



UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

Un enfoque aristotélico del desarrollo humano

Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía

Felipe Correa Mautz

Profesor Guía:

Raúl Villarroel

Santiago de Chile, año 2021

A mi padre

AGRADECIMIENTOS

Agradezco en primer lugar a los profesores del Departamento de Filosofía que han colaborado en la propuesta que aquí se presenta, especialmente a los profesores Raúl Villarroel, Benjamín Ugalde y Marcos García de la Huerta. La propuesta que aquí se presenta es fruto de reflexiones y diálogos mantenidos con ellos en seminarios de investigación durante los años de confinamiento y pandemia (2020 y 2021).

Agradezco también a mis colegas de la CEPAL, con quienes he mantenido frecuentes conversaciones en torno a algunos de los tópicos que aquí se ofrecen. Agradezco especialmente a Giovanni Stumpo, quien durante varios años me ha permitido expresar y canalizar de forma constructiva esta inquietud intelectual, y que fuera quien me presentó la filosofía griega y me incentivó a estudiar la filosofía de forma más sistematizada.

TABLA DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	iii
TABLA DE CONTENIDOS	iv
RESUMEN	v
INTRODUCCIÓN	1
GENEALOGÍA DEL CONCEPTO DE DESARROLLO HUMANO DE NACIONES UNIDAS	5
Mahbub ul Haq y el Banco Mundial.....	7
Del “desarrollo del recurso humano” al “desarrollo humano”	12
Otros pioneros del concepto	18
El aporte de Amartya Sen	26
EL FIN DE LO HUMANO EN EL CONCEPTO DE DESARROLLO HUMANO DE NACIONES UNIDAS	36
El enfoque de necesidades básicas.....	38
El enfoque de capacidades	41
El enfoque de desarrollo humano	48
El enfoque aristotélico.....	54
EL FIN DE LO HUMANO EN UN ENFOQUE ARISTOTÉLICO DEL CONCEPTO DE DESARROLLO HUMANO	62
El fin como realización plena.....	65
La capacidad como potencia.....	70
El desarrollo humano.....	74
LOS MEDIOS PARA EL DESARROLLO HUMANO EN UN ENFOQUE ARISTOTÉLICO	81
Dianoética del desarrollo humano	83
Ética del desarrollo humano	97
Dinámica de la interacción entre la ética y la dianoética del desarrollo humano	102
CONCLUSIONES	107
BIBLIOGRAFÍA	115

RESUMEN

El presente estudio propone un *enfoque aristotélico del desarrollo humano* que parte de la revisión de la genealogía del concepto de desarrollo humano introducido por el PNUD en 1990 y finaliza en la definición de la *ética y dianoética del desarrollo humano* desde un enfoque aristotélico. Este enfoque considera a la *eudaimonía* como el fin del desarrollo humano y requiere tanto de la virtud ética referida al recto deseo y la buena elección, como de la virtud dianoética referida a la técnica, la prudencia, la ciencia y la intuición. La educación, la costumbre, la legislación, la política y la economía se visualizan como los medios para avanzar en el proceso de desarrollo humano entendido como el *desarrollo del ser humano*.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este estudio es servir como punto de partida para un tránsito filosófica y conceptualmente consistente entre el *enfoque de desarrollo humano* del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y la *ética del desarrollo* de Denis Goulet.

Para realizar este tránsito se utilizará como puente conceptual la *teoría aristotélica* y sus categorías éticas y metafísicas, haciendo una lectura detallada del corpus aristotélico y proponiendo lo que aquí se denomina un *enfoque aristotélico del desarrollo humano*.

Se recalca que el objetivo de este estudio es servir como punto de partida, no realizar completamente el tránsito propuesto desde el concepto de desarrollo humano del PNUD a la ética del desarrollo de Goulet. La razón radica en que la obra de Goulet es vasta y su tratamiento integral requeriría más espacio del que aquí se dispone, quedando pendiente esta última asignatura para elaboraciones futuras. De este modo, este estudio concluye con una propuesta de *ética del desarrollo* de corte aristotélico derivada del enfoque aristotélico del desarrollo humano.

El estudio inicia con una estabilización del concepto de *desarrollo humano*, tal como fue propuesto por el PNUD por primera vez en 1990, realizando una

genealogía del concepto y rastreándolo hasta 1970. Se verifica que en todo este tiempo existieron cambios conceptuales importantes, lo que determinó, por un lado, un tránsito desde el “desarrollo del recurso humano” al “desarrollo humano” y, por otro, un cambio desde una visión más acotada del *desarrollo humano* a una más integral. Es más, se verifica que aún hoy permanece un grado importante de desigualdad en el tratamiento que del concepto se hace por parte del propio PNUD.

A esta estabilización y clarificación conceptual le sigue una profundización teórica a partir de lo propuesto fundamentalmente por Paul Streeten, Amartya Sen y Martha Nussbaum, poniendo especial atención al desarrollo teórico de los enfoques de necesidades básicas, de capacidades y aristotélico de virtudes no relativas, todos antecedentes y precursores del enfoque de desarrollo humano del PNUD. Partiendo de lo declarado por estos cuatro enfoques se hace una comparación de las teleologías propuestas para el desarrollo (humano), lo que permite entender las principales diferencias conceptuales y los puntos problemáticos de cada uno de los enfoques.

A partir de la revisión de enfoques se argumenta que solamente el enfoque aristotélico de virtudes no relativas de Martha Nussbaum es capaz de responder a una teleología clara y precisa para el desarrollo humano entendido como *desarrollo del ser humano*. Sin embargo, se reconoce también que Nussbaum

nunca realizó el tránsito ni se involucró mayormente con el concepto de *desarrollo humano*, prefiriendo continuar la propuesta de *capacidades* de Amartya Sen.

Tomando como base la idea de Nussbaum de incorporar un enfoque aristotélico en las discusiones sobre desarrollo, se aplica entonces una reflexión de corte aristotélico al concepto de *desarrollo humano* entendido como *desarrollo del ser humano*. Para esto se recurre a las categorías aristotélicas de *dúnamis*, *enéргеia* y *entelékheia*, y a una teleología humana que tiene como fin la *eudaimonía*. De esta aplicación surge lo que aquí se ha llamado un *enfoque aristotélico del desarrollo humano*.

Propuesto el fin del *desarrollo humano* desde este nuevo enfoque y entendido lo que corresponde a un desarrollo humano como *desarrollo del ser humano*, se precisan y detallan a continuación los medios mediante los cuales es posible avanzar en el proceso de desarrollo humano. En la dilucidación de los medios cobra relevancia la división del alma propuesta por Aristóteles y la consideración tanto de una ética como de una dianoética del desarrollo humano.

La ética del desarrollo humano, en particular, corresponderá a la forma en que los seres humanos manejan el *deseo*, cuya orientación virtuosa (orientación al *desarrollo humano*) depende de la presencia de la *moderación*, de la interacción con la *prudencia* (y por ende con la adquisición de la prudencia) y del carácter de las costumbres, la educación, la política y la economía.

En lo que sigue, este estudio se organiza en cuatro secciones principales. La primera sección presenta la genealogía del concepto de desarrollo humano del PNUD, identificando en esta historia cuatro enfoques principales. La segunda sección reflexiona en torno a la teleología explícita del desarrollo humano según estos cuatro enfoques principales. La tercera sección rescata la teleología del enfoque aristotélico y propone un enfoque aristotélico del desarrollo humano. La cuarta sección profundiza en este enfoque aristotélico del desarrollo humano proponiendo una ética y una dianoética del desarrollo humano. La quinta y última sección presenta las conclusiones del estudio y posibles futuros pasos para lograr un puente completo que vincule filosófica y conceptualmente el enfoque de desarrollo humano del PNUD con la ética del desarrollo de Goulet.

GENEALOGÍA DEL CONCEPTO DE DESARROLLO HUMANO DE NACIONES UNIDAS

Reseñar la historia de un concepto¹ plantea la dificultad de tener que elegir un punto de inicio. Este punto siempre es arbitrario, en cuanto la historia de las ideas es un continuo que no tiene inicios y términos bien definidos. Una idea que en algún momento parece tener una muerte súbita es retomada años, décadas o siglos después, volviendo incluso con más fuerza que antes. Así, la investigación genealógica de un concepto plantea la pregunta de dónde realmente empieza la historia de una idea. El problema surge debido a que los conceptos no son estáticos: los contextos, las definiciones, las interpretaciones y las formulaciones cambian, de modo que incluso podría decirse que los conceptos como tales no tienen historia, pues son algo en permanente modificación. Sin embargo, es esta misma modificación la que podría permitir una historia, no del concepto en sí, sino de cómo un concepto llega a ser.

Una posible solución para dirimir lo que podría aceptarse como la historia de cómo un concepto llega a ser -menos arbitraria, quizás- es anclar los conceptos a referencias limitadas como son personas, países, o instituciones

¹ En este estudio se entenderá un concepto como una integración de un significado (definición o "idea") con un significante (término), de modo que distintos términos utilizados para designar un mismo significado son interpretados como conceptos diferentes, y lo mismo sucede con distintos dos términos iguales que son utilizados con distinto significado.

asociadas de forma importante a la historia del concepto. Estos, a diferencia de los conceptos, tienen inicios y términos más o menos definidos. Una persona tiene sus límites en su nacimiento y muerte, un país en sus hitos de fundación y desintegración, una institución que tiene existencia en la legalidad formal a través de sus ritos de constitución y modificación sustancial².

El concepto contemporáneo de *desarrollo humano* es un caso interesante de estudio no solo por el avance que representó y representa en la teoría y práctica del *desarrollo*, sino también porque detrás del concepto se encuentran razonamientos de larga data en la historia de la filosofía, tanto occidental como oriental³. En el caso del *desarrollo humano*, se ha optado por iniciar la historia del concepto no en estas filosofías antiguas, ni siquiera en las filosofías más modernas asociadas a la idea de progreso -a pesar de su evidente vinculación-, sino en los acontecimientos inmediatamente precedentes al surgimiento del concepto. Esta elección es un punto de partida que permite hacer una genealogía breve, y no invalida abordajes alternativos y complementarios que se propongan rastrear la continuidad de las ideas detrás del concepto considerando décadas - o aun siglos- anteriores.

² En el caso de las instituciones, generalmente estas no dejan de existir completamente, sino que se transforman en otras instituciones. Los organismos de gobierno pueden cambiar de nombre, de estructura organizacional y de mandato legal, las empresas pueden ser absorbidas o pueden fusionarse con otras, como también pueden quebrar y sus dueños iniciar algo similar.

³ Amartya Sen rastrea algunas de estas ideas asociadas a la filosofía india que datan del siglo VIII a.C. (Sen, 1999, págs. 13-14).

En esta primera sección se busca, de este modo, hacer un recuento de la historia inmediata detrás del surgimiento del concepto como ha sido conocido hasta ahora por quienes lo han transmitido -fundamentalmente PNUD-, rastreando los vínculos directos en la utilización del término a través de textos y autores presentes en las fuentes de información disponibles⁴.

Mahbub ul Haq y el Banco Mundial

Esta historia comienza posiblemente con la llegada de Mahbub ul Haq al Banco Mundial en 1970, institución en la que desempeñó funciones hasta 1982⁵. Mahbub ul Haq fue un economista paquistaní, consensuadamente reconocido como el padre intelectual de los Informes de Desarrollo Humano del PNUD (Sen,

⁴ El término *desarrollo humano* puede también ser encontrado, durante las mismas épocas, en otros autores, textos y corrientes de pensamientos no asociadas a las fuentes que dieron origen a la implementación de los *Human Development Reports* del PNUD. En la genealogía que se presenta a continuación solo han sido considerados los textos, autores o corrientes que encontramos expresamente vinculadas, ya sea a través de citas y referencias a otros textos, autores asociados, o contactos personales e institucionales públicamente reconocidos entre los actores de la historia. No obstante, no se excluye la posible influencia de otros textos, autores o corrientes, a pesar de que no se haya podido probar su asociación. Es posible, por ejemplo, que actores claves en esta historia hayan tenido acceso a algún material escrito de algún investigador distante donde se enuncia y justifica el concepto de *desarrollo humano*, sin que nunca este haya sido citado o mencionado en las fuentes consultadas para esta investigación.

⁵ Se ha dicho que ul Haq llegó como director del Departamento de Planeación de Políticas del Banco Mundial en 1970 (ul Haq, 1995; Power, 2006), confusión biográfica que se ha producido por la distorsión presente en el propio libro de ul Haq de 1995. En otro lugar se dice que llegó al Banco Mundial como Asesor Senior en el Departamento Económico (Sharma, 2017, pág. 58), lo que tampoco sería preciso. En realidad, ul Haq llegó en 1970 como Asesor de Programas en el Departamento de Programas y Presupuesto; a fines de 1971 era Asesor Senior en el Departamento Económico, y en 1973 ya firma como director del Departamento de Planeación de Políticas (The World Bank, 2013).

2000:17) y, por extensión, líder en el surgimiento del 'enfoque de desarrollo humano' (Sen, 2006:257).

Ul Haq se incorporó al Banco Mundial bajo la administración de Robert McNamara⁶, de quien Sharma (2017:58) reconoce fue posiblemente su influencia intelectual más importante. Por esos años, después de haber trabajado durante 13 años como economista jefe de la Comisión de Planeación del gobierno nacional de Paquistán, se dice que ul Haq estaba convencido de que el crecimiento económico y las estrategias de industrialización, llevadas a cabo en los países en esos entonces llamados 'subdesarrollados', no estaban teniendo como consecuencia el incremento de los estándares de vida de los más pobres. Sus cuestionamientos hacia las estrategias de crecimiento económico - cuestionamientos que McNamara sugirió en sus primeros encuentros como totalmente fuera de lugar (Sharma, 2017:58)- encontró más tarde apoyo en el trabajo que otras instituciones y críticos estaban realizando.

Ya en 1973 McNamara se había convencido del hecho de que los beneficios del crecimiento económico en estos países no estaban ayudando a superar la pobreza (Sharma, 2017:68). El interés de McNamara no era, en cualquier caso, humanitario, sino productivo. Pensaba que enfocando las políticas y los recursos para mejorar las condiciones de vida de las personas viviendo en la pobreza se podría fomentar la producción y la productividad,

⁶ Presidente del Banco Mundial entre 1968 y 1981.

incluso de una forma mucho más efectiva que abocando los recursos a la industrialización. En 1974, un libro conjunto entre el Centro de Investigación del Desarrollo del Banco Mundial y el Instituto de Estudios del Desarrollo de la Universidad de Sussex reforzaba este punto (Chenery y otros, 1974).⁷

Por esos años se gestaban también críticas más profundas y propuestas alternativas más ambiciosas. En 1974 un simposio sobre desarrollo acontecido en Cocoyoc, ciudad mexicana del estado de Morelos, llamaba a enaltecer los derechos humanos, a tener en vista los límites naturales del crecimiento material, y a avanzar más aceleradamente en la satisfacción de las ‘necesidades básicas’ de las personas. En la declaración final emanada del simposio se sostuvo que el fin (propósito) del desarrollo “no debería ser desarrollar cosas, sino desarrollar al hombre” (The Declaration of Cocoyoc, 1975:143). Entre los asistentes a este simposio se contaba Mahbub ul Haq, junto a otros destacados académicos y políticos del desarrollo⁸.

El enfoque de ‘necesidades básicas’⁹ provenía grandemente del interés en el empleo, y de la incapacidad que mostraban las personas sujetas a la pobreza en los países ‘subdesarrollados’ de satisfacer sus necesidades básicas con los ingresos que generaban a través del trabajo. El mismo Mahbub ul Haq se

⁷ Uno de los autores de este trabajo, Richard Jolly, se uniría más tarde al grupo que elaboraría los Informes de Desarrollo Humano.

⁸ Otros asistentes del simposio a destacar son Samir Amin, Enrique Iglesias (CEPAL), Wassily Leontief (Harvard University) y Johan Galtung (Oslo University).

⁹ También llamado de ‘necesidades fundamentales’, ‘necesidades humanas básicas’ y ‘necesidades humanas fundamentales’.

había dedicado a reflexionar en años previos sobre el tema del empleo, aspecto fundamental para incrementar los ingresos de los más pobres (ul Haq, 1971). Es por esta conexión entre empleo y necesidades básicas que la Oficina Internacional del Trabajo publica en 1976 un reporte titulado *Crecimiento del Empleo y Necesidades Básicas: Un Problema Mundial* (International Labor Organization, 1976), dando un impulso adicional al enfoque de necesidades básicas. El Banco Mundial hace eco de este llamado, indirectamente, a través de ul Haq (ul Haq, 1977, 1980; Burki & ul Haq, 1981) y otros autores de la institución como Paul Streeten y Shahid Burki (Streeten, 1977, 1979; Streeten & Burki, 1978). Hacia 1981 el Banco Mundial publica el libro *Lo primero es lo primero: satisfacer las necesidades*, cuyo autor principal es Paul Streeten, con colaboraciones de Mahbub ul Haq y Frances Stewart, quienes formarían también parte del equipo que en 1989 elaboraría el primer Informe de Desarrollo Humano.

El giro del Banco Mundial dirigido a las ‘necesidades básicas’, sin embargo, no estaba siendo visto con buenos ojos por los líderes del llamado tercer mundo, quienes habían calificado la nueva preocupación de la institución por la pobreza como una evasión de la necesidad de discutir el Nuevo Orden Económico Internacional (Sharma, 2017:101). El Nuevo Orden Económico Internacional (*New International Economic Order - NIEO*) fue un concepto introducido por primera vez en la reunión realizada en Santiago de Chile en el marco de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo en 1972 (UNCTAD III), y llamaba la atención sobre el desfavorable trato dado a los

países 'del sur global', destacando la menor capacidad de negociación frente a sus pares del norte en temas comerciales, económicos, financieros y monetarios. El concepto de NIEO fue acogido en una asamblea especial de la ONU en 1974 y dio origen a un debate que se prolongaría hasta entrada la década de los '80. Este debate rondaba también las reflexiones de ul Haq, quien hacia 1975 había llegado a proponer una *nueva negociación planetaria* respecto a las diferencias Norte-Sur en el marco de las discusiones sobre el NIEO (ul Haq, 1975, 1976).

Es en este contexto ideológico que Robert McNamara, en 1977, le propone a Willy Brandt, canciller de la Alemania Federal, presidir una comisión internacional que fuera capaz de proponer soluciones colaborativas al debate sobre las relaciones Norte-Sur. El objetivo geopolítico era canalizar las demandas de los países de la periferia hacia propuestas menos radicales, en comparación con las que hasta ese momento se estaban enunciando y que llamaban a un rol más activo de la planeación estatal, en comparación al libre mercado, en vista de que los mecanismos de mercado aparentemente no estaban dando los resultados esperados en los países de la periferia (Sharma, 2017:102). La Comisión Brandt emitiría su reporte final en 1980 titulado *Norte-Sur: Un Programa para la Sobrevivencia*, con recomendaciones que abarcaban una amplia gama de temas económicos, sociales, políticos y humanitarios.

Al mismo tiempo, dentro del Banco Mundial se tenía conciencia de la carencia de una base intelectual propia sólida que fuera capaz de dar respuesta

a los cuestionamientos que estaban surgiendo en las discusiones mundiales (Sharma, 2017:102). Es así como se empieza a preparar un equipo que daría inicio en 1978 al *World Development Report*, informe insignia de la institución en materia de desarrollo y que llegaría a ser su documento más importante.

Del “desarrollo del recurso humano” al “desarrollo humano”

En estricto rigor, habría que decir que el término de ‘desarrollo humano’, como llegó al PNUD, provino originalmente del Banco Mundial, institución que acogía por esos años a Mahbub ul Haq y a Paul Streeten¹⁰. Ya en el *World Development Report* de 1980 se lee¹¹:

*El **desarrollo humano** -educación y entrenamiento, mejor salud y nutrición, y reducción de la fertilidad- ha mostrado ser importante no solamente en el alivio directo de la pobreza, sino también en el incremento de los ingresos de los pobres, y también en el crecimiento del PIB. (Robert McNamara, p. iii)*

*El **desarrollo de los recursos humanos**, aquí llamado **desarrollo humano** para enfatizar que es tanto un fin como un medio del progreso económico. (p. 32)*

Para el informe de 1980 se realizaron estudios previos en torno al desarrollo humano, de los cuales destaca el editado por Peter Knight,

¹⁰ Aunque, es posible que a esta institución haya llegado proveniente de la utilización que el concepto estaba teniendo en otros círculos intelectuales. Esto será discutido en la sección siguiente, a pesar de que es una hipótesis que en este ensayo no ha sido posible probar, debido en gran medida a la dificultad para acceder a documentación de la época.

¹¹ Todas las citas incluidas en este estudio, en esta y las demás secciones han sido traducidas directamente por el autor. Las palabras destacadas son énfasis propios, y los términos entre corchetes, de existir, han sido añadidos por el auto para facilitar la comprensión del texto.

Implementing Programs of Human Development (1980), por ser el único donde el término cambia desde “desarrollo del recurso humano” a “desarrollo humano”:

*Un creciente énfasis vino a tener lugar en los programas diseñados para alcanzar a aquellos viviendo -y muriendo- en la pobreza absoluta, mientras que programas más amplios de desarrollo económico fueron complementados por nuevas iniciativas en el desarrollo del recurso humano, ahora algunas veces conocido como **desarrollo humano**. (Rogers, Coletta & Mbindyo, 1980:240, en Knight, 1980)*

Este cambio terminológico se entiende poco, en cuanto Peter Knight, autor del informe citado, solo un año antes había publicado un estudio similar utilizando el término de “desarrollo del recurso humano” (Knight, 1979). Una hipótesis que se puede plantear desde los antecedentes que aporta Hirai (2017) sugiere que era Robert McNamara quien atribuía un significado más amplio al término de desarrollo humano¹², y que posiblemente fue esto lo que influyó en la orientación del estudio de Knight y en la terminología del informe citado. Si este hubiese sido el caso, no hay duda de que las ideas de ul Haq y de la corriente de las “necesidades básicas” jugaron un rol importante. En este mismo sentido se puede señalar la posible influencia de Paul Isenman, líder del equipo que preparó el *World Development Report* de 1980, quien era otro de los autores de la

¹² En una alocución al Panel de Gobernadores del Banco Mundial en 1981, McNamara define el desarrollo humano como la ‘realización individual de las potencialidades inherentes propias’ (Hirai, 2017, pág. 9), de forma muy similar al enfoque aristotélico del desarrollo humano propuesto en este estudio.

institución que publicaba en torno al concepto de “necesidades básicas” (Isenman, 1980)¹³.

El término fue utilizado a continuación no solo en otros documentos institucionales del Banco Mundial, sino también en el libro de Paul Streeten sobre las necesidades básicas, el que tiene colaboraciones de Mahbub ul Haq y Frances Stewart:

*El argumento de este libro es que el **desarrollo humano** es, sobre todo, bueno en sí mismo. (...) ¿Por qué, entonces, deberían los desarrolladores del recurso humano que enfatizan la productividad y los humanitarios que enfatizan el valor intrínseco del **desarrollo humano**, no estar en alianza en vez reñidos, como generalmente están? (...) Incluso el **desarrollo humano** más estrechamente orientado a la productividad tendrá que admitir que la educación no debe ser identificada solo con la escolaridad, y la salud no solamente con los servicios médicos (...) Aún así, la combinación de estudios econométricos y microestudios hace una persuasiva justificación para el **desarrollo humano** como una influencia en la productividad y el crecimiento. (p. 65-67)*

De forma paralela a lo que se estaba haciendo en el Banco Mundial, otras iniciativas estaban en marcha. La Sociedad para el Desarrollo Internacional (SID) -red de académicos, expertos y políticos tanto nacionales como internacionales que trabajaban en torno al *desarrollo*- se había forjado la convicción durante la década del '70 de que estaban estancados en una visión asistencialista, preocupados en exceso de contar con la aprobación de los Estados Unidos y con

¹³ Aún así, cuando Rogers, Coletta y Mbindyo (1980) dicen “*ahora algunas veces conocido como desarrollo humano*”, no es claro de a cuáles veces se refieren. Se infiere, no obstante, que el cambio terminológico ya estaba en algún lugar del debate en los círculos del *desarrollo* por esos años.

poca llegada a los países “tercermundistas”. Es en vista de esto que, bajo el patrocinio de la SID, se crean a partir de 1978 las *North-South Roundtables*, instancias presididas por la economista inglesa Barbara Ward¹⁴. Estas mesas redondas tuvieron la característica de juntar anualmente a alrededor de 100 pensadores para tratar temas de debate relacionados al *desarrollo* y a las relaciones Norte-Sur. De estos 100 convocados, 40 o 50 se reunirían periódicamente cada cuatro o seis meses para examinar los diferentes asuntos (Gartlan, 2010:195). Entre estos asuntos se contaban aspectos generales del *desarrollo*, energía, finanzas, población, y del “desarrollo del recurso humano”, llamado crecientemente “desarrollo humano”.

