo de Tegucigalpa y reciente Presidente del CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano, a la próxima reunión en el Japón de los líderes del G8 (del 7 al 9 de julio).

— Similar pronunciamiento de la Conferencia de los Obispos Católicos de los Estados Unidos a la dicha cumbre, respecto a la lucha contra la pobreza y el cambio climático.

Conviene aclarar que la referencia a los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia puede despertar la inquietud respecto a su operatividad. Ya en 1986 se aclaró que ella proporciona un conjunto de *principios para la reflexión, criterios para el juicio y directivas para la acción*; pero, como es claro, la puesta en práctica de todo ese aporte implica la responsabilidad de los cristianos, individual y asociadamente, que deben analizar las diferentes situaciones y las diferentes modalidades culturales a fin de una acción eficaz, concertada y solidaria. En este nivel de la praxis, un buen investigador no puede menos que constatar la multiforme acción de grupos como los de derechos humanos, formación y capacitación humana, participación y esfuerzos en la construcción de ciudadanía democrática, actividad a favor de la economía solidaria, etc.

Para concluir, quisiera precisar que la concepción iniciada en forma personal por el Papa Pablo VI y continuada por varios dignatarios eclesiásticos, tuvo también renuencias y hasta resistencias en el mismo seno de la iglesia católica, y no solo en el nivel jerárquico, como se ejemplifica en las voces aludidas al inicio de este acápite. El peso de una larga historia de cercanía a los poderes establecidos y por consiguiente omisión de la preocupación social puede considerarse como un elemento que explica tales reacciones, pero es claro que la puesta en práctica de la propuesta del desarrollo integral y solidario ha marcado, con variaciones en el espacio y en el tiempo, a muchos creyentes y organismos eclesiales⁷.

⁷ Esta reflexión responde a una pregunta muy pertinente formulada ante una presentación oral y abreviada de esta ponencia, en el mes de agosto del 2008.

IV. REFERENCIAS

Max-Neef, Manfred et al (1986). Desarrollo a escala humana: una opción por el futuro. *Development. Dialogue*. N° especial, pp. 9-93.

Zegarra R., Felipe (1998). Apuntes sobre ética y «El desarrollo de los pueblos». *Páginas* 152, agosto, pp. 68-79.

Zegarra R., Felipe (2007). Por un desarrollo integral y solidario. 40 años de la *Populorum Progressio*. *Páginas*, No. 204, abril, pp. 16 a 26.

ENCÍCLICAS CITADAS

Juan XXIII (1961) *Mater et magistra*

Pablo VI (1967) *Populorum progressio*

Juan Pablo II (1979) *Redemptor hominis*

Juan Pablo II (1981) *Laborem exercens*

Juan Pablo II (1987) *Sollicitudo rei socialis*

Juan Pablo II (1991) *Centesimus annus*

LA IMPORTANCIA DE LOS VALORES PARA EL DESARROLLO HUMANO

Catalina Romero

El desarrollo tiene que ocuparse más de mejorar la vida que llevamos y las libertades de que disfrutamos. La expansión de las libertades que tenemos razones para valorar no solo enriquece nuestra vida y la libera de restricciones, sino que también nos permite ser personas sociales más plenas, que ejercen su propia voluntad e interactúan con —e influyen en— el mundo en el que viven (SEN 2000: 31).

Hace algunos años que la preocupación por los cambios de valores empezó a extenderse más allá del interés que estos suscitaban en la educación, la filosofía y los estudios de la moral, para volver a tocar las puertas de la sociología, la economía, el derecho y de la vida cotidiana. La enorme transformación que tiene lugar en estas décadas en diversas esferas de la vida producía choques entre los valores establecidos en sociedades locales, y los que llegaban de otros mundos, por los cambios intergeneracionales, la emergencia de nuevos estilos de vida y sus justificaciones, los cambios en lo que se considera «políticamente correcto», las nuevas posibilidades de comunicación y difusión por el desarrollo de la tecnología audiovisual e informática, los atrevimientos del arte y la publicidad, entre otros elementos. Generalmente, la preocupación por los valores suele tener una connotación conservadora y defensiva, que se explica por el carácter axiomático, consensual, universal que tienen los valores, pero a veces los valores establecidos pierden sentido

para grandes grupos de personas, se convierten en obstáculos para la libertad y el desarrollo, para vivir en el mundo de la vida, y surgen nuevas maneras de vivir esos valores que, siendo deseables, pueden ser expresados con razones y practicarse con legitimidad.

Los valores forman parte del universo de la cultura, la que no solo se entiende como un conjunto de bienes subjetivos, históricos, estéticos, sino como parte de la condición humana misma. Para Max WEBER (1904: 81), «El supuesto transcendental de toda ciencia cultural reside no solo en que encontremos una o cualquier “cultura” que sea valiosa, sino en el hecho de que nosotros somos seres culturales, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar una actitud deliberada frente al mundo y de darle significado»¹.

Los valores son, pues, parte sustancial de la vida humana, que nos permiten enfrentar el mundo con capacidad y voluntad para actuar frente a él y otorgarle significado. Para Weber, los valores religiosos dieron lugar a una ética, hecha práctica y estilo de vida que facilitó el desarrollo económico del capitalismo en la Europa reformada. Para Sen, los valores son parte de la vida de las personas y contribuyen a ampliar sus libertades, las capacidades de enfrentar la realidad cotidiana, de poner en práctica su capacidad de agencia influyendo en el mundo en el que viven.

Los valores, al ser parte de lo humano, pueden verse de manera muy difusa atravesando todas las dimensiones y aspectos de la vida individual y social, por lo que es necesario precisar el interés con que nos acercamos al tema. La definición de Sen sobre el desarrollo toma como elemento central los valores de la gente, lo que califica su visión del desarrollo con el adjetivo humano. ¿Pero es que hay desarrollo no

¹ La traducción es de la autora. Sigue el texto en inglés: «The transcendental presupposition of every *cultural science* lies not in our finding a certain culture or any «culture» in general to be *valuable* but rather in the fact that we are *cultural beings*, endowed with the capacity and the will to take a deliberate attitude towards the world and to lend it *significance*» (WEBER 1904a: 81).

humano? En la realidad no, pero en las teorías y enfoques metodológicos sí. La inclusión de los valores que las personas tienen razones para valorar modifica sustantivamente la definición del desarrollo y la del cambio social. No se trata de fuerzas externas a las personas y sociedades, ni del crecimiento de indicadores materiales, sino de la ampliación de las libertades de las personas para alcanzar lo que valoran y tienen razones para valorar.

El objetivo de este artículo es trabajar el aporte de la perspectiva de Sen para estudiar la problemática de los valores como parte central del desarrollo humano, para lo que partiré de presentar otras perspectivas del desarrollo que toman en cuenta la cultura y los valores, pero sin dar a la libertad humana el lugar que le da la perspectiva del desarrollo humano. Primero reseñaré los debates que se han planteado en torno a la relación entre cultura y desarrollo tomando como eje a los valores, para pasar luego a analizar los aportes de la perspectiva de Sen en este campo.

I. CULTURA Y DESARROLLO²

Un punto de partida común cuando se trata de relacionar cultura y desarrollo es la referencia a Max Weber y su aporte a la comprensión de los fenómenos económicos y políticos por su significación cultural, tanto para los actores mismos, como para los que los analizan teóricamente. Este hecho ha mantenido la vigencia de Weber para los autores contemporáneos que buscan entender el desarrollo del capitalismo o de la economía de mercado más allá de las razones económicas. Con ayuda de la tesis de Weber muchos de sus seguidores han buscado lo valioso en «alguna cultura o en cualquier cultura», pero lo importante según Weber está «en el hecho que somos *seres culturales*, con la capacidad y

² En el desarrollo de esta primera parte tomaré como referencia parte de un artículo escrito para *Debates en Sociología* con ocasión del centenario de la publicación de la *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (ROMERO 2006).

la voluntad de tomar actitudes deliberadas hacia el mundo y darle un significado»³.

Dicho esto, la tesis de «la ética protestante y el desarrollo del capitalismo» de Weber ha sido muy criticada, en su propio tiempo y después, crítica que comparte y resume el mismo Sen. Pero a la vez, debe ser una de las tesis más citadas y repetidas, y vueltas a tomar para analizar la realidad, y también como modelo deductivo. El valor de la tesis de Weber está en lo que le interesaba conocer y en la plausibilidad de su explicación, no en la demostración de que había una causalidad empírica. Para esto va reconstruyendo el «espíritu del capitalismo» como un estilo de vida, una ética que sanciona un determinado tipo de comportamiento, en oposición a otros estilos de vida y éticas que coexisten con este espíritu. Lo que le interesa no es un estudio de la doctrina de cada grupo, ni de su teología, sino de «la influencia de las sanciones psicológicas que originándose en una creencia religiosa y en la práctica de la religión, dieron una dirección a la conducta práctica y mantuvieron al individuo en ella» (WEBER 1985: 97). Para Weber, son las prácticas sociales que derivaron de las nuevas creencias religiosas las que reforzaron conductas propias del capitalismo en su forma moderna.

Más allá del enfoque social histórico del estudio de Weber, lo que sigue atrayendo la atención de los investigadores contemporáneos es la tesis misma de la relación entre ética protestante y el espíritu o la dinámica del capitalismo, considerando además que las grandes religiones se enlazan con los horizontes culturales de las grandes civilizaciones, yendo más allá del marco institucional de cada una. Muchos de ellos toman la misma pregunta sobre la relación entre cultura y política para establecer mecánicamente, o como si fuera algo natural que se repite, que es la ética protestante (sin considerar a esta también como algo histórico) la que favorece el desarrollo del capitalismo. Pero también hay

³ Tanto Weber como Sen comparten esta visión moderna de la capacidad humana de situarse frente al mundo para transformarlo física y simbólicamente.

los que comprendiendo de otra manera el enfoque Weberiano toman la pregunta como punto de partida para confrontar cada realidad histórica e investigar las conexiones entre los valores religiosos, la vida cotidiana y sus valores, la economía y la política con sus valores.

La influencia de Weber en el estudio de la relación entre cultura y desarrollo se aprecia en un texto de Iván Vallier sobre América Latina en 1960:

Ya desde que se diera el enunciado de la tesis de Weber, centrándose en las consecuencias indirectas de que los motivos para el desarrollo económico tuvieran una base religiosa, los sociólogos han estado buscando con gran energía otras religiones para ver si existía algún paralelo a la ética protestante. Así, el Hinduismo, el Budismo y el Islam se han puesto bajo escrutinio. Si no se encuentra evidencia de algo como la Ética Protestante, todo el tema de la relevancia de la religión para el cambio institucional se abandona. El Catolicismo romano con su sacramentalismo, su sistema de autoridad jerárquica y su concepción corporativa de la sociedad, es tomado automáticamente como la antítesis del cambio social.[...] Pero la tesis de Weber quizá nos ha cegado frente al punto teóricamente importante de que las religiones pueden tener varias consecuencias positivas en esferas de la vida que no son las económicas y a través de otros mecanismos de la búsqueda inconsciente de los creyentes por transformar el mundo para construir el Reino de Dios (VALLIER 1967: 224-225).

La alusión de Vallier a la búsqueda ciega de otra religión o ética que como el protestantismo pudiera impulsar el desarrollo del capitalismo, refiere a la búsqueda de un mecanismo que produjera el resultado esperado. Ante esta ceguera que la tesis de Weber puede haber causado en los investigadores, Vallier recuerda que las religiones pueden tener consecuencias positivas no buscadas por ellas intencionalmente, que no sean económicas, pero que incidan en la transformación del mundo. A este punto se refiere Sen explícitamente, en su discusión del capítulo 11 a las críticas que podrían cuestionar su enfoque, específicamente a la segunda crítica sobre las consecuencias sociales no esperadas de

las decisiones individuales. En este caso, Vallier alude a consecuencias positivas no económicas que pueden resultar de la influencia de las religiones en los creyentes, quienes son los que intentan transformar el mundo. Como veremos al discutir el enfoque de Sen, él considera las libertades humanas como un conjunto integrado de dimensiones, que no se reducen a la economía y que están interconectadas, por lo que podría haber alguna coincidencia con el enfoque Weberiano retomado por Vallier.

El segundo caso que tomo como referencia es el desarrollo capitalista en Japón donde se produce también una interesante discusión sobre la tesis de Weber. A partir del desarrollo de Japón, y más tarde del Sudeste Asiático se retoma el interés por explorar la relación entre religión, cultura y desarrollo económico. Un estudio conocido y citado también por SEN (2000: 318) es el de Michio MORISHIMA (1989), quien escribe sobre la influencia religiosa en las relaciones cotidianas de la sociedad japonesa, las relaciones de poder, de autoridad y jerarquía, de grupo, entre otras, y el desarrollo económico de Japón; y cómo elementos presentes históricamente en el Taoísmo y el Shintoísmo contribuyeron a que Japón desarrollara los estilos de vida y las alianzas políticas que ayudaron a facilitar el desarrollo de una economía capitalista en el momento histórico apropiado. Este análisis de la relación entre cultura y desarrollo también se dirige a la influencia de valores no económicos en resultados económicos en condiciones históricas específicas.

El tercer caso se da a finales de la década de 1990, a partir del desarrollo de Corea del Sur y otros países en la región asiática, donde tiene lugar un debate más centrado en los valores que en la cultura en general, en plena crisis asiática, cuando Han Sung Joo, del Japan Center for International Exchange, destacado politólogo y diplomático Coreano, edita un libro sobre los valores asiáticos, *Changing values in Asia. Their impact on Governance and Development*. En él discute sobre la relación entre las transformaciones económicas y los valores locales, en comparación con los de Occidente, pero también sobre la incapacidad de

anticipar el comportamiento económico a partir de los valores, como lo demostró la crisis asiática. ¿Por qué los valores servirían para impulsar el desarrollo económico en un tiempo y no sirven en otros? Nuevamente, se resalta la importancia de una aproximación cultural e histórica a la manera como se relacionan distintos fenómenos en determinados períodos para intentar entenderlos.

Un Estado paternalista, la orientación del gobierno y la protección de la empresa privada, una visión comunitarista y prácticas comunitarias, y un énfasis en el orden social, armonía y disciplina, son los rasgos que generalmente se consideran parte de los valores asiáticos. Estos parecen haber ayudado en las primeras etapas de la industrialización y del crecimiento económico. Pero entre muchos atributos, la nueva era de la globalización requiere transparencia (*accountability*), competitividad global, una visión universalista y prácticas universales, y un énfasis en iniciativas privadas, así como la independencia del sector privado. Estos rasgos están asociados a valores «Occidentales» y no son enfatizados por los valores asiáticos, si es que no son opuestos a ellos. Los que fueron en un momento atributos del éxito económico son vistos ahora como una causa de los problemas económicos (p. 4).

Amartya Sen discute los valores asiáticos en el contexto del capítulo X cuando trata de los derechos humanos en lo que llama «la tercera crítica a los derechos humanos», que cuestiona la universalidad de estos derechos que estarían en el ámbito de la ética social que no sería universal. Para Sen, la generalización gruesa al hablar de valores asiáticos invalida las tesis sobre el autoritarismo asiático por la enorme diversidad existente, no solo entre los países del Asia, sino al interior de ellos. Para reforzar su argumento discute con la idea de la singularidad del Occidente Moderno, donde se valoraría la libertad más que en otras culturas. Reafirma el presupuesto universalista de su enfoque, en el sentido de que los individuos de cualquier sociedad y cultura comparten valores comunes, pueden interactuar y ponerse de acuerdo, dando ejemplos de pensadores como Confucio, Ashoka, Kautilya en

defensa de la autonomía de la persona, sin dejar afuera ejemplos de tolerancia Islámica.

