

**PATRICIA RUIZ-BRAVO / PEPI PATRÓN / PABLO QUINTANILLA**  
**Compiladores**

# **DESARROLLO HUMANO Y LIBERTADES**

**Una aproximación interdisciplinaria**

## **Capítulo 2**



**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

## 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*<sup>1</sup> (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.

---

<sup>1</sup> 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 incluidas 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.