Tras el retiro de Barbara Ward en 1979, Mahbub ul Haq ocupa el puesto de liderazgo de las *North-South Roundtables*, ejerciendo la conducción del espacio hasta 1982¹⁵. En la reunión de 1982 realizada en Ōiso, Japón, ya está presente el tema del desarrollo del recurso humano, lo que fue promovido por Bradford Morse, administrador del PNUD de esa época, quien también hace una crítica al enfoque de necesidades básicas que hasta ese momento venía promoviendo con fuerza el Banco Mundial (Haq, 1983)¹⁶. Pero no es sino a partir de 1983 que el

¹⁴ Barbara Ward era también parte del consejo de gobierno del Instituto de Estudios del Desarrollo de la Universidad de Sussex, donde Richard Jolly ejerciera como director entre 1972 y 1981.

¹⁵ Barbara Ward falleció en 1981 debido a un cáncer con el que había venido luchando hace años, incluso antes de asumir el liderazgo de las *North-South Roundtable*. Barbara Ward fue una constante fuente de inspiración para Mahbub ul Haq y para muchos en los círculos del Desarrollo, como reconoce el mismo ul Haq en su libro de 1995. En 1976, Mahbub ul Haq le solicitó a Ward que prologara su libro *The Poverty Curtain*. En 1995, ul Haq dedica un capítulo de su último libro en homenaje a Ward, reseñando parte de su legado intelectual.

¹⁶ La crítica de Morse se trata de que solo los países del centro global estarían en condiciones de implementar programas que cubrieran las necesidades básicas de sus ciudadanos. En los países

término de *desarrollo humano* llega a las *North-South Roundtables*, en la sesión sobre Dinero y Finanzas realizada en Estambul. Esta sesión de 1983 tuvo la particularidad de haber sido la primera convocada en conjunto entre la *North-South Roundtable* y el PNUD. El tema está presente en el prefacio a la síntesis de las intervenciones que firman conjuntamente Mahbub ul Haq y Bradford Morse (Haq, 1984). El término “desarrollo humano” se encuentra en las intervenciones de Üner Kirdar, entonces director del Programa de Estudio del Desarrollo del PNUD. Aún así, el significado detrás del término aun corresponde a la del “desarrollo del recurso humano”.

A partir del impulso otorgado por la sesión de 1983 y de la participación del PNUD como coorganizador, se realizan entre 1985 y 1988 las *Roundtable on Human Development*, instancias especialmente abocadas a estudiar el desarrollo humano¹⁷. Desde las *North-South Roundtable* la representante sería Khadija Haq, esposa de Mahbub ul Haq, quien había participado desde hace varios años en la organización de las mesas. Desde el PNUD, el responsable sería Üner Kirdar. El prefacio de la síntesis de intervenciones de la primera reunión anual en 1985, firmado de forma conjunta por Haq y Kirdar, hace una crítica a las medidas de ajuste económico que perjudican los programas de desarrollo del recurso humano, rescatando nuevamente el término “desarrollo humano”:

de la periferia, no obstante, las prioridades serían otras, según Morse, como desarrollar la infraestructura para el desarrollo humano.

¹⁷ Estas sesiones tuvieron lugar de forma anual en Estambul, Salzburgo, Budapest y Amman.

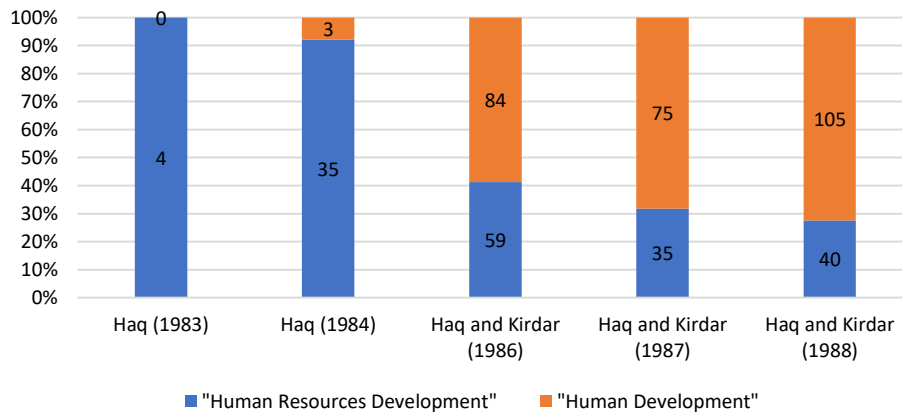
*Los programas contra la pobreza y a favor del **desarrollo humano** han sido puestos a un lado (...) La crisis en marcha trajo al foco de atención la mayor iluminación de 35 años de experiencia y pensamiento sobre el desarrollo: que el **desarrollo humano** es ambos un insumo y un objetivo del desarrollo (Haq & Kirdad, 1986:6)*

La segunda reunión de las *Roundtable on Human Development*, realizada en 1986 en Salzburgo, sería el lugar donde Mahbub ul Haq utilizaría por primera vez el término *desarrollo humano*:

*¿Podemos administrar las políticas de ajuste mientras que ingeniamos altas tasas de crecimiento y altos niveles de producción y empleo, mientras que protegemos los gastos en educación y salud y en el potenciamiento del **desarrollo humano**? (ul Haq, 1987)*

En resumen, lo que se dio en la serie de encuentros propiciados por la *North-South Roundtable* fue una utilización creciente del término “desarrollo humano” en desmedro del término “desarrollo del recurso humano”, aunque aún sin el significado que tendría en el primer Informe de Desarrollo Humano del PNUD en 1990. Este continuo reemplazo en la utilización de los términos (Gráfico 1) permitió el posicionamiento del término en el quehacer institucional del PNUD que, a partir del 1986, tendría nuevo administrador. En reemplazo de Bradford Morse asumiría William Henry Drapper, en cuya administración surgirían los primeros Informes de Desarrollo Humano.

Gráfico 1. Evolución de la participación de conceptos en los informes de las North-South Roundtables, 1983-1988 (proporción y cantidad de menciones)



Fuente: Elaboración propia a partir de fuentes citadas.

Otros pioneros del concepto

De forma paralela e incluso anterior a los movimientos conceptuales que estaban teniendo lugar desde el Banco Mundial y las North-South Roundtables, el concepto de desarrollo humano estaba surgiendo en otros lugares, con un significado levemente distinto, pero con potenciales convergencias. Estos otros lugares eran la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Universidad de Naciones Unidas (UNU), y la red de académicos que se reunió en torno a los programas de investigación de esta última entre 1975 y 1982. La convergencia entre estos otros lugares y las North-South Roundtables no se produciría sino hasta la *Roundtable on Human Development* de 1985.

Ya en 1965 el término puede ser encontrado en el vocabulario de la ONU, en referencia a los programas de asistencia social de los países que componen la Asamblea General de Naciones Unidas (United Nations, 1965:397). Pero sería en 1970 que el concepto cobraría fuerza, en el marco de la Estrategia Internacional de Desarrollo para la década del '70.

La propuesta de una Estrategia Internacional de Desarrollo había surgido en la Asamblea General de Naciones Unidas en 1966¹⁸ a partir del diagnóstico de que la década del '60 -denominada “Década de Desarrollo de las Naciones Unidas”- no había traído el progreso esperado. Las causas de tal resultado se atribuían a la “ausencia de un marco de estrategia internacional de desarrollo”. En consecuencia, fue encargada en 1968 la tarea de elaborar una estrategia a un Comité Preparatorio para la Segunda Década de Desarrollo de las Naciones Unidas¹⁹. La Estrategia preparada por el Comité fue aprobada por la Asamblea General en 1970²⁰, conteniendo un conjunto de diez puntos, refiriéndose el octavo al *desarrollo humano*:

*Medidas de política para el **desarrollo humano** fueron prescritas en el terreno del crecimiento poblacional, la estrategia de empleo, educación, salud y nutrición, vivienda e instalaciones comunitarias relacionadas, ambiente, y la participación de las mujeres, los niños y la juventud en el proceso de desarrollo. (United Nations, 1970, pág. 307)*

¹⁸ Resolución 2218 B (XXI) de 1966 de la Asamblea de Naciones Unidas: “Década de Desarrollo de las Naciones Unidas”.

¹⁹ Resolución 2571 (XXIV) de 1968 de la Asamblea de Naciones Unidas: “Estrategia Internacional de Desarrollo”.

²⁰ Resolución 2626 (XXV) de 1970 de la Asamblea de Naciones Unidas: “Estrategia Internacional de Desarrollo para la Segunda Década de Desarrollo de las Naciones Unidas”.

La Estrategia Internacional de Desarrollo para la década del '70 y su concepto de desarrollo humano serían la pauta para las tareas en el área del desarrollo de la ONU en los años siguientes. En 1975, la Universidad de Naciones Unidas (UNU), dependiente de la ONU, lo adoptaría también como una de sus principales áreas de acción²¹:

*El **desarrollo humano** y social [es] un concepto clave en la estrategia de la Universidad, al cual muchos programas separados pueden estar relacionados, incluyendo: la coexistencia entre gentes con diferentes culturas, idiomas y sistemas sociales, las desigualdades, incluyendo desigualdades en el progreso humano y sus consecuencias, y los derechos humanos. (United Nations University, 1975, pág. 7)*

El área de investigación relativo al “desarrollo humano y social” fue levantado con la participación de Paul Streeten, Arthur Lewis, Aldo Solaris²², y del investigador noruego Johan Galtung²³. Sería Galtung el que ocuparía la

²¹ La creación de una Universidad de las Naciones Unidas fue propuesta por el entonces Secretario General de la ONU en 1969, pero fue hasta fines de 1973 que la Asamblea General daría la aprobación a la iniciativa. En 1974 fue designado su rector y en 1975 empezó a operar con su sede central ubicada en Tokio, Japón. La UNU nace con el propósito de “investigar sobre los urgentes problemas globales que amenazan la sobrevivencia humana, sobre el desarrollo y el bienestar que son la incumbencia de la ONU y sus agencias” (United Nations, 1973). Las primeras tres áreas de investigación serían: 1) hambre mundial, 2) recursos naturales, y 3) desarrollo humano y social.

²² Representantes del Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES) adscrito a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

²³ Una vez definidas las tres grandes áreas de investigación, siendo una de ellas el ‘desarrollo humano y social’, el Rector propondría la realización de tres reuniones de grupos de trabajo, uno en torno a cada gran área definida, que convocara tanto a expertos asociados a cada tema como a individuos propuestos por la vice rectoría. Para el caso del área de desarrollo humano y social, este primer encuentro se realizaría en Tokio a fines de 1975. Esta reunión profundizó en un programa más detallado para el área designada (United Nations University, 1975b:6) y en ella participaron, entre otros, los investigadores antes mencionados. Las tres reuniones de cada uno de los grupos de trabajo fue sintetizada por el Rector, elaborándose a partir de ellas una propuesta presentada a la sexta sesión del Consejo de la UNU en su reunión de enero de 1976 en Caracas.

función de líder del posterior Proyecto sobre Metas, Procesos e Indicadores del Desarrollo (GPID por sus acrónimos en inglés), adscrito al Programa de Desarrollo Humano y Social²⁴.

En junio de 1977 se desarrolló la primera reunión de planificación del Comité Asesor del Programa de Desarrollo Humano y Social, en el cual se señala que el desarrollo humano y social es “la búsqueda de un enfoque de autosuficiencia para alcanzar las necesidades humanas, materiales e inmateriales”²⁵. La definición del Proyecto GPID, por su parte, se establecía de esta forma:

*El problema a ser explorado en este proyecto de investigación es cómo llegar a un entendimiento más profundo de los nuevos paradigmas del desarrollo que actualmente están emergiendo, que relacionan el desarrollo a la satisfacción de las necesidades humanas, materiales e inmateriales; viendo el desarrollo como **desarrollo humano**, el desarrollo del hombre, condicionado por el desarrollo social, el desarrollo de estructuras sociales en los niveles internacional, nacional y local y, al mismo tiempo, ser altamente sensible a los factores de diversidad cultural y a las restricciones ecológicas. (United Nations University, 1979, pág. 4)*

En esta, el Rector propuso la creación del *Programa de Desarrollo Humano y Social* (United Nations University, 1976:44).

²⁴ En junio de 1976 se realizaron dos reuniones del Programa -una primera que involucraba a las agencias de Naciones Unidas, y una segunda que consideraba expertos mundiales en el tema-, las cuales recomendaron enfocarse en dos grandes áreas: 1) transferencia, transformación y desarrollo de tecnología, y 2) objetivos, procesos e indicadores del desarrollo (United Nations University, 1976b:10).

²⁵ Definición dada en el séptimo Consejo de la UNU (United Nations University, 1979:31). En la reunión de planificación se discutieron tres proyectos de investigación asociados a Programa: 1) Metas, procesos e indicadores del desarrollo, 2) Difusión de tecnologías tradicionales y 3) Investigación y sistemas de desarrollo en un *milieu* rural.

La red de académicos e instituciones que se proponía para llevar adelante el proyecto de investigación sería coordinada desde Ginebra, donde trabajaría quien fuera el director de Proyecto, Johan Galtung²⁶.

En abril de 1977 se realizaría en Yugoslavia la primera reunión del Proyecto GPID. En ella se utilizaría como artículo base de discusión uno preparado por Galtung, titulado “Metas, Procesos e Indicadores del Desarrollo”, donde se señala el “desarrollo humano” como la meta y el “desarrollo social” como el medio:

*Hay muchas teorías del desarrollo, incluyendo las teorías que este proyecto desarrollará. A partir del hecho de que esas teorías enfatizan un desarrollo más humano y social (viendo el **desarrollo humano** como la meta y el propósito del desarrollo, y el desarrollo social como el medio), ellas pueden diferir de otras teorías del desarrollo y consecuentemente constituir un insumo al diálogo en curso. (United Nations University, 1979:4)*

La comunidad internacional de desarrolladores era relativamente pequeña por aquellos años. Johan Galtung, participante desde los inicios en las reuniones de trabajo sobre Desarrollo Humano y Social, también había estado presente en 1975 en el simposio llevado a cabo en Cocoyoc, México, y compartía las preocupaciones concernientes a las necesidades humanas, los derechos humanos, los indicadores del desarrollo y el rol de la cultura en el proceso de

²⁶ La unidad de investigación que coordinaría el proyecto estaba también asociada al *Institut d'études du développement*. En noviembre de 1977, para la primera reunión del Comité Asesor del Programa de Desarrollo Humano y Social, Galtung es mencionado como director del Proyecto de Metas, Procesos e Indicadores (GPID) del Desarrollo (United Nations University, 1977c:12).

desarrollo. Desde su puesto de investigador sobre paz y conflictos en la Universidad de Oslo había venido trabajando las tendencias actuales en la civilización occidental y en los indicadores mundiales del desarrollo desde principios de la década. De este modo, Galtung (1981:29) señala que el proyecto de UNU no es sino una continuación de su trabajo previo. Y, a pesar de que es el Consejo de UNU quien define en primera instancia la importancia de un concepto de *desarrollo humano*, es Galtung quien le asigna el significado al término:

*La tarea política es cristalizar y ayudar a dirigir estas tremendas energías políticas en direcciones que sirvan al verdadero **desarrollo humano** y social, profundizarlos y encontrar vías para resolver las contradicciones entre ellos. (Galtung, 1978:19)*

*Si los países se van a desarrollar por medio de una autosuficiencia, entonces ¿cómo esto puede ser reconciliado con la asistencia técnica, con la idea de donantes y receptores? ¿Y en particular, si asumimos que el foco del desarrollo será el **desarrollo humano**, lo que significa alcanzar necesidades materiales e inmateriales, pero en una forma de autosuficiencia – local, nacional, regional? (Galtung, 1978b:15)*

*Este es el punto donde otros enfoques del **desarrollo humano o crecimiento humano**, aparte de los basados en la teoría de las necesidades, podría entrar. Entonces, lo que le sucede a un ser humano en la medida en que él o ella avanza a través del ciclo de vida, desde la niñez, vía adolescencia, hasta la adultez, es algo a lo que a veces es referido como “maduración”. También puede ser visto como **desarrollo/crecimiento humano** –pero no como satisfacción de necesidades. (Galtung, 1978c:36)*

En 1977, el Proyecto GPID cuenta con una red de 27 instituciones participantes, 24 subproyectos y 5 grupos de estudio. Uno de estos grupos de

estudio corresponde al de Desarrollo Humano²⁷, donde la Fundación Bariloche tiene una participación central²⁸. Es en Bariloche, en 1980, donde se realiza el primer *workshop* del Grupo de Estudio de Desarrollo Humano, dando como resultado un libro con contribuciones de Telma Nudler, Oscar Nudler, Carlos Mallmann y Johan Galtung (Mallmann & Nudler, 1985).

El Grupo de Estudios sobre Desarrollo Humano -reunido en torno al Centro de Estudios del Desarrollo Humano y Social de la Fundación Bariloche- asume una marcada noción “psicologista” del desarrollo humano, diferenciándose de esta manera de las nociones más “politicistas” que hasta el momento se venían asumiendo. El enfoque psicológico proviene de la discusión previa sobre las “necesidades básicas” y las “necesidades humanas”, campos de reconocido estudio de la psicología. En una presentación de 1978 al respecto, Telma Nudler partía su presentación de esta forma:

*Los estadistas, economistas, y políticos de nuestra era a menudo proclaman su ansiedad sobre el desarrollo de las naciones. Frases como “desarrollado”, “subdesarrollado”, “en desarrollo”, etc., forman parte del lenguaje de hoy, incluyendo los discursos populares. En contraste, poco se oye del **desarrollo o crecimiento del ser humano**. A excepción de pequeños grupos de pensadores preocupados del tema, el problema suena “exótico”, por ponerlo de forma elegante. ¿Por qué sucede esto? ¿Por qué el bienestar de las personas, su completo crecimiento, la calidad*

²⁷ GPID Study Group on Human Development.

²⁸ La Fundación Bariloche es una institución privada, sin fines de lucro, fundada en 1963 en Bariloche, Argentina, con el objetivo de promocionar la enseñanza de posgrado y la investigación científica en base a una cultura humanística y democrática. Entre 1978 y 1986 funciona como grupo asociado el Centro de Estudios del Desarrollo Humano y Social, que integró a los investigadores Carlos Mallmann, Manfred Max-Neef, Oscar Nudler, Telma Nudler, Telma Barreiro, entre otros.

de sus vidas, nunca aparecen como protagonistas del proceso de desarrollo? (Nudler, 1979:1)

Carlos Mallmann presenta su estudio en el primer *workshop* del Grupo de Estudios sobre Desarrollo Humano abordando el concepto desde las teorías psicológicas de las “etapas de vida” (Erikson) y desde los sistemas de necesidades humanas (Maslow):

*A través de la interrelación de los campos de etapas de vida humanas, de la potencialidad humana, de los sistemas de necesidades y del **desarrollo humano**, es que podemos utilizar la gran riqueza de conocimiento empírico disponible en estos campos para hacer explícito un modelo de **desarrollo humano** prevaleciente de facto en las diferentes culturas.* (Mallmann, 1980:15)

Oscar Nudler, por su parte, explora las concepciones que tienen diferentes ideologías políticas -socialismo estatal, capitalismo occidental y “humanismo liberal”- en torno al desarrollo humano, concluyendo que ninguno de los modelos explorados corresponde a una “sociedad centrada en el humano” (Nudler, 1982:19).

El proyecto de UNU finaliza en 1982, pero el conocimiento adquirido por la Universidad en el Programa de Desarrollo Humano y Social da como resultado, más tarde, la creación de institutos asociados a los temas de desarrollo humano y social (UNU-WIDER en Helsinki en 1985), de los recursos naturales (UNU-INRA en Accra en 1990) y de la tecnología (UNU-MERIT en Maastricht en 1990), las tres grandes áreas de investigación definidas en 1975.

La línea de estudio en torno al concepto de desarrollo humano seguida por la ONU se encontraría en 1985 con la línea heredada por las *Human Development North-South Roundtables*. Oscar Nudler es invitado a las sesiones de 1985 y 1987, de modo que las reflexiones del Grupo de Estudios de Desarrollo Humano del Proyecto GPID estuvieron desde un inicio en estas mesas redondas temáticas. Es más, el mismo Johan Galtung ya había presentado en la primera reunión plenaria de 1978 de la *North-South Roundtable* en Roma, donde ya se menciona el término “desarrollo humano” (Galtung, 1978:5). Por todo esto, y además por el hecho de que los círculos de los desarrollistas son muy cercanos -recordar la participación de Paul Streeten en la reunión de ONU y la participación de ul Haq y Galtung en el simposio de Cocoyoc-, es posible que cuando el informe del Banco Mundial dice “(...) *el desarrollo del recurso humano, ahora algunas veces conocido como desarrollo humano (...)*”, se estuviera refiriendo a la emergencia del concepto desde las Naciones Unidas, tomado posteriormente por ONU.

El aporte de Amartya Sen

El trabajo de Amartya Sen se desarrolla en gran medida de forma separada de la genealogía que se ha presentado hasta ahora. Salvo por un hecho crucial. Amartya Sen y Mahbub ul Haq eran viejos conocidos, pues habían

estudiado economía juntos en Cambridge²⁹. Mientras que ul Haq regresó a Paquistán para trabajar en la Comisión de Planeación del gobierno nacional - donde estuvo por más de 10 años-, Amartya Sen se dedicó a la academia, estando sus contribuciones primeras más centradas en la problematización de la hambruna, por un lado, y de la teoría económica del bienestar, por otro. Ambos intereses se fueron relacionando en Sen, lo que lo llevó a la crítica de los indicadores económicos clásicos (Sen, 1973), incluyendo la desigualdad (Sen, 1973) y la pobreza (Sen, 1976), y a la discusión sobre las formas de medir el progreso económico y el bienestar.

La contribución más grande de Sen al concepto de desarrollo humano, sin embargo, lo haría a través de su propuesta analítica que involucraría nociones propias sobre los funcionamientos, las capacidades y las libertades humanas. La evolución teórica de esta parte de su vasta producción intelectual se puede rastrear hasta 1979, a la serie de conferencias que fue invitado a dar sobre Valores Humanos en la Universidad de Stanford (Sen, 1980). La argumentación de Sen se centra en cuestionar tanto el hedonismo utilitarista de la economía convencional, como la teoría de la justicia de Rawls y su propuesta de provisión de “bienes sociales primarios”. En el caso del utilitarismo, las críticas hacen referencia a la dependencia de esta medida de bienestar (“utilidad”) de factores mentales altamente subjetivos, y a la poca comparabilidad de las “funciones de

²⁹ Khadija Haq, esposa de Mahbub ul Haq, comenta que la amistad se remonta a 1953 (Haq, 2008).

utilidad” entre los individuos³⁰. Por otro lado, su crítica a la visión rawlsiana de “bienes sociales primarios” dice relación con la heterogeneidad de los individuos y de sus necesidades, y la poca referencia que esta perspectiva hace a las diferentes capacidades de los individuos para aprovechar unos bienes sociales primarios homogéneos. La propuesta de Sen, en este sentido, entra también en la discusión sobre las necesidades que por esos años se estaban dando desde la reflexión tanto sobre las “necesidades básicas” como sobre las “necesidades humanas”. Su propuesta se centra en lo que él llamaría el desarrollo de “capacidades básicas”³¹:

*Se puede argumentar que lo faltante en todo este marco conceptual es alguna noción de “**capacidades básicas**”: que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas. (...) Los bienes primarios (...) están todavía preocupados de cosas buenas en vez de lo que estas cosas buenas hacen a los seres humanos. La utilidad, por el otro lado, está preocupada por lo que estas cosas hacen a los seres humanos, pero utilizan una métrica que se enfoca no en las capacidades de la persona sino en sus reacciones mentales. (...) Creo que el asunto aquí es la interpretación de las necesidades en la forma de **capacidades básicas**. (Sen, 1980:218)*

Sen iría puliendo sus reflexiones, cambiando los énfasis, añadiendo y quitando elementos en el análisis. Su teoría de las capacidades sería desarrollada más formalmente en ocasión de una conferencia realizada en 1982 en la Universidad de Ámsterdam. En ella introduce sus nociones de

³⁰ Existe una discusión más técnica al respecto que está bien descrita en la literatura de Sen. Este no es el lugar para desarrollar en extenso esa discusión, más bien se señalará lo que interesa a efectos de comprender el concepto posterior de desarrollo humano.