Estos tres casos son ejemplos de estudios importantes sobre la relación entre cultura y desarrollo que han ido surgiendo para entender los procesos que se daban en los países que iban entrando en dinámicas de desarrollo económico capitalista, en contacto con Occidente.

Para terminar esta revisión, no puedo dejar de mencionar tres estudios más recientes sobre la influencia de la cultura en el desarrollo y el progreso que surgen ya dentro del marco de la globalización, del análisis comparado y del aumento de la interacción intercultural.

Entre ellos encontramos dos trabajos que asumen enfoques deterministas respecto del peso de la cultura en el desarrollo y un escepticismo frente a la posibilidad del cambio cultural. Estos son los de Lawrence E. HARRISON y Samuel HUNTINGTON (2000), quienes retoman el tema de la cultura para decir que esta importa, y que los valores dan forma al progreso humano. Harrison repite su tesis sobre que hay valores y actitudes que facilitan el progreso y otros que son un obstáculo para el mismo (xxxiv) por lo que la consecuencia sería que hay que cambiar la cultura de los pueblos que no aspiran al progreso⁴. Huntington plantea la tesis sobre el choque de las civilizaciones que las llevaría hacia una confrontación si no se interviene políticamente para salvarlas de sí mismas (xiv).

Sen hace también referencia a este libro (2004: 46) calificando de determinista la tesis de los autores por el peso sobredimensionado que le dan a la cultura. Refiriéndose a la comparación que hacen entre el desarrollo de Corea del Sur y el de Ghana, subraya el la rapidez con la que han cambiado los valores en Korea⁵, atribuyendo las diferencias principalmente a la cultura, Sen las sustenta en el análisis histórico de

⁴ Harrison ha visitado varias veces el Perú dando charlas para promover el cambio de valores culturales para lograr el desarrollo. Supuestamente, la tradición hispana todavía presente sería un obstáculo para lograrlo.

⁵ Comentario que también valdría para la cita de Han Sung Joo

los dos países lo que lleva a tomar en cuenta la estructura de clases en los dos países, la extensión del sistema educativo, y las relaciones internacionales de cada uno, entre otros.

A esta época corresponde también la tesis de Ronald Inglehart, que presta atención al cambio en los valores. Su tesis es que se está produciendo en Occidente un giro cultural dando lugar a un cambio en la visión y las motivaciones que nace del hecho de que hay una diferencia fundamental entre crecer con una conciencia de que la supervivencia es precaria, y crecer con la sensación de que la supervivencia de uno se da por supuesta (1998: 40). Son los segundos los que desarrollarán valores democráticos, auto expresivos, tolerantes de las diferencias, mientras que los primeros, los que sufren necesidades y carencias, serán los que valoren los autoritarismos, el orden, la estabilidad económica y la seguridad en el empleo. Cambiar los valores estará estrechamente vinculado al cambio en las condiciones de vida. En la tradición de los estudios de cultura política, Inglehart relaciona la cultura con el desarrollo económico y la democracia y desarrolla un proyecto de investigación comparado de grandes dimensiones. Pero en esta amplitud está parte de su debilidad, por la gran diversidad existente entre los 82 países que incluyó la última ola de la encuesta que no pueden reducirse a ocupar una posición en el cruce de dos variables, sin dar cuenta de la complejidad de las relaciones entre las instituciones y valores en cada país.

Esta breve reseña de la manera como se han venido relacionando los valores y la cultura con el desarrollo económico nos pone al tanto de la discusión que se ha venido desarrollando en este campo y que Amartya Sen recoge tanto en *Desarrollo y Libertad*, como en sus artículos más cortos sobre el tema cultural. Su perspectiva va al fondo del problema del desarrollo económico integrado a los procesos políticos y sociales que lo acompañan, incluyendo la dimensión humana de ese proceso. Su crítica se dirige principalmente a la visión del desarrollo que considera al crecimiento económico como un fin en sí mismo y no como un medio para vivir en un mundo mejor y ser mejores personas.

La pregunta que se plantearon los sociólogos norteamericanos hace más de medio siglo fue: «¿sociología, para qué?». Esta parece ser la pregunta que nos propone Sen: «desarrollo económico ¿para qué?». Con ello reintroduce así la reflexión teórica sobre una práctica que tiene que ser evaluada normativamente teniendo como fin la ampliación de las libertades que las personas valoran y tienen razones para valorar. El desarrollo no es solo un proceso impersonal que se mueve por sus propias leyes, ni las instituciones se imponen inexorablemente sobre las personas, ni los valores permanecen invariables. La definición básica del desarrollo para Sen tiene una dimensión práctica:

Según este enfoque, la expansión de la libertad es tanto el fin primordial del desarrollo como su medio principal. El desarrollo consiste en la eliminación de algunos tipos de falta de libertad que dejan a los individuos pocas opciones y escasas oportunidades para ejercer su agencia razonada. La eliminación de la falta de libertades fundamentales —es lo que sostenemos aquí— es una parte constitutiva del desarrollo (2000: 16).

II. LA PERSPECTIVA DEL DESARROLLO HUMANO: OTRO ENFOQUE

El enfoque que plantea Amartya Sen para aproximarnos al estudio del desarrollo coloca a la libertad humana y a los valores en el centro de su interés. Entiende el desarrollo humano como un proceso de «expansión de libertades» que las personas tienen razones para valorar, lo que les permitirá no solo vivir mejor y con menos restricciones, sino que además les permitirá una vida social más plena ejerciendo su voluntad e influyendo en el mundo en el que viven. El desarrollo pleno de lo humano es la finalidad del desarrollo, y por tanto estamos ante una propuesta que parte de una postura normativa, un punto de vista que se explicita incluyendo valores y la dimensión subjetiva de las personas, no solo como individuos, sino también en como proyecto plural e inacabado.

También estamos frente a un autor que cree en la acción humana, en la posibilidad de actuar en el mundo y de construir un futuro, en una época en la que se ha proclamado el fin de la historia y en la que la revolución tecnológica sustenta el avance sin controles del mercado hacia las otras esferas de la vida. Siendo un economista, pero también un filósofo, Sen cuestiona supuestos claves de la economía, abriendo la posibilidad de un diálogo con las ciencias sociales y otras disciplinas sobre la perspectiva que él propone.

El objetivo de esta segunda parte es dialogar con el enfoque de Amartya Sen sobre el tema de los valores como parte de las capacidades y libertades humanas, no solo como aporte al desarrollo humano, sino como parte misma de ese desarrollo. Para ello haré referencia a los capítulos 3 y 11 de *Desarrollo y Libertad* (2000) y de su artículo «¿Cómo importa la cultura?», en el que debate explícitamente con algunos de los enfoques presentados en la primera parte⁶.

En el primer texto, la definición del desarrollo de Sen como «un proceso integrado de expansión de libertades fundamentales relacionadas entre sí» (2000: 25) «[...] integra las consideraciones económicas, las sociales y las políticas», dejando claro que no estamos ante una aproximación especializada al desarrollo, sino a una visión de conjunto que considera las distintas dimensiones del problema. Esta perspectiva integral permite mirar con cuidado las distintas organizaciones e instituciones que se encargan de estos ámbitos, «el papel de instituciones como el mercado, [...] los gobiernos y autoridades locales, los partidos políticos, y otras instituciones ciudadanas, los sistemas de educación y las oportunidades de diálogo y debate públicos (incluido el papel de todos los medios de comunicación)» (2000: 26).

⁶ El título del artículo se refiere explícitamente al título del libro de HARRISON y HUNTINGTON: *Culture Matters*. Lo que Sen reconoce, pero considera que, más allá de la afirmación, debe dar lugar a la pregunta sobre cómo importa, en qué condiciones y cómo puede influir en políticas públicas.

Le permite también a Sen «reconocer el papel de los valores sociales y de las costumbres vigentes, que pueden influir en las libertades de que disfrutan los individuos y que tienen razones para valorar» (2000: 26). De hecho, dirá que el ejercicio de la libertad requiere de la mediación de los valores, a la vez que los valores serán influidos por la discusión y la interacción social que las libertades permiten. Además de los valores, las normas compartidas organizan la vida familiar, los roles de género, las prácticas de cuidado del entorno familiar y natural, entre otros. Los valores influyen también en un contexto marcado por la transparencia o la corrupción, en la confianza en o la desconfianza, en los debates públicos y en las interacciones sociales posibles cuando hay libertades de participación (2000: 26).

Se trata pues, de un conjunto de libertades interconectado empíricamente que se refuerzan mutuamente y que se constituyen en medios y fines para el desarrollo, confirmando su poder evaluativo. De ahí que la ampliación de libertades como criterio de evaluación del desarrollo humano sea un enfoque centrado en la agencia, entendida como iniciativa y acción humana libre y sostenida (28).

Hasta aquí se pueden encontrar los puntos de contacto y semejanzas con los enfoques planteados por los autores revisados en la primera parte en el enfoque integral del desarrollo, que incluye las dimensiones económicas, políticas y culturales, así como sociales. La interconexión entre estas y la interdependencia. Pero también aparecen diferencias importantes. La primera está en el carácter normativo de centrar el enfoque en la ampliación de las libertades humanas que incluyen los valores y el sentido de agencia. La insistencia de los enfoques anteriores en las consecuencias no buscadas de las acciones individuales y de los fenómenos culturales y sociales en el desarrollo económico, disminuye la importancia de la agencia y de la acción.

Otro punto que empieza a diferenciar el enfoque de Sen es la importancia de la acción frente a factores que retrasan el desarrollo: «La concepción del desarrollo basada en las libertades fundamentales de los

individuos tiene trascendentales implicaciones para la comprensión del desarrollo, así como para la forma y los medios de fomentarlo. Desde el punto de vista de la evaluación, implica la necesidad de evaluar los requisitos del desarrollo desde la perspectiva de la eliminación de la falta de libertades que sufren los miembros de la sociedad.

III. LOS VALORES Y LA EVALUACIÓN

En este punto, Sen avanza a un tema crucial en la visión del desarrollo como libertad. Se dirige hacia la importancia de explicitar los criterios de los que se parte para evaluar dando un peso relativo a los diferentes tipos de libertad que se logran o no en el camino individual y el progreso social. Me parece fundamental la distinción de niveles en los que se da la evaluación, tomando por un lado las ventajas individuales, y por otro el progreso social.

Sen va a reclamar en este punto la oportunidad para explicitar los valores que sustentan los marcos evaluativos en toda teoría, y la resistencia a hacerlo. La razón principal es la posibilidad de discutir y debatir públicamente los fundamentos de la evaluación, lo que para mí constituye la tarea de la metodología, más allá de dar cuenta de la rutina de un procedimiento técnico.

En tercer lugar, Sen hace una afirmación casi sociológica: «la libertad individual es esencialmente un producto social, y existe una relación de doble sentido 1) entre los mecanismos sociales que amplían las libertades individuales, y 2) el uso de las libertades individuales no solo para mejorar las vidas respectivas sino también para conseguir que los mecanismos sociales sean mejores y más eficaces» (2000: 49).

Introduce aquí la influencia de las conexiones sociales y de la formación interactiva de la opinión pública, que permite una comprensión compartida de problemas y soluciones (49).

Al enfrentar el tema de la tradición y la cultura, lo vincula a la democracia de manera muy central. Se trata del problema del cambio de

valores y quién tiene la decisión. Este es un tema muy debatido, entre los actores y las instituciones que promueven el desarrollo y también académicamente. ¿Quién tiene el derecho a cambiar el estilo de vida de pueblos enteros y sus valores? La respuesta de Sen va directamente al problema de la legitimidad de la autoridad, que se sustenta en la democracia que permite las libertades políticas participativas, es decir, ciudadanos informados que deciden qué tradiciones se mantienen o dejan de lado, esperando poder recuperar o resignificar.

No quisiera terminar esta rápida revisión de la contribución de Sen al estudio de los valores como parte fundamental del desarrollo humano sin comentar el capítulo 11⁷, en donde él debate con las posibles críticas a su enfoque.

El desarrollo en el que cree Sen está impulsado por la razón humana, por su posibilidad de influir en el mundo, lo que lo ubica dentro del horizonte del pensamiento moderno, aunque parta de fundamentos aristotélicos. Para lograr los objetivos de transformar el mundo nos dirá que se necesitan varias cosas: «un buen método de evaluación, e instituciones que promuevan nuestros objetivos, unas normas de conducta y un razonamiento que nos permita lograr lo que tratamos de lograr» (300), es decir, valores, instituciones, normas y razón.

¿A qué se refiere Sen con «un buen método de evaluación»? Según sus palabras, a «otra manera de enfocar la evaluación que centra la atención directamente en la libertad, concebida como las capacidades individuales para hacer cosas que una persona tiene razones para valorar» (78).

Esta otra manera de enfocar la evaluación se enfrenta a tres críticas escépticas que podrían poner en cuestión el edificio teórico que quiere construir. La primera es una crítica sustantiva dirigida al objeto de estudio de las ciencias sociales: es una crítica que viene del escepticismo

⁷ En el texto que sigue resumo los argumentos de Sen en el capítulo 11, seleccionando lo que me parece relevante para la discusión sobre valores.

frente al pluralismo o la diversidad presente en toda sociedad, a la heterogeneidad de las preferencias y de los valores que tienen los diferentes individuos. En suma, a la posibilidad de usar la razón cuando se trata de decisiones sociales, colectivas a partir de información individual (2000: 300). La segunda crítica es metodológica; se fundamenta en el tema de las consecuencias no buscadas de las acciones intencionadas a lo largo de la historia, planteado por A. SMITH, C. Menger, y F. HAYEK (301), que cuestiona justamente la posibilidad de conseguir racionalmente el futuro que se espera tener. La tercera tiene que ver con cuánta es «la variedad posible de valores humanos y normas de conducta», que generalmente van más allá del interés personal que pueden incorporarse en la evaluación. La respuesta escéptica supone que es el interés personal el que guía toda acción racional, por lo que pensar en consideraciones sociales, morales o comprometidas nos haría salir de los mecanismos de mercado, que son los que permiten el cambio razonado. Para esta crítica «pedir más sería utópico» (301).

En respuesta a la primera, Sen argumenta que lo más importante que sostiene la crítica es que no se pueden tomar decisiones sociales racionales con bases de información tan limitadas como las que se conseguirían de seguir los procedimientos requeridos. Pero que lo más importante que él encuentra en uno de los más destacados representantes de esta corriente escéptica no es la imposibilidad⁸ a la que alude, sino las bases de información tan limitadas con las que se cuenta para evaluar. Este problema de fondo lleva a Sen a destacar la importancia de explicitar las bases de información que está usando cada enfoque para evaluar el desarrollo, pues los valores intervienen en toda selección que tiene que ser de todas maneras incompleta.

La respuesta a la segunda crítica escéptica sobre las consecuencias no buscadas de acciones intencionadas cuestiona que el cambio sea el

⁸ Me estoy refiriendo acá a la elaborada discusión de Sen sobre el «teorema de la imposibilidad» de Kenneth Arrow, sobre el que ha escrito mucho a lo largo de su obra y que fue el tema central de su discurso en la recepción del premio Nobel en 1998.

resultado de una acción racional. Sería más bien un resultado no esperado del conjunto de acciones motivadas por intereses individuales.

Se citan las posturas de clásicos como A. Smith, quien explica los resultados sociales positivos de intenciones motivadas por intereses individuales, como «no intencionados» porque considera que la moral de los ricos no es capaz de producir intencionalmente el bienestar de los pobres.

Lo importante para Sen en respuesta a esta crítica es que en circunstancias relevantes los intentos racionales de producir resultados los tengan. Esto ocurre en los proyectos en los que se proponen lograr metas específicas, como serían los de alfabetización, reducción de mortalidad infantil o metas de inclusión de género. También se responde a esta crítica tomando en cuenta en todos los proyectos y políticas públicas, la posibilidad de consecuencias no esperadas, que pueden ser tanto positivas como negativas, sabiendo que estas ocurrirán.