³¹ Ciertas capacidades básicas serían, por ejemplo, la de moverse, de alcanzar los requerimientos nutricionales propios, de proporcionarse el abrigo y el cobijo, el poder de participar en la vida social de la comunidad, etc. (Sen, 1980:218).

“funcionamientos”, “ventajas”, “logros”, “oportunidades”, “elecciones”, y su idea de la libertad humana³². Mantiene su crítica a la noción de “utilidad” y a lo que ahora llama “opulencia” (similar a su anterior interpretación de la teoría rawlsiana de los bienes sociales primarios). Su noción de las capacidades, en esta oportunidad, está más asociada a su idea de la libertad humana. Y lo que en 1979 llamaba capacidad, ahora es llamado “funcionamientos”: “Lo que la persona consigue *hacer* con las mercancías y las características a su disposición” [énfasis propio] (Sen, 1987:6). Las *capacidades*, por su parte, son ahora “la libertad que una persona tiene en términos de la elección de funcionamientos, dadas sus características personales (...) y su poder sobre las mercancías” (Sen, 1987:9). Dada la importancia otorgada a la libertad de elegir, los *funcionamientos* a realizar, la política y la decisión sobre la asignación de los recursos en las sociedades tendría que poner especial atención en “expandir los límites de elección” reflejados en el set de mercancías y de funcionamientos (Sen, 1987:18).

Estas nociones de funcionamientos y capacidades serían rescatadas brevemente también por Sen (1984), aunque serían sus conferencias dictadas en 1986 en la Universidad de California (Berkeley) las que añadirían más sustancia a su esquema teórico. En una crítica a la concepción egoísta del *homo*

³² El esquema desarrollado por Sen en esta oportunidad sería posteriormente reformulado, por lo que es poco útil dar aquí definiciones de conceptos que después serán o modificados o derechamente dejados de lado.

economicus, se introduciría la noción de *agencia*: el hecho de que una persona no necesariamente está motivada ni exclusiva ni primordialmente por su propia comodidad, sino también por la existencia de valores, compromisos, objetivos que trascienden su propio bienestar (Sen, 1987b:40).

Si bien la noción de agencia de Sen continuó estando en sus reflexiones posteriores, ella fue mayormente absorbida por su énfasis en la libertad para elegir. Para Sen, es tan válido que una persona decida actuar pensando en su interés egoísta como que decida no hacerlo. En este sentido, hay una prescripción política -expandir los límites de elección- pero no una filosofía moral³³. Sen reconoce en 1988 y en diálogo con Martha Nussbaum, que su decisión de dejar la teoría éticamente “abierta” es consciente y que lo prefiere así dada la amplia cantidad de teorías éticas basadas en lecturas distintas de la naturaleza humana (Sen, 1993:49)³⁴.

El diálogo mencionado con Martha Nussbaum -y con otros- se produce a instancias de UNU-WIDER, instituto de la Universidad de Naciones Unidas que nació para continuar las discusiones previas del Programa de Desarrollo Humano y Social de UNU. La conferencia de 1988, organizada conjuntamente por Martha

³³ En sus trabajos posteriores, Sen suele citar la *Ética Nicomáquea* en su referencia a la riqueza como un fin relativo. Sin embargo, no adopta ninguna teoría ética respecto al comportamiento individual, más allá de la posterior incorporación de una referencia a la “racionalidad” de las preferencias individuales.

³⁴ Es posible que esto sucediera también por el relativamente bajo conocimiento que Sen tiene de las tradiciones filosóficas, lo que ha sido reconocido por él mismo -en referencia a autores específicos como Aristóteles o Adam Smith- en más de una ocasión. Su conocimiento de Aristóteles proviene, como él ha señalado, en gran medida de los estímulos de Martha Nussbaum y, en el caso de Adam Smith, de su esposa Emma Rothschild (Sen, 1999).

Nussbaum y Amartya Sen, se realiza en el momento en que Sen se está introduciendo en la reflexión sobre el concepto de *desarrollo* y, de forma más particular, a la de *desarrollo humano*³⁵.

El mismo año de 1988 Sen publica un capítulo titulado *El concepto de desarrollo* en un libro editado por Hollis Chenery y T.N. Srinivasan, donde agradece los comentarios tanto de los editores como de Paul Streeten³⁶. En este texto Sen introduciría por primera vez las nociones de funcionamientos, capacidades y libertad en un contexto teórico predominantemente desarrollista. Pero sería en un número especial del *Journal of Development Planning*³⁷ de 1989 donde Sen incluiría por primera vez el término *desarrollo humano* en sus reflexiones:

*En este artículo he intentado discutir cómo el enfoque de capacidades podría ser utilizado para substanciar las preocupaciones concernientes a la evaluación del **desarrollo humano**. El foco en el **desarrollo humano** y en la libertad, y en la necesidad de evaluación reflexiva -en vez de técnica-, es una adaptación de una antigua tradición que puede ser utilizada de forma fructífera en la provisión de una base conceptual para el análisis de las tareas del **desarrollo humano** en el mundo contemporáneo. (...) Los desafíos del '**desarrollo humano** en los '80 y más' no pueden ser completamente alcanzados sin enfrentar conscientemente este asunto y sin prestar deliberada atención a las mejoras de aquellas libertades y*

³⁵ La exposición de Erik Allardt en esta conferencia rescata el concepto de *desarrollo humano* impulsado por Johan Galtung a principios de los '80, aunque sin profundizar demasiado en ello.

³⁶ En sus textos, Sen nunca dejó de citar los trabajos de Streeten, ul Haq, Stewart y otros clásicos del desarrollo. Hollis Chenery, por su parte, había estado involucrada ya en 1974 en un libro publicado en conjunto entre la Universidad de Sussex y el Banco Mundial que contribuyó a la evolución intelectual del organismo internacional.

³⁷ Revista del Centro de Planeación, Proyecciones y Políticas del Desarrollo, dependiente del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales Internacionales (Departamento de Asuntos Económicos y Sociales – UN DESA).

capacidades que más importan en las vidas que podemos llevar adelante. (Sen, 1989).

Esta incorporación conceptual estaría influenciada indudablemente por el foco de la edición especial de la revista: *Human development in the 1980s and beyond* (Griffin & Knight, 1989), cuyo origen corresponde a un grupo de trabajo y un seminario de investigación creados en Ginebra a partir de la incorporación del “desarrollo del recurso humano” como tema central del informe de 1988 del Comité de Planeación del Desarrollo de Naciones Unidas (Ibarra Güell & Unceta, 2001:29; Griffin, 1999:xvi). Ibarra Güell y Unceta (2001) señalan que el tema llegó al Comité de Planeación del Desarrollo de N.U. por el “ajuste con rostro humano” que entonces se estaba discutiendo. Lo anterior deja entrever la influencia que tuvieron las rondas de las *Human Development North-South Roundtables* de 1985 y 1986 en la recomendación del Comité de Planeación de 1988 y, por consecuencia, en la publicación del número especial de la revista donde participó Amartya Sen³⁸.

En 1989 Mahbub ul Haq es nombrado asesor especial del administrador del PNUD, William Henry Draper, a quien ul Haq pudo convencer para armar un

³⁸ De hecho, el informe de 1988 del Comité lleva por título *Human Resources Development: A Neglected Dimension of Development Strategy*, mientras que el informe de la HDNSRT de 1985 lleva por título *Human Development: The Neglected Dimension*. La similitud terminológica refleja por ende una probable influencia. Por otro lado, es posible que la idea de invitar a Sen a escribir para el número especial de la revista haya surgido a raíz del capítulo publicado en 1988 en el *Handbook of Development Economics*, al cual posiblemente Sen llegó por su cercanía con Paul Streeten, a quien agradece por los comentarios y las discusiones sostenidas. Amartya Sen, como se observa en sus escritos previos a 1988, nunca dejó de citar a Streeten cuando se refería a las discusiones sobre los conceptos y mediciones del bienestar humano.

equipo que definiera un *Índice de Desarrollo Humano* y de esta manera comparar -y, en alguna medida, hacer competir- a los países en torno al “desarrollo humano”. Si bien el Índice de Desarrollo Humano adolecería de la misma falla reduccionista de la que adolece el PIB, el contenido era sustancialmente distinto. Ya no se medían solo valores monetarios ni cantidades de producción y consumo, sino también otros elementos que tradicionalmente se consideran partes del bienestar humano. El equipo que convocó al Haq para estar labor incluyó a Amartya Sen, Paul Streeten, Frances Stewart, Keith Griffin y Gustav Ranis³⁹, entre otros. Y si bien una parte importante de los integrantes proviene del enfoque de necesidades básicas (Streeten, Ranis y el mismo ul Haq), es Amartya Sen quien otorga el significado al concepto de desarrollo humano que utilizaría el primer Informe de Desarrollo Humano del PNUD:

*El **desarrollo humano** es un proceso de expansión de las posibilidades de **elección** de la gente. (...) El **desarrollo humano** tiene dos lados: la formación de **capacidades** humanas (...) y el uso que la gente hace de sus **capacidades** adquiridas. (UNDP, 1990:10).*

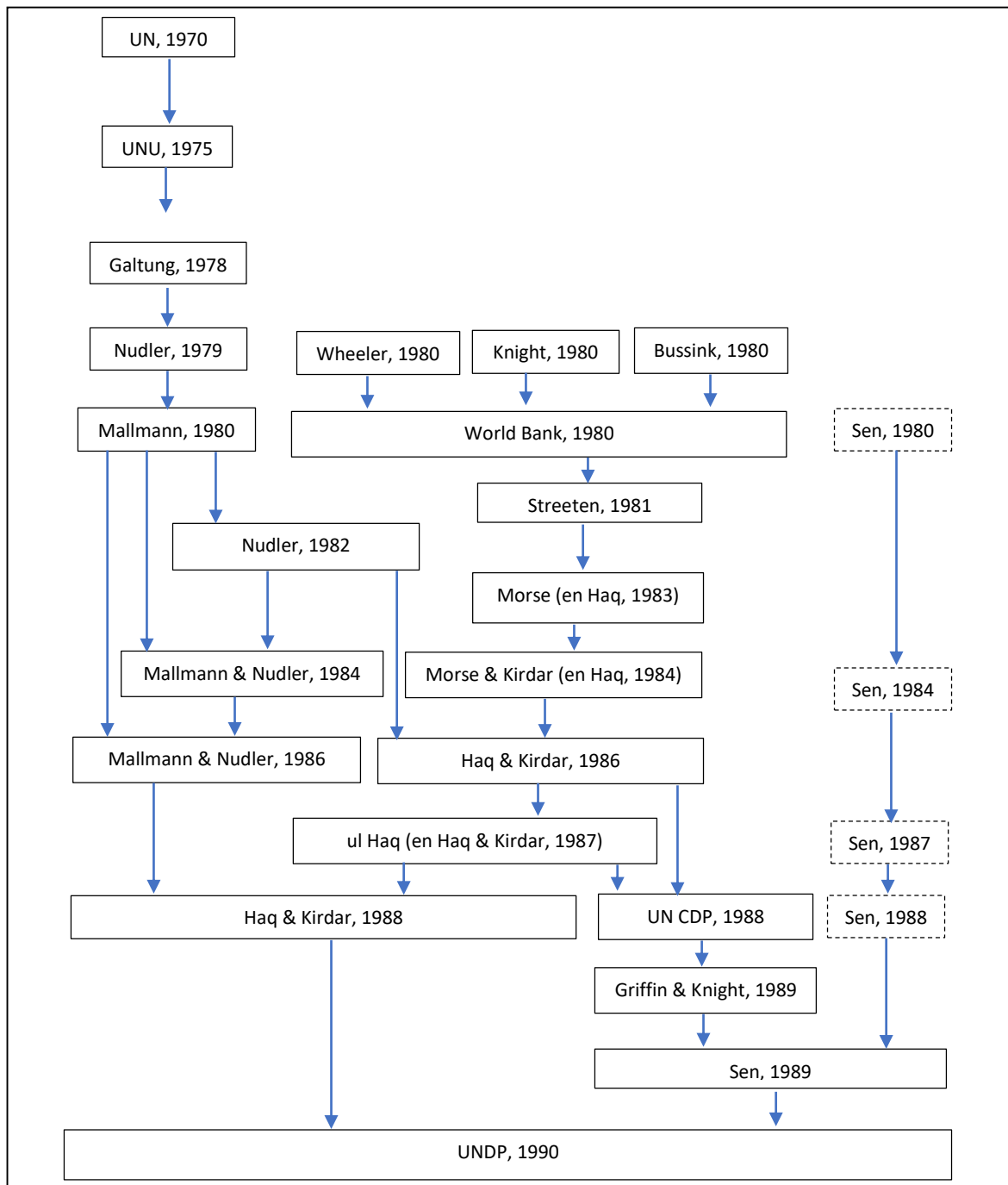
El informe de 1990 define el desarrollo humano de varias formas, siendo la más “oficial” de ellas -pues se encuentra en un cuadro titulado “Definiendo el desarrollo humano”- la que incorpora los conceptos de *elección* y *capacidades* derivados del enfoque de Sen. En lo sucesivo, los Informes de Desarrollo Humano, si bien han utilizado también otras definiciones contenidas y no

³⁹ Gustav Ranis colaboró en el libro de 1974 y fue también partícipe de las *North-South Roundtables* citadas de 1982, 1985 y 1986.

contenidas en el Informe de 1990, han privilegiado en general esta noción, definiendo el desarrollo humano como un proceso por el cual la política es capaz de ofrecer al individuo rangos cada vez mayores de posibilidades de elección para su propio desarrollo.

Finalmente y como muestra el Cuadro 1, son dos las líneas que convergen directamente en el concepto de desarrollo humano de 1990 del PNUD. Por un lado, el trabajo de las *North-South Roundtables* sobre el desarrollo humano y, por otro, el trabajo de Amartya Sen sobre las capacidades. La primera línea aporta el término, mientras que la segunda aporta el significado. El Cuadro 1 muestra una síntesis de la genealogía del concepto como fue utilizado en el primer informe de 1990. Y, si bien estas son las dos líneas que llegan de forma directa, están involucradas de forma anterior las instancias de Naciones Unidas, de la Fundación Bariloche y del Banco Mundial, las que van confluyendo de forma paulatina hasta dar forma al concepto de 1990.

Cuadro 1. Resumen de la genealogía del *desarrollo humano* de 1990



Nota: Los cuadros enmarcados en guiones son trabajos que no consideran el término *desarrollo humano* pero que han sido importantes para la constitución del significado del concepto de 1990.

EL FIN DE LO HUMANO EN EL CONCEPTO DE DESARROLLO HUMANO DE NACIONES UNIDAS

El concepto de 'desarrollo humano' que en 1990 inauguraría el PNUD proviene en lo medular de una modificación del concepto de "desarrollo del recurso humano" que venía siendo discutido hace décadas, e integra en un mismo enfoque los aportes de diversas tradiciones. Sin embargo, los miembros del equipo que en 1990 elaborarían el primer Informe de Desarrollo Humano no provenían de la tradición del "desarrollo del recurso humano", sino de otras: por un lado, del "enfoque de necesidades básicas" (ul Haq, Streeten y Stewart) y, por otro, del "enfoque de capacidades" (Sen). El significado actual de concepto de desarrollo humano se deriva, por ende, del enfoque de necesidades básicas y del enfoque de capacidades.

En cuanto a las tradiciones que proporcionan el significado del concepto de desarrollo humano, se puede decir que el de necesidades básicas es más antiguo que el de capacidades -al menos en sus teorizaciones recientes- pues se remonta a mediados de la década del '70 (International Labor Organization, 1976), mientras que el enfoque de capacidades fue desarrollado primordialmente durante la década del '80 (Sen, 1987). Aún considerando que ambas tradiciones son distintas, fue necesario que compartiesen cierta visión del desarrollo para que hubiesen podido converger en el *enfoque de desarrollo humano* de 1990. Se

plantea en esta sección que el elemento unificador corresponde a la crítica de la consideración del PIB, de las mediciones basadas en ingresos y de la riqueza material como fines absolutos (fines “en sí”) en vez de que como fines relativos (como ambos fines y medios para fines ulteriores).

Esta sección se abocará a rastrear las reflexiones sobre los medios y los fines del desarrollo según los enfoques señalados. Se busca en esta sección dar cuenta de la teleología explícita o implícita en los diversos enfoques y, en particular, en el enfoque de desarrollo humano del PNUD. Esto permite hacer una comparación de los diferentes significados adscritos a las distintas concepciones del “desarrollo humano” observados en la sección anterior.

El análisis que se realiza a continuación incluye tanto los tratamientos previos en los enfoques de necesidades básicas y de capacidades, como los que se dan en el enfoque de desarrollo humano presente en los Informes de Desarrollo Humano a partir de 1990. Se incluyen también las reflexiones del “enfoque aristotélico” desarrollado por Martha Nussbaum, en un intento por mostrar que el actual enfoque de desarrollo humano, al igual que las tradiciones de las cuales proviene, carece de una propuesta sobre un fin último del desarrollo humano entendido como *desarrollo del ser humano*.

La presente sección se organiza de la siguiente manera: el primer acápite hace una reflexión sobre los fines y los medios del desarrollo desde los autores del enfoque de necesidades básicas. El segundo acápite retoma estas ideas desde los enfoques propuestos por Amartya Sen (enfoque de capacidades y el

posterior enfoque de desarrollo como libertad). El tercer acápite muestra cómo se abordan estos conceptos desde los Informes de Desarrollo Humano del PNUD (enfoque de desarrollo humano). El cuarto y último acápite añade la reflexión de Nussbaum (enfoque aristotélico de virtudes no relativas) y señala las críticas que hace esta autora al enfoque de capacidades de Sen desde una concepción aristotélica.

El enfoque de necesidades básicas

La versión del enfoque de necesidades básicas articulado por los actores que han jugado un rol en la construcción del concepto de desarrollo humano del PNUD parte con una crítica a la consideración del crecimiento económico, la producción y la productividad como fines últimos o fines “en sí mismos”. La crítica proviene de forma más inmediata de la *Declaración de Cocoyoc*, como se mencionó en la primera sección de este estudio. Esta declaración llamaba a enaltecer los derechos humanos, a tener en vista los límites naturales del crecimiento material, y a avanzar más aceleradamente en la satisfacción de las “necesidades básicas” de las personas. En la declaración final emanada del simposio se sostuvo que:

*Nuestra primera preocupación es la redefinición completa del **propósito** del desarrollo. Este no debería ser el desarrollo de **cosas**, sino el desarrollo del **hombre**.* (The Declaration of Cocoyoc, 1975, pág. 143)

En la misma línea, en los años siguientes se desarrollaría el “enfoque de necesidades básicas”. Este enfoque sería rescatado por funcionarios del Banco Mundial, quienes lo harían propio y constituirían en lo fundamental el equipo que más tarde participaría en la construcción del enfoque de desarrollo humano.

Paul Streeten, asesor del Banco Mundial y el mayor difusor del enfoque de necesidades básicas entre los autores que más tarde trabajarían en el primer Informe de Desarrollo Humano, rescataba de esta forma la crítica al “fetichismo de la mercancía” que se centraba en el crecimiento económico como fin exclusivo de la política:

*[E]l énfasis económico ha tendido a perder de vista el **propósito** último de las políticas, el cual no es solo erradicar la **pobreza física** (...). La demanda es ahora poner al **hombre** y sus necesidades al centro del desarrollo. (Streeten & Burki, 1978, pág. 412)*

*El **crecimiento** [económico] no es un fin en sí mismo, sino una prueba de desempeño del desarrollo. (Streeten, 1981, pág. 9)*

*(...) conceptos como **productividad**, **producción** y **crecimiento**, los cuales son medios para fines más amplios (...). (Streeten, 1981, pág. 34)*

A pesar de que existe una visión compartida respecto a la crítica a este “fetichismo de la mercancía”, al proponer cuáles serían los fines “últimos”, “más amplios”, o los “fines en sí mismos”, estos autores del Banco Mundial, referentes del enfoque de necesidades básicas, ofrecían una variedad de opciones:

*El **propósito** del desarrollo es elevar el **nivel de vida** sostenible de las masas de gente **pobre** tan rápido como sea posible y proveer a todos los seres humanos con las **oportunidades** para desarrollar todo su **potencial**. (Streeten & Burki, 1978, pág. 412)*

*El objetivo de un enfoque de necesidades básicas del desarrollo es proveer **oportunidades** para el **desarrollo físico, mental y social completo del individuo**. (Streeten, 1979, pág. 136)*

*Las ‘necesidades básicas’ dan alta prioridad (...) a la **satisfacción de necesidades específicas de la gente más pobre**, no primariamente en orden de incrementar la productividad (..), sino como un **fin en sí mismo**. (Streeten & Burki, 1978, pág. 413)*

*Menor hambre, menos muertes infantiles y una mejor oportunidad de educación primaria son aceptados casi universalmente como **finés importantes en sí mismos**. (The World Bank, 1980, pág. 39)*

*La consecución de las necesidades básicas no es una estrategia distinta de desarrollo en sí: solo puede ser considerado como **un objetivo principal del desarrollo**. (Burki & ul Haq, 1981, pág. 167)*

En lo anterior los propósitos del *desarrollo* que se proponen son básicamente dos: elevar el *nivel de vida* de los más pobres (o satisfacer sus necesidades básicas) y proveer de oportunidades a todas las personas para desarrollar su potencial. El “enfoque de necesidades básicas del desarrollo” sería esta forma de orientar el *desarrollo* en base a esto dos propósitos.

Sin embargo, un problema se genera cuando se agrega el concepto de “desarrollo humano” (hasta acá ausente), pues los autores tienden a ver el “desarrollo (del recurso) humano” ambos como un fin y un medio para el “progreso económico”. De esta forma, el desarrollo humano no sería un fin último, sino un fin instrumental, a no ser que para los autores “fin en sí mismo” significara solo “fin importante” pero no necesariamente “fin último” (fin que no es al mismo tiempo medio para otro fin):

*El desarrollo de los recursos humanos, aquí llamado **desarrollo humano** para enfatizar que es tanto un **fin** como un **medio** del progreso económico. (The World Bank, 1980, pág. 39)*

*Otro asunto no resuelto es la relación entre la **satisfacción de las necesidades básicas** como un **fin en sí mismo** y como un **instrumento** para el desarrollo del recurso humano. (...) No solo es el desarrollo del recurso humano deseable en sí mismo, sino que también eleva la productividad y reduce la natalidad. (...) ¿Por qué, entonces, deberían los desarrolladores del recurso humano que enfatizan la productividad y los humanitarios que enfatizan el valor intrínseco del desarrollo humano, no estar en alianza, en vez de en pugna (como generalmente están)? (Streeten, 1981, pág. 65)*

De lo anterior se puede interpretar que los autores -en particular Paul Streeten- consideran que algo puede ser un “fin en sí mismo” y un instrumento para otro fin, de modo que el argumento basado en el “fin último” se debilita.

Hasta acá, el único elemento que ha sido mencionado como propósito del *desarrollo*, pero no como medio o instrumento para el crecimiento económico, es el desarrollo del potencial de los seres humanos. Pero dado que el tratamiento de los “fines en sí” de estos autores es equívoco, no es posible sostener que este desarrollo del potencial de los seres humanos fuera considerado solo como fin último y no también como fin instrumental.

El enfoque de capacidades

Amartya Sen es consciente de las dificultades que presenta para la economía como disciplina la definición de medios y fines. Toda su crítica dirigida

a la teoría de la llamada economía del bienestar tiene como fondo un cuestionamiento a los supuestos de la teoría económica convencional, la cual asume a la “utilidad” como fin de toda elección económica⁴⁰. La consecución de esta utilidad se realiza por medio de la riqueza material y, ante la incapacidad de la ciencia económica de observar las utilidades (subjetivas), la opción que queda es homologar la utilidad a la riqueza material⁴¹. De esa forma se llega a que la *riqueza material*, como aproximación a la utilidad, es el fin de la planeación y la política económica.

Siendo crítico de esta interpretación, Sen es escéptico respecto a que la riqueza material sea el “fin último” del quehacer humano. Al igual que los autores del enfoque de necesidades básicas, considera la riqueza material, el crecimiento económico y la disponibilidad de mercancías como fines instrumentales, es decir, como fines y medios para otros fines. Su crítica hacia la consideración del crecimiento económico parte por exponer la confusión que existe, en general, entre los medios y los fines del *desarrollo*:

*Los seres humanos son agentes, beneficiarios y adjudicatarios del progreso, pero también sucede que son -directa o indirectamente- los medios primarios de toda la producción. Este rol dual de los seres humanos es tierra fértil para la confusión entre los **medios** y los **fines** en la planeación y la elaboración de política. (...) El problema está relacionado con el **nivel** al cual este objetivo [la expansión del ingreso real y el crecimiento económico] debe ser tomado como meta. ¿Es solo una*

⁴⁰ No solo eso, sino también la búsqueda egoísta de la utilidad, y la racionalidad completa del individuo en esa búsqueda (Sen, 1980).