Finalmente, la tercera crítica dice que los seres humanos solo se comprometen con el interés propio negando la posibilidad de valores sociales más amplios. Sen responderá a esta diciendo que el interés centrado en sí mismo es un motivo real e importante y debe ser tomado en cuenta. Pero hay acciones que reflejan valores que tienen claramente un componente social que van más allá de un comportamiento egoísta (2000: 313).

Un ejemplo de estos valores sociales aparece en su análisis de los comportamientos por empatía y compromiso. Los primeros estarán guiados por la compasión o el sentimiento compartido con la persona en desventaja o que sufre. Por lo que la acción a favor o solidaridad con el otro tendrá un resultado positivo para la persona que se comporta con simpatía. Mientras que el compromiso se hará por sentido del deber, respondiendo a un juicio de valor o sistema de normas que lleva a hacer algo por el que sufre o está en situación de desventaja. Este comportamiento no tendrá una consecuencia inmediata de satisfacción para el que lo ejerce, ya que no le traerá beneficios directos, pero sí la satisfacción del buen comportamiento.

IV. CONCLUSIONES

La relación entre cultura y desarrollo viene siendo un área de investigación que ha adquirido importancia por las evidencias que existen sobre la influencia e interconexión que existe entre valores, creencias, actitudes y opiniones, el desarrollo y la democracia. Para algunos, el horizonte del desarrollo es la democratización de la sociedad que se concreta en instituciones sólidas basadas en valores y normas que favorecen la libertad individual. Para otros, el fin del desarrollo es el crecimiento económico identificado con el bienestar de las personas sin prestar atención a las desigualdades que coexisten con el crecimiento y a sus propios límites si se le considera como fin. Para otros, la cultura termina siendo tan importante y determinante que se pierde la perspectiva de conjunto, la importancia de la interacción, y sobre todo los creadores de las culturas. Las personas quedan fuera.

En este sentido, el enfoque de Amartya Sen vuelve a poner a las personas, a los individuos, en el centro del problema del desarrollo. La misma definición del desarrollo incluye los valores como parte de la libertad humana que da lugar a la diversidad de deseos y razones para valorarlos.

El fin del desarrollo es, desde esta perspectiva, la expansión de las libertades que las personas valoran y tienen razones para valorar. Se trata de una perspectiva que asume la pluralidad y lo incompleto de su realización porque el desarrollo mismo está en proceso, y porque trata sobre decisiones de personas que desarrollan sus libertades. Y es un enfoque que busca ser integral, y por lo tanto requiere un trabajo interdisciplinario, que es lo que intentamos en este ensayo.

V. BIBLIOGRAFÍA

- Han Sung-Joo (Ed.) (1999). *Changing Values in Asia. Their Impact on Governance and Development*. Japan Center for International Exchange.
- Harrison, Lawrence E. y Samuel P. Huntington (2000). *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.
- Inglehart, Ronald (1990). *Culture Shift. In Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, Ronald (1998). *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid: CIS.
- Morishima, Michio (1989). *Por qué ha «triunfado» el Japón: tecnología occidental y mentalidad japonesa*. Caracas: Grijalbo.
- Romero, Catalina (2005). La tesis de Weber y el «weberianismo vulgar». *Debates en Sociología*, N° 30, pp. 73-82.
- Sen, Amartya (1999). *Development as Freedom*. New York: Anchor Books.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y Libertad*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Sen, Amartya (2004). How Does Culture Matter?. En Vijayendra, Rao y Michael Walton (Eds.). *Culture and Public Action*. Stanford: Stanford University Press.
- Vallier, Iván (1970). *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, Max (1949). *Objectivity in Social Science and Social Policy*. En *The Methodology of the Social Sciences*. New York: The Free Press, pp 50-112.
- Weber, Max (1985). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London, Boston: Counterpoint by Unwin Paperbacks.

**DESARROLLO HUMANO
Y APLICACIONES PRÁCTICAS**

¿ES POSIBLE MEDIR EL DESARROLLO HUMANO?

Efraín Gonzales de Olarte¹

EL MORENO

- 1106 -

*Veremos si a otra pregunta
da una respuesta cumplida.
El ser que ha criado la vida
lo ha de tener en su archivo,
ma yo inoro qué motivo
tuvo al formar la medida.*

Martín Fierro

- 1107 -

*Escuchá con atención
lo que en mi inorancia arguyo:
la medida la inventó
el hombre, para bien suyo.*

- 1108 -

*Y la razón no te asombre,
pues es fácil presumir.
Dios no tenía que medir
sino la vida del hombre.*

José Hernández, *Martín Fierro*.

¹ Agradezco los variados y estimulantes comentarios recibidos en el Grupo de Desarrollo Humano de la PUCP, en especial a Javier Iguíñiz, Pablo Quintanilla, Catalina Romero, Marcial Blondet y Pepi Patrón. Así mismo, recibí varios comentarios de los asistentes al Primer Coloquio de Desarrollo Humano del Perú, realizado en agosto del 2008 en Lima.

I. RESUMEN

El hombre creó la medida para comprender, comparar y progresar. La medida de los fenómenos sociales no es una tarea fácil, pues algunos son cuantificables porque se pueden establecer unidades de medida, como la producción o los precios, pero otros no porque son cualitativos. El desarrollo humano también requiere de algunas mediciones, pues trata de los avances o retrocesos que experimentan las personas y las sociedades donde viven. Como quiera que el desarrollo humano es un proceso complejo con múltiples componentes y determinantes, se requiere de indicadores también multidimensionales. Este ensayo trata sobre estos temas e intenta responder a dos inquietudes: ¿es posible medir el desarrollo humano? y ¿cuáles son los mejores indicadores útiles para promoverlo?, ¿las medidas multidimensionales pueden ayudar a tener políticas de desarrollo también multidimensionales?

Luego de una revisión de los principales índices propuestos para medir el desarrollo humano como el índice de desarrollo humano (IDH) o el índice de pobreza humana (IPH), se proponen dos indicadores multidimensionales: la matriz de capacidades y desempeños (MCD), que se basa en el enfoque de las capacidades (*capabilities*) y el algoritmo del desarrollo humano (ADH) que se basa en el enfoque de los derechos (*entitlements*). La promoción del desarrollo humano, según la hipótesis de la multidimensionalidad, requiere de un ordenamiento de la economía, la sociedad y la política capaz de generar las capacidades y los derechos mínimos para que las personas se agencien para abogar por su propio desarrollo.

A medida que se avanza en la explicación de las medidas e índices, se discute los aspectos conceptuales y epistemológicos que los sustentan, lo que permite aclarar las posibilidades y limitaciones de cada uno de ellos, pero sobre todo su utilidad para comparar y para proponer medidas y políticas dentro del espíritu de las libertades positivas de Sen.

II. INTRODUCCIÓN

Se estima que el hombre comenzó a medir las cosas 5.000 años a.C. Desde entonces, ha ido inventando sistemas de medición no solo para fenómenos naturales, sino también para los fenómenos o procesos sociales y económicos. La medición permite comprender, comparar, estandarizar, normalizar, avanzar en sociedad, pues las medidas son el lenguaje cuantitativo. De hecho, se podría afirmar que las medidas, siendo convencionales, han permitido llegar a la globalización, o mejor dicho no podría haber globalización sin el arsenal de medidas que se ha alcanzado hasta el siglo XXI.

El desarrollo, al ser un significante sin significado, es un concepto elusivo para la medición, pues para medirlo se requiere de darle un significado, un contenido teórico. De ahí que, por ejemplo, el desarrollo económico se mida de maneras distintas, dependiendo de la teoría elegida. En general, se mide con un conjunto de indicadores independientes los unos de los otros, por ejemplo, cuando se define el desarrollo como: el proceso de crecimiento con redistribución, se presentan por separado los indicadores de crecimiento como el producto o ingreso *per cápita* y, por otro lado, los coeficientes de desigualdad, los primeros medidos en unidades monetarias y los segundos medidos en porcentajes o en índices. Los países desarrollados tienen altos ingresos y bajos coeficientes de desigualdad y, los sub-desarrollados, bajos ingresos y mayor desigualdad. Esta teoría separa el proceso productivo del proceso distributivo, por lo que la medición va por cuerda separada para cada caso.

El enfoque del desarrollo visto desde las capacidades humanas² plantea desafíos para su medición. En la perspectiva del desarrollo visto como ampliación de la capacidad de elección o del incremento de los desempeños o realizaciones (*functionings*) de las personas, pasan a otro plano los

² Ver SEN (1999), cuyo libro ha abierto un nuevo enfoque sobre el desarrollo humano; ANAND et al (2009) cuyo trabajo aproxima la teoría sobre las capacidades con la medición empírica sobre la base de las estadísticas existentes.

indicadores convencionales del desarrollo como resultados productivos, económicos o de satisfacción. Esto induce a establecer medidas distintas al crecimiento del producto bruto *per cápita*, al ingreso o al bienestar. Se requiere de medidas o indicadores que nos aproximen a las capacidades o potencialidades de las personas para promover su propio progreso y el de los demás, y también a los derechos o titularidades (*entitlements*) que tienen dentro de su sociedad, que sirven para facilitar los desempeños. Estos indicadores por fuerza deberían ser multidimensionales dado el enfoque teórico, lo que empuja a la creación de índices compuestos y, por cierto, a que estos sean el reflejo de teorías unificadas.

Sin embargo, hay que tomar en cuenta que los indicadores que se elijan para medir las capacidades y los desempeños parten de distintas concepciones antropológicas y filosóficas sobre la valoración de los elementos que permiten una vida completa o el desarrollo humano (RANIS et. al 2006). La identificación de las condiciones y factores para lograr una «buena vida» es el principal problema que requiere de una medición adecuada de los factores que promueven y facilitan el desarrollo humano.

Por otro lado, es imprescindible tener una aproximación cuantitativa a los derechos o titularidades (*entitlements*) de las personas. Es decir, de aquellos beneficios que se pueden alcanzar porque una sociedad los garantiza legal o convencionalmente.

Proponemos, también, distinguir entre indicadores de contexto, de comportamiento y de impacto, que permitan evaluar el ser, el estar y el hacer de las personas. Los primeros se refieren al entorno múltiple de cada país, región y localidad para el desenvolvimiento de las personas y el ejercicio de sus capacidades. Los segundos se refieren a temas de códigos éticos y el *ethos* cultural. Los terceros son aquellos que tienen que ver directamente con las condiciones materiales para el desarrollo humano, los que tienen un carácter instrumental como obtener un ingreso.

Desde el punto de vista del desarrollo de las capacidades-derechos, lo importante es conocer los desempeños o realizaciones que pueden alcanzar las personas; por ello, los indicadores que trataremos de

explorar tienen que ver tanto con las capacidades, como los mismos desempeños, los medios materiales y los del entorno social.

En este artículo, tenemos la intención de presentar una revisión no exhaustiva de las principales propuestas para evaluar el desarrollo humano³ desde la perspectiva de las capacidades y proponer un conjunto de indicadores complejos, que permitan orientar y medir el resultado de las políticas públicas sobre las capacidades y los derechos, en una perspectiva multidimensional.

Es importante que los indicadores multidimensionales no solo reporten de las múltiples facetas que tiene el desarrollo de las personas, sino que exista un orden, una estructura y alguna secuencia entre las dimensiones, para que se pueda dar una interpretación. Pero el orden, la estructura y la secuencia solo puede venir de la teoría. Quizás aquí, en este punto, hay un modesto aporte en este artículo.

III. LOS PROBLEMAS DE LA MEDICIÓN

En la tradición de la Economía, como disciplina, la medida de los fenómenos económicos es una condición importante tanto teórica como empírica. Desde el punto de vista teórico, hay una fuerte corriente que señala que «Ciencia es medida», es decir, que la falseabilidad o verificación de los fenómenos debe pasar por su medición. Este es, además, el requisito para proponer medidas de carácter normativo con objetivos cuantificables, ya sea en las políticas públicas o en la acción colectiva. Esto se traduce empíricamente en la utilización de varias disciplinas —estadística, econometría, contabilidad— que permiten medir los fenómenos, en función de criterios y modelos teóricos, con cuyos resultados se puede afirmar que las teorías son o no válidas. Así, la validez de

³ Distinguiremos entre evaluación y medición. La primera se refiere también a aspectos cualitativos que no necesariamente se pueden medir. La segunda se refiere a dar un valor cardinal u ordinal a un determinado aspecto o factor que permita el desarrollo humano.

las propuestas teóricas pasa por las posibilidades de medir los fenómenos aprehendidos por ellas.

Las medidas más tradicionales se refieren a los resultados materiales y cuantificables de la actividad económica o social. La producción, los ingresos, el consumo, el ahorro, la inversión, la inflación, están entre los más conocidos. Estas medidas se hacen una vez cumplidas las actividades; el medio es la contabilidad, con cierta metodología basada en distintas teorías económicas o del desarrollo. Hay otras que miden los resultados sociales de la actividad económica, el bienestar social o el desarrollo como: las líneas de pobreza, la distribución de la riqueza y del ingreso, los niveles de nutrición o de la educación.

El Desarrollo Humano (DH) no ha sido ajeno a este «requisito» y se ha propuesto una serie de indicadores de medición, que veremos después. Pero es necesario reconocer, como KUKLYS (2005), que la medida de las capacidades, desempeños, libertades propios al desarrollo humano está todavía en su infancia.

Dado que la teoría del desarrollo humano es distinta a otras, se requiere de una concepción distinta para su medición. Por ejemplo, las teorías del desarrollo definidas como crecimiento con redistribución requieren de estadísticas sobre la evolución del producto bruto interno, la población y la distribución del ingreso, a nivel nacional o regional, como indicadores que hay que medir. En cambio, cuando el desarrollo es definido como el proceso de expansión de derechos, capacidades y desempeños, entonces necesitamos nuevos indicadores, en general, más complejos. En esta perspectiva teórica, la medida más conocida es el índice de desarrollo humano, que tiene un carácter multidimensional, a diferencia de la mayoría de los índices económicos convencionales.

a) **Evaluar lo cualitativo y medir lo cuantitativo**

La medición del desarrollo humano debe combinar aspectos cuantificables, como cualitativos, que a menudo se mezclan en la realidad, y que debería medirse cardinal u ordinalmente. Por otro lado, la multiplicidad

de aspectos que configura al desarrollo humano obliga a medidas o indicadores multidimensionales. En ambos casos, combinar aspectos cuantitativos con cualitativos e incorporar múltiples dimensiones generan no pocos problemas epistemológicos, que obligan a tener cuidado con lo que se quiere medir y también lo que se puede medir.

Pero existen razones para medir, que van más allá de la sola preocupación empírica. 1. Existe necesidad de precisar los principales medios que generan las condiciones apropiadas para el desarrollo de las personas. Es decir, la medida puede permitir la precisión de los conceptos enfrentados a la realidad, e inclusive el desarrollo teórico. El problema es ¿cómo medir? y si lo que se mide se aproxima a la realidad. 2. Todas las teorías del desarrollo tienen un componente normativo, no se conoce alguna que no lo tenga, en consecuencia la medición es necesaria para proponer políticas públicas, para precisar proyectos políticos, establecer metas, etc. Es decir, siempre se requiere un punto de partida, cuantitativo, que permita apreciar luego si hay avances, retrocesos o cambios. 3. En general, cambios cuantitativos llevan a cambios cualitativos y es aquí donde la medición adquiere una connotación y una utilidad mayor que la del registro empírico. El problema es saber interpretar qué cambios cuantitativos generan cambios cualitativos ¿o viceversa? En el desarrollo humano es obvio que una mejora de la escolaridad, medida por el número de años de asistencia a la escuela, se ha de traducir en un incremento de las capacidades de las personas y eventualmente de sus derechos. 4. Las comparaciones entre países, regiones o entre grupos sociales⁴ es fundamental para entender las relaciones y las dinámicas sociales; solo midiendo uno se puede adentrar en el análisis de las diferencias y responder por ejemplo, cómo países, departamentos, provincias o personas con parecidos niveles materiales tienen distintos resultados en el desarrollo humano.

⁴ Ver STEWART (2005), quien sostiene que es tan importante incluir las capacidades y desempeños individuales como los grupales. Lo que complica aún más las mediciones.

b) La difícil medición del desarrollo humano

Para la medición es necesario saber qué se ha de medir, es decir, se requiere de conceptos claros. El producto, el ingreso, el empleo son conceptos claros. ¿Es el desarrollo humano un concepto claro? Si definimos el desarrollo humano como el proceso de expansión de las capacidades y derechos de las personas, dentro de un marco de igualdad de oportunidades, en el cual todas las personas pueden progresar en libertad. El concepto es claro, siempre que definamos bien sus factores. Es claro que en esta perspectiva el desarrollo se mide por las posibilidades de obtener resultados o desempeños a partir de los medios materiales, pero, sobre todo, a partir de las propias calificaciones, talentos e iniciativas. Es decir, que con el mismo ingreso, distintas personas pueden lograr diferentes niveles de desarrollo humano, medidos por los resultados que obtienen en función de las expectativas de bienestar y realización que tengan. En otras palabras, las personas pueden tener diferentes desempeños o realizaciones con capacidades parecidas. Esto obviamente genera una dificultad adicional en la evaluación del desarrollo humano, que es explicar por qué y debido a qué factores las personas alcanzan desarrollos distintos. Un problema adicional es lograr elaborar indicadores de las habilidades/potencialidades, de los desempeños/realizaciones, ya que ambos aspectos tienen múltiples manifestaciones.

Por estas consideraciones es necesario distinguir entre los elementos que permiten una vida completa y lograda, de los factores que son necesarios para alcanzar las metas que cada persona se traza. Por ello, los indicadores para el desarrollo humano deben tener varios niveles de medición de una diversidad de elementos y factores, para lo cual se requieren de índices cuantitativos e indicadores cualitativos, y de indicadores multidimensionales.

RANIS et al (2006: 329) proponen 12 dimensiones del florecimiento o desarrollo humano. 1. Los componentes del índice del desarrollo humano, esperanza de vida, educación e ingreso. 2. El bienestar mental. 3. Empoderamiento (*empowerment*). 4. Libertad política. 5. Relaciones

sociales. 6. Bienestar comunal. 7. Desigualdades. 8. Condiciones laborales. 9. Condiciones para el ocio. 10. Seguridad política. 11. Seguridad económica. 12. Condiciones medio ambientales. Algunos de estos elementos requieren de estabilidad en el tiempo, por ejemplo, la libertad política, condiciones laborales; en cambio, otros requieren mejorar, v.g. la reducción de las desigualdades, la seguridad económica o la educación. En cada caso los indicadores deben permitir medir las metas que se esperan: estabilidad o mejora, o ambas. Sin embargo, estas dimensiones mezclan indicadores de contexto, de comportamiento y de impacto, es decir, son temas sin conexión aparente, sin secuencia y no necesariamente relacionados.

El principal hallazgo de estos autores es que indicadores como el ingreso *per cápita* están muy lejos de reflejar una definición amplia del desarrollo humano; incluso el propio IDH no lo interpreta a cabalidad, pese a ser superior al ingreso. Tener indicadores de cada una de las 12 dimensiones podría ayudar a establecer un indicador multidimensional, que sin embargo debería resolver previamente las relaciones de causalidad y de independencia entre los indicadores, es decir, la teoría. Esta es una tarea que sobrepasa el objetivo de este trabajo.

En el «desarrollo como libertad», SEN (1999) precisa el desarrollo humano en la perspectiva de capacidades y desempeños o realizaciones. «El concepto de «realizaciones», que tiene raíces claramente aristotélicas, refleja las diversas cosas que una persona puede valorar, hacer o ser. Las acciones valoradas pueden ir desde las elementales, como comer bien y no padecer enfermedades evitables, hasta actividades o estados personales muy complejos, como ser capaz de participar en la vida de la comunidad y respetarse a uno mismo» (MEJÍA 2004: 84, citando a SEN 2000: 100). La mayor parte de estos desempeños se pueden medir de manera indirecta y en general es aceptable asumir que cada persona ha de lograr lo mejor o más deseable para ella, aunque esto depende de los códigos éticos y morales de su propia cultura. Esto hace que las comparaciones no sean totalmente posibles, y solo habría que aspirar a la similitud.

«La capacidad de una persona se refiere a las diversas combinaciones de funciones (*realizaciones*) que puede conseguir. Por tanto, la capacidad es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones (o, en términos menos formales, la libertad para lograr diferentes estilos de vida)» (SEN 2000: 100). Así se establece una relación secuencial entre desempeños → capacidades → medios para ejercer las capacidades, tales como el ingreso, la educación, el empleo.

En esta perspectiva, se debe lograr construir indicadores sobre: los medios para ejercer capacidades, que son más fáciles de obtener, pues las estadísticas convencionales suelen estimarlos. En segundo lugar, evaluar los diferentes niveles de vida, bajo la premisa de que es posible lograr distintos niveles o desempeños con los mismos ingresos, por ejemplo⁵.

La evaluación de los desempeños, de manera separada de las capacidades, va un poco contra la idea que entre ambos hay una relación de doble sentido y, como consecuencia, no es fácil separar su medición. Sin embargo, los logros o desempeños pueden ser resultado de combinaciones distintas de las capacidades, en diferentes contextos y con distintos comportamientos. El poder hacer algo no solo depende de tener un ingreso, puede depender también de tener una red social, que exista un mercado, de la organización del estado. Escoger qué hacer no solo está en función de restricciones materiales o sociales, sino también en función de las aspiraciones y motivaciones de las personas, que se basan en su cultura y en su moral social. En consecuencia, se plantea la interrogante de si es posible y pertinente medir el «ser» o «hacer» (los comportamientos), o más bien debemos evaluar los entornos, los medios y los aspectos psicológicos.

⁵ IGUÍÑIZ (2003) ha insistido en que en los programas de lucha contra la pobreza se podría obtener mejores niveles de vida con los mismos recursos que asigna el gobierno a dichos programas.

Los desempeños o realizaciones no son fáciles de medir estadísticamente, por los aspectos cualitativos que involucran y por la necesaria diversidad de aspiraciones y objetivos de vida de las personas en distintas sociedades.

IV. LA MATRIZ DE CAPACIDADES Y DESEMPEÑOS (MCD)

Quizá la manera más próxima al enfoque del desarrollo humano en la vertiente de Sen es vincular las capacidades con los desempeños, para poderlos evaluar, y hasta donde sea posible medir. En la matriz que presentamos a continuación (cuadro 1) hemos establecido vectores de desempeños en función de conjuntos de capacidades (también vectores). La matriz debería dar una idea del desarrollo humano de cada persona o de grupos de personas.

Cuadro 1. Matriz de capacidades y desempeños para el Desarrollo Humano MCD-DH

Capacidades (Habilidades Pontencialidades) (<i>Functionnings</i>)	Desempeños o Realizaciones			
	Trabajo	Estudio/creación	Vida familiar	Vida social
Salud	<i>st</i>	<i>se</i>	<i>svf</i>	<i>svs</i>
Educación	<i>et</i>	<i>ee</i>	<i>evf</i>	<i>evs</i>
Inteligencia/talento	<i>it</i>	<i>ie</i>	<i>ivf</i>	<i>ivs</i>
Medios materiales	<i>yt</i>	<i>ye</i>	<i>yvf</i>	<i>yvs</i>
RESULTADOS	<i>Performance laboral e ingresos</i>	<i>Performance intelectual o creativa</i>	<i>Calidad de vida familiar</i>	<i>Calidad de participación social</i>

Esta matriz tiene dos características primordiales. 1. Da una visión interconectada del uso de las capacidades para lograr desempeños de distinta naturaleza, separando las distintas actividades en las cuales las personas logran su realización. 2. Da lugar a indicadores multidimensionales vectoriales y matriciales.

El trabajo, como actividad social, consciente y premeditada, genera desempeños distintos (*performances*) según la calidad de la salud, educación, inteligencia y los medios materiales (capital físico, recursos naturales, tecnología) con que cuenta cada persona. Su resultado es lo que obtiene como producto o servicio cada persona (*out put*) y la retribución que recibe (ingreso) para procurarse los medios de restitución de su fuerza laboral y su progreso en el tiempo. El desempeño tiene, en consecuencia, resultados materiales de oferta y demanda, pero al mismo tiempo hay una realización como persona por el trabajo mismo.

El estudio o las actividades creativas como el arte, que permiten el desarrollo intelectual, propias al hombre, requieren también de un vector de capacidades y potencialidades para lograr resultados o desempeños intelectuales o artísticos. De mayor o menor manera cada persona tiene una actividad intelectual o artística que se valora no solo relacionada al trabajo o a la mejora de las capacidades para el trabajo, sino como un fin en sí mismo, que puede ser en muchos casos trascendental.

De la misma manera, las personas hacen parte de sus familias o sus sociedades con realizaciones de vida familiar o social en función de sus capacidades. La educación, la salud, la inteligencia y los medios materiales permiten distintos resultados en la vida familiar y en la interacción con otras personas y familias. Una buena familia, cohesionada, solidaria, con afecto, es un logro que depende del desempeño individual de los distintos miembros, así como de su interacción. Igualmente, una participación en la colectividad, en el barrio o en la nación, genera un desempeño social que completa el desarrollo humano.

La vida y el desarrollo humano consisten en la combinación simultánea de cada una de estas realizaciones o desempeños, utilizando sus capacidades y potencialidades. La medición de cada uno de estos aspectos y del conjunto es lo que corresponde al enfoque del Desarrollo Humano, es decir, se requieren de indicadores no solo multidimensionales, sino también interrelacionados.

V. LOS INDICADORES DE CAPACIDADES, POTENCIALIDADES Y DERECHOS

a) La medición de los medios para ejercer capacidades

Medidas convencionales

Las estadísticas oficiales están muy constreñidas a los medios materiales con los que cuentan las personas para utilizar sus capacidades o potencialidades, pero casi no sirven para evaluar sus desempeños.

El más rudimentario indicador para acercarse a los medios para ejercer capacidades es el producto interno bruto y el producto por persona, que da una primera idea del grado de avance material de una sociedad (nacional, regional o local), pues nos indica la capacidad total de producir bienes y servicios. Por mucho tiempo, este indicador ha servido para clasificar a los países en pobres, medios y ricos. Un país muy pobre por lo general tiene un ingreso menor a mil dólares al año, uno pobre entre mil y 5 mil dólares, un país medio entre 5 y 15 mil dólares y un país rico más de 15 mil. En un país muy pobre o pobre, el producto no permite el uso completo de las capacidades o las bajas productividades no permiten ampliar las capacidades. Es evidente que las capacidades tienen una relatividad histórica, cuanto más desarrollo material alcanzan las sociedades, las posibilidades de expansión de las capacidades son mayores, aunque estas posibilidades están reguladas por los estándares sociales y éticos de cada país. Es decir, como decíamos con los mismos productos *per cápita*, hay países, como Suecia e Italia, que tienen, sin embargo, diferentes índices de desarrollo humano, lo mismo sucede entre República Checa y Guinea Ecuatorial.

Se trata pues de un indicador unidimensional, que es sustentado por la teoría de la producción como soporte analítico.

Midiendo el desarrollo humano

Para medir el desarrollo humano se ha optado por un *indicador multi-dimensional* cuyos componentes son en parte capacidades adquiridas y

en parte fruto del uso de ellas. El Índice de Desarrollo Humano (IDH) utilizado desde 1991 está compuesto por duración de la vida (E), logro educativo (edu) e ingreso (Y), que se incluyen con pesos iguales de un tercio.

$$\text{IDH} = (0.33 E + 0.33 \text{Edu} + 0.33 Y) / 3$$

La educación y la esperanza de vida son capacidades adquiridas por personas viviendo en sociedades con distintos avances en los sistemas educativos, alimentarios y de salud. El ingreso es la retribución al uso de las capacidades en las economías de mercado. Cada uno de ellos es un indicador unidimensional, pero el conjunto trasmite una idea más compleja que la sumatoria de ellos. Por ejemplo, un mayor ingreso normalmente está vinculado a un mayor nivel educativo, o mayor educación permite una mejor salud, y una mayor esperanza de vida hace que las personas tengan posibilidades de mejores desempeños por períodos de tiempo más largos.

El clásico índice (IDH), quizá uno de los primeros multidimensionales, ha sido objeto de encendido debate, sin embargo, se lo ha seguido utilizando por espacio de 18 años. Se trata de un índice de tres indicadores que proyectan tras de ellos sistemas de organización económica y social, que constituyen el origen de tal o cual nivel alcanzado; son indicadores que invitan al análisis de las instituciones que están tras de los logros en educación, salud, alimentación, producción, cada una de manera particular, y en tercera instancia del sistema social y económico del cual hacen parte los que suministran los bienes y servicios que permiten el resultado alcanzado en educación, esperanza de vida (alimentación-salud-educación) e ingresos.

El Índice de Desarrollo Humano Ampliado - IDHAE se añadió a la medición de la longevidad, la tasa de mortalidad infantil por causas reducibles, también a los logros educacionales se incorporaron la tasa de sobre-edad en la escuela primaria y el índice de calidad educativa. Finalmente, al estándar de vida se sumaron las tasas de empleo y desempleo.

Cuadro 2. Índice de desarrollo humano ampliado

Larga vida y saludable 1/3		Acceso a conocimientos 1/3					Vida decente 1/3			
Esperanza de vida	Mortalidad por causas reducibles 1/2	Escolaridad 1/3		Tasa de sobre edad 1/3			Calidad educativa 1/3			
	1/2	Alfabetismo 2/3	Matrícula combinada 1/3	Escolaridad 1-2 (1/3)	Escolaridad 3 (1/3)	Polimodal 1/3	Prueba de matemáticas 1/2	Prueba de lengua 1/2	Índice de ingreso 1/3	Tasa de empleo 1/3

Fuente: Nota técnica — Cálculo de índice de desarrollo humano ampliado, PNUD, Argentina

Fuente: www.desarrollohumano.org.ar. Dowland/IDHAEspañol pdf.

En el cuadro 2, observamos que cada componente del IDH clásico ha sido dividido en componentes que permitirían mayor fineza en las estimaciones. La vida larga se estima con la esperanza de vida y se incluye un índice de mortalidad por causas reductibles. El acceso al conocimiento tiene tres partes: la escolaridad, el índice de sobre edad, es decir, cuántas personas están en grados educativos menores a los que deberían estar dadas sus edades, y el índice de calidad educativa. A su vez incluye un índice de vida decente, compuesto por el ingreso *per-cápita* y las tasas de empleo y desempleo. En conjunto, el IDHA se estima sobre la base de 12 indicadores.

Esto significa que, desde el punto de vista de la medición se puede llegar a incluir indicadores más desagregados, pero en este curso se está incorporando nuevos medios para definir las capacidades. Es evidente que la incorporación de nuevos indicadores amplía los temas a tomar en cuenta para promover el desarrollo humano.

El Índice de Pobreza Humana para Países en Desarrollo (IPH-1) es otro indicador multidimensional elaborado para los países en vías de desarrollo que mide las carencias o pobreza en tres aspectos: baja esperanza de vida al nacer de no vivir hasta las 40 años, exclusión a educación medida por el analfabetismo de adultos, falta de acceso a suministros básicos, como falta de acceso a agua potable y el % de niños con peso insuficiente para su edad, puede incluir también acceso a servicios sanitarios básicos (IDH 2003, pp. 342). Es un índice totalmente cualitativo y mide las privaciones básicas de la gente.