⁴¹ En décadas recientes esta incapacidad de los investigadores de observar la utilidad (aspecto mental y subjetivo) ha sido puesta en cuestión, sobre todo desde el campo de la psicología positiva.

meta intermedia, cuya importancia depende de cuánto contribuya en última instancia a las vidas humanas? ¿O es el **objetivo del ejercicio entero**? Es en la aceptación -usualmente implícita- de esta última forma de ver el asunto que la confusión fines-medios se vuelve significativa – de hecho, descaradamente evidente. (Sen, 1989)

Sobre esta confusión, Sen ofrece la respuesta basada en su enfoque de capacidades, donde la disponibilidad de mercancías, el crecimiento económico y los ingresos monetarios (“opulencia”) son medios para un fin ulterior. Este fin ulterior, al igual que en los autores del enfoque de necesidades básicas, se ofrece de distintas formas, a veces conceptualizado como “enriquecimiento de las vidas humanas” (o las vidas de la gente), otras como la consecución de mejor “calidad de vida”, y, de forma más específica a su propia teoría, como la obtención de “funcionamientos” y “capacidades”:

*[L]a prosperidad económica no es más que un medio para **enriquecer las vidas de la gente**. Es una confusión fundacional darle un estatus de fin. (Sen, 1989)*

*Los logros de **funcionamientos** están, por supuesto, causalmente relacionados a la posesión y uso de mercancías, y por ende los elementos constitutivos del PNB entran en la determinación de los logros de funcionamientos. En efecto, estos elementos son los medios de los cuales los **funcionamientos** son los **fines**. (Sen, 1988, pág. 16)*

Sen continuaría revisando sus propuestas de forma posterior a 1990, de modo que la versión de su teoría en la que se basó el primer Informe de Desarrollo Humano de 1990 fue posteriormente modificada. En estas modificaciones sucesivas se introdujeron elementos y se le dio mayor énfasis al aspecto de “capacidad” en detrimento del aspecto de “funcionamiento”, siendo la

capacidad el aspecto de *elección* o *libertad para elegir*⁴². Sen continuó en lo posterior utilizando formulaciones distintas para su propia teoría, manifestando cierta ambigüedad en el tratamiento de los conceptos. Esta ambigüedad es reconocida, aunque se asume intencional y se debe, según Sen, al hecho de que estas ideas tendrían una “ambigüedad esencial” que no sería conveniente eliminar⁴³.

En su libro de 1999 *Desarrollo y libertad*, Sen daría una nueva formulación a su enfoque, siendo la que prevalece hasta el día de hoy. Esta nueva formulación determinaría que Sen ya no se refiriera a un “enfoque de capacidades”, sino a un “enfoque de desarrollo como libertad”:

*El conflicto real es entre 1) el valor básico de que debe permitírsele a la gente decidir libremente (...) y 2) la insistencia de que (...) la gente debe obedecer las decisiones de las autoridades (...). La fuerza del primer precepto descansa en la importancia básica de la **libertad humana**, y una vez que esta es aceptada existen fuertes implicancias en qué puede o no puede ser realizado (...). El **enfoque del ‘desarrollo como libertad’** enfatiza este precepto (Sen, 1999, págs. 31-32)*

⁴² La “capacidad” de Sen se define como el set de diferentes posibilidades de elección de funcionamientos que el individuo tiene a disposición para elegir. Un individuo puede elegir, por ejemplo, ir al supermercado, hacer el almuerzo, alimentarse y ver televisión; o, en el mismo periodo, puede elegir tomar un bus, comer en un restorán, y contemplar el mar. Ambos “sets de funcionamientos” (lo que el individuo es capaz de “ser” o “hacer”) conforman las “capacidades” de un individuo.

⁴³ Hablando respecto a su propuesta de “desarrollo como libertad”, Sen señala: “En la medida en que hay ambigüedades genuinas en el concepto de libertad, esta debería estar reflejada en ambigüedades correspondientes en la caracterización de la capacidad. Esto se relaciona a un punto metodológico, que he tratado de defender en otro lado, de que en la medida en que una idea subyacente tiene una ambigüedad esencial, una formulación precisa de tal idea debe tratar de *capturar* aquella ambigüedad en vez de esconderla o eliminarla” (Sen, 1993, págs. 33-34). Posiblemente, en la medida en que Sen está más cercano a la economía que a la filosofía, no resulta un asunto de su competencia resolver la ambigüedad en los conceptos que utiliza, pues esto correspondería más a la competencia de la filosofía que de la economía.

*La expansión de la **libertad** es vista, en este enfoque, ambos como el **fin primario** y como el **medio principal** del desarrollo. (...) La importancia intrínseca de la **libertad humana en general**, como **objetivo** preeminente del desarrollo está suplementada fuertemente por la efectividad **instrumental** de las **libertades de tipos particulares** para promover las libertades de otros tipos. (...) el punto de partida del enfoque descansa en la identificación de la **libertad** como el **objetivo principal** del desarrollo. (Sen, 1999, pág. xii)*

*El desarrollo puede concebirse, como sostenemos en este libro, como un proceso de expansión de las **libertades reales** de que disfrutan los individuos. (Sen, 1999, pág. 19)*

*En la visión del '**desarrollo como libertad**', las **libertades instrumentales** se relacionan entre sí y con los fines de mejoría de la **libertad humana en general**. (Sen, 1999, pág. 10)*

Como se observa en las citas anteriores, en la formulación de 1999 existe una distinción entre la "libertad en general" como fin absoluto del desarrollo, y las "libertades instrumentales" como fines relativos, es decir, como fines y medios para la mejoría de la "libertad humana en general". Sin embargo, existe también la idea en Sen de que esta "libertad humana en general" tampoco es un fin absoluto, sino un medio necesario para que los individuos ejercieran su agencia, es decir, para que lleven "el tipo de vida que tienen razones para valorar":

*En los capítulos que siguen serán explorados cada uno de estos diferentes tipos de libertades -y las instituciones involucradas-, y sus interconexiones discutidas. Habrá también una oportunidad para investigar sus roles respectivos en la promoción de las **libertades generales de la gente para llevar el tipo de vidas que tienen razones para valorar**. (Sen, 1999, pág. 10)*

*[G]eneralmente tenemos excelentes razones para querer más ingreso o riqueza. Esto no es porque el ingreso y la riqueza sean deseables por su propio mérito, sino porque, típicamente, son admirables medios de propósitos generales para **tener más libertad para llevar el tipo de vidas que tenemos razones para valorar**. (Sen, 1999, pág. 14)*

*El análisis del desarrollo presentado en este libro trata las libertades de los individuos como los bloques básicos de construcción. Atención se presta, por ende, particularmente a la expansión de las ‘capacidades’ de las personas para **llevar el tipo de vidas que valoran -y que tienen razones para valorar.** (Sen, 1999, pág. 18)*

Para Sen, la libertad como fin del desarrollo tampoco es un fin “en sí”, pues esta misma “libertad en general” tiene por fin que el individuo *lleve el tipo de vida que valora y que tiene razones para valorar*. Una paradoja podría producirse, por ejemplo, si el individuo valorara una vida de poca libertad (en la noción de Sen de libertad), y tuviera “razones” para valorarla. Esto podría suceder cuando existen esquemas ideológicos o mentales que generen una auto constricción en la consideración que los individuos tienen de la libertad. En este caso, la libertad que Sen promueve dejaría de ser compulsiva pues el individuo, desde su autonomía, buscaría llevar una vida con poca libertad. Por otro lado, sostener la deseabilidad de la libertad para el individuo es ya en sí una delimitación objetiva de lo que el individuo desea verdaderamente o debería desear⁴⁴.

⁴⁴ Sen introduce en 1999 la acotación de “racionalidad” en la valoración que hacen los individuos. En 1989, su propuesta eran las “capacidades” para alcanzar actividades solo “valoradas” (Sen, 1989). Existe la cuestión de si un individuo realmente podría valorar, racionalmente, una vida de relativamente baja libertad. No abordaremos aquí ese asunto porque es de largo aliento, más, cabría la posibilidad de que así fuera, si es que la libertad no fuese efectivamente el valor supremo (estando, por ende, supeditado a otro, siendo esto racional). Por otro lado, la supremacía de la libertad como valor no es algo que se encuentre en la argumentación de Sen. Otro asunto tiene que ver con el supuesto de racionalidad mismo. Sen asume implícitamente que la libertad será utilizada por los individuos para llevar un tipo de vida que racionalmente valoran. En esto, posiblemente Sen cae en el mismo error que él mismo critica a la teoría convencional en el siglo XX (Sen, 1987b): el supuesto de racionalidad de los individuos en la toma de decisiones. Aún así, Sen no se refiere a esto de forma explícita. Su propuesta va más bien en la línea de otorgar las capacidades, oportunidades y libertades para que esto ocurra, sin referirse a la posibilidad o probabilidad de que esto efectivamente ocurra o no.

Para comparar la propuesta de Sen con el concepto de desarrollo humano, incluso con las formulaciones de los proponentes del enfoque de necesidades básicas, se debe hacer la precisión de qué es lo que Sen entiende por *desarrollo*. Este es un punto importante pues permite poner en paralelo las propuestas, y dirimir posibles discrepancias, como por ejemplo la cuestión de los fines. Para Sen, el *desarrollo* consiste en un proceso, fundamentalmente de política pública, que está asociado tanto a una disciplina -académica, teórica, intelectual- como a una práctica -de los “desarrolladores”, hacedores de política y tomadores de decisiones públicas. Por otro lado, Sen no habla frecuentemente de “desarrollo humano” pues, por un lado, considera este concepto -con la noción actual que de él se tiene a partir de los informes del PNUD- como una creación, en lo fundamental, de Mahbub ul Haq en vez de suya⁴⁵, y porque para Sen el *desarrollo* no es un *desarrollo del ser humano*, sino un desarrollo de las condiciones a partir de las cuales el ser humano puede llevar la vida que desee llevar, quiera o no este ser humano “desarrollarse” como ser humano (sea lo que fuere que esto sea). El enfoque de Sen puede considerarse en consecuencia como uno de carácter político, entendiendo lo político como las condiciones en las que se realiza la vida en común en una comunidad.

En la discusión que sostuvo Sen con Martha Nussbaum a fines de los '80 el tema fue precisamente la distinción entre las nociones políticas y éticas

⁴⁵ Es por lo que, generalmente, Sen diferencia su “enfoque de desarrollo como libertad” (Sen, 1999) del “enfoque de desarrollo humano” (Sen, 2006, pág. 56).

asociadas a las capacidades. Mientras Nussbaum mantenía una posición ética (aristotélica) relacionada con la virtud, Sen se inclinaba por una posición más política. Sen reconocía también la omisión de referencias explícitas a la cuestión sobre “lo bueno y lo mejor” para el ser humano -a pesar de que está implícito en su propuesta sobre la libertad-, señalando así como aceptable la incompletitud de su enfoque de capacidades. Para Sen, “la incompletitud deliberada del enfoque de capacidades permite que se tomen otras rutas que también tienen alguna plausibilidad” (Sen, 1993, pág. 47), en referencia directa a las propuestas aristotélicas. En los últimos trabajos de Sen no existe una propuesta acerca de los fines del desarrollo humano (en tanto *desarrollo del ser humano*) sino, más bien, una propuesta acerca del fin del *desarrollo* en tanto proceso asociado a una teoría y a una práctica *política*.

El enfoque de desarrollo humano

Los Informes de Desarrollo Humano publicados anualmente desde 1990 constituyen la fuente oficial de lo que ya tempranamente se denominó el “enfoque de desarrollo humano”⁴⁶. Antes de avanzar en la visión que del fin del *desarrollo*

⁴⁶ La consideración del desarrollo humano como un enfoque distinto al de capacidades está ya en Anand & Sen (1994, pág. 2): “Mientras que el *enfoque de desarrollo humano* valora las capacidades relacionadas a, por decir, salud, nutrición y educación básica, como fines en sí mismos -y los ingresos solo como medios para lograr estos- el desarrollo del recurso humano (como la inversión en “capital humano”) se basa en precisamente la valoración opuesta” (citado también en UNDP (1993, pág. 107)). El PNUD asume como propia la expresión de “enfoque de desarrollo humano” desde los informes de 1995 y 1996: “En tales tiempos, había una frenética búsqueda por una visión apropiada de la sociedad -una visión que pusiera a la gente muy al

tiene este enfoque, una comparación debe hacerse entre este enfoque y los enfoques de capacidades y de desarrollo como libertad de Sen. En primer lugar, el enfoque de desarrollo humano hereda su contenido, en un principio, primordialmente del enfoque de capacidades de Sen. El primer Informe de Desarrollo Humano lo expresa del siguiente modo:

*El **desarrollo humano** es un proceso de ensanchamiento de las **elecciones** de la gente. (...) El desarrollo humano tiene dos lados: la formación de **capacidades** humanas -como salud, conocimiento y habilidades mejoradas- y el uso que la gente hace de sus capacidades adquiridas -para ocio, propósitos productivos o estar activo en asuntos culturales, sociales o políticos. (UNDP, 1990, pág. 10)*

La definición del desarrollo humano como un proceso que ensancha las *elecciones* disponibles para las personas -el precedente de la *libertad* de Sen (1999)- sería la formulación más utilizada del concepto de desarrollo humano en los informes posteriores a 1990 -hasta la actualidad-, y coincide con la noción que desde Sen existe sobre el desarrollo, presente parcialmente también en el anterior enfoque de necesidades básicas⁴⁷.

Debe decirse de forma adicional que, mientras que Sen modifica su propuesta desde el enfoque de capacidades al enfoque de desarrollo como libertad (Sen, 1999), el enfoque de desarrollo humano modifica sus definiciones

centro. Los *enfoques de desarrollo humano* satisficieron esta necesidad” [énfasis propio] (UNDP, 1995, pág. 117); “El *enfoque de desarrollo humano*, por contraste, está vitalmente preocupado de ellos como actividades sociales crucialmente importantes (...)” [énfasis propio] (UNDP, 1996, pág. 52), etc.

⁴⁷ Paul Streeten y el Banco Mundial hacían referencia a las “oportunidades” de las personas para desarrollarse (ver referencias en primer acápite).

con mucha mayor frecuencia, incluyendo nuevas definiciones y formulaciones prácticamente en cada nueva edición del Informe. Aun así, estas distintas definiciones y formulaciones se realizan dentro de un marco general acotado que incluye conceptos como *capacidades, elecciones, libertad, potencial y bienestar*. En cada informe estos cambios dependen crucialmente de dos variables: el autor principal del informe y el tema central a tratar:

*“La idea del desarrollo humano se enfoca directamente en el **progreso** de las vidas humanas y en el **bienestar**. Dado que el bienestar incluye vivir con libertades sustantivas, el desarrollo humano está también integralmente conectado con el mejoramiento de ciertas capacidades”* (UNDP, 2000, pág. 19)

*“El desarrollo humano es (...) sobre crear un **ambiente** en el cual la gente pueda desarrollar su completo potencial y llevar vidas creativas y productivas de acuerdo con sus necesidades e intereses”* (UNDP, 2001, pág. 9)

*“El desarrollo humano es sobre la gente, sobre expandir sus **elecciones** para llevar vidas que valoran* (UNDP, 2002, pág. 13)

*“El desarrollo humano es sobre la **libertad**. Es sobre construir capacidades humanas -el rango de cosas que las personas pueden hacer, y lo que pueden ser”. (UNDP, 2005, pág. 18)*

*“En última instancia, el desarrollo humano es sobre la **realización del potencial**. Es sobre lo que la gente puede hacer y sobre lo que pueden llegar a ser -sus capacidades- y sobre la libertad que tienen para ejercer elecciones reales en sus vidas”* (UNDP, 2006, pág. 2)

Posiblemente por estos sucesivos cambios es que el informe de 2010, la edición de los 20 años desde el primer informe, dedica su primer capítulo a proponer una definición estandarizada, alimentada por estudios especialmente

encargados para los efectos (Alkire, 2010). La definición del informe de 2010 es la siguiente:

*“El desarrollo humano es la expansión de las **libertades** que tiene la gente **para vivir vidas largas, saludables y creativas**; para avanzar en otras metas que tienen **razones para valorar**; y para comprometerse activamente en modelar el desarrollo de forma equitativa y sostenible en un planeta compartido. La gente es ambas beneficiaria e impulsora del desarrollo humano, como individuos y en grupos”* (UNDP, 2010, pág. 22)

La definición de 2010 guarda una estrecha semejanza con las ideas expuestas en Sen (1999), sobre todo si se considera la inclusión del concepto de libertad y de la noción de *razones* en las valoraciones de la gente. También se observa la exclusión de conceptos que estaban tanto en el informe inicial de 1990 como en los posteriores: capacidades, funcionamientos, elecciones, ambiente, potencias. En definitiva y en lo medular, se puede decir que es una actualización desde Sen (1989) a Sen (1999), con adiciones que refieren implícitamente al informe de 1990 y a la composición del Índice de Desarrollo Humano (“vidas largas, saludables y creativas”) y con las preocupaciones sobre equidad y sostenibilidad medioambiental que se encuentran en los temas de otros informes más recientes.

Aún contando con una definición “oficial”, los informes posteriores continuaron definiendo el desarrollo humano y sus fines con conceptos tales como elecciones y capacidades. Este hecho deja entrever la dificultad para elaborar y hacer avanzar una teoría (un “enfoque”) desde una institución cuyos

liderazgos van cambiando, en comparación a lo que sería una teoría o enfoque construido por un pensador individual. Pues bien puede decirse que el “enfoque de desarrollo humano” -si es que existiera algo tal, lo que no es claro dada la pluralidad de definiciones aquí expuesta- es un patrimonio institucional, en contraste con el carácter individual del patrimonio intelectual que representa el enfoque de capacidades o de desarrollo como libertad. A diferencia del trabajo del teórico individual, la construcción institucional de una teoría debe reconciliar prioridades y énfasis de distintos autores, cuya misión no es necesariamente una teórica, sino analítico-práctica.

Una argumentación que pretendiera buscar la unidad del enfoque de desarrollo humano en los informes podría, por otro lado, considerar que las definiciones que del concepto se hacen no son mutuamente excluyentes y que, por ende, cabría una definición universal de desarrollo humano que considerara todo lo dicho anteriormente, sin caer en contradicción interna. En este caso, las diferencias en definiciones serían más bien un asunto de énfasis entre distintos aspectos de una misma definición. Falsear esta hipótesis presenta cierta dificultad debido a la gran diversidad -y amplitud de posible interpretación- de los conceptos utilizados. El uso de sinonimias implícitas y falta de definición conceptual no colaboran para tal objetivo⁴⁸.

⁴⁸ Incluso si se lograra articular un argumento que cuestionara la coherencia interna del “enfoque de desarrollo humano” en cuanto a la distinción entre medios y fines -lo cual quizás podría lograrse sin prescindir de una considerable cantidad de supuestos interpretativos-, siempre está el recurso de una interpretación basada en una concepción auto-reforzante de los conceptos que

De la pluralidad de definiciones se extrae también una pluralidad de fines: las elecciones, la libertad, las capacidades, la realización del potencial, el bienestar, los ingresos. Incluso el “desarrollo humano” se entiende explícitamente ambos como proceso y como resultado (UNDP, 1990, pág. 10; UNDP, 2015, pág. 2). Respecto a la existencia de un “fin último”, un “fin absoluto”, un “fin en sí mismo”, es decir, un fin que no es a la vez un medio para otra cosa, no hay mención de ello en los informes. Posiblemente se deba a que el enfoque de desarrollo humano es en buena medida dependiente de la visión de Sen según la cual la definición del “fin último” es una materia de exclusiva atribución del individuo:

Cada individuo ha sido titularizado con una oportunidad justa para hacer el mejor uso de sus capacidades potenciales. Así es cada generación. El cómo efectivamente usan estas oportunidades, y los resultados que logran, es una materia de su propia elección. (UNDP, 1993, pág. 13)

En síntesis, podría decirse que el “enfoque de desarrollo humano” es más bien el mismo “enfoque de desarrollo como libertad” (que engloba también el concepto de capacidades) con algunas adiciones: particularmente el Índice de Desarrollo Humano -que, a pesar de ser en parte también obra de Sen, se

en su dirección se retroalimentan de forma positiva. Por ejemplo, si se pudiera interpretar que en un lugar se asegura que A es medio para el fin B (por ejemplo, que las capacidades causan las libertades), pero en otro se dijera que B es medio para el fin A, eso no necesariamente sería una inconsistencia si los conceptos pueden formar un sistema conceptual cerrado y auto reforzante. En este caso, la conclusión sería que no existe un fin último, sino una pluralidad de fines últimos que forman parte de la misma cosa.

menciona que nunca fue de su completo agrado⁴⁹- y las preocupaciones sobre la equidad y el medioambiente que se encuentran tanto en la definición formal de 2010 como en las reflexiones de otros informes anteriores y posteriores a 2010.

En tanto el “enfoque de desarrollo humano” sea en lo medular el mismo enfoque de desarrollo como libertad, no existiría realmente una noción de desarrollo humano en cuanto *desarrollo del ser humano*. El mismo Amartya Sen evita utilizar el concepto de “desarrollo humano”, y con razón, pues su teoría no sería en este sentido una teoría del desarrollo humano, sino más bien de un desarrollo político en tanto proceso asociado a una teoría y una práctica. El “enfoque de desarrollo humano” sería, más bien, un enfoque que extiende una recomendación a la política pública dirigida a ampliar las libertades y posibilidades de elección de las personas -como lo es el enfoque de desarrollo como libertad-, instando desde las acciones de política pública a la participación política de los ciudadanos y a la preocupación explícita por el medioambiente y la equidad⁵⁰.

El enfoque aristotélico

⁴⁹ La razón dada por Sen es que no es posible capturar la complejidad de la realidad en un solo índice, sea el IDH o el PIB. Para una historia sobre cómo se forjó la idea del IDH y las discusiones que suscitaron, véase Sen (2006) y el capítulo 6 de Masood (2016).

⁵⁰ La reflexión en torno al suicidio puede ser interesante para ilustrar este punto. En el momento de construcción del índice de desarrollo humano se pensó un indicador de salud que estuviese relacionado a la tasa de suicidios como aproximación a la falta de bienestar. Sin embargo, dado que la opción de suicidio puede ser considerado también como indicador de mayores libertades, su medición quedó excluida del índice (Paul Streeten en ul Haq (1995, pág. viii)).

Un aporte importante en la discusión sobre capacidades y bienestar, reconocida como tal por el mismo Sen, provino desde la filosofía en la segunda mitad de la década de los '80 a través del trabajo de Martha Nussbaum⁵¹. Tanto Sen como Nussbaum eran investigadores asociados a UNU-WIDER⁵² desde donde sostuvieron conferencias y discusiones sobre el enfoque de capacidades y las relaciones entre virtudes éticas, funcionamientos y bienestar. Si bien Nussbaum no utilizaría ni se referiría al concepto de desarrollo humano, sí aportaría la perspectiva filosófica-aristotélica a la discusión sobre capacidades.

Uno de los textos de Nussbaum -basado en preguntas discutidas en una conferencia de 1986- se titula *Virtudes No-Relativas: Un enfoque aristotélico* (Nussbaum, 1993), y muestra de forma explícita que su enfoque proviene en lo medular de la teoría aristotélica. Es desde esta tradición que se aproxima a la discusión sobre las capacidades. Pero no es sino en su contribución de 1987 en que aborda más estrechamente la relación entre la teoría *política* aristotélica y el enfoque de Sen.

En su texto de 1987, haciendo una interpretación de la *Política* de Aristóteles, Nussbaum explora algunos elementos relacionados a las capacidades, distinguiendo en la *Política* tres tipos de capacidades: internas,

⁵¹ En su libro de 1999, *Desarrollo como Libertad*, Sen menciona que su “colaboración con Martha Nussbaum durante 1987-89 fue de gran importancia en la investigación de los conceptos de capacidad y calidad de vida” (Sen, 1999, pág. xv).

⁵² *United Nations University – World Institute for Development Economic Research*, creado en 1985 con base en Finlandia.

externas y básicas. La primera se referiría a las disposiciones internas de un individuo que le permiten desempeñar ciertos funcionamientos; la segunda, a la ausencia de constricciones externas que le impidieran desempeñar los funcionamientos para los cuales tiene capacidades internas (en una forma semejante a lo que podrían llamarse “libertades negativas”); la tercera, la capacidad “innata” que debiera tener o que tiene un individuo en tanto representante de la especie⁵³. Nussbaum argumenta que el *fin* de la “distribución política” (o de la planeación política) es producir estos distintos tipos de capacidades:

*La aspiración de la planeación política es la distribución a las personas individuales que habitan la ciudad de las condiciones en las cuales una **buena vida humana** pueda ser elegida y vivida. Esta tarea distributiva aspira a producir **capacidades**. Esto es, aspira no simplemente a la asignación de mercancías, sino al hacer de la gente capaz de **funcionar** de ciertos modos humanos. (Nussbaum, 1987, pág. 1)*

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos por hacer coincidir la teoría aristotélica con el enfoque de capacidades, persiste una discrepancia fundamental con Sen, lo que es reconocido por Nussbaum, quien incluso alienta al economista a ser “más radical” en su enfoque (Nussbaum, 1987, pág. 40). Las críticas previas de Sen a la teoría económica ortodoxa apuntaban tanto a las propuestas utilitaristas como a las rawlsianas (o “fetichistas de la mercancía”). Por el lado del utilitarismo, la objeción principal tenía que ver, en parte, con los

⁵³ “En este sentido, un niño es capaz de funcionar como un general (...); una persona míope es capaz de ver bien (...); un embrión es capaz de ver y oír”, etc. (Nussbaum, 1987, pág. 27).

condicionamientos que hacen que una persona pueda percibir un alto grado de bienestar “subjetivo” (“placer”, “felicidad” o satisfacción de los deseos) aun en condiciones de miseria “objetiva”. En estos casos surge el problema de la (falsa) valoración que tienen los individuos de sus condiciones y sus potencialidades. La discrepancia entre la reflexión de Nussbaum y la de Sen es justamente en torno a esta cuestión de la “objetividad” de la valoración. Nussbaum percibe que el enfoque de capacidades de Sen adolece de la misma deficiencia que él mismo critica en el utilitarismo⁵⁴. Pues un individuo o una comunidad que vive bajo cierto esquema mental, bajo el influjo de cierta “tradición”, difícilmente podrá escapar del condicionamiento de las valoraciones que la costumbre impone:

*Sen toma su caso para mostrar la deficiencia de enfoques de distribución que están basados en el deseo y la satisfacción; bien y bueno. Pero me parece que el enfoque de capacidades exhibirá deficiencias similares, a menos que podamos especificar un procedimiento valorativo **objetivo** que tendrá el poder de criticar las evaluaciones de los funcionamientos que son efectivamente hechos por gente cuya crianza ha sido cercada con discriminación y desigualdad. Sen pareciera, en lo total, pensar que removemos el problema moviéndonos desde el énfasis utilitarista en el deseo al énfasis de su propio enfoque en la valoración de capacidades. Pero el procedimiento valorativo que está involucrado en la selección de capacidades me parece, al menos sin mayor descripción, no ser más incorruptible que el deseo en sí mismo. (Nussbaum, 1987, pág. 39)*

En la década del ‘90 Sen enfatizaría el aspecto de las “razones” de la valoración individual (Sen, 1992, pág. xi), aunque sin ahondar en a qué se refiere

⁵⁴ A pesar de que esta no sería la única crítica que Sen hace al utilitarismo: también se encuentran la falta de comparabilidad entre las utilidades, y los criterios de justicia para la asignación de recursos basada en la utilidad tanto marginal como absoluta (Sen, 1980).

con las “razones” que tendrían los individuos para valorar ciertas cosas. Al incorporar este requisito, Sen se desprende del problema de tener que realizar él mismo un juicio acerca del grado de valoración de los funcionamientos y capacidades. Aún así, Sen no es claro a si con “razones” se refiere a “argumentos”, “justificaciones”, o a estar de acuerdo con una “razón objetiva”. Incluso si fuera esto último, se estaría imponiendo una exigencia de racionalidad que podría estar sujeta al mismo cuestionamiento que se le hace a la teoría económica tradicional, en el sentido de que no considera la “racionalidad limitada” que se encuentra generalmente en los individuos y posiblemente también en los grupos de individuos.

Al posible efecto del condicionamiento social y de la tradición, como ya se señaló, Nussbaum responde con una demanda de objetividad en la elección de los funcionamientos y capacidades a fomentar. Y agrega que para la elaboración de una teoría política que tuviera en cuenta valoraciones objetivas se requiere adicionalmente de una teoría objetiva sobre lo que podría ser una “buena vida humana”, sin la cual no se puede avanzar en la objetividad buscada. Esta es justamente la posición de Aristóteles citada por Nussbaum:

*Aristóteles argumenta que una teoría del buen arreglo político requiere y descansa sobre una teoría de la **vida humana buena**. (Nussbaum, 1987, pág. 4)*

*[U]n arreglo político tiene como tarea el aseguramiento a su gente (...) de las condiciones necesarias para una **total buena vida humana**. (...) “Una persona que va a hacer una investigación válida sobre el mejor arreglo político debe primero tener claro cuál es **la vida que más vale la pena elegir** – pues si esto no está esclarecido, el mejor arreglo político debe*

permanecer también no esclarecido” (1323a14-17). (Nussbaum, 1987, pág. 7)

Esta “vida buena” sería, entonces, el *fin* de la política. Sin embargo, como señala Aristóteles (Política 1323a14-17) y como concuerda Nussbaum, si no se tiene clara cuál es la vida buena, tampoco se tendrá claro cuál es el mejor arreglo político que conduce a ella. Sen no busca proponer el mejor arreglo político, sino proponer que surja del mismo proceso democrático y de la elección de los propios individuos. Nussbaum, apoyándose en los ejemplos que da Aristóteles sobre las malas constituciones políticas y las malas leyes de otros Estados, argumenta que, si no se tienen bases racionales objetivas, el proceso de constitución política puede no terminar en algo necesariamente bueno -en sentido objetivo- u objetivamente deseable.

Para avanzar en la determinación del buen arreglo político se debe entonces -según Aristóteles- conocer antes cuál es la buena vida humana. Nussbaum aborda este asunto introduciendo más cabalmente los conceptos de *eudaimonia* y “razón práctica”:

El pasaje es introducido por una observación reveladora: estamos de acuerdo en decir que la eudaimonia es lo mejor, “pero hay un fuerte deseo (potheitai) de que algo más claro deba ser dicho acerca de lo que es” (1097b-4). Este destaque sobre los límites del acuerdo refiere a un pasaje previo (1095a19 ff.), donde Aristóteles nos dijo que ambos los “muchos y los refinados” están de acuerdo en el nombre para “el bien práctico superior (akrotaton)”, llámese ‘eudaimonia’; y están de acuerdo en que vivir bien y hacer bien es la misma cosa que eudaimonein. “Pero en lo concerniente a eudaimonia, sobre qué es, están en desacuerdo” – ambos unos a otros y, Aristóteles señala, cada persona consigo misma. Esta

situación de desacuerdo extremo sobre el mismo “qué es” del fin en vista presenta graves problemas para una investigación ética que va a perseguir esta misma pregunta de “qué es”, basada ella misma en las creencias de la gente. (Nussbaum, 1987, pág. 45)

*En tanto ninguna vida contará como una buena vida para un ser humano a menos que sea primero que todo una vida para un ser humano, y en tanto una vida para un ser humano debe ser una vida organizada, de alguna manera, por la **razón práctica**, en la que todos los funcionamientos están informados e infundidos por la actividad organizada por la razón, la **eudaimonia** debe ser buscada dentro del grupo de tales vidas, no en una vida totalmente entregada al placer corporal sin razón, ni en la vida del durmiente de funcionamiento digestivo no guiado, ni en la vida del esclavo de trabajo coercitivo y rutinario. (Nussbaum, 1987, págs. 47-48)*

En cuando al “fin en vista”, Nussbaum reconoce que en Aristóteles este se llama *eudaimonia*, aunque sin explorar a fondo cuál es el contenido de tal término⁵⁵. Más, a diferencia de Sen, existe la propuesta de un fin objetivo. Sen deja abierta esta cuestión, atribuyéndole al individuo la responsabilidad de decidir, elegir y llevar la “vida que valore y que tenga razones para valorar”.

En conclusión, la crítica desde el enfoque aristotélico surge a partir del hecho de que los individuos pueden no valorar “correctamente” debido a la influencia del contexto y la tradición. Ante esto, los enfoques de desarrollo como libertad y de desarrollo humano piden como requisito al individuo razones para valorar y llevar la vida que valoran, sin ahondar en a qué se refieren con el requisito racional. Más aún, incluso si se entienden las “razones” de los individuos no solo como meras opiniones (que bien pudieran estar basados en la fuerza del

⁵⁵ En otro pasaje de su texto, Nussbaum menciona la palabra griega *makarios* adjudicándole sinonimia con *eudaimonos* (Nussbaum, 1987, pág. 2).

contexto o la tradición), sino como un verdadero proceso de utilización de la capacidad de razonamiento en la valoración, aún así la exigencia de racionalidad representa un requisito fuerte que la experiencia indica no siempre se cumple.

Debido en parte a que el enfoque de desarrollo humano se basa en gran medida en los postulados de Sen, presenta la misma debilidad que el enfoque de capacidades y de desarrollo como libertad, es decir, la ausencia de definición de un fin último, estando por ende sujeto a la crítica del enfoque aristotélico. Esto puede traducirse en la ausencia de una concepción de desarrollo humano en tanto *desarrollo del ser humano*. Sin embargo, el enfoque aristotélico de Nussbaum nunca fue aplicado al concepto de desarrollo humano, como se conoció desde 1990 en adelante. Esto es lo que se intentará en la sección siguiente, de modo que mediante la proposición de un fin último del desarrollo humano -la *eudaimonía*- se pueda llegar a un enfoque aristotélico del desarrollo humano, en un enfoque que no solo rescate la libertad de los individuos sino también fomentar un desarrollo humano entendido como un *desarrollo del ser humano*.

EL FIN DE LO HUMANO EN UN ENFOQUE ARISTOTÉLICO DEL CONCEPTO DE DESARROLLO HUMANO

Debido a que el término “desarrollo humano” hace alusión implícita a un componente objetivo (lo humano), es que para sustentar un concepto de desarrollo humano se requiere optar por una cierta antropología, cualquiera ella sea. En este sentido, la presente sección ofrece la posibilidad de fundar un enfoque de desarrollo humano en un entendimiento de la condición humana desde una concepción objetiva. Para esto, un buen punto de partida constituye el trabajo realizado por Nussbaum (1987), quien elabora su crítica a partir de las nociones aristotélicas sobre las capacidades humanas desde una perspectiva objetiva y en relación también con el enfoque de capacidades de Sen⁵⁶.

La crítica de Nussbaum se construye en base a la noción aristotélica de capacidad o potencia (*dúnamis*), en lo fundamental desde una lectura de la *Política*. Más, debido a que Nussbaum no incorpora a su análisis un concepto de desarrollo humano, otros elementos adicionales deben ser considerados, sobre

⁵⁶ Para una discusión sobre el objetivismo y el naturalismo atribuido a Aristóteles se pueden consultar los trabajos recientes de ciertos neoaristotélicos como Alasdair MacIntyre y Philippa Foot. Otros filósofos que han defendido concepciones naturalistas de lo bueno son Michael Thompson y Paul Taylor. Para posiciones contrarias, se puede consultar los argumentos antinaturalistas de G.E. Moore, o los subjetivismos emotivistas y prescriptivistas según los cuales toda evaluación de “lo bueno” se explica por referencia exclusiva a los propósitos, deseos, intereses, motivaciones, etc. de quienes hacen tal afirmación.

todo en relación con la idea de *desarrollo*. Este aspecto inter temporal refiere al análisis del cambio, temática elaborada por Aristóteles en la Física y la Metafísica⁵⁷. Para un entendimiento aristotélico del desarrollo, la noción de capacidad o potencia es necesaria pero no suficiente, y debe ser complementada con la noción de un *fin* o una direccionalidad del *desarrollo*. Se argumentará en esta sección que este fin se identifica en Aristóteles en última instancia con la *realización plena (entelécheia)* de la capacidad, la que para el caso de los asuntos humanos es identificada como la *eudaimonía*. El proceso que lleva al humano desde la capacidad a la plena realización es lo que podría interpretarse entonces, desde una interpretación aristotélica, como un *desarrollo humano* entendido como un *desarrollo del ser humano*.

Aristóteles no es un completo desconocido ni para Sen ni para el PNUD⁵⁸, pues ambos tienden a apoyarse reiteradamente en sus postulados, sobre todo en la consideración de la riqueza material como un fin relativo, no absoluto, temática que abordada por Aristóteles tanto en la *Ética* como en la *Política*. Más, no aparece ni en Sen ni en el PNUD la consideración de cuál podría ser un *fin*

⁵⁷ También se encuentra en el texto *De la generación y la corrupción* aunque, mayoritariamente, estas cosas son abordadas también en la Física y la Metafísica.

⁵⁸ Para las varias referencias a Aristóteles hechas por Sen, ver Sen (1984:243; 1987b:3-78; 16-22; 1989:4; 1992:5-91; 1993:46-48; 1999:14-289; 2000:21; 2002: 67-262; 2006:256); para las referencias hechas por el PNUD en sus Informes de Desarrollo Humano, ver PNUD (1990:9; 1994:14-15; 1995:127,129; 1996:45; 2001:9; 2004:127; 2006:263; 2007:58; 2010:12).

absoluto de un *desarrollo del ser humano*, como se mostró en la sección anterior⁵⁹.

La presente sección se basa íntegramente en una interpretación de la *Metafísica* y la *Ética* de Aristóteles para proponer un enfoque aristotélico del desarrollo humano que sea capaz al mismo tiempo de reconocer la crítica de Nussbaum y fundar una propuesta en un concepto de *desarrollo humano*. Para ello, se hará una selección e interpretación de los textos del filósofo con el fin de esclarecer conceptos relacionados a los fines, las capacidades, el desarrollo y la felicidad (*eudaimonía*).

La presente sección se organiza de la siguiente manera: en el primer acápite se identifica en Aristóteles el fin (*télos*) de las acciones y del cambio, señalado como la actualización (*enérgeia*) y la realización plena (*entelécheia*). En el segundo acápite se complementa este fin con el concepto de *capacidad* o *potencia* (*dúnamis*), lo que permite entender el proceso de *cambio* o *desarrollo*. El tercer y último acápite aplica la dinámica expuesta del cambio a los asuntos humanos, en particular a partir de una lectura de la *Ética* y de lo que constituiría el fin de las cosas humanas, identificado con la *eudaimoníā* y la “vida buena” (*euzōía*).

⁵⁹ Sen (1993:47) menciona al pasar el concepto de *eudaimonia* en tanto actividades valoradas, sin otorgarle mayor importancia ni en su propio enfoque ni en el concepto de desarrollo humano. Más bien, el tratamiento de la *eudaimonia* requeriría cierta descripción más acabada, pues no se trataría realmente de actividades valoradas subjetivamente, sino de cierta *actividad del alma racional de acuerdo con la virtud* (EN 1098a16).

El fin como realización plena

Como ya se ha mencionado, no existe la noción de un fin último de un *desarrollo del ser humano* en el concepto de desarrollo humano del PNUD. Es por esto por lo que no es posible ni evaluar ni proponer acciones que propendan a avanzar este desarrollo humano en tanto *desarrollo del ser humano*.

Para iniciar una propuesta respecto al desarrollo humano en tanto desarrollo del ser humano se requiere de un esclarecimiento del *fin*, dado que el mismo concepto de *desarrollo*, al estar asociado al cambio y contener una noción de algo que avanza desde una instancia previa a una posterior, requiere de un *fin* para su posible evaluación, es decir, de una teleología⁶⁰.

En la interpretación aristotélica que aquí se propondrá, la instancia posterior del cambio y el movimiento se identifica en general con el fin (*télos*), que en algunas ocasiones representa la causa final o el *aquello-para-lo-cuál* fue

⁶⁰ La misma etimología de la palabra “desarrollo” en cinco idiomas derivadas del latín -español, portugués, inglés, francés e italiano (*desarrollo, desenvolvimento, development, développement* y *sviluppo*, respectivamente)- hace referencia a un des-enrollar o des-envolver (del latín *volvō* y del latín vulgar **vlopp-*: enrollar y envolver, respectivamente), es decir, a expandir algo (desde sí mismo y sobre sí mismo) que está previamente enrollado o envuelto. En el sentido etimológico del término, la fase previa es la cosa enrollada o envuelta, mientras que la fase final es la cosa des-enrollada o des-envuelta.

creado o producido⁶¹. A su vez, este *aquello-para-lo-cual* se enmarca dentro de las cuatro causas, teniendo entre las cuatro una importancia destacada⁶²:

*De causas se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la **entidad**, es decir, la **esencia** (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la **materia**, es decir, el sujeto; la tercera, **de donde proviene el inicio del movimiento** [kiníseos], y la cuarta, la causa opuesta a esta última, **aquello para lo cual**, es decir, el bien (este es, desde luego, el fin [télos] a que tienden la generación [genéseōs] y el movimiento). (Metafísica [Met.] 983a26-34).⁶³*

*Ahora bien, cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo <de ellos>). Y la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, es la que conoce **aquello para lo cual** ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, el bien de cada cosa en particular y, en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad. (Met. 982b5-8)*

Si el *aquello para lo cual* es la causa opuesta del *de donde proviene el inicio del movimiento*, entonces el *aquello para lo cual* es también el fin (*télos*) al que tiende el movimiento (*kiníseos*) y el desarrollo (*genéseōs*). En otro lugar, Aristóteles agrega los conceptos de acción (*práxis*) y cambio (*metabolai*) a los de movimiento y desarrollo, todos los cuales tienen un fin. En este sentido, el fin es

⁶¹ Según Tomás Calvo Martínez, traductor de la Metafísica, Aristóteles identifica el *aquello-para-lo-cual* (*tò hoû héneka*) con el fin (*télos*) (ver nota 15 del libro A de la Metafísica). En el libro H de la Metafísica Aristóteles señala: “Y ¿cuál lo es [la causa] en el sentido de *aquello para lo cual*? El fin. Por lo demás, seguramente estos dos últimos son lo mismo” (1044a37-1044b1)”.

⁶² Las citas de la Metafísica han sido tomadas de la traducción de Tomás Calvo Martínez para la edición de 1994 de Gredos. Todas las citas son textuales a menos que se indique lo contrario en nota al pie. Las inserciones entre corchetes indican términos originales griegos escritos en abecedario latino, además de incluir algunas ayudas para la mejor comprensión del texto.

⁶³ Otra muy similar referencia a las cuatro causas se encuentra en Metafísica V 2 (que reproduce casi íntegramente Física II 3).

aquello para lo cual se lleva a cabo el desarrollo, el movimiento, el cambio y la acción:

*En cuanto a **aquello para lo cual** se llevan a cabo las **acciones** [práxeis], los cambios [metabolai] y los movimientos [kinéseis], de algún modo [los filósofos anteriores] lo consideran causa, pero no lo dicen así expresamente, ni tampoco dicen de qué modo lo es. (Met. 988b6-8)*

*Se llama límite [...] el **fin** de cada cosa (y éste es **aquello hacia lo cual** - y no aquello desde lo cual- tiene lugar el movimiento y la **acción** [prâxis] [...]). (Met. 1022a6-7)*

La acción (*prâxis*) que se dirige a un fin puede ser de distintos tipos. Una diferencia destacada es entre acciones que tienen un fin distinto a la misma acción, y otras que tiene un fin en ellas mismas. A la acción que tiene un fin externo a ella se la considera imperfecta (*atelés*) pues no se basta a sí misma (se hace para generar otra cosa aparte de ella misma) y, por ende, no es una acción completa o perfecta (*téleios*)⁶⁴, como lo sería la acción que tiene un fin en sí misma⁶⁵:

*Puesto que ninguna de las **acciones** [práxeon] que tienen término constituye el **fin**, sino algo relativo al fin como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez, y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento [kínēsis] en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento [kinéseis], ninguna de ellas es propiamente acción [kínēsis] o, al menos, no es **acción** [prâxis] **perfecta** [teleía] (ya que no es el fin). En ésta, por el contrario, se da el **fin** y la **acción** [prâxis]. (...) Uno sigue*

⁶⁴ En Metafísica V 16, al definir los sentidos en que se dice *téleios*, Aristóteles señala que “se dice que son perfectas *las cosas que han alcanzado la plenitud del fin* [télos], siendo este bueno: son, efectivamente, perfectas en la medida en que poseen la plenitud del final” (1021b22-24). Comentando este pasaje, el traductor señala que “*télos* es el fin en cuanto comporta el perfeccionamiento, la plenitud de algo. Por eso, lo que alcanza su *télos* (fin) es *téleion* (perfecto)”.

⁶⁵ Las siguientes dos citas corresponden al libro 9 (Θ) de la Metafísica y desarrollan el vínculo entre el fin (*télos*), el acto, actualización o actividad (*enérgeia*) y la realización plena (*entelécheia*).

*viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz. Si no, deberían cesar en un momento determinado, como cuando uno adelgaza. Pero no es éste el caso, sino que se vive y se ha vivido. Pues bien, **de ellos los unos han de denominarse movimientos [kiníseis] y los otros, actos [energeías]. Y es que todo movimiento es imperfecto [atelés].** (Met. 1048b18-29)*

La acción considerada imperfecta, es decir, aquella que no tiene un fin en sí misma, sino que termina cuando se alcanza el fin buscado, se la denomina más propiamente *movimiento*⁶⁶. Por otro lado, la acción considerada perfecta, es decir, aquella que tiene un fin en sí misma, y que no termina aun cuando se ha alcanzado el fin buscado (que es ella misma), se la denomina *acto (enérgeia)*.

En relación con las acciones imperfectas, o movimientos, se sabe que dejan de tener lugar una vez que se alcanza el fin perseguido. Pero aun así los movimientos aspiran a un fin, a pesar de no ser ellas mismas el fin. Este fin de los movimientos puede ser interpretado en otro de los pasajes como lo que Aristóteles denomina una obra (*érgon*). Existe, finalmente, una confluencia hacia el acto o actualización (*enérgeia*), tanto desde el lado de las acciones perfectas como de las imperfectas, en éstas últimas, a través de la *obra* producida por esos movimientos:

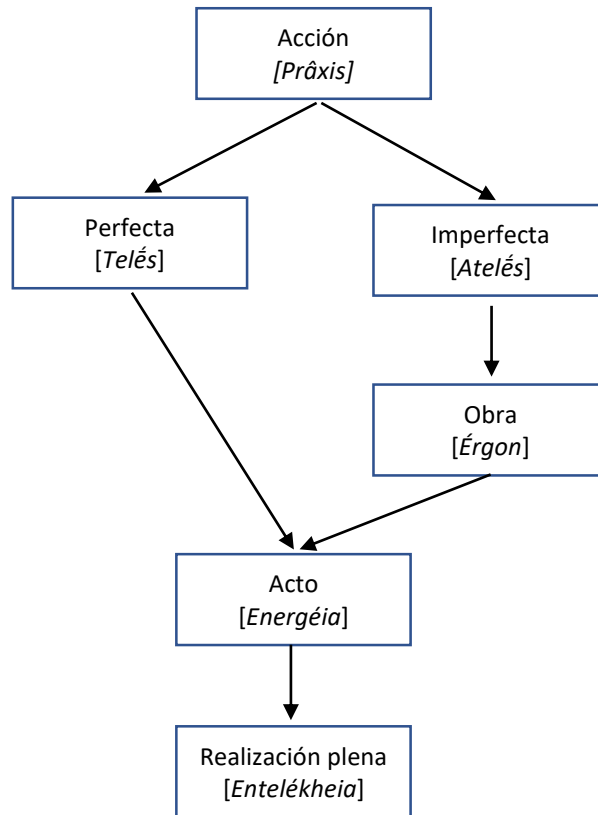
⁶⁶ Se hace la precaución de que Aristóteles no es consistente con la definición que aquí se hace de la palabra *movimiento* y con la utilización que hace en el texto (incluso como queda de manifiesto en la cita propuesta), por lo que cabe destacar la necesidad de leer en contexto. Esto es válido no solo para la cita anterior sino también para otras que siguen.