El Índice de Desarrollo Humano Relativo al Género (IDG) es un indicador social similar al IDH (Índice de Desarrollo Humano) y que mide las desigualdades sociales y económicas entre hombres y mujeres. Se basa en los mismos tres componentes: esperanza de vida al nacer, el logro educativo y los ingresos. Este índice como indicador de capacidades nos remite a temas biológicos diferenciales en la esperanza de vida, que casi de manera sistemática, a nivel mundial, las mujeres tienen una esperanza de vida mayor que los hombres. En el caso del

Perú, al llegar a los ochenta años hay 70 hombres por cada 100 mujeres (PNUD 2002, pp. 68). En cambio, en lo referente al logro educativo, las mujeres tienen bastante menores índices que los hombres en promedio y en las áreas rurales la diferencia es mayor. Esta situación se explica por razones socio-culturales de dominación de género, sobre todo en los países y regiones más tradicionales. Cuanta mayor urbanización y modernidad exista, las diferencias entre géneros se reducen. Es esperable que diferencias educativas lleven a desigualdades en la obtención de ingresos; las mujeres obtienen siempre menores ingresos que los hombres, incluso en trabajos similares. Las oportunidades de participar en los mercados de trabajo de las mujeres están en función de su propio estatus de género y de sus niveles educativos.

La existencia de contextos culturales y sociales distintos lleva a la necesidad de incluir nuevos indicadores en el IDH de género, para poder acercarse a las potencialidades de hombres y mujeres y, también, a las posibilidades de mejores desempeños. En el trabajo de JUTTING et al (2008, pp. 64-85) se han incorporado indicadores sobre normas sociales, tradiciones y leyes familiares, y han generado un indicador de Género, Instituciones y Desarrollo (GID) y una base de datos, que les ha permitido encontrar resultados importantes que la discriminación de género va en contra de la equidad, porque existen normas sociales que impiden que las mujeres sean autoridades, que ingresen al mercado de trabajo o que asistan a la escuela de igual manera a la de los hombres.

En el cuadro 3 hemos consignado los indicadores compilados por JUTTING et al. (2008), que incluyen temas de empoderamiento, de normas sociales, de participación económica y política. En su conjunto, estos indicadores tratan de aproximarse y medir —hasta donde es posible— las diferentes capacidades, entornos y normas sociales dentro de las cuales las mujeres logran distintos desempeños.

Cuadro 3. Comparación de índices compuestos para el análisis de la equidad de género

<p>IDG. Índice de desarrollo de genero (PNUD)</p>	<p>MEG. Medida de empoderamiento de género (PNUD)</p>	<p>IIG. Índice de igualdad de Género (<i>Social Watch</i>)</p>	<p>IBG. Índice de brecha entre géneros</p>	<p>IGIS, Índice de genero e instituciones sociales (OECD)</p>
<p>- Esperanza de vida - Tasa de alfabetismo - Grado de educación - Ingreso</p> <p>Tomado de JUTTING et al. (2008, 76-77)</p>	<p>- Porcentaje de curules en el Congreso - Mujeres legisladoras, funcionarias y gerentes - Mujeres profesionales y técnicas - Ingresos</p>	<p>- Tasa de alfabetismo - Matricula primaria, secundaria y superior - Asalariadas mujeres sectores no agrícolas - Ingreso - Mujeres en el Parlamento - Mujeres en niveles ministeriales - Legisladoras, gerentes, funcionarias - Profesionales y técnicas</p>	<p>- Participación económica y oportunidades - Empoderamiento político - Logro educativo - Salud y sobrevivencia</p>	<p>Códigos familiares - Matrimonio temprano - Poligamia - Autoridad paternal - Herencia Integridad física - Mutilación genital - Violencia contra la mujer - Mujeres desaparecidas Derechos de propiedad - Acceso a tierras - Acceso a préstamos - Acceso a otras propiedades Libertades civiles - libertad de vestir - Libertad de movimiento</p>

b) El Algoritmo⁶ del desarrollo humano (ADH): una medición por el lado de los derechos

Los determinantes del desarrollo humano constituyen el conjunto de factores que durante toda la vida de las personas deben estar disponibles para que ellas puedan tener una vida plena y en libertad, y puedan ser lo que quieran ser (desempeños). Estos factores están organizados con distintos grados de complejidad y con diferentes capacidades de cobertura en cada país. En buena cuenta, los determinantes del desarrollo humano dependen de cuán capaz es una sociedad de proveer los medios para el incremento de las capacidades y para la mejora de los desempeños.

Es bueno indicar que los determinantes y el índice que proponemos son aquellos que tienen que ver con las necesidades de tener, hacer y estar de las personas. En consecuencia, tienen que ver con los derechos o titularidades que requieren las personas, en una perspectiva de libertades negativas.

Una propuesta de desarrollo humano debe poner a disposición de las personas un conjunto de bienes, servicios y acciones durante la vida de las personas que les abra las oportunidades en cada momento de sus vidas, al que vamos a denominar el «Algoritmo del desarrollo humano» (ADH): visto desde el punto de vista de la organización social, el conjunto de actividades, instituciones y acciones que permiten a una sociedad ofrecer oportunidades materiales iguales a sus miembros para generar un proceso de desarrollo humano sostenible. Este algoritmo permite ordenar las acciones, políticas, la organización económica e institucional para proporcionar los satisfactores⁷ que ayuden a lograr el

⁶ Algoritmo es conjunto finito de instrucciones o pasos que sirven para ejecutar una tarea o resolver un problema; es en consecuencia un sistema por el cual se llega a una o varias soluciones y debe ser definido, finito y eficiente (tomado de Wikipedia).

⁷ Entendemos por satisfactores no solo los bienes y servicios que permiten satisfacer necesidades materiales y espirituales, sino sobre todo son aquellas formas de organización económicas, políticas y sociales que contribuyen a la satisfacción de necesidades humanas. Para una más compleja definición ver MAX-NEFF (1993).

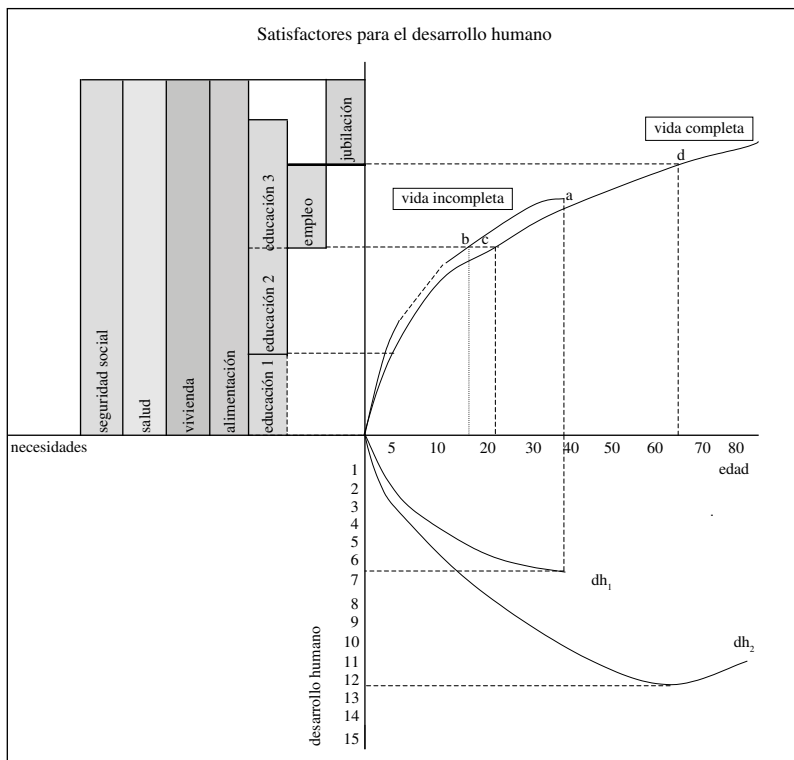
desarrollo humano, partiendo de realidades locales, regionales y nacionales distintas.

El algoritmo debe tratar de resolver los problemas esenciales de la vida humana en sociedad: alimentación, vestido, salud, vivienda, empleo, jubilación. Para ello es necesario entender cuál es su secuencia, la duración de cada problema, los satisfactores, es decir, los medios para alcanzar los fines del desarrollo humano y la organización socio-económica más adecuada.

En la figura 1, presentamos las distintas etapas por las que pasan las personas, las necesidades que tienen para su desarrollo y los niveles de desarrollo humano que pueden alcanzar, según su acceso a los satisfactores. Durante toda la vida es necesario tener alimentación, salud y vivienda. A partir de la niñez comienza el proceso educativo que no se detiene prácticamente hasta que las personas se jubilan o mueren. Entre los 18 y 25 años las personas comienzan a valerse por sí mismas y deben tener un empleo, el que se constituye un medio en el cual se usan las capacidades y un fin, pues en él se manifiestan los desempeños creativos y productivos de las personas, y que dura hasta la edad de la jubilación. A partir de ese momento, las personas dejan de trabajar, se hacen menos productivas, dejan de generar ingresos; sin embargo, deben seguir disfrutando de su experiencia y transmitiendo su sabiduría a las siguientes generaciones. Además, las sociedades modernas tienden a crear sistemas de seguridad social, para asistir a las personas en casos de emergencia, desocupación, acontecimientos imprevistos, etc.

Pero no todas las personas alcanzan los mismos niveles de desarrollo humano. Aquellos que han tenido mala alimentación, bajos niveles educativos, poca seguridad social, solo logran un nivel de desarrollo humano (dh_1) bajo y a menudo viven menos. Mientras que otros tienen acceso a una mejor calidad y cantidad de satisfactores, en consecuencia, logran vivir más tiempo y llegan a tener un desarrollo humano mayor (dh_2) (ver figura 1).

Figura 1



EGonzalesdeO

La meta de las acciones y políticas pro-desarrollo humano es que cada persona que está en niveles bajos pase a niveles altos. Lo importante es que estas metas se pueden lograr bajo modelos económicos diversos, distintos tipos de organización social, con estados de diferente tamaño y bajo culturas diferentes, siempre que exista voluntad política.

Las personas tienen un ciclo vital con una fase expansiva en la acumulación de capacidades y derechos, que luego comienza a declinar con la edad. El reconocimiento de esta realidad conduce a entrar en el tema de los cambios en el «ser».

Bajo esta perspectiva, es necesario resolver cuatro problemas. 1. El acceso y/o provisión de los satisfactores (alimentación, vivienda, vestido, salud, educación). 2. La organización de la base material para la producción y provisión de satisfactores. 3. La existencia de un entorno institucional y legal para que las personas interactúen libremente. 4. La promoción de una cultura de desarrollo humano, que incluye aspectos éticos *sui generis* a este enfoque.

El ADH nos lleva a analizar de qué manera se organiza toda la sociedad y economía, desde la medida de los logros alcanzados en cada tema (alimentación, salud, educación, vivienda, empleo, seguridad, jubilación) y de los satisfactores. Una ilustración del ADH la observamos en el cuadro 4, cuyos coeficientes han sido estimados por el PNUD (2005).

La primera impresión es el bajo ADH promedio ponderado por departamentos y la dispersión del coeficiente, es decir, por un lado el Perú en su conjunto muestra que no genera ni la mitad ($ADH = 0.458$) de los satisfactores necesarios para el desarrollo de las capacidades y desempeños de las persona y, por otro lado, mientras que en los departamentos más desarrollados (Tacna, Lima, Callao y Arequipa) el ADH es mayor a 0.55, en cambio en los departamentos más pobres (Huánuco, Huancavelica y Amazonas) el ADH es menor de 0.30. Bajo desarrollo y desigualdad de satisfactores.

La segunda característica es lo endeble del empleo asalariado y la debilidad de los sistemas de jubilación. En promedio, solo el 27.8% tiene un empleo decente y solo el 23.8% de los jubilados tienen acceso a alguno de los dos sistemas. La tercera es que a mayor tamaño del centro poblado los satisfactores son más accesibles y los coeficientes ADH son bastante elevados, así en las ciudades de más de 100 mil viviendas el ADH es 0.62, mientras que en los poblados con 100 a 400 viviendas es de solo 0.254. Es claro que la urbanización genera mejores condiciones para el desarrollo humano, por lo menos en el caso peruano.

Cuadro 4. Algoritmo del desarrollo humano según componentes y promedios por departamentos y centros poblados

Departamentos	Componentes del ADH						ADH		
	Vivienda	Salud	Alimentación	Educación	Empleo	Jubilación	Promedio simple	Promedio ponderado población	Promedio ponderado costos
Perú	43.8	40.4	58.9	49.8	27.8	23.8	40.8	45.8	38.3
Ancash	5.7	40.4	28.9	43.2	14.4	5.11	23.0	27.4	18.4
Aputrimac	30.3	44.2	43.9	49.5	21.1	4.7	34.0	39.3	29.6
Arequipa	3.5	54.3	23.3	55.2	14.6	4.8	26.0	31.1	18.7
Arequipa	71.6	40.7	74.7	56.0	31.4	33.3	51.3	57.5	48.8
Ayacucho	9.1	46.9	29.5	50.9	17.3	3.8	26.3	30.2	20.5
Cajamarca	9.0	33.1	43.3	43.0	22.0	3.1	25.6	30.3	23.3
Callao	69.8	52.3	76.1	50.7	36.0	49.3	55.7	59.8	54.4
Cuzco	7.8	34.6	36.8	51.9	18.8	10.3	26.7	30.5	22.9
Huancavelica	1.8	44.9	25.9	45.5	17.5	6.4	23.7	27.4	19.0
Huánuco	17.7	33.0	23.2	47.8	13.4	4.3	23.2	27.0	17.7
Ica	43.4	53.7	77.1	52.7	30.9	42.0	50.0	54.0	48.6
Junín	32.6	34.2	62.7	49.6	30.1	13.6	37.1	42.8	35.7
La Libertad	30.6	34.8	56.5	45.5	20.9	25.6	35.7	39.5	33.8
Lambayeque	43.9	48.1	78.9	46.5	31.1	27.8	46.0	52.0	45.2
Lima	78.2	45.7	79.9	53.1	36.5	39.3	55.5	61.3	53.8
Loreto	25.5	37.3	34.5	48.9	22.7	13.2	30.3	34.7	26.3
Madre de Dios	18.3	56.1	66.2	48.7	37.7	10.7	39.6	46.2	38.2
Moquegua	58.2	44.2	72.6	50.5	33.0	22.7	46.9	53.5	44.8
Pasco	20.3	38.3	41.8	51.7	20.6	14.0	31.1	35.7	27.2
Piura	36.1	36.7	46.8	43.6	18.5	14.8	32.8	38.3	29.3
Puno	20.2	25.0	43.8	49.6	21.6	5.8	27.7	32.4	24.9
San Martín	28.1	34.3	39.9	44.5	18.6	5.5	28.5	34.4	24.5
Tacna	81.4	44.4	83.8	53.2	40.4	27.0	55.0	62.9	53.4
Tumbes	31.5	45.4	69.2	45.5	23.3	5.3	36.7	44.9	34.0
Ucayali	15.1	37.0	41.7	52.0	24.7	14.9	30.9	34.7	27.8
Centros Poblados									
Más de 100,000 viviendas	80.2	45.1	80.5	54.1	36.6	42.2	56.5	62.0	54.9
De 20,001 a 100,000 viviendas	60.3	40.2	72.1	56.2	32.4	29.7	48.5	54.5	46.3
De 10,001 a 20,000 viviendas	51.1	39.5	66.5	51.5	28.8	27.1	44.1	49.5	41.9
De 4,001 a 10,000 viviendas	42.7	40.5	67.4	48.9	26.8	26.4	42.1	47.4	40.3
De 401 a 4,000 viviendas	28.9	42.5	55.1	51.0	23.3	15.5	36.0	41.7	32.7
De 100 a 400 viviendas	7.4	44.6	48.9	50.5	25.7	8.0	30.8	35.6	27.9
Menos de 100 viv. compactas	5.0	35.0	28.2	41.5	14.4	3.7	21.2	25.2	17.2
Menos de 100 viv. dispersas	4.1	34.3	30.6	40.7	15.1	5.1	21.6	25.4	18.2

Notas: Vivienda, salud y alimentación se ponderan como porcentaje de la población total.

Educación, empleo y jubilación se ponderan como porcentaje de la población de 5 a 64, 25 a 64 y 65 a más años respectivamente.

Fuente: INEI. Encuesta Nacional de Hogares IV trimestre, 2002.

Elaboración: PNUD/ Equipo para el Desarrollo Humano, Perú, 2004.

Es evidente que las titularidades o derechos en el Perú están poco y desigualmente desarrollados, y por la simplicidad de los indicadores las políticas o las acciones para mejorar el acceso a estos derechos es relativamente fácil de plantear tanto para las políticas públicas como para la acción colectiva.

Los temas críticos en el ADH son los mecanismos de asignación y los de redistribución. Distintas bases productivas asignan los bienes y servicios a través de mecanismos mercantiles y no mercantiles; ante una asignación desigual, el estado u otro mecanismo institucional debería compensar la desigualdad, en virtud de los derechos económicos y sociales alcanzados en cada país, por los cuales las personas tienen, por ejemplo: el derecho a un empleo, a un ingreso a la educación gratuita.

c) El acceso a oportunidades (contexto): el Índice de Integración para el Desarrollo Humano (IIDH)

Aparte de las capacidades y normas que permiten desempeños o realizaciones de las personas, las sociedades generan contextos económicos, físicos y sociales de carácter general que pueden influir en el desarrollo humano. Por ello, es también importante ver indicadores de contexto. Desde un punto de vista conceptual, estos indicadores están vinculados a la existencia de derechos (*entitlements*) generales o particulares para las personas y nos reenvían a la acción del Estado, en general ausente del enfoque de capacidades de Sen.

El acceso a oportunidades iguales depende de factores individuales, casi personales, y de factores colectivos y sociales. ¿Cómo medir si las personas tienen menor o mayores oportunidades para desarrollarse? Una buena aproximación a oportunidades es el acceso a mercados y a servicios públicos. En primer lugar, las posibilidades de inclusión social pasa por la posibilidad de las personas de participar en los mercados de bienes y servicios, de trabajo, de capital y crédito. Las posibilidades de acceso a bienes públicos constituyen una inclusión condicionada a pertenecer a un estado-nación y a sus reglas de producción y reparto.

Entre ambos medios de integración es que se generan oportunidades para las personas, que pueden ser desiguales como son las que ocasionan los mercados, pero que pueden ser corregidas por el Estado, a través de la provisión de los servicios públicos como la educación, salud, infraestructura.

En el cuadro 5 observamos el índice de integración económica para el Perú estimado por departamentos y su estrecha correlación con el índice de desarrollo humano. De alguna manera esta información confirma que el desarrollo de mercados y la integración física generan mayores oportunidades para el desarrollo humano. Varios de estos indicadores, el mercado de trabajo, facilitan el acceso a derechos de las personas y se puede observar en el caso peruano, que los departamentos con mayor desarrollo de los mercados de trabajo se correlacionan con un mayor índice de desarrollo humano. De la misma manera, las comunicaciones son los medios a través de los cuales se manifiestan o se desarrollan las capacidades, por ello que a mayor índice de telefonía o mejores vías de transporte mayor índice de desarrollo humano.

VI. LOS INDICADORES DE DESEMPEÑOS O REALIZACIONES

Es aceptado que la evaluación de los desempeños no es fácil, pues son actividades como comer, leer o ser libre. De ahí que hasta ahora no se ha desarrollado todavía un método estándar para medir o evaluar los desempeños. Como señala PRENDERGAST (2005): «The problems associated with any precise valuation of functionings carry over to the evaluation of capability. We also encounter the additional issue of whether choice is valuable in itself and, if so, how is to be valued. A useful starting point for the discussion of this topic is to consider the proposition that the value of the capability set is given by the value of the best element in it. As Sen notes, acceptance of this position implies that “a wider choice” is valued only in so far as it permits the choice of a better set of fonctionnings» (p. 1150).

Cuadro 5. Coeficiente de integración económica regional (CIER)

Departamento	Integración laboral	Integración financiera	Integración física	Integración eléctrica	Integración de comunicaciones	Coeficiente de integración económica	Índice de desarrollo humano
	% PEA asalariada 2001						
Promedio nacional	37.2	19.6	13.0	74.9	25.6	0.443	0.620
Lima y Callao	51.9	34.2	24.3	98.2	53.8	0.658	0.744
Ica	49.5	8.6	37.4	83.3	21.6	0.493	0.667
Lambayeque	45.8	8.0	40.3	85.7	17.2	0.484	0.625
Arequipa	44.6	10.1	16.6	94.5	29.8	0.464	0.635
Tacna	41.3	3.8	18.5	97.2	26.0	0.433	0.681
Moquegua	40.5	2.9	18.3	85.8	21.9	0.395	0.666
Tumbes	37.5	1.9	27.1	85.9	13.8	0.391	0.620
La Libertad	34.0	7.4	11.7	73.4	22.2	0.352	0.613
Junín	34.3	3.2	9.1	84.3	12.8	0.331	0.578
Piura	31.8	7.6	19.5	61.6	10.9	0.322	0.551
Ancash	30.1	7.4	12.3	61.8	14.5	0.303	0.577
Ucayali	36.1	4.7	11.6	63.0	10.6	0.303	0.565
Madre de Dios	37.4	0.3	0.7	62.4	10.2	0.255	0.621
San Martín	32.8	4.0	10.3	49.7	7.6	0.254	0.553
Cusco	21.6	3.4	8.4	64.1	12.1	0.251	0.537
Pasco	31.1	0.7	4.2	59.4	4.8	0.232	0.575
Amazonas	31.0	0.6	8.7	54.0	3.6	0.231	0.515
Loreto	30.5	4.0	2.1	48.3	9.8	0.225	0.563
Ayacucho	21.6	1.0	4.2	66.3	7.4	0.225	0.488
Puno	21.7	1.9	11.9	49.0	5.7	0.213	0.512
Apurímac	20.5	0.6	5.3	61.0	4.2	0.207	0.457
Huánuco	17.2	1.6	9.8	36.9	5.3	0.168	0.494
Cajamarca	21.5	0.9	8.5	32.8	4.5	0.164	0.495
Huancavelica	14.1	0.0	5.7	50.5	1.6	0.161	0.460

Nota: El coeficiente de integración económica regional (CIER) se obtiene normalizando las variables indicadas (laboral, financiera, física, eléctrica y de comunicación), con los valores mínimos y máximos que se indican. La correlación con el Índice de desarrollo humano es alta y significativa (0,8133). Fuentes: Estadísticas sectoriales diversas. Elaboración: PNUD/ Equipo para el Desarrollo Humano, INDDH Perú 2004.

Creemos que una forma de resolver este problema pasa por encontrar alguna manera de dar valores a nuestra matriz de capacidades-realizaciones.

En el trabajo que ejercen las personas, que consiste tanto en un medio para obtener ingresos como un fin de realización personal (desempeño), en general tenemos indicadores sobre el vector de capacidades que se requiere para tal fin: salud, alimentación, educación, inteligencia/talento, y medios materiales (máquinas, computadoras, etc.), pero no tenemos indicadores sobre el resultado final: la *performance* en el trabajo. Al respecto, podríamos asumir varios indicadores: la productividad del trabajador, o el salario de eficiencia, pero a estos indicadores probablemente les falta elementos subjetivos como el gustar del trabajo, el trabajar con entusiasmo, la creatividad durante el trabajo, etc.

De la misma manera, otra de las mayores realizaciones o desempeños es la actividad intelectual o creativa, que no tenga necesariamente como objetivo obtener un ingreso. Al respecto, indicadores como cuántos libros al año leen las personas, o qué actividades creativas y artísticas tienen resultados, cuántas personas practican el ajedrez u otros juegos, ¿cuántas horas de televisión miran, etc. De todos estos posibles indicadores quizá podríamos tener alguno, por ejemplo, la lectura de libros o revistas, o la asistencia de actividades culturales.

Pero faltan indicadores sobre la calidad de la vida familiar o la intensidad de la participación social. Aquí hay mucho trabajo por hacer, no solo para lograr alguna medida o evaluación, sino porque tratando de definir estos indicadores nos acercamos en realidad a una concepción distinta del desarrollo humano, que va más allá de los vectores de capacidades y de los satisfactores.

En el conjunto, la matriz nos da una idea no solo multidimensional del desarrollo —con sus indicadores correspondientes— sino que nos lleva a aceptar que el desarrollo humano es una compleja interacción de capacidades y desempeños que funcionan a veces como vectores específicos, por ejemplo, el trabajo o el estudio, y a veces como matriz,

cuando tomamos el conjunto interrelacionado. Por ello, en el agregado, las personas evolucionan dentro de un ambiente de libertades positivas a partir de sus capacidades y potencialidades. Por ello, las mediciones de libertad constituyen un primer esfuerzo para aproximarnos a un índice compuesto de desarrollo humano.

En 1990 (PNUD) se intentó construir un *índice de libertad*, con ocho indicadores unidimensionales, que si bien suscitó controversia y poca unanimidad, fue el primer índice de desempeño propuesto. Pese a que varios de sus componentes tienen que ver con capacidades y potencialidades, la idea es que este conjunto debería generar diferentes niveles de libertad, es decir, diferentes desempeños.

VII. CONCLUSIONES

Es evidente que el problema de la medición del desarrollo humano se encuentra en la complejidad de su concepto, que genera dificultades empíricas, pero, sobre todo, dificultades epistemológicas para alcanzar una medida aceptable y que, al mismo tiempo, sea útil para el análisis, para las políticas o para orientar una actitud o una cultura de desarrollo humano, tema que no podría ser recogido por las teorías convencionales del desarrollo. He aquí el enorme desafío que tenemos por delante.

El enfoque de desarrollo humano de capacidades y desempeños lleva irremediablemente a indicadores multidimensionales. Estos, en la literatura revisada, constituyen todavía listados de factores o indicadores para el desarrollo humano y se asume implícitamente que, en su conjunto, aproximan a la complejidad del desarrollo humano, pero aún falta encontrar las relaciones de causalidad entre estos factores. En el IDH, que es el índice multidimensional más conocido y más simple, no sabemos cómo se vincula la esperanza de vida con la educación o con los ingresos. La cosa se complica aún más si tomamos en cuenta el IDH ampliado o las 12 dimensiones para el florecimiento humano de RANIS (2006) o las que incluye en los índices de género.

Por ello, la Matriz de Capacidades y Desempeños para el Desarrollo Humano (MCD-DH) que proponemos constituye un ensayo de ordenamiento de las capacidades y potencialidades ordenadas en vectores para alcanzar distintos desempeños: trabajo, estudio, vida familiar, vida social, dentro de la perspectiva de las libertades positivas de Sen. En esta matriz, el «mejor elemento» que puede reflejar el conjunto es el trabajo, tanto como medio para conseguir ingresos, como fin en sí mismo. En nuestra opinión, este es el elemento sobre el que hay que desarrollar mejores indicadores.

Complementariamente, es necesario incluir indicadores por el lado de los derechos o titularidades (*entitlements*), pues permite completar los elementos de contexto y los satisfactores necesarios para el desarrollo humano de capacidades y desempeños. Por ello, proponemos el Algoritmo de Desarrollo Humano ADH, como el conjunto de capacidades-satisfactores necesarios durante toda la vida de las personas, dentro de los cuales el trabajo o empleo aparece nuevamente como el «mejor elemento». Además de un índice de contexto, proponemos otro de igualdad de oportunidades, que es el índice de integración espacial para el desarrollo humano IIEDH. Ambos, son indicadores que se aproximan a los satisfactores o al contexto que permiten acceder a los derechos o titularidades que debe tener cada persona, por el hecho de pertenecer a una sociedad.

Estos indicadores reflejan, en varios de sus componentes, la intervención y participación del Estado. Por ello es importante incorporar con mayor énfasis en el enfoque de las capacidades dos temas: la acción colectiva y la participación en la gobernabilidad y los bienes y servicios públicos, que se convierten en satisfactores y potencialidades de uso universal y que involucran las libertades negativas.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- Alkaire, Sabina (2002). *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Anand, Paul, Graham Hunter, Ian Carter, Keith Dowding, Francesco Guala and Martin van Hess (2009). The Development of Capability Indicators. *Journal of Human Development* Volume 9.
- Gaertner, Wulf y Yongsheng Xu (2006). Capability Sets as the Basis of a New Measure of Human Development. *Journal of Human Development*, Volume 7, No. 3, noviembre, pp. 311-321.
- Iguíñiz, Javier (2003). *Lucha ;contra qué pobreza?* Documento de trabajo 227, Departamento de Economía, Lima: PUCP.
- Kuklys, W. (2005). *Amartya Sen's Capablitiy Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications*, Berlín: Springer.
- Mejía Guzmán, Clara (2004). *Amartya Sen. Libertad y mercado*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Permanyer, Iñaki (2008). Measuring Gender (In) Equality: The OECD Gender, Institutions and Development Data Base. *Journal of Human Development*, Volume 9, N° 1, marzo, pp. 65-86.
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo) (1990). *Informe sobre el Desarrollo Humano: concepto y medición del desarrollo*. New York: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- PNUD (2002). *Informe sobre Desarrollo Humano Perú 2002. Aprovechando las potencialidades*. Lima: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- PNUD (2003). *Informe sobre Desarrollo Humano 2003. Los objetivos de desarrollo del milenio: un pacto entre las naciones para eliminar la pobreza*. New York: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- PNUD (2005). *Informe sobre Desarrollo Humano Perú 2005. Hagamos de la competitividad una oportunidad para todos*. Lima: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

- PNUD (2006). *Informe sobre Desarrollo Humano Perú 2006. Hacia una descentralización con ciudadanía*. Lima: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Prendergast, Renee (2005). The concept of freedom and its relation to economic Development - a critical appreciation of the work of Amartya Sen. *Cambridge Journal of Economics*, 29, 99 1145-1170.
- Ranis, Gustav, Frances Stewsrst and Emma Samman (2006). Human Development: Beyond the Human Development Index. *Journal of Human Development*, Volume 7, No. 3, noviembre, pp. 323-358.
- Sen, Amartya (1999). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. 3a. edición. Barcelona: Editorial Planeta.
- Stewart, Frances (2005). Groups and Capabilities. *Journal of Human Development*, Vol. 6, No. 2, julio, pp.185-204.

EL ENFOQUE DE DESARROLLO HUMANO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE CASAS DE ADOBE SEGURAS Y SALUDABLES EN ÁREAS SÍSMICAS

M. Blondet¹, J. Vargas², P. Patrón³,
M. Stanojevich⁴ y A. Rubiños⁵

El terremoto de Pisco, Perú, del 15 de agosto de 2007 causó la muerte de 593 personas y la destrucción de casi 100 mil casas y monumentos históricos, construidos principalmente de adobe. El gobierno peruano rápidamente creó el FORSUR, un organismo especial encargado del proceso de reconstrucción. Gracias a ello, se planteó que todas las personas que perdieron sus viviendas recibirían un bono de reconstrucción de seis mil nuevos soles (alrededor de dos mil dólares). Además, las personas que cumplieran con ciertos requisitos podrían acceder a programas de vivienda que les permitirían comprar casas hechas de albañilería confinada. Desafortunadamente, miles de familias no podrán acceder a estos programas y solo podrán reconstruir sus viviendas con el pequeño bono otorgado por el gobierno.