La obra⁶⁷ [érgon] es, en efecto, el fin, y el **acto** [enéргеia] es la **obra** (...) y [el acto] tiende a la **plena realización** [entelékheia]. Y puesto que [1] en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), mientras que [2] en algunos casos se produce algo distinto [...], no es menos cierto que el acto es el fin en el primer caso [1], y más fin que la potencia en el segundo caso [2]. (...) Así pues, cuando lo producido es algo distinto del propio ejercicio [2], el acto [enéргеia] de tales potencias se realiza en lo que es producido [poiouménōi]. (Met. 1050a22-32)

Dado que ambos tipos de acción, perfecta e imperfecta, convergen al acto o actualización (una en la misma acción y otra a través de la obra), es que se puede proponer que todas las acciones alcanzan un fin. Aún más, un fin último, más allá de la actualización, el que es identificado con la *plena realización* [entelékheia]. En este sentido, se postula la *realización plena* como el *fin* último tanto de las acciones como de los movimientos. Lo anterior se ilustra en el diagrama 1.

Diagrama 1. Tránsito desde la acción a la realización plena en la Metafísica

⁶⁷ Se ha reemplazado la palabra *actuación* por *obra*, de modo de evitar confusión entre *acto* y *actuación*. El término *obra* es el utilizado para traducir *érgon* en la *Ética a Nicómaco* que se cita de forma posterior.



Esto será importante para una interpretación aristotélica del desarrollo humano pues, en tanto el desarrollo humano se trata de acciones humanas, perfectas e imperfectas (“completas” e “incompletas”), se puede postular que desde una interpretación aristotélicas ellas comparten un fin último que puede ser identificado con la *plena realización*.

La capacidad como potencia

Dado que la acción, el movimiento y el cambio son procesos que se dirigen hacia un fin, pero que también provienen de algo (el *aquello desde lo cual*⁶⁸), para comprender la totalidad del proceso de desarrollo no se debe puntualizar solo el fin antes señalado, sino también, en cierto sentido, el inicio del movimiento o del cambio⁶⁹. El principal escollo por resolver, y de lo cuál había intentado hacerse cargo también la filosofía anterior, es cómo puede darse el cambio, o la generación de algo que es y que antes no era⁷⁰. Pues, según Aristóteles, no puede darse la generación a partir de la nada en sentido absoluto⁷¹. La propuesta de solución que aquí adoptamos -una de las dos que Aristóteles ofrece⁷²- se haya tanto en la Física como en la Metafísica, y requiere tanto de la utilización de la noción de *acto* (repasada en sección anterior) como de la de *potencia*.

⁶⁸ Ver cita anterior de Met. 1022a6-7.

⁶⁹ Aristóteles señala la diferencia entre el *cambio* y el *movimiento* en el libro XI (K) de la Metafísica. La distinción principal es que el *movimiento*, como allí se define, tiene lugar entre términos que se oponen por contrariedad (de A a B, de negro a blanco, etc.), mientras que el *cambio* tiene lugar entre términos que se oponen por contradicción (de A a no-A, o de no-A a A), siendo estos últimos los correspondientes al desarrollo (*genéseōs*) y la destrucción *en términos absolutos*.

⁷⁰ El dilema se expone en la Física I 7-9 de la siguiente manera: “*Los que primero filosofaron, al indagar sobre la verdad y la naturaleza de las cosas se extraviaron, como empujados hacia un camino equivocado por la inexperiencia, y dijeron que ninguna cosa puede generarse o destruirse, puesto que lo generado tendría que llegar a ser o del ser o del no-ser, pero ambas alternativas son imposibles; porque de lo que es no puede llegar a ser, puesto que ya es, y de lo que no es nada puede llegar a ser, puesto que tendría que haber algo subyacente*” (Física 191a26-31).

⁷¹ “*También nosotros afirmamos que en sentido absoluto nada llega a ser de lo que no es, pero que de algún modo hay un llegar a ser de lo que no es, a saber, por accidente; pues una cosa llega a ser de la privación, que es de suyo un no-ser, no de un constitutivo suyo*” (Física 191b12-15).

⁷² En Física 191b27 señala las dos propuestas: la basada en el cambio accidental, y la basada en la distinción de *acto* y *potencia*. Sobre el cambio accidental, corresponde a una forma de cambio que no es propia del *género* (entidad), sino una característica de él. Así, ocurre que el *ser músico* de un humano es una forma *accidental* de *ser*, mientras que el *ser humano* es una forma *sustantiva* de *ser*. Y, como aquí se está interesado en el *desarrollo humano*, corresponde asumir como correcta la propuesta de cambio basada en la distinción de acto y potencia.

Si ya se ha señalado que la *realización plena* es el fin del proceso de cambio, la *potencia* podría considerarse como el inicio. Según Aristóteles, potencia, potencialidad, capacidad, posibilidad, facultad o poder [*dúnamis*] se dice como el “principio del movimiento o del cambio”⁷³ y, en tanto principio, la *potencia* o *capacidad* es el estado temporalmente previo de la cosa que cambia o se desarrolla, siendo el *acto* el estado temporalmente posterior:

*(...) lo que está en potencia [dunámei] y lo que está en acto son, en cierto modo, uno, de modo que no hay otra causa, excepto la que hace **moverse de la potencia al acto**. (Met. 1045b21-23)*

Para resolver el problema del cambio, esto es, el cómo algo puede generarse a partir de su contradictorio (la carencia de ello), se propone que una cosa está *al mismo tiempo* (y “son, en cierto modo, uno”), en potencia y en acto, pero no en el mismo sentido. El cambio entre contrarios, de A a B, significa que lo que en un inicio es A *en acto*, es al mismo tiempo B *en potencia*, pero no B *en acto*. El paso de B *en potencia* a B *en acto* (de no-B a B) es lo que se denomina *actualización*, siendo el acto (o actualización) el *fin*:

***Acto** es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en **potencia**. Decimos que existe en **potencia**, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraído de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, <decimos que está> en **acto**. (Met. 1048a30-35)*

Las cosas que son posteriores en cuanto a la generación [genéseis] son anteriores en cuanto a la forma específica, es decir, en cuanto a la entidad [...] porque todo lo que se genera [gignómenon] progresa hacia un

⁷³ Met. V 12, 1019a15-23.

*principio, es decir, hacia un **fin** (aquello para lo cual es, efectivamente principio, y el aquello para lo cual de la generación [génesis] es el fin), y el **acto es fin, y la potencia se considera tal en función de él**: desde luego, los animales no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver. (Met. 1050a6-11)*

Respecto a la prioridad lógica, a pesar de ser temporalmente anterior en cuanto a la generación, la potencia es posterior *en cuanto a la forma*, pues el cambio se realiza no en vistas a la potencia sino al acto, que es el fin de la acción, teniendo por ende el acto prioridad lógica, y la capacidad, posterioridad. Cuando se dice que “desde luego, los animales no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver”, se está señalando que la capacidad se considera tal en tanto es capacidad *para algo*, estando de este modo la capacidad en función del fin (acto).

En el contexto del *desarrollo humano* y de la discusión sobre las *capacidades* de Sen y Nussbaum vistas en secciones anteriores, una interpretación desde el cambio en Aristóteles señalaría que el enfoque de capacidades carece de algo fundamental: la consideración de la actualización como fin para el cual existen las capacidades. En el enfoque de Sen, el fin del *desarrollo* (en su definición de desarrollo) es la expansión de las capacidades humanas. Sin embargo, dado que “los animales no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver”, y según una interpretación aristotélica, la expansión de las capacidades humanas sólo es deseable y tiene valor si está dirigida a la realización de esas capacidades. Así, en el enfoque de capacidades y de libertades de Sen, la capacidad de los individuos para “llevar el tipo de vidas que

tienen razones para valorar” solo tendría valor en tanto los individuos *realizaran plenamente* el tipo de vidas que tienen razones para valorar. Puesto que, mientras esta capacidad no se realice, existe al mismo tiempo tanto la capacidad para llevar este tipo de vida, como la capacidad para no llevarla:

*Pues la misma cosa puede ser los **contrarios** en **potencia**, pero no en estado de plena actualización (Met. 1009a34-36)*

*Por lo demás, todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene **potencialidad para ser y para no ser** (Met. 1032a20-22)*

Si se reconoce que 1) las acciones se realizan con vistas a un fin, 2) los fines son la realización de una capacidad, y 3) en cualquier caso la realización es más fin que la capacidad⁷⁴ y que la capacidad está en función del fin (realización), entonces al conceptualizar el *desarrollo humano* la atención debiera estar puesta al menos no solo en la *capacidad*, sino también en la *realización plena* de esa capacidad.

El desarrollo humano

Al hacer una interpretación aristotélica del cambio aplicado al desarrollo humano, no basta con definir qué son la realización y la potencia, sino que es necesario también precisar que son la realización *humana* y la potencia *humana*.

⁷⁴ Ver cita anterior Met. 1050a22-32.

Respecto a la realización humana, es posible leer lo que Aristóteles considera el “fin de todo lo humano” a partir, principalmente de la *Ética a Nicómaco*. El “fin de todo lo humano” se conceptualiza aquí como la consecución de la *eudaimonía*, siendo *fin perfecto*, en el mismo sentido en que se relaciona en la *Metafísica* el fin y la completitud o perfección de la plenitud final:

*Después de haber tratado acerca de las virtudes, la amistad y los placeres, nos resta una discusión sumaria en torno a la **felicidad** [eudaimonías], puesto que la colocamos como **fin** [télōs] **de todo lo humano**. (*Ética Nicomáquea* [EN] 1176a30-33)*

*¿Qué nos impide, pues llamar **feliz** [eudaímona] al que actúa de acuerdo con la vida perfecta y está suficientemente provisto de bienes externos no por algún periodo fortuito, sino durante toda la vida? ¿O hay que añadir que ha de continuar viviendo de esta manera y acabar su vida de modo análogo, puesto que el futuro no nos es manifiesto, y establecemos que la **felicidad** [eudaimonían] es **fin** [télōs] y en todo absolutamente **perfecta** [téleion]? (*EN* 1101a14-20)*

*Es manifiesto, pues, que la **felicidad** [eudaimoníā] es algo **perfecto** y suficiente, ya que es el fin de las **acciones**⁷⁵ [praktōn]. (*EN* 1097b20-21)*

Una vez identificado claramente el fin de lo humano como la *eudaimonía*, se debe recordar que este fin y este *aquello-para-lo-cual* del proceso de desarrollo humano es siempre un acto, una actualización, una actividad (*enérgeia*), que tiende a la *realización plena* (*entelékheia*). Es por esto por lo que puede identificarse sin mayores dificultades el *fin de lo humano* como la *plena realización humana*, siendo este fin un “movimiento perfecto”, o unas acciones y

⁷⁵ Se ha modificado *actos* por *acciones* para evitar la confusión con el *acto* en tanto *enérgeia*.

actividades perfectas (entendiendo por perfecto aquello que realiza el fin para lo cual existe la potencia):

*Es también correcto decir que el **fin** [télos] consiste en ciertas **acciones** [práxeis] y **actividades**⁷⁶ [energeías] (...) el **hombre feliz** vive bien [eũ zēn] y **actúa**⁷⁷ bien [eũ práttein], pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida [euzōía] y buen actuar⁷⁸ [eupraxía]. (EN 1098b17-23)*

La actualización a la que tienden las acciones en el caso de las imperfectas o que producen obras (*érgon*) externas al agente es un *acto* que se realiza en la *obra*. En cambio, cuando las acciones son perfectas o completas -pues ellas mismas son el fin-, la actualización de tales acciones se realiza en el mismo agente que las pone en marcha, como ya se mencionó antes. En el caso de la *eudaimonía*, la realización se da en el alma (*psukhē*), puesto que la *eudaimonía* es cierta clase de vida (*zōē*) y, de acuerdo con Aristóteles, la vida se realiza en el alma:

*Por el contrario, cuando no hay **obra** alguna aparte de la actividad, la actividad se realiza en los agentes mismos (así, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la **vida** (*zōē*) en el **alma** [*psukhē*] -y por tanto, la **felicidad** [*eudaimonía*], puesto que es **cierta clase de vida**-). (Met. 1050a35-1050b2)*

⁷⁶ En la traducción base que aquí se utiliza se traduce generalmente *enérgeia* por *actividad*, de modo que se tratará como sinónimos *acto*, *actualidad*, y *actividad*.

⁷⁷ Se ha reemplazado *obra* de la traducción por *actúa* para mantener la correspondencia con los términos traducidos anteriormente.

⁷⁸ Se ha reemplazado *buena conducta* por *buen actuar* para guardar la correspondencia con los términos.

En el alma reside no solo la actualización de la vida, y de aquella clase de vida que es la *eudaimonía*, sino la *potencia* para la vida. Pues es, desde la perspectiva temporal del cambio, la *capacidad* para realizar la *eudaimonía* la que posibilita su realización. Pero se debe distinguir en esto el rol que juega la importante distinción entre las dos partes mayores del alma: la parte racional y la parte irracional. Pues la capacidad para la *eudaimonía* y su realización o actividad se relacionaría necesariamente -aunque no exclusivamente⁷⁹- con la parte racional del alma, debido a que la razón -o el pensamiento, en el sentido “activo” de la vida racional- es la actividad *propia* del ser humano en tanto ser humano:

*Puesto que algunos de tales principios [potencias] se dan en las cosas inanimadas y otros se dan en los vivientes, y en el **alma**, y en la **parte racional del alma**, es evidente que algunas **potencias** [dunámeōn] serán **irracionales**, mientras que otras serán **racionales**. (Met. 1046a36-2)*

*Ahora bien, la vida (zēn) se define por una capacidad⁸⁰ [dunámei] de sensación en el caso de los animales, y por una capacidad de sensación y de **pensamiento** [noéseōs] en los hombres; pero la capacidad se refiere a la correspondiente **actividad** [enérgeian], y la actividad es lo principal; así, el vivir (zēn) parece consistir principalmente en sentir y **pensar** (noeîn). (EN 1170a16-20)*

*Resta, pues, **cierta actividad propia del ente que tiene razón**. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y **piensa**. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en **sentido activo**, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del hombre es una **actividad del alma según***

⁷⁹ Existe una discusión en cuanto a las interpretaciones sobre la *eudaimonía* y su relación con las partes racionales e irracionales del alma. Mientras que interpretaciones *exclusivistas* defienden la identificación total de la *eudaimonía* con la racionalidad, las interpretaciones *inclusivistas* argumentan la concurrencia también de la parte irracional del alma (y, de ahí, el énfasis en la *ética*). En correspondencia con la cita que viene a continuación, en este argumento se tiende a estar de acuerdo con la interpretación inclusivista, aunque esta no sea una cuestión central para el argumento que aquí se hace.

⁸⁰ En esta cita se ha reemplazado *facultad* por *capacidad* para mantener la correspondencia con el resto del texto.

la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que **esta función es específicamente propia del hombre** y del hombre bueno, [...], siendo esto así, decimos que la función del hombre es **una cierta vida**, y ésta es **una actividad del alma y unas acciones razonables** (EN 1198a2-14)

Ya que la función propia del hombre (entendido aquí como *humano*⁸¹) es una “actividad del alma según la razón”, entonces el desarrollo humano en tanto desarrollo del ser humano requiere necesariamente (aunque no exclusivamente) la realización de la función propia del ser humano, que es una actividad del alma y unas acciones acordes con la razón. En conjunto, la buena vida humana, que implica tanto el *sentir* (referido a los *sentidos*) como el *pensar*, determinan que esta cierta vida humana sea también la vida *más feliz*, la más agradable y la “mejor”, realizando con esto plenamente la capacidad *eudemónica* que yace en el alma humana:

*Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno [oikeion hekástō] por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el **hombre**, lo será la vida conforme a la **mente**⁸² [noûn], si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también **la más feliz** [eudaimonéstatos]. (EN 1178a4-8)*

⁸¹ Este es una diferencia no menor con la teoría aristotélica, a saber, la exclusividad de la actividad racional y mental no del *humano*, sino del *hombre* en tanto perteneciente al género masculino. En la interpretación aristotélica que aquí se ofrece, se ha asumido que los atributos del *hombre* pueden aplicarse a todos los *seres humanos* de forma igualitaria, lo que de todas maneras es un punto controversial en la teoría aristotélica discutido extensamente incluso por Martha Nussbaum.

⁸² La traducción de *noûn* es controversial, en algunos lugares se le traduce por mente, en otros por intelecto, en otros por intuición. Se debe tener en cuenta que el *noûn* (proveniente del *noûs*) es la parte “superior” (parte *teorética*) del alma o mente (*psyché*) que se ocupa de captar los primeros principios de los cuales no hay demostración (EN 1143a35-b10).

Y porque tanto la sensación como el pensamiento son las capacidades que posee el ser humano -capacidades irracionales y racionales, respectivamente- entonces estas capacidades serán también naturales a la vida humana. En conjunto, estas capacidades determinan la capacidad *eudemónica*, a partir de la cual es posible la plena realización humana.

Cabe destacar que esta *capacidad humana* no está relacionada esencialmente a la producción de elementos externos a él, entre ellos, a la producción de *obras* -aunque la requiere, en cierta medida-, sino en último término a la realización de la parte racional del alma, capacidad que pertenece naturalmente y de forma exclusiva al ser humano. El tránsito desde la capacidad de pensar y razonar a su realización -para lo que se requieren ciertas condiciones externas como la producción de *obras*- es requisito de la realización del potencial *eudemónico*.

En la perspectiva del desarrollo humano, la realización humana requiere, por ende, como condición necesaria (aunque no suficiente) el *desarrollo* de lo que el ser humano es primariamente, y de lo que es también natural para el ser humano, es decir, la mente, el pensamiento y la razón:

*En efecto, la **razón** [lógos] nos pertenece por **naturaleza** [phúsei], pues estará presente en nosotros si el **desarrollo** [genéseōs] se ha permitido y no se ha impedido, y también el **apetito** [epithumía], porque nos acompaña y está presente en nosotros, inmediatamente desde el nacimiento. Y esos son prácticamente los dos caracteres por los que definimos lo que es **natural**: lo que acompaña a todos los seres tan pronto como nacen, o lo que nos llega a suceder si el desarrollo ha sido facilitado con*

regularidad; por ejemplo, los cabellos blancos, la vejez y otras cosas semejantes. (Ética Eudemia [EE] 1224b30-35)

Por un lado, el *apetito* es realizado “inmediatamente desde el nacimiento” y no es por ende necesario de desarrollar. Por otro lado, dado que la posesión y el ejercicio de la razón, a pesar de ser algo natural al ser humano, estará presente en el ser humano solo “si el desarrollo se ha permitido y no se ha impedido”, requerirá de ciertas condiciones externas que faciliten su desarrollo con regularidad. Es a esto a lo que finalmente aspiraría una práctica del desarrollo humano, pues es lo que se requiere desarrollar, sin lo cual no es posible la realización plena del potencial humano. Este desarrollo de la capacidad de pensar y razonar, junto a la realización de las capacidades innatas (como la sensación y el apetito) determinan en conjunto la plena realización del potencial *eudemónico* del ser humano.

LOS MEDIOS PARA EL DESARROLLO HUMANO EN UN ENFOQUE ARISTOTÉLICO

Habiendo identificado lo que podría constituir un *enfoque aristotélico del desarrollo humano*, la presente sección se propone identificar los *medios* por los cuales se avanza en el proceso que lleva a realizar plenamente la capacidad *eudemónica* en el alma humana. Como se vio en la sección anterior, este proceso se logra a través de la realización de las partes racionales e irracionales en el alma humana, requiriendo la realización de la parte racional un proceso de *desarrollo* que debe ser permitido y no obstaculizado.

Los medios para el desarrollo humano, tema central de esta sección, se vinculan estrechamente con la propuesta de Nussbaum (1993), según la cual la consecución de la *eudaimonía* o la “vida buena” requiere de la adquisición y aprendizaje de “virtudes no-relativas”. En el presente enfoque aristotélico del desarrollo humano se abordará la propuesta de virtudes a partir de la distinción planteada por Aristóteles entre las diferentes partes del alma. Esta distinción entre las partes del alma, fundamentalmente entre las partes racional-pasiva (apetitiva o desiderativa) y racional-activa (racional) darán origen a lo que aquí se llamará la *ética del desarrollo humano* y la *dianoética del desarrollo humano*, entendidas como los caracteres de las respectivas partes del alma que

constituyen los *medios* que posibilitan el avance en el proceso de desarrollo humano. Las virtudes de las respectivas partes del alma, virtudes éticas y dianoéticas serían, por ende, la conclusión práctica para establecer esta ética y dianoética del desarrollo humano.

Respecto particularmente a esta *ética del desarrollo humano* y a la intención de construir un puente teórico entre el concepto de *desarrollo humano* y la *ética del desarrollo* de Denis Goulet (1965; 2006), debe mencionarse que el tránsito que finalmente se pretende realizar debe aún ser construido sobre la base de una lectura sistemática de la obra de Goulet. Queda, sin embargo, pendiente esta tarea, ya que constituye parte del motivo inicial del presente estudio. La brecha que hoy quedaría por abordar entre la presente ética del desarrollo humano y la ética del desarrollo de Goulet, es que esta última aborda el concepto de “desarrollo” desde una perspectiva más semejante a lo que Amartya Sen entiende por desarrollo: como un proceso adscrito principalmente a la arena política, más que a la arena de la ética o la filosofía moral. Por lo anterior, el tratamiento que en este estudio se hace de la *ética del desarrollo humano* no puede ser aun enteramente asimilado a una *ética del desarrollo internacional* (Keleher, 2017) propuesta por Goulet.

La presente sección sobre los medios para el desarrollo humano se organiza en torno a tres acápites principales. El primer acápite aborda los aspectos relacionados a la división de la parte racional “activa” del alma,

identificando las subdivisiones y las virtudes correspondientes, para plantear un panorama general de lo que sería la *dianoética del desarrollo*. El segundo acápite trata, por su parte, de los aspectos relacionados con la parte racional “pasiva” del alma, identificando la virtud correspondiente, puntualizando lo que sería la *ética del desarrollo* y cómo ésta interactúa con la *dianoética del desarrollo*. El tercer y último acápite aborda el aspecto dinámico de los medios para el desarrollo humano, ofreciendo una interpretación sobre la relación de transformación del vicio en virtud y la acción en este proceso de agentes externos a los individuos, identificando para esto la importancia de la educación, la costumbre, la política y la economía.

Dianoética del desarrollo humano

La identificación de los medios para el desarrollo humano desde un enfoque aristotélico guarda estrecha relación con la división en partes del alma propuesta por Aristóteles. Esta división, a su vez, tiene sus inicios en la reflexión acerca de la función propia del hombre, es decir, aquella que no comparte con el resto de los animales y seres vivos. Lo que interesaría para los efectos de este trabajo es la división que existe entre “el ente que tiene razón” y los entes que no la tienen. Esta primera gran división separa a los hombres del resto de seres vivos como plantas y animales, últimos quienes tienen las funciones de nutrición

y crecimiento, en el primer caso, y de nutrición, crecimiento y sensación, en el segundo:

*Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la **función** del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y, de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la **función**, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna **función que le es propia**. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que, así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene **razón**. Pero aquél, **por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa**. (EN 1097b20-1098a5)*

La división de la función específica del hombre tiene que ver según Aristóteles con la razón. De esta primera división se deriva un segundo nivel de especificación: la característica de obedecer, por un lado, a la razón, y de poseerla y pensar, por otro. Este segundo nivel de especificación será también relevante pues da origen a un segundo nivel de división del alma humana. Así, según Aristóteles, el alma humana se divide en un primer nivel en dos grandes segmentos, uno racional y otro irracional (parte nutritiva y sensorial), y el segmento racional se subdivide, a su vez, en la subdivisión racional capaz de escuchar y obedecer a la razón (subdivisión racional “pasiva”), y la subdivisión

racional que posee la razón, piensa y “manda” (subdivisión racional “activa”, o parte racional “en sí misma”):

(...) una parte del alma es irracional [álogon]⁸³ y la otra tiene razón [lógon ékhon]. (...) Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón (...) esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además, probablemente más dócil en el hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón. (...) Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte racional⁸⁴ la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar <a la razón>, como se escucha a un padre. (EN 1102a25-1102b40)

(...) comencemos por dejar sentado que hay dos partes del alma que participan de la razón, pero no de la misma manera, sino que a una le es natural el mandar y a la otra el obedecer y escuchar. (EU 1219b25-35)

Una vez establecida la división de segundo nivel del alma según la cual una parte racional manda y otra obedece, debe señalarse que existe también la división de la virtud que concuerda con esta separación, y que configura virtudes particulares adscritas a cada una de las anteriores divisiones y subdivisiones del alma. Respecto a la virtud, en términos generales, debe señalarse en primer lugar que existe una virtud que no es propia del hombre (denominada virtud “común” según EN 1102b1-5), y otra que es propiamente humana (en específico del alma, no del cuerpo, según 1102a15-20), y esta virtud propiamente humana estaría en correspondencia con la parte racional del alma. Por su parte, las virtudes

⁸³ Todos los términos entre corchetes son de inclusión propia, para la especificación del término griego utilizado o para la facilitación de la comprensión del texto.