Este trabajo presenta una propuesta desarrollada por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y CARE Perú para la difusión, capacitación y construcción de nuevas casas saludables y sismorresistentes

¹ Profesor principal, Departamento de Ingeniería, PUCP, mblondet@pucp.edu.pe

² Profesor principal, Departamento de Ingeniería, PUCP, jhvargas@pucp.edu.pe

³ Profesora principal, Departamento de Humanidades, PUCP, ppatrón@pucp.edu.pe

⁴ Director, CARE Perú, mstanojevich@care.org.pe

⁵ Asistente de investigación, Departamento de Ingeniería, PUCP, a20027131@pucp.edu.pe

de adobe, que puedan ser construidas por familias de pocos recursos. La propuesta ha sido desarrollada bajo el concepto de que las comunidades involucradas en el proceso de reconstrucción no deberían esperar pasivamente la ayuda externa, sino deberían ser agentes de su propio desarrollo. Por ello, un objetivo importante del proyecto es desarrollar capacidades en la población de manera que en el futuro sean capaces de construir viviendas de adobe saludables y seguras.

La propuesta incluye la preparación de materiales educativos, difusión de estrategias para mejorar la construcción con adobe, capacitación de las comunidades, compra de materiales, supervisión de la construcción realizada por los dueños de la vivienda y el seguimiento del proyecto, para tratar de asegurar la calidad de futuras construcciones con adobe.

I. EL TERREMOTO DE PISCO

El 15 de agosto de 2007 ocurrió un gran terremoto con epicentro en el Océano Pacífico, a 74 km. al oeste de la ciudad de Pisco. El sismo ocurrió casi a las siete de la noche, tuvo una duración aproximada de 210 segundos y alcanzó una magnitud de 7.0 en la escala de Richter y una intensidad máxima de VIII en la escala de Mercalli Modificada. Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática, 593 personas murieron y 318 personas desaparecieron (INEI 2007).

En el Perú, la mayoría de viviendas de adobe son construidas informalmente, sin supervisión técnica y utilizando materiales de baja calidad. Como resultado de esto, las viviendas de adobe poseen muros pesados, débiles y frágiles, y carecen de un adecuado refuerzo sísmico. Por tanto, estas viviendas son extremadamente vulnerables a los terremotos, lo que fue confirmado por la gran destrucción de construcciones de tierra causada por el terremoto de Pisco (BLONDET et al. 2008a). Cerca de 95 mil viviendas, construidas principalmente con adobe, fueron destruidas o se volvieron inhabitables, como se puede apreciar en la Figura 1.

Figura 1. Construcciones de adobe destruidas por el terremoto de Pisco



II. RESPUESTA INICIAL DEL GOBIERNO

La primera acción de emergencia tomada por el gobierno peruano fue la creación del Fondo de Reconstrucción de Sur (FORSUR) con las siguientes funciones:

- Realizar una evaluación general de los efectos del terremoto en las zonas de emergencia
- Supervisar, aprobar y coordinar el desarrollo y ejecución de proyectos de rehabilitación y reconstrucción
- Colaborar con Defensa Civil y autoridades locales en el trabajo de emergencia

Además, el gobierno peruano creó un programa de ayuda para la reconstrucción de las viviendas basado en la entrega de un bono de materiales, equivalente a seis mil nuevos soles, a las familias que perdieron su vivienda a causa del terremoto y que podían demostrar que tenían posesión del inmueble. Algunos beneficiarios del bono de reconstrucción que cumplan con ciertos requisitos podrán acceder también a préstamos de bajos intereses para vivienda. Con los fondos del Gobierno y con fondos propios estas personas podrán comprar casas hechas de albañilería confinada. Las personas de bajos recursos que no cumplan con los requisitos para estos préstamos solo podrán reconstruir sus viviendas con el bono de reconstrucción.

Mil nuevos soles del bono serán entregados en efectivo para mano de obra. Los cinco mil soles restantes serán entregados en materiales de construcción. Los pobladores de la zona urbana podrán comprar materiales a través del Banco de Materiales o de un sistema de ferreterías autorizadas. A los pobladores de la zona rural se les hará entrega de un kit de materiales para que lo utilicen en la autoconstrucción supervisada de su vivienda de adobe saludable y sismorresistente. Esta parte del programa ha tenido serios inconvenientes debidos a la dispersión de los poblados y a la dificultad de proporcionar asistencia técnica

directa. Además, se produjeron problemas de logística en el traslado de materiales y en la implementación de un sistema estatal de distribución y control.

III. LA RECONSTRUCCIÓN BASADA EN CONCEPTOS DE DESARROLLO HUMANO

En su trascendental libro «Desarrollo y Libertad» (*Development as freedom*) Amartya SEN (2000) afirma que el desarrollo de una sociedad puede ser medido como el grado de libertad que tienen sus habitantes. En una sociedad desarrollada, las personas tienen la libertad de escoger la manera en que quieren vivir. Según Sen, la libertad tiene varias dimensiones: libertad política, facilidades económicas, oportunidades sociales, garantías de transparencia y seguridad protectora. Pero, ¿cómo conseguir el desarrollo? Muchos países eligen mejorar la dimensión económica (por ejemplo, brindando facilidades para la inversión extranjera) con la esperanza de que también ocurra un mejoramiento en las otras dimensiones. Lamentablemente, en la mayoría de los casos esto no ocurre, y un aumento en el PBI no se refleja en la mejora de la calidad de vida de la población. En cambio, es posible aumentar el nivel de desarrollo de una sociedad realizando esfuerzos enfocados a aumentar la calidad de las dimensiones que no requieren de mucha inversión económica.

Aunque está claro que las necesidades de las grandes mayorías del país son tan urgentes que se requiere de una importante inversión sostenida para lograr un impacto sustancial a largo plazo, también está comprobado que modestos esfuerzos orientados a mejorar la salud, educación y seguridad, cuando involucran la participación activa de los miembros de la comunidad, pueden producir resultados significativos en las oportunidades de elevar su calidad de vida. Una de las claves para lograr el desarrollo es entonces aumentar las capacidades de las personas para que tengan la libertad de de vivir mejor.

La tragedia del terremoto de Pisco proporcionó al país una oportunidad única de implementar un proyecto de reconstrucción basado en el enfoque de la libertad como medida del desarrollo humano (o del aumento de las capacidades para conseguir el desarrollo humano). La idea central del proyecto es que los beneficiarios no esperen pasivamente la ayuda externa, sino que ellos mismos se conviertan en agentes de su propio desarrollo.

Vivir en una casa confortable, saludable y segura es una de las mayores aspiraciones de muchas familias. El terremoto de Pisco destruyó las viviendas de miles de familias de bajos recursos, muchas de las cuales vivían en casas de adobe antihigiénicas y vulnerables. El objetivo del proyecto descrito aquí fue desarrollar un programa de capacitación «en cascada» para capacitar en la construcción de casas de adobe saludables y seguras a las personas que perdieron sus viviendas y que puedan acceder al bono otorgado por el Gobierno. De esta manera, las personas que participen en el proyecto desarrollarán la capacidad de mejorar sus condiciones de vida.

El proyecto fue creado por profesores de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y personal de CARE Perú. El Departamento de Ingeniería de la PUCP ha trabajado por más de 35 años en la búsqueda de sistemas de refuerzo, simples y baratos, que mejoren la seguridad sísmica de las viviendas de adobe (VARGAS et. al 2005, BLONDET et al. 2008b). CARE Perú es parte de CARE International, una organización de cooperación y desarrollo sin fines de lucro que trabaja en más de 70 de los países más pobres. CARE Perú tiene una amplia experiencia desarrollando e implementando exitosos programas de agua y saneamiento en comunidades rurales, dando énfasis a la capacitación y desarrollo de habilidades. La alianza de CARE Perú con la PUCP (a través de su Dirección de Responsabilidad Social, DARS) constituyó una poderosa organización capaz de desarrollar e implementar un programa de capacitación y construcción para que las familias afectadas reconstruyan sus propias viviendas de forma saludable y segura, utilizando los materiales otorgados por el bono de reconstrucción.

Sin embargo, los esfuerzos para difundir las soluciones técnicas desarrolladas no han sido exitosos. Luego de muchos intentos de capacitación de los pobladores de diferentes comunidades en la construcción de viviendas sismorresistentes, ninguna persona ha construido espontáneamente su casa con las técnicas mejoradas.

IV. UNA VIVIENDA DE ADOBE SALUDABLE Y SISMORRESISTENTE

La mayoría de las viviendas de adobe existentes en el mundo ha sido construida por familias de pocos recursos que no tienen acceso a materiales de buena calidad ni a supervisión técnica adecuada. Como consecuencia, estas viviendas resultan ser sumamente vulnerables ante los sismos, y cada vez que ocurre un terremoto ellas colapsan o sufren daños importantes; esto causa muertes, lesiones y pérdida de propiedades. Además, muchas viviendas de adobe no cuentan con servicios de agua potable y desagüe, sus cocinas son rudimentarias, y no tienen una ventilación adecuada. Estas deficiencias son usualmente causa de enfermedades de sus habitantes innecesarias y fácilmente evitables.

Una vivienda decente, cómoda, saludable y segura es un anhelo y un derecho de toda familia en cualquier parte del mundo. Por el contrario, una casa antihigiénica y vulnerable que causa muerte o enfermedades a sus ocupantes es una abominación. No tiene sentido que haya tantas familias viviendo en casas de adobe inseguras y antihigiénicas, puesto que la tecnología para el diseño y construcción de viviendas de adobe saludables y seguras está disponible.

Como una contribución importante para mejorar las condiciones de vida de las familias damnificadas por el sismo de Pisco, el equipo PUCP-CARE diseñó una pequeña vivienda de adobe reforzada sísmicamente que cuenta con una cocina mejorada y una letrina. La casa puede ser construida por sus propios dueños utilizando los materiales que pueden ser adquiridos a través del bono de reconstrucción.

El refuerzo sísmico de la vivienda consiste en una malla plástica que envuelve completamente a los muros de adobe. Esta malla de polímero es llamada comúnmente geomalla, pues es utilizada principalmente para aplicaciones geotécnicas. La geomalla provee confinamiento, resistencia y rigidez adicional a las paredes. Durante los terremotos fuertes, las paredes se agrietan y separan, pero la malla, al ser resistente y tener capacidad de deformarse, mantiene los muros juntos, y así limita los daños y previene el colapso de la vivienda (BLONDET et al. 2006, 2008b). La geomalla elegida para este proyecto tiene un precio de alrededor de 4,20 nuevos soles por metro cuadrado.

Para que trabaje en forma efectiva, la malla debe ser embebida en una cimentación de concreto, ser colocada firmemente sujeta en ambas caras de los muros, y luego unida a una viga collar de madera colocada en la parte superior de los muros. La geomalla se fija a las paredes de adobe mediante cintas plásticas (rafia) colocada durante la construcción del muro y debe ser cubierta con un enlucido de barro. El enlucido es muy importante ya que protege a la geomalla de los rayos ultravioleta y provee de resistencia y rigidez adicional a los muros. La Figura 2 muestra algunos detalles del refuerzo con geomalla.

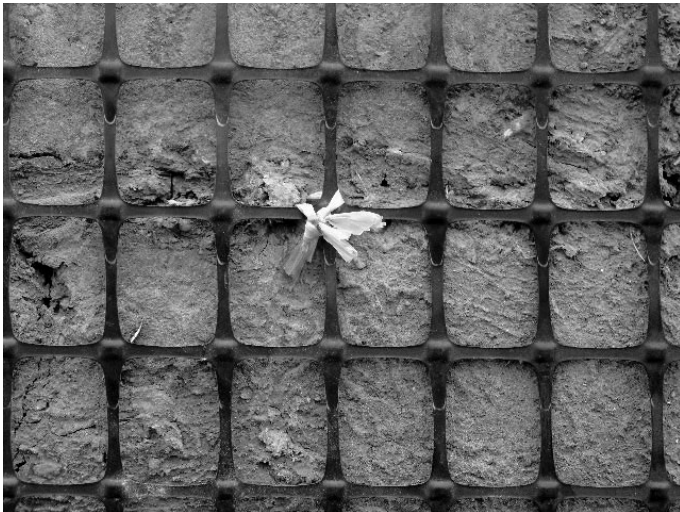
La vivienda de adobe reforzado diseñada por PUCP-Care incluye también una letrina de hoyo seco ventilado y una cocina mejorada para proveer saneamiento básico a sus ocupantes. La letrina (Figura 3) es un sistema higiénico en donde se depositan excrementos humanos. Su correcta construcción, ubicación y uso contribuye a evitar la contaminación del ambiente y preservar la salud de los pobladores. El costo de la construcción e instalación de la letrina es aproximadamente 400 nuevos soles. La cocina mejorada (Figura 4) utiliza menos leña que las cocinas tradicionales. Esta cocina tiene una mejor ventilación del humo que se produce, lo que previene enfermedades respiratorias. Puede ser fácilmente construida por cualquier familia gracias a que su diseño es simple y su costo es mínimo porque utiliza los materiales de la zona.

Figura 2. Refuerzo con geomalla en muros de adobe

a) Colocación de la geomalla



b) Geomalla y rafia



c) Muro de adobe reforzado



Figura 3. Letrina de hoyo seco ventilado



Figura 4. Cocina mejorada



V. PROGRAMA DE CAPACITACIÓN

El equipo PUCP-CARE Perú decidió diseñar e implementar un programa masivo de capacitación y construcción de viviendas saludables de adobe reforzado. Para ello, se logró unir esfuerzos con FORSUR, el organismo creado para hacerse cargo de la reconstrucción de las áreas afectadas por el terremoto de Pisco, y con el Servicio Nacional de Capacitación para la Industria de la Construcción (SENCICO). El nuevo grupo de trabajo tiene los recursos, experiencias y conocimientos técnicos requeridos para emprender ese ambicioso proyecto, basado en desarrollar la capacidad de las familias afectadas para que construyan viviendas de adobe dignas. Se consideró muy importante que el desarrollo de capacidades tuviera potencial de réplica y difusión durante el proceso de reconstrucción

El programa de capacitación tuvo las siguientes etapas:

- Diseño e implementación de material educativo
- Diseño de la casa de adobe Bono6000

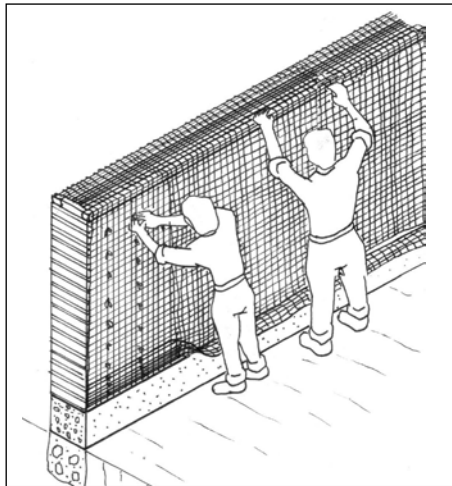
- Capacitación en construcción de viviendas saludables de adobe reforzado
- Autoconstrucción supervisada realizada por los pobladores

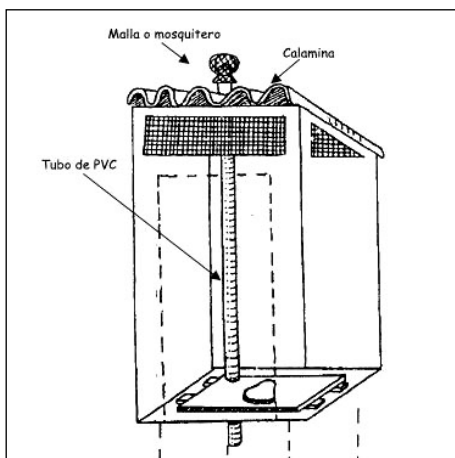
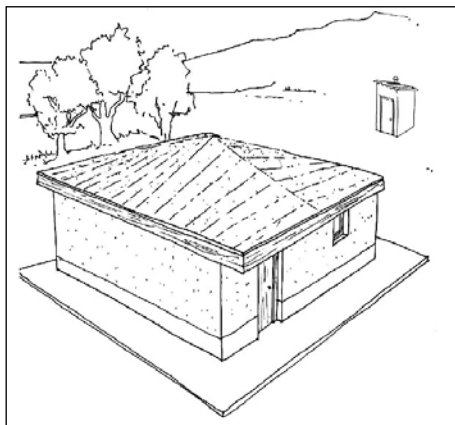
a) Cartillas de difusión

Se diseñaron dos cartillas de construcción: una para zonas áridas, como la costa peruana donde está ubicado Pisco, y otra para zonas lluviosas, como la sierra peruana, donde muchas viviendas de adobe también fueron destruidas por el terremoto. Las cartillas fueron publicadas por el Fondo Editorial de la PUCP (VARGAS et. al 2007 a, b).

Cada cartilla explica de manera simple e ilustrada cómo construir una vivienda de adobe saludable y sismorresistente. La casa presentada en la cartilla para zonas áridas puede verse en la Figura 5. Esta casa tiene 50 m² en planta y cuatro ambientes. Se incluye las instrucciones para construir una cocina mejorada y una letrina de hoyo seco ventilado ubicada en la parte exterior de la vivienda. El costo de los materiales requeridos para construir esta vivienda es de alrededor de diez mil nuevos soles.

Figura 5. Ilustraciones de la cartilla de difusión





b) Módulo de capacitación y video

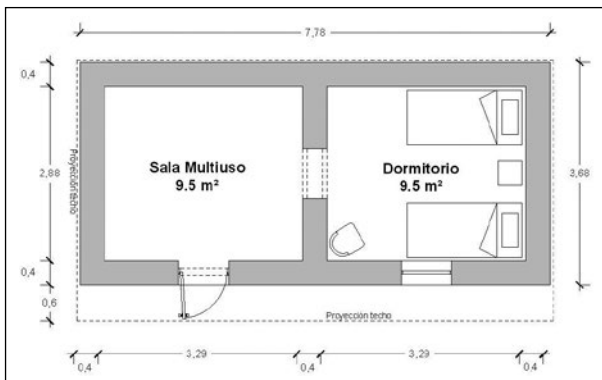
Para la preparación de las clases prácticas se construyó cerca del Laboratorio de Estructuras Antisísmicas de la PUCP un «Módulo de Capacitación» de adobe reforzado con geomalla, equivalente a la cuarta parte de la vivienda presentada en la cartilla. Cada paso de la construcción del módulo fue realizado conforme a las instrucciones de la

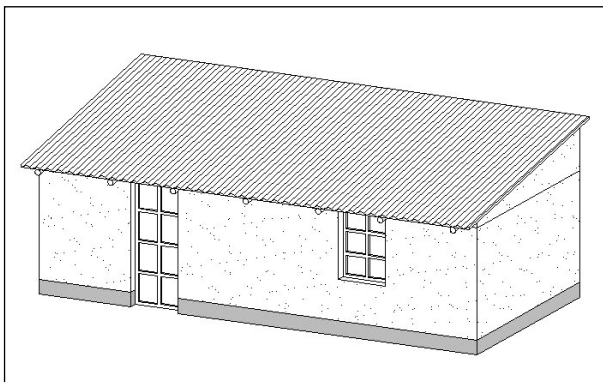
cartilla, mostrando claramente los detalles más importantes, y filmado en video. Luego se editó la filmación y el video resultante fue ampliamente distribuido.

c) Vivienda de adobe reforzado Bono6000

De acuerdo a estándares internacionales de habitabilidad, el tamaño de una vivienda de los programas de emergencia puede ser de $3,5 \text{ m}^2$ por habitante. Entonces, una casa para cuatro personas podría ser de alrededor de 21 m^2 (aproximadamente la mitad de la casa mostrada en la cartilla). Un equipo de profesionales de la PUCP, CARE Perú, la Cooperación Alemana para el desarrollo (GTZ) y la Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación (COSUDE) diseñó una casa de adobe más pequeña, pero con mejores acabados que la presentada en la cartilla. La Figura 6 muestra una vista en planta y un esquema general de la vivienda (CARE Perú et al. 2008). Esta nueva casa, aprobada por FORSUR, puede ser construida en zonas rurales con el bono de 6.000 nuevos soles. Tiene dos ambientes, con un total de 19 m^2 de área en planta, piso de cemento, puertas y ventanas de madera y rejillas de seguridad de acero.

Figura 6. Vivienda de adobe reforzado Bono6000





La propuesta de vivienda Bono6000 incluye un kit con los materiales requeridos para construir la vivienda, exceptuando a los bloques de adobe, que deberán ser construidos por el propietario de la vivienda. Esto es factible en áreas rurales. Mil nuevos soles deberán ser usados para pagar mano de obra calificada y los restantes cinco mil nuevos soles serán utilizados para adquirir el kit de materiales. Actualmente (agosto del 2008), está en discusión cómo deberá ser entregado el kit a las personas que califiquen para el bono de reconstrucción. Se espera que el beneficiario (y posiblemente algunos miembros de la familia) participen en la construcción de su vivienda, y las agencias de cooperación técnica otorguen asistencia técnica gratuita.

d) Implementación del programa de capacitación

El programa de capacitación fue diseñado como un proceso «en cascada», en el que en principio unas pocas personas son capacitadas, luego estas personas participan en la capacitación de más personas en la zona afectada por el sismo, quienes a su vez capacitan a muchas más, hasta que los actuales propietarios de viviendas de adobe sean capacitados en la construcción de sus propias casas seguras y saludables.

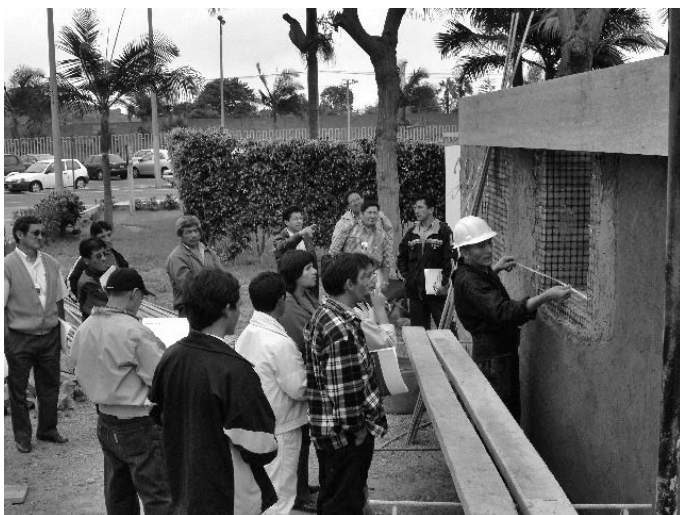
Etapa 1: Capacitación en el campus PUCP

La primera etapa del programa de capacitación fue desarrollada en el campus PUCP con el financiamiento de CARE Perú. Cerca de 100 personas participaron en el curso. Los participantes fueron maestros de obra, ingenieros civiles, arquitectos y personal de ONGs e instituciones gubernamentales. Los requisitos para tomar el curso fueron tener experiencia en construcción con adobe, capacidad para transmitir conocimientos y compromiso para continuar con el programa de capacitación. Los participantes llegaron a la PUCP de Lima y de las zonas afectadas por el terremoto de Pisco. Muchos de ellos fueron escogidos por los gobiernos locales de las áreas afectadas. Se ofrecieron cursos de dos días seguidos, durante tres semanas. Cada curso tuvo una duración de 16 horas aproximadamente. Durante las clases teóricas, profesores de la PUCP presentaron conceptos de comportamiento sísmico de casas de adobe reforzadas y no reforzadas, así como también la propuesta de vivienda de adobe saludable y sismorresistente. Durante las clases prácticas, cada paso de la construcción fue cuidadosamente explicado con la ayuda del Módulo de Capacitación y de un muro de adobe. En este último, cada capacitado tuvo la oportunidad de practicar la fijación de la geomalla al muro con las cintas plásticas y la colocación de un enlucido de barro, como se aprecia en la Figura 7.

Etapa 2: Capacitación en las zonas afectadas

Las tres ciudades que sufrieron mayor daño durante el terremoto, Cañete, Chincha y Pisco, fueron elegidas inicialmente para la segunda etapa del programa de capacitación. Esta etapa fue financiada por FORSUR y fue dirigida al público en general, en especial a aquellas personas que viven en casas de adobe. El curso fue dirigido por personal PUCP y de CARE Perú y se capacitaron alrededor de 360 personas.

Figura 7. Clases prácticas de capacitación



Las clases teóricas tuvieron una duración de 6 horas dictadas en dos días. Estas clases incluyeron la presentación del video educativo desarrollado en la Etapa 1. Las clases prácticas se efectuaron mediante la metodología de enseñanza de «aprender haciendo». Los participantes ayudaron en la construcción de una vivienda de adobe reforzado, siguiendo cada paso de las instrucciones señaladas en las cartillas, como se muestra en la Figura 8. Se construyeron tres casas en cada ciudad, cada una en un distrito diferente, para facilitar la participación de una mayor cantidad de personas. Las viviendas modelo construidas fueron entregadas a una familia elegida por la comunidad. Las familias seleccionadas perdieron sus casas durante el terremoto y no tuvieron los recursos suficientes para reconstruir una nueva. El programa de capacitación será llevado a cuatro mil familias de Chincha, y Huaytará y Castrovirreyna, con fondos de la Oficina de Asistencia a Desastres en el Extranjero de los EE.UU. y de la Agencia Internacional de Desarrollo de Canadá, respectivamente.

Figura 8. Construcción de casas de adobe reforzado





Etapa 3: Capacitación de los pobladores y construcción de viviendas

Esta fase está siendo desarrollada. Está planeado que luego de recibir la capacitación por parte de un miembro de la comunidad previamente capacitado, las familias que califiquen para el bono puedan usarlo para obtener el kit de materiales y construir sus viviendas, de preferencia bajo la supervisión de una persona calificada. Muy probablemente, los conceptos de sismorresistencia y saneamiento de la nueva vivienda implicarán una significativa mejora en la calidad de la casa, lo que será fuente de orgullo y goce para sus habitantes.

Para poder difundir la tecnología sismorresistente, CARE Perú y la PUCP han compartido todos los materiales desarrollados con ONGs y agencias de cooperación relacionadas con los esfuerzos de reconstrucción. Muchas otras organizaciones relacionadas con el proceso de reconstrucción están adoptando un proceso similar de capacitación.

Luego de tantos terremotos destructivos que han afectado a la población peruana, especialmente a aquellos con pocos recursos, esta es la primera vez que el gobierno ha unido esfuerzos con la universidad y organizaciones dedicadas a impulsar el desarrollo, para generar e implementar un proceso de reconstrucción sistemático y ordenado. Como parte de este esfuerzo, el Ministerio de Vivienda ha actualizado el código peruano de construcción con adobe para incluir el refuerzo de adobe con geomalla. Así, las tecnologías de construcción saludable y sismorresistente desarrolladas por la PUCP y CARE Perú han sido oficialmente reconocidas como válidas.

Aunque el terremoto de Pisco fue una tragedia que causó sufrimiento y pérdidas a miles de familias, también brindó una oportunidad sin precedentes de aprender a lidiar con desastres de una manera productiva y eficiente. El enfoque de Desarrollo Humano que guió este proyecto fue crucial para buscar los objetivos complementarios de reconstrucción luego de un desastre y de desarrollar capacidades en las comunidades para que construyan viviendas más dignas, saludables y seguras.

VI. COMENTARIOS FINALES

Es claro que la construcción de casas de adobe tradicionales no reforzadas y antihigiénicas debe ser evitada, especialmente en áreas sísmicas. Este proyecto ha demostrado que es posible construir viviendas de adobe sismorresistentes y con un adecuado saneamiento. Si existe una tecnología para construir viviendas de adobe más seguras y saludables, ¿por qué es tan difícil convencer a las personas que la usen para construir sus casas? Vencer esta dificultad es una gran tarea, ya que las costumbres no se abandonan fácilmente. Cambiar la forma tradicional de construir de las comunidades que vienen construyendo con adobe desde hace siglos (aunque en forma insalubre e insegura) requerirá de esfuerzos multidisciplinarios, con la participación de instituciones en todos los niveles, desde las escuelas primarias hasta el gobierno central, pasando por las universidades, gremios profesionales, y organizaciones de desarrollo locales e internacionales.

El enfoque de desarrollo basado en aumentar las capacidades de las personas para que puedan tener la opción de lograr mejores condiciones de vida brinda un marco efectivo para los trabajos de reconstrucción post-desastre. La PUCP y CARE Perú han cooperado en el desarrollo y la implementación de un programa de capacitación y construcción basado en este enfoque, que está siendo implementado en cooperación con el gobierno y otras instituciones preocupadas por la reconstrucción de las áreas devastadas por el sismo de Pisco.

El trabajo no ha sido fácil y no está terminado. Luego de un año del terremoto de Pisco hay aún muchas familias viviendo en condiciones precarias. Sin embargo, las personas y organizaciones involucradas en el proyecto descrito en este trabajo son optimistas en que sus esfuerzos brindarán mejores condiciones de vida a miles de familias, y que, además, el proyecto servirá como un ejemplo exitoso de un programa de reconstrucción basado en el desarrollo de las capacidades de personas afectadas.

VII. REFERENCIAS

- Blondet M., J. Vargas, J. Velásquez y N. Tarque (2006). Experimental Study of Synthetic Mesh Reinforcement of Historical Adobe Buildings. *SAHC2006. Structural Analysis of Historical Constructions*. New Delhi.
- Blondet M., J. Vargas y N. Tarque (2008a). Observed behavior of earthen structures during the Pisco (Peru) earthquake of August 15, 2007. *14WCEE. 14th World Conference on Earthquake Engineering*. Beijing.
- Blondet M., J. Vargas y N. Tarque (2008b). Low-cost reinforcement of earthen houses in seismic areas. *14WCEE. 14th World Conference on Earthquake Engineering*. Beijing.
- CARE Perú, PUCP, GTZ, COSUDE (2008). *Módulo básico de adobe reforzado con geomalla*. Lima: CARE-Perú.
- INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática) (2007). Nota de Prensa N° 180 <http://www1.inei.gob.pe/web/NotaPrensa/Attach/7109.pdf>
- Sen, Amartya (2000). *Development as freedom*. New York: Anchor books (Random House).
- Vargas J. y M. Blondet (2005). 35 años de investigación SismoAdobe en la Pontificia Universidad Católica del Perú. En *SismoAdobe 2005: Conferencia Internacional de Arquitectura, Construcción y Conservación de Edificaciones de Tierra en Áreas Sísmicas*. Lima: PUCP.
- Vargas J, D. Torrealva y M. Blondet (2007a). *Construcción de casas saludables y sismorresistentes de adobe reforzado con geomallas. Zona de la Costa*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Vargas J, D. Torrealva y M. Blondet (2007b). *Construcción de casas saludables y sismorresistentes de adobe reforzado con geomallas. Zona de la Sierra*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PSJE. MARÍA AUXILIADORA 156, BREÑA
CORREO E.: TAREAGRAFICA@TAREAGRAFICA.COM
TELÉFONO: 332-3229 Fax: 424-1582
SE UTILIZARON CARACTERES
ADOBE GARAMOND PRO EN 11 PUNTOS
PARA EL CUERPO DEL TEXTO
JUNIO 2012 LIMA - PERÚ