⁸⁴ Se ha modificado sustituido *racional* por el término *irracional*, siguiendo las traducciones inglesas de Ross, Barnes y Rackham.

humanas siguen la misma subdivisión de la parte racional, es decir, las virtudes de la parte racional capaz de mandar, y las virtudes de la parte racional capaz de obedecer:

También la virtud [propriadmente humana] se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas [dianoētikàs] y otras éticas [ēthikàs], y, así, la sabiduría [sophían], la inteligencia [súnesin] y la prudencia [phrónēsin] son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas. (EN 1102b35-40)

Las virtudes de la parte racional de “mando” son las virtudes *dianoéticas* (como son, por ejemplo, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia), mientras que las virtudes de la parte racional de “obediencia” son las virtudes *éticas* (como son, por ejemplo, la liberalidad y la moderación). Referidos a los medios adecuados para el desarrollo humano, estos dos tipos de virtudes determinan, una ética y dianoética del desarrollo humano, siendo estos los caracteres necesarios de las respectivas partes del alma que permiten y hacen progresar el desarrollo humano⁸⁵. Como se verá más adelante, ambas partes y sus correspondientes virtudes establecen relaciones de reciprocidad y de mutua determinación, por lo que se hace necesario no solo hacer énfasis en una ética, sino también en una dianoética del desarrollo.

Un tercer nivel de división entre las distintas partes del alma se establece dentro de la parte racional que manda, donde residen las virtudes dianoéticas. Si

⁸⁵ Se debe notar la diferencia entre una *ética* y una *ética del desarrollo humano*, siendo la primera simplemente el carácter de la parte racional pasiva del alma, y la segunda el carácter *necesario* en esta parte del alma para progresar en el proceso de desarrollo humano.

el primer nivel de división del alma sigue un criterio de presencia/ausencia de la razón, y el segundo nivel de división, al interior de la parte racional, un criterio de mando/obediencia de la razón, el tercer nivel de división se establece al interior de la parte racional que manda siguiendo un criterio de contingencia de los asuntos sobre los cuales trata. La subdivisión racional que manda (parte racional “en sí misma” o de razón “activa”) puede mandar, según este tercer nivel de subdivisión, sobre asuntos contingentes, o sobre asuntos no contingentes o “teoréticos” (especulativos):

Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional [activa] de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales [activas]: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes; porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. (EN 1139a5-15)

*La razón [que manda] está dividida en dos, según acostumbramos a dividirla; una es **práctica** [praktikós] y otra **teorética**⁸⁶ [theōrētikós].⁸⁷ (Política 1333a10-12)*

⁸⁶ Se ha sustituido en la traducción *teórica* por *teorética* para mantener la correspondencia con traducciones en otros lugares.

⁸⁷ Aristóteles mantiene esta división de la parte racional que manda en otros textos, aunque con modificaciones en los términos. Por ejemplo, en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* (1139a1-18), Aristóteles llama a la parte práctica “razonadora” (*logistikón*) y a la teorética, “científica” (*epistēmōnikón*). Esto no se corresponde con otras formas de catalogar las divisiones y subdivisiones, como se verá más adelante (donde la “ciencia” hace alusión a una de las subdivisiones de la parte teorética), y es por eso que se ha optado por mantener la clasificación de la *Política*, aunque se deja constatado el hecho de los distintos términos utilizados. Por otro lado, en el libro I (A) de la *Metafísica* (981a24-981b7) se hace la distinción entre la capacidad “práctica” (*praktikōús*) y la capacidad de conocimiento (*gnōrizein*) de las causas, lo que produce la separación entre las personas que “saben” (o que poseen la “sabiduría”) y las que no, distinción que es más cercana a la distinción hecha en la *Política*, como se verá más adelante al tratar del tema de la sabiduría (que correspondería a la virtud de la parte teorética, es decir, a la agregación de las virtudes científicas e intuitivas).

La distinción principal que se establece entre las subdivisiones de tercer nivel dentro de la parte racional que manda sería entonces la que manda en asuntos contingentes y la que manda en asuntos teoréticos. En esta última, la posibilidad de ser de otra manera de los objetos sobre los cuales trata queda anulada, no habiendo en consecuencia necesidad de deliberación. La deliberación, por su parte, se realiza solo en asuntos cuyos principios pueden ser de otra manera, lo que corresponde a asuntos contingentes.

Una división de cuarto nivel se puede establecer, a continuación, dentro de la parte racional que manda sobre asuntos contingentes, es decir, sobre “lo que puede ser de otra manera”. Esta división de cuarto nivel separa, por un lado, los asuntos contingentes “prácticos”⁸⁸ (referidos en esta ocasión a la *prāxis* o acción), de los asuntos contingentes “productivos” (referidos a la *poiēsis* o producción), tratando esta última parte del “arte” (*tékhnē*) o técnica asociada a la producción de *obras*:

Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido [poiētòn] y la acción [praktòn] que lo produce. La producción [poiēsis] es distinta de la acción [prāxis] (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos); de modo que también el modo de ser racional práctico [lógou héxis praktikè] es distinto del modo de ser racional productivo [lógou poiētikēs]. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción. Ahora bien, puesto que la construcción [oikodomikè] es un arte [tékhnē] y es un modo de ser racional para la producción, y no hay ningún arte que no sea un modo de

⁸⁸ La terminología utilizada en la *Política* asocia la *práctica* a lo contingente, mientras que la terminología utilizada en la *Ética* asocia la *práctica* a la *acción*. Se ha decidido mantener la terminología utilizada en la *Ética* ya que en la discusión que se establece entre las partes racionales de “mando” y de “obediencia” (dianoética y ética) tiende a prevalecer la importancia de la conceptualización de la *práctica* asociada a la *acción*, más que a la *técnica*.

*ser para la producción, ni modo de ser de esta clase que no sea un arte, serán lo mismo el **arte** [tékhne] y el modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera [héxis metà lógou alēthoūs poiētiké]. (EN 1140a1-10)*

En la sección anterior se ha profundizado en la distinción fundamental que existe entre la producción y la acción, y lo que eso implica para el entendimiento del desarrollo humano. Baste ahora con reiterar que para Aristóteles la producción y la acción son categorías fundamentalmente distintas, siendo la virtud dianoética de la primera el arte o técnica (*tékhne*) y, de la segunda, la prudencia (*phronēsis*):

*(...) la **prudencia** no podrá ser ni ciencia [epistēmē] ni arte [tékhne]: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; **arte**, porque el género de la acción [praxeōs] es distinto del de la producción [poiēseōs]. Resta, pues, que la **prudencia** es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo **para el hombre**. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin. (EN 1140a35-b10)*

En particular, la prudencia tendrá una importancia central para el proceso de desarrollo humano, como se verá en el acápite siguiente cuando se analice la interacción entre las virtudes éticas y dianoéticas.

Queda por señalar la división que se establece al interior de la parte racional de mando de asuntos no contingentes o teóricos. Esta división de cuarto nivel da origen, por un lado, a la parte teórica que hace referencia a los primeros principios (*arkhai*), de los cuales no hay demostración, y, por otro, a la parte teórica que deriva demostraciones a partir de estos primeros principios.

La virtud dianoética de la primera parte se denominará intuición⁸⁹ (*noûs*) y, la de la segunda, ciencia (*epistémē*):

*Puesto que la **ciencia** [epistémē] es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios [arkhai] de lo demostrable [apodeiktōn] y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio [arkhēs] de lo científico no puede ser ni ciencia [epistémē], ni arte [tékhnē], ni prudencia [phrónēsis]; porque lo científico es demostrable, mientras que el arte y la prudencia versan sobre cosas que pueden ser de otra manera. Tampoco hay sabiduría de estos principios, pues es propio del sabio aportar algunas demostraciones. Si, por lo tanto, las disposiciones por las que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la **intuición** [noûs], y tres de ellos (a saber, la prudencia, la ciencia, y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, nos resta la **intuición** [noûn], como disposición de estos principios. (EN 1140b30-1141a10)*

*La **intuición** [noûs] tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay **intuición** [noûs] y no razonamiento [lógos], la **intuición** con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros; y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Éstos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares, y ésta es la **intuición** [noûs]. (EN 1143a35-b10)*

Como se puede apreciar, la intuición (*noûs*, *noûn*) se refiere a los primeros principios, sobre los cuales no hay demostración, mientras que la ciencia (*epistémē*) no establece los primeros principios, sino que deriva demostraciones a partir de ellos.

⁸⁹ La traducción al español que en este estudio se utiliza como base (J. Pallí, Ed. Gredos, 2019) no es consistente con la utilización de términos en español referidos al *noûs*. Los términos que más se repiten para referirse al *noûs* son intuición, intelecto y mente. En este estudio se ha por mantener *intuición* para traducir *noûs*, en vez de “intelecto”, en vista de que las virtudes “intelectuales” generalmente son asociadas con las virtudes dianoéticas, lo que abarca no solo el aspecto de los primeros principios sino también la ciencia y los asuntos prácticos y productivos.

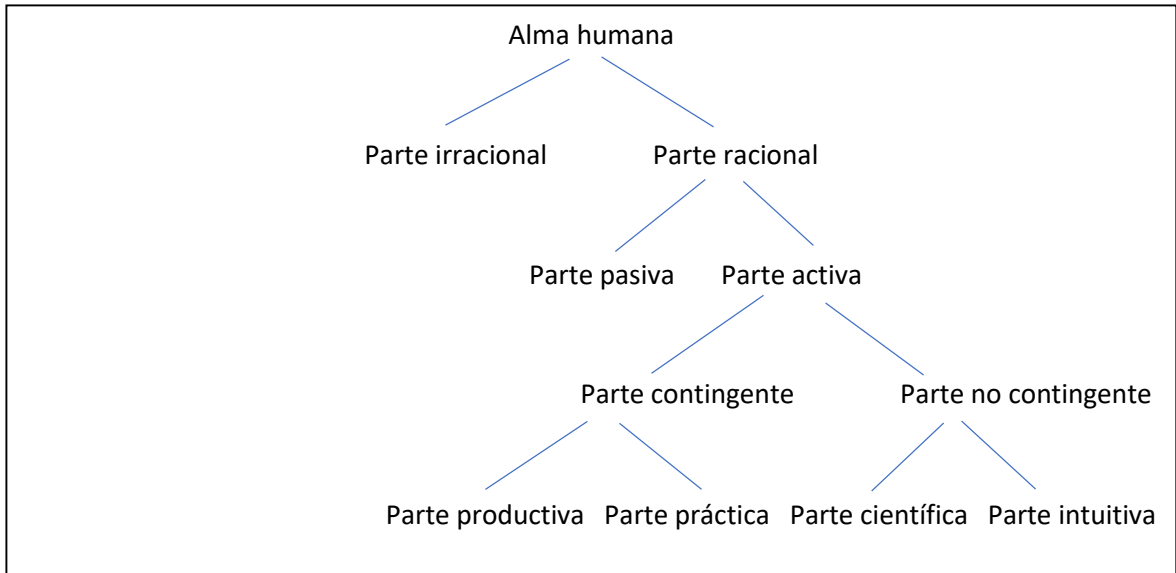
Finalmente, una quinta virtud dianoética mencionada por Aristóteles en un pasaje anterior corresponde a la sabiduría (*sophía*), la que es definida como la virtud de la división de tercer nivel del alma correspondiente a la parte racional de mando sobre asuntos no contingentes (teoréticos), es decir, la virtud que incluye a las virtudes de ciencia e intuición⁹⁰:

*(...) el **sabio** [sophòn] no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la **sabiduría** [sophía] será intuición [noûs] y ciencia [epistémē], una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. (...) De lo dicho, entonces, está claro que la **sabiduría** es ciencia e intuición de lo más honorable por naturaleza. (EN 1141a15-b5)*

Con lo ya expuesto es posible elaborar un esquema para la mejor comprensión de la división aristotélica del alma y sus respectivas virtudes, con especial atención a la parte dianoética (o racional de mando, activa, o racional “en sí misma”), lo que se presenta en el Diagrama 2:

Diagrama 2. Esquema de las partes dianoéticas del alma según Aristóteles

⁹⁰ El actual listado de virtudes dianoéticas no es exhaustivo, y solo sirve en la medida en que es útil para señalar la separación de las partes del alma. Otras virtudes dianoéticas mencionadas por Aristóteles son la inteligencia (*súnesis*) y el juicio (*kritikós*).



Fuente: Elaboración propia.

Un orden de valoración puede establecerse también entre las distintas partes, correspondientes a cuán cercano se encuentra la parte a lo que le es más “propio” al ser humano, siguiendo las divisiones de cuarto nivel y siendo la “intuición” la parte humana principal:

*Es claro, pues, que cada hombre es su **intuición** [noŷn], principalmente, y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo. (EN 1168b35-1169a1)*

*Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno [oikeŷon hekástō] por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la **intuición** [noŷn], si, en verdad, un hombre es primariamente su intuición. Y esta vida será también la más feliz [eudaimonéstatos]. (EN 1178a1-10)*

Puede establecerse entonces que esta división de cuarto nivel es lo más propio del hombre, lo que este es primariamente, lo que más ama y hacia cuyo

arreglo la vida humana se hace mejor y más agradable. Si esto es así, entonces la parte científica es subordinada, y también las divisiones de cuarto nivel productiva y práctica. Esto establecería también un orden en las divisiones de tercer nivel y segundo nivel, siendo la parte no contingente más valorada que la parte contingente, y la parte racional activa más valorada que la parte racional pasiva. Justamente es esto lo que se confirma en otros pasajes:

La razón está dividida en dos, según acostumbramos a dividirla; una es práctica [praktikós] y otra teórica [theōrētikós]. De la misma manera, pues, evidentemente se dividirá la parte racional [de mando] del alma. Y en cuanto a las acciones, diremos que la situación es análoga, y deben ser preferibles las que corresponden a la parte mejor por naturaleza para los que son capaces de alcanzarlas todas o dos, porque siempre es preferible para cada uno lo más alto que puede alcanzar. (Política 1133a10-12)

(...) la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve cómo producirla. Así, da órdenes por causa de la sabiduría, pero no a ella. (EN 1145a5-10)

Es preciso, pues, aquí como en otras partes, vivir según el principio rector y según el modo de ser y la actividad de este principio que manda; por ejemplo, el esclavo según el principio de su señor, y cada uno según el principio adecuado para él. El hombre, en efecto, se compone naturalmente de una parte que manda y de otra que obedece, y cada uno debe vivir según su principio rector (y éste es doble; pues la medicina y la salud son principios de una manera diferente: la primera está en función de la segunda); y esto es también lo que ocurre con respecto a la facultad teórica [theōrētikón]. Pues Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con vistas al cual la prudencia [phrónēsis] da órdenes (pero la palabra «fin» es ambigua, como se ha distinguido en otra parte), puesto que Dios no necesita nada. Así, esta elección y adquisición de bienes naturales - bienes del cuerpo, riquezas, amigos y otros bienes- que más promueve la contemplación [theōrían] de la divinidad, es la mejor, y esta norma es la más bella; pero aquella que por defecto o por exceso impide vivir y contemplar la divinidad es mala. (EU 1249b5-20)

El alma está dividida en dos partes, una de las cuales posee por sí misma la razón [lógon], y la otra no la posee por sí misma, pero es capaz de obedecer a la razón. Y decimos que las virtudes de estas partes del alma son las que hacen que se llame, en cierto sentido, a un hombre bueno [agathòs]. Pero, ¿en cuál de ellas está más bien el fin [télòs]? A los que adoptan la división que nosotros proponemos no les resulta dudoso cómo responder. Pues siempre lo peor se debe a lo mejor, y esto es evidente igualmente en lo artificial como en lo natural, y es mejor lo que posee razón. (Política 1133a9-11)

De los párrafos anteriores se puede confirmar lo que se proponía al establecer el orden a partir de la intuición: respecto a la división de tercer nivel, existe una distinción valorativa entre las acciones correspondientes a las partes teórica y “práctica” (que trata sobre asuntos contingentes), señalando que “siempre es preferible para cada uno lo más alto que pueda alcanzar”. Esto se repite con una analogía entre la medicina y la salud, asignando a la medicina la cualidad práctica o prudencial, y a la salud la cualidad teórica, y señalando que es con vistas a generar la salud que la medicina opera. En esta relación pareciera existir también una distinción de “mando”, al igual que en las divisiones de segundo nivel según la distinción activa/pasiva de la participación en la razón. Respecto a esta última división, se señala que “es mejor lo que posee razón”, queriendo señalar que la parte que posee la razón en sentido activo es mejor que la parte que participa de la razón en sentido pasivo.

Sin embargo, puede ocurrir (y ocurre de hecho, según Aristóteles) que no todos los hombres tengan desarrollada la capacidad racional activa, lo que significa que no todos los hombres tienen desarrollada o la capacidad

contemplativa (teorética) o la capacidad prudencial. Debido a que este es uno de los requisitos para hacer progresar el desarrollo humano desde un enfoque aristotélico, es indispensable establecer las causas de esta carencia con mayor profundidad.

Respecto a la facultad contemplativa, y en particular a la facultad intuitiva (la que es más propia del hombre), cuando no está actualizada, ésta se genera desde la prudencia, tal como la medicina genera la salud cuando la salud no se encuentra presente. De modo que la prudencia cobra una importancia principal en el proceso de desarrollo humano.

La investigación de la prudencia lleva, por su parte, al tema de una ética del desarrollo. No directamente por ser la prudencia una virtud ética (recordar que es virtud dianoética pues es la virtud de la parte razonadora activa que trata sobre asuntos contingentes asociados a la acción), sino porque, según Aristóteles, no es posible mantener una situación estable en que la prudencia esté presente pero las virtudes éticas no lo estén. Esto, debido a los vicios éticos distorsionan (“pervierten”) el fin natural para el cual la prudencia proporciona los medios, y el proporcionar medios para un fin no recto ya no se considera prudencia, sino destreza (*deinótēta*):

*Está claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud **ética** [ēthikēs]. Esta circunstancia refutaría el argumento dialéctico según el cual las virtudes [éticas y dianoéticas] son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras todavía no. Esto, con*

respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado **bueno** en sentido absoluto, pues cuando existe la **prudencia** todas las otras virtudes [virtudes éticas] están presentes. Y es claro que, aun cuando no fuera práctica [praktikè], sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta elección⁹¹ [proaíresis] sin **prudencia** ni **virtud [ética]**, ya que la una [virtud ética] determina el **fin** [télos] y la otra [prudencia] hace realizar las acciones que conducen al fin. (EN 1144b30-1145a5)

Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la **prudencia** y la virtud **ética** [ēthikèn], porque la **virtud [ética]** hace rectos el **fin** propuesto, y la **prudencia** los **medios** para este fin. (EN 1144a5-10)

Pues bien, la virtud [ética] hace recta la elección [proaíresin], pero lo que se hace por naturaleza ya no es propio de la virtud, sino de otra facultad. Debemos considerar y exponer estos asuntos con más claridad. Hay una facultad que llamamos **destreza** [deinótēta], y ésta es de tal índole que es capaz de realizar los actos que conducen al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la facultad es laudable; si es malo, es astucia; por eso, también de los **prudentes** decimos que son **diestros** y astutos. La prudencia no es esa facultad, pero no existe sin ella, y esta disposición [prudencia] se produce por medio de este ojo del alma, pero no sin virtud [ética], como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo: "puesto que tal es el **fin** [télos], que es el mejor" sea cual fuere (supongamos uno cualquiera a efectos del argumento), y este fin no es aparente al hombre que no es bueno [agathō], porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios [fines] de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente, si no es bueno [agathón]. (EN 1144a20-b1)

La interpretación aristotélica del desarrollo humano identifica un fin objetivo para el desarrollo humano, correspondiente a la *eudaimonía*, la que se consigue realizando plenamente las capacidades sensitivas y racionales del ser humano. Sin embargo, este fin puede quedar oscurecido y dejar de ser aparente para el hombre que no ha adquirido aun las virtudes éticas, es decir, las virtudes

⁹¹ Se ha reemplazado *elección* por *intención* para mantener la correspondencia de términos con otros párrafos.

correspondientes a la parte del alma capaz de obedecer a la razón. Si estas virtudes éticas no se encuentran presentes, la “maldad” (léase *vicio*) hace que los hombres se engañen respecto al fin del desarrollo humano, considerando entonces como mejores otros fines que no lo son, como pueden ser el placer, la riqueza o los honores, entre otros (EN 1095a20-1096a15). Lo anterior requiere, por ende, una exploración más detallada sobre las virtudes éticas, en orden de esclarecer la ética del desarrollo que posibilita la visualización del fin del desarrollo humano.

Ética del desarrollo humano

Para comenzar a hablar acerca de la ética del desarrollo humano se debe caracterizar la parte del alma a la cual se refieren las virtudes éticas. Se mencionó en el acápite anterior que las virtudes dianoéticas correspondían a la parte racional activa del alma, mientras que las virtudes éticas correspondían a la parte racional pasiva del alma (a veces llamada irracional, por cuanto puede no obedecer a la razón). La característica fundamental de esta parte del alma es que en ella se encuentran el deseo (*órexin*), en general, y el apetito (*epithumía*), en particular⁹²:

⁹² Aristóteles diferencia más claramente entre deseo y apetito en EU 1223a25-30, diciendo que el deseo (*órexin*) se subdivide en voluntad (*boúlēsin*), impulso (*thumòn*) y apetito (*epithumían*), y que entre estos tres tipos de deseo hay distinto grado de voluntariedad en la acción. Profundizar en estas definiciones y diferencias no tiene mayor utilidad para el argumento que aquí se intenta,

*(...) lo vegetativo [phutikòn] no participa en absoluto de la razón, mientras que lo **apetitivo** [epithumētikòn], y en general lo **desiderativo** [orektikòn], participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece. (EN 1102b25-30)*

*(...) puesto que hay dos partes del alma, las virtudes se distinguen según ellas, siendo las de la parte racional [lógon] dianoéticas⁹³ [dianoētikaí] - cuya obra es la verdad, tanto acerca de su naturaleza como de su génesis-, mientras que las de la parte irracional [racional pasiva] poseen un **deseo** [órexin] -pues si el alma se divide en partes, no cualquier parte posee un deseo [órexin]-; es necesario, por tanto, que el carácter [ēthos] de una persona sea bueno o malo por el hecho de buscar o evitar ciertos placeres [hēdonás] y dolores [lúpas]. (EU 1221b25-35)*

El carácter, o ética de una persona, se define entonces en relación con la búsqueda o evasión de ciertos placeres (*hēdonás*) y dolores (*lúpas*), proceso donde interviene el deseo, pues es el deseo el que persigue los placeres y rehúye de los dolores. La configuración virtuosa de la ética o carácter de esta parte del alma corresponde a una virtud respecto a los placeres y dolores que, al mismo tiempo, salvaguarda la virtud dianoética de la prudencia. Esto, pues, como se mencionó en la sección anterior, el vicio respecto a los placeres y dolores provoca que el hombre “malo” o “corrompido” por el vicio no pueda identificar el fin del desarrollo humano y “hacerlo todo con vistas a tal fin”. Esta virtud respecto a los deseos se denomina moderación (*sōphrosúnēn*):

*Y es a causa de esto por lo que añadimos el término "**moderación**" [sōphrosúnēn] al de "**prudencia**", como indicando algo que salvaguarda la prudencia [phrónēsin]. Y lo que preserva es la clase de juicio citada [prudencia]; porque el placer [hēdù] y el dolor [lupērón] no destruyen ni*

por lo que basta señalar que es en la parte del alma racional pasiva donde se aloja el deseo y sus subtipos.

⁹³ *Dianoéticas* ha sustituido a *intelectuales* en la traducción para mantener la correspondencia con otros pasajes del texto.

perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos), sino sólo los que se refieren a la acción⁹⁴ [praktón]. En efecto, los principios [fines] de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido [diephtharménō] por el placer [hēdonēn] o el dolor [lúpēn], el principio [fin] no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio. (EN 1140b10-20)

(..) si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación. De no ser así, nadie es causante del mal que uno mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin [télous], pensando que, al obrar así, alcanzará lo mejor; pero la aspiración al fin no es de propia elección [authaíretos], sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar [krineĩ] rectamente y elegir el bien verdadero. (EN 1114b1-10)

En la interpretación aristotélica del desarrollo humano el fin no es de propia elección, sino que está establecido y es común a todas las personas. La ética del desarrollo aspira a “visualizar” este fin y la dianoética del desarrollo a “juzgar rectamente” sobre los medios para poder alcanzarlo de la mejor forma mejor. La elección de estos medios, por su parte y según Aristóteles, corresponde a la confluencia del deseo que mora en la parte racional pasiva, con la deliberación que mora en la parte racional activa, de modo que la elección se define como un “deseo deliberado”. Esto supone una interacción entre las partes racionales pasiva y activa del alma, cuyos principios son el deseo y la razón, respectivamente. La interacción concreta que se produce entre el deseo y la razón demandan roles de obediencia y mando de cada una, respectivamente. La elección, que es confluencia del deseo y la deliberación (razón práctica), genera

⁹⁴ *Acción* ha sustituido a *actuación* en la traducción para mantener la coherencia con otras partes del texto.

un modo de ser o carácter relativo a la *elección* que puede hacer surgir la *virtud ética*:

*Tres cosas hay en el alma que rigen la acción [práxeōs] y la verdad [alētheías]: la sensación [aísthēsis], la intuición⁹⁵ [noūs] y el **deseo** [órexis]. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento [dianoía] son la afirmación y la negación, son, en el deseo [oréxei], la persecución y la huida; así, puesto que la **virtud ética** [ēthikè] es un modo de ser relativo a la **elección** [proairetiké], y la elección es un **deseo deliberado** [órexis bouleutiké], el razonamiento [lógon], por esta causa, debe ser verdadero, y el **deseo recto**, si la **elección** ha de ser **buena**, y lo que **<la razón> diga <el deseo> debe perseguir**. Esta clase de pensamiento⁹⁶ [diánoia] y de verdad son prácticos [praktiké]. (EN 1139a20-30)*

Se llama a la *virtud ética* un modo de ser respecto a la *elección*. Pero la *elección* tiene también un componente dianoético, pues la *elección* es deseo *deliberado*, siendo el *deseo* propiamente *ético* y la *deliberación* propiamente *dianoética*. De modo que no sería posible la *virtud ética* en el sentido de ser un modo relativo a la *elección* si no hay *virtud dianoética* en tanto la *deliberación* debe producir un resultado de *verdad* (un “razonamiento verdadero”).

El razonamiento práctico verdadero sobre el bien humano corresponde a la *virtud* de la *prudencia*, lo que en la interacción mando-obediencia de los principios razón-deseo da lugar a un “buena elección” (elección orientada al fin natural del ser humano). Y, ya que la *elección* es un “deseo deliberado”, la

⁹⁵ *Intuición* ha sustituido a *intelecto* en la traducción.

⁹⁶ *Pensamiento* ha sustituido a *entendimiento* para mantener la coherencia con otras frases de la cita.

confluencia de un *deseo recto* (virtud ética) y de un *razonamiento verdadero* (virtud dianoética) da origen a una “buena elección” que se origina en la parte racional pasiva del alma cuando esta ha interactuado con la parte racional activa.

La deliberación, por su parte, no establece el fin (pues como se señaló, el fin es natural no pudiendo ser de otra manera) sino que habla y *ordena* sobre los *medios* para alcanzar el fin:

*Pero no **deliberamos** [bouleuómetha] sobre los fines [telōn], sino sobre los **medios** [pròs] que conducen a los fines [télē]. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué **medios** pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios **medios**, examinan cuál es el más fácil y mejor (...). (EN 1112b10-20)*

*El objeto de **deliberación** [bouleutòn] entonces, no es el fin [télos], sino los **medios** [pròs] que conducen al fin [télē]. (EN 1113a1-5)*

Siendo el fin natural, la deliberación proporciona los medios para alcanzar tal fin, y la *deliberación* en conexión con el *deseo* dan origen a la *elección*. La *deliberación* es un tipo de razonamiento, y por ende corresponde a una dianoética.

En relación con el fin del desarrollo humano, ambos, *deliberación* y *elección* (siendo esta última un deseo deliberado) están en relación a los medios que conducen al fin, encontrándose por ende los medios para el desarrollo humano distribuidos en las partes racionales activa y pasiva del alma:

Siendo, pues, objeto de la **voluntad** [boulētoũ] el **fin** [télous], mientras que de la **deliberación** [bouleutōn] y la **elección** [proairetōn] lo son los **medios** [pròs] para el fin [télous] (...) (EN 1113b1-5)

(...) la **voluntad**⁹⁷ [boúlēsis] se refiere más bien al **fin** [télous], la **elección** [proaíresis] a los **medios** [pròs] conducentes al fin [télous]. (EN 1111b25-30)

Por otro lado, la voluntad (*boúlēsis*) es un tipo de *deseo*, y por ende tiene que ver más con los fines que con los medios, mientras que la *elección*, por tratarse de los *medios* conducentes al fin, es un *deseo deliberado*, lo que significa que es un deseo ya interactuado con la parte racional activa del alma.

En síntesis, la *ética del desarrollo* proporcionaría las condiciones tanto para la recta identificación del fin del desarrollo humano (a través de la *voluntad*, siendo esta un tipo de deseo), como para la *elección* de los medios para la consecución de tal fin (a través de la interacción con la *prudencia*).

Dinámica de la interacción entre la ética y la dianoética del desarrollo humano

Hasta ahora se ha supuesto que en una persona existen tanto la virtud dianoética (al menos práctica) como la virtud ética, y que ambas entran en una relación de subordinación de sus principios (deseo-razón) y de complementariedad. Sin embargo, surge la pregunta sobre qué sucede cuando

⁹⁷ Se ha sustituido *voluntad* por *deseo* para evitar la confusión con *órexis*.

los caracteres y modos de ser de ambas partes del alma se encuentran en la oposición virtud-vicio, habiendo vicio en la parte ética y virtud en la parte dianoética, o virtud en la parte ética y vicio en la parte dianoética. La respuesta propuesta por Aristóteles es que, independientemente de en qué partes se encuentren el vicio y la virtud, la virtud siempre tendrá superioridad y, por ende, la virtud de una parte puede transformar al vicio de la otra parte más de lo que el vicio de una parte puede transformar la virtud de la otra parte. Esto sucede porque la virtud contiene la posibilidad del vicio, mientras que el vicio no contiene la posibilidad de la virtud. Esto se ejemplifica diciendo que “el justo puede hacer todo lo que hace el injusto”, pero no necesariamente al revés, por encontrarse el vicio en una situación de inferioridad respecto a la virtud:

Sería, en efecto, extraño que la maldad que aparece, a veces, en la parte irracional [racional pasiva] del alma pueda transformar la virtud de la parte racional [activa] y ser causa de la ignorancia, y, en cambio, la virtud que está en la parte irracional [racional pasiva], encontrándose la ignorancia en la parte racional [activa], no pueda transformar a ésta, y le haga juzgar con sensatez y obrar como es debido; y que, a su vez, la prudencia de la parte racional [activa] no pueda hacer que la intemperancia de la parte irracional [racional pasiva] obre moderadamente, como parece ser lo propio de la continencia. Pero estas consecuencias son extrañas (...). Por ejemplo, la intemperancia transforma la medicina y la gramática, pero no transforma la ignorancia si es contraria, porque no contiene la superioridad; <esto lo consigue>, más bien, la virtud que, de una manera general, se encuentra en esta relación con respecto al vicio, pues el justo puede hacer todo lo que hace el injusto, y globalmente la impotencia está incluida en la prudencia. (EU 1246b15-25)

La situación anterior implica que un mismo individuo puede llegar a desarrollar la virtud completa del alma humana a través de la sola interacción de

las partes racionales del alma (activa y pasiva), si es que hay virtud en una sola de ellas. Sin embargo, otra situación es la que se daría si hay vicio en ambas partes, en cuyo caso se dice, por ejemplo, que “la intemperancia (...) no transforma la ignorancia (...) porque no contiene la superioridad”. En este caso, podría plantearse la hipótesis de que la virtud de la parte irracional del alma (virtud “común” y no propiamente humana) pudiera transformar el vicio de la parte racional (incluyendo sus partes activa y pasiva), tal como la virtud de la parte racional pasiva puede eventualmente transformar el vicio de la parte racional activa. Sin embargo, aún cuando pudiera plantearse esta hipótesis, no existe en los textos aristotélicos una reflexión específica al respecto. Sí existe, sin embargo, la opción de transformar el vicio en virtud a partir de estímulos externos al individuo, cuando haya tanto vicio ético como dianoético. Estos estímulos son particulares a cada una de las partes de primer nivel de división. Para la parte racional activa, la virtud dianoética se origina y crece principalmente a partir de la enseñanza (*didaskalías*), mientras que la virtud ética procede de la costumbre (*éthous*), siendo ambos estímulos externos al individuo:

*Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética [dianoētikēs] y la ética [ēthikēs]. La dianoética se origina y crece principalmente por la **enseñanza** [didaskalías], y por ello requiere experiencia [empeirías] y tiempo [khrónou]; la ética, en cambio, procede de la **costumbre** [éthous], como lo indica el nombre que varía ligeramente del de "costumbre" [éthous]. (EN 1103a15-20)*

De forma adicional a la enseñanza y a la costumbre, existen otras fuentes de origen, procedencia y crecimiento de la ética y dianoética del desarrollo

externas al alma individual. En relación particularmente a la prudencia, Aristóteles se refiere a otras disposiciones similares pero que no corresponden a lo que es bueno *para uno mismo* -a lo que se denomina más propiamente “prudencia”-, sino, a lo que es bueno también “*para los hombres*” en general. Estas otras disposiciones señaladas son la economía (*oikonomía*), la legislación (*nomothesia*) y la política (*politiké*), puntualizando que quienes ejercen estas funciones poseen ya la cualidad prudencial propiamente tal (conocen lo que es bueno *para sí mismos*), y que estas otras disposiciones son probablemente también necesarias para el bien de uno mismo:

Pero la prudencia [phrónēsis] parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo, y esta disposición tiene el nombre común de "prudencia" [phrónēsis]; las restantes se llaman "economía" [oikonomía], "legislación" [nomothesia] y "política" [politiké]. (EN 1141b30-35)

Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes [phronímous], porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres [anthrópous], y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores domésticos⁹⁸ [oikonomikoùs] y de los políticos [politikoús]. (EN 1140b5-10)

Pues los prudentes [phronímous] buscan lo que es bueno para ellos y creen que es esto lo que debe hacerse. De esta opinión procede la creencia de que sólo éstos son prudentes, aunque, quizá, no es posible el bien de uno mismo sin economía⁹⁹ [oikonomías] ni sin régimen político [politeías]. (EN 1142a5-10)

⁹⁸ *Administradores domésticos* ha sustituido a *administradores* para señalar la especificidad del carácter doméstico de la administración.

⁹⁹ *Economía* ha sustituido a *administración doméstica* para mantener la correspondencia de términos.

El modo de afectar la ética y la dianoética del desarrollo no se circunscribe, de este modo, a la esfera exclusivamente individual, aunque ciertamente este espacio es el que tiene prioridad en la ética y dianoética del desarrollo humano. Sin embargo, cuando existen condiciones de vicio en ambas partes del alma (racional activa y pasiva), catalizadores *externos* de disposiciones virtuosas son necesarias. Esto se hace, en síntesis y según Aristóteles, principalmente a través de la educación, la costumbre, la economía, la legislación y la política, sin especificar si la economía, la legislación y la política afectan exclusivamente a una de las dos partes del alma o a las dos por igual¹⁰⁰. Existen, asimismo, evidentes conexiones entre las cinco disposiciones mencionadas, siendo particularmente las disposiciones económicas y políticas las de mayor importancia ya que éstas al parecer establecerían condiciones necesarias para la posibilidad del “bien de uno mismo”, sin las cuales incluso la prudencia propiamente tal quizás no podría tener lugar.

¹⁰⁰ Sobre esto, podría pensarse que, en cuanto la economía, la política y la legislación afecten la costumbre y la educación pudieran afectar el carácter de ambas partes del alma.

CONCLUSIONES

El presente estudio ofrece un tránsito que va desde el concepto de desarrollo humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) hasta una *ética del desarrollo humano* de corte aristotélico, añadiendo una nueva variante que aquí se ha denominado “*dianoética del desarrollo humano*”. El propósito inicial del estudio consistía en iniciar los primeros pasos para establecer un puente filosófica y conceptualmente consistente y coherente entre el enfoque de desarrollo humano del PNUD y la ética del desarrollo de Denis Goulet. Se considera que estos primeros pasos se han iniciado, restando solamente el establecimiento de una relación clara y coherente entre la señalada *ética del desarrollo humano* y la *ética (internacional) del desarrollo* de Goulet.

El tránsito se origina con la genealogía previa del concepto de desarrollo humano del PNUD, tal como fue establecido el concepto en sus los Informes de Desarrollo Humano desde 1990 en adelante. Se observa que el mismo término “desarrollo humano” se ha utilizado con distintos significados, o solo por otras instituciones como la Organización de las Naciones Unidas, la Universidad de Naciones Unidas, la Fundación Bariloche, el Banco Mundial y otras instancias, sino que al interior del mismo PNUD y sus informes existen variadas definiciones

y precisiones respecto al concepto. Aún así, las formas más “oficiales”, establecidas en los informes de 1990 y 2010, se asemejan de forma considerable al desarrollo teórico de Amartya Sen y su enfoque tanto de *capacidades* como de *desarrollo como libertad*. De modo que bien podría decirse que el contenido y significado del concepto de *desarrollo humano* proviene en lo medular de los desarrollos teóricos de Amartya Sen.

Una variante crítica a la propuesta teórica de Amartya Sen es la que ha sido levantada por Martha Nussbaum en la década del '80 y '90, y que dice relación con una interpretación o enfoque *aristotélico* posteriormente denominado de “virtudes no-relativas”, en claro diálogo con la posición más *subjetivista* de Amartya Sen. Haciendo una interpretación y también una crítica a la propuesta de Sen desde un punto de vista filosófico y conceptual aristotélico, Nussbaum argumenta que el *bien objetivo* de la “planeación política” debe buscarse en lo que Aristóteles llama la *eudaimonía* y la “vida buena”. Así, aboga por una visión que identifica un fin *objetivo* de la actividad política, o de lo que Amartya Sen entendería por el “desarrollo”.

Respecto al concepto de desarrollo humano, Martha Nussbaum no se ha referido mayormente a él, prefiriendo centrarse en el concepto de capacidades de Sen. Sin embargo, ya que el contenido significativo del concepto tal como lo utiliza el PNUD proviene en lo medular de Sen, es que la crítica de Nussbaum a la teoría de Sen puede trasladarse y aplicarse también al *enfoque de desarrollo*

humano del PNUD y su concepto de desarrollo humano. Aplicando esta crítica y reinterpretando el concepto del PNUD en forma similar a como Nussbaum busca reinterpretar el enfoque de capacidades de Sen, es que podría señalarse que el *desarrollo humano*, desde un *enfoque aristotélico*, podría contener un fin objetivo que en este último sentido podría identificarse con la *eudaimonía*.

Este incipiente *enfoque aristotélico del desarrollo humano* puede tener antecedentes teóricos claros en la filosofía aristotélica. Por un lado, existe en la *Metafísica* un razonamiento sobre el proceso de *desarrollo* o, más en general, sobre la posibilidad del *cambio*. Por otro lado, existe en Aristóteles también una reflexión sobre la función de lo *humano*, lo que posibilita la identificación del “fin de todo lo humano” con la *eudaimonía* y la vida buena. Desde la explicación del proceso de *desarrollo*, y de forma más general del *cambio*, y cómo algo que “es” puede provenir de lo que “no es” o cómo lo que ahora es puede provenir de lo que antes *no era*, Aristóteles introduce su teoría sobre la *actualización* y la *potencia*. De este modo, el *desarrollo* es un proceso que lleva de algo que está en *potencia* a algo que está ya *actualizado* y, finalmente, *plenamente realizado*. En esto, Aristóteles identifica asimismo la actualización como el *fin* del proceso, mientras que considera a la potencia o capacidad como su inicio o punto de partida (en términos temporales). Aplicando este proceso del cambio y desarrollo a los asuntos humanos, en particular a un concepto de *desarrollo humano*, se puede identificar a la *eudaimonía* con el “fin de todo lo humano”, convirtiéndose por eso en la forma en que lo *humano* se *actualiza* y *realiza plenamente*. La

contrapartida de esta realización plena es la existencia de una *capacidad humana*, en particular a la capacidad *eudemónica* que yace en el alma humana, y que se actualiza a través de la actualización de las diferentes partes que componen el alma humana.

El propuesto *enfoque aristotélico del desarrollo humano* requiere, seguidamente, de precisar los *medios* por los cuales se logra el fin del desarrollo humano (*eudaimonía*). Pues identificar el inicio y el fin del desarrollo humano (en esta ocasión, considerado como *desarrollo del ser humano*) no basta para identificar los *medios* que llevan el desarrollo humano desde su inicio (potencia o capacidad) hasta su fin (realización plena). En una lectura e interpretación de la *Ética aristotélica*, estos *medios* para el desarrollo humano son identificados con la *ética y dianoética del desarrollo humano*, siendo estos los caracteres de las partes del alma racional “pasiva” y racional “activa”, respectivamente, que hacen progresar el desarrollo humano hacia su fin.

La *ética del desarrollo humano* corresponde, en este enfoque aristotélico, al carácter de la parte del alma donde se aloja el *deseo*, sirviendo este como principio rector de esta parte del alma. La virtud propia de esta parte del alma es la moderación y dice relación con el correcto ordenamiento del deseo respecto al placer y el dolor. Es en esta parte del alma también donde se realiza la *elección*, la cual surge de la interacción entre el *deseo* y la *razón*, siendo este último el

principio rector de la parte racional “activa” del alma, donde se aloja la virtud dianoética.

Por su parte, la *dianoética del desarrollo humano* corresponde al carácter de la parte racional “activa” del alma, cuyo principio rector es la *razón*. Esta parte del alma se subdivide a su vez en dos partes, que a su vez se subdividen en otras dos partes cada una. Cada una de las partes racionales “activas” tiene su virtud, denominándose cada una de ellas *arte*, *prudencia*, *ciencia* e *intuición*. Estas respectivas partes tienen también una jerarquía en cuanto a que las últimas son las más cercanas a lo más “propiamente humano”, siendo la *intuición* y el desarrollo de la parte del alma referida a esta virtud lo más “alto” y lo “mejor” que puede desarrollarse en un ser humano. Es la actualización de esta parte del alma también lo que se identifica con la mayor felicidad (eudaimonía) humana.

La *dianoética del desarrollo humano* considera de forma importante la *prudencia*, que es la virtud de la parte racional-activa-contingente-práctica. Es esta parte la que *delibera* sobre los *medios* para alcanzar el *fin* del desarrollo humano, y ordena al *deseo* a hacer todo lo necesario para conseguir el “bien verdadero” a través de los medios sobre los cuales delibera. La interacción del *deseo* con la *deliberación* de origen al *deseo deliberado*, que es la elección. Una *buena elección* requiere entonces de la presencia tanto de un *deseo recto* (lo que se consigue con *moderación* y *virtud ética*) como de un *razonamiento verdadero* (lo que proviene de la parte racional-activa-contingente-práctica del alma).

Las partes racionales “activa” y “pasiva”, finalmente, dialogan, y en esa interacción se da origen a la supresión de cualquier vicio que exista en alguna parte del alma, si es que ocurre que existe virtud en la otra parte. De modo que, según Aristóteles, no pueden convivir vicio en una parte y virtud en otra, y que el hombre “bueno” es virtuoso tanto éticamente como dianoéticamente. Sin embargo, puede darse el caso que en ambas partes existan caracteres viciosos, lo que no da origen a transformación alguna pues el vicio no tiene superioridad sobre el vicio, sea de la parte que sea. En este último caso, formas de transformación externas al sujeto y al alma individual provienen de la educación y la costumbre, siendo la educación la forma de transformar la dianoética y la costumbre la forma de transformar la ética. Otras opciones también se dan para modificar el carácter del alma humana, estas son la política, la legislación y la economía.

El presente enfoque aristotélico del desarrollo humano propone una nueva conceptualización y un nuevo entendimiento de lo que podría considerarse el *desarrollo humano*, moviendo la interpretación desde una concepción del “desarrollo” anclada primordialmente a la ciencia política y la ciencia económica, a una concepción del “desarrollo” anclada primordialmente a la “filosofía de los asuntos humanos” (o filosofía moral). Cabe destacar que en la primera forma de entender el “desarrollo” es que se inscriben las concepciones tanto de Amartya Sen como de Denis Goulet, atendiendo las diferencias metodológicas e ideológicas entre ambos autores. No es de extrañar, en todo caso, siendo Goulet

un filósofo que devino en cientista político, y Sen un economista que se manifestó cierto interés por la filosofía, y que de hecho realizó aportes muy grandes a la economía desde esta mayor amplitud de pensamiento.

El presente estudio no solo ofrece una interpretación alternativa del término *desarrollo humano*, proponiendo un concepto de desarrollo humano derivado de un enfoque aristotélico, sino que aboga también por la *ética del desarrollo humano* cuya reflexión considere de forma importante una consideración más profunda sobre los *deseos* y las *elecciones* de las personas, en vistas de orientar todas las acciones hacia la consecución de la *eudaimonía* y la buena vida humana. De forma complementaria se requiere de la *dianoética del desarrollo humano* que considera las virtudes dianoéticas ya mencionadas, en un esquema ascendente que va desde el *arte* o *técnica*, pasando por la *prudencia*, el “razonamiento verdadero” y la deliberación, hasta llegar a la *sabiduría*, la *ciencia* y el desarrollo de la *intuición*. Esta *dianoética del desarrollo humano* requiere de una atención muy grande a la educación, en particular de una educación orientada al desarrollo humano.

La conexión entre las ideas aquí presentadas y la ética internacional del desarrollo de (o ética global del desarrollo, como otros sugieren) es una tarea pendiente que requiere de un muy seguramente rentable esfuerzo de lectura y rescate de la vasta obra de Denis Goulet. La ética internacional del desarrollo tiene el potencial de incentivar la expansión de este enfoque aristotélico del

desarrollo humano hacia las dimensiones económicas, políticas y “cosmopolíticas” (internacional y global), elementos que también se encuentran en el corpus, como ya se ha señalado. Un tránsito desde el área de la filosofía moral que aquí se ha presentado, al área de la filosofía política y la ciencia política, y también de la filosofía económica y la ciencia económica, podría completar el tránsito deseado desde el concepto de desarrollo humano del PNUD hasta la ética del desarrollo de Goulet.

BIBLIOGRAFÍA

- Alkire, S. (2010). *Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts*. Oxford Department of International Development, Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI). Oxford: University of Oxford.
- Anand, S., & Sen, A. (1994). Human Development Index: Methodology and Measurement. *Human Development Report Office Occasional Papers*.
- Aristóteles. (2003). *Metafísica*. (T. Calvo Martínez, Trans.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2003). *Política*. (M. García Valdés, Trans.) Barcelona: Gredos.
- Aristóteles. (2019). *Ética a Nicómaco. Ética a Eudemo*. (J. Pallí, Trans.) Barcelona: Gredos.
- Asher, R. (1982, December 3). Transcript of interview with Mahbub ul Haq. *The World Bank/IFC Archives*, p. 1982.
- Burki, S. J., & ul Haq, M. (1981). Meeting Basic Needs: An Overview. *World Development*, 9, 167-182.
- Bussink, W. (1980). *Poverty and the Development of Human Resources*. Washington, D.C.: The World Bank.
- Chenery, H., Ahluwalia, M. S., Bell, C. L., Duloy, J. H., & Jolly, R. (1974). *Redistribution with growth*. Washington D.C.: Oxford University Press.
- Clark, D. A. (Ed.). (2006). *The Elgar Companion to Development Studies*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Galtung, J. (1978). The New International Economic Order and the Basic Need Approach: Compatibility, Contradiction and/or Conflict? *Society for International Development North-South Roundtable*. Rome: Society for International Development.
- Galtung, J. (1978b). Whither technical assistance? On the Future of International Development Co-operation. *Canadian International Development Agency*.
- Galtung, J. (1978c). The basic needs approach. *Workshop on Needs*. Berlin: Internationales Institut für Umwelt und Gesellschaft (IIUG).
- Galtung, J. (1981). *Goals and processes of development: An integrated view*. Geneva: Intitut Universitaire d'études du Développement.
- Gartlan, J. (2010). *Barbara Ward: Her life and letters*. London: Continuum.

- Gasper, D. (2002). Is Sen's Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development? *Review of Political Economy*, 14(4), 435-461.
- Goulet, D. (1965). *Ética del Desarrollo*. Barcelona: ESTELA-IEPAL.
- Goulet, D. (2006). *Development Ethics at Work: Explorations 1960-2002*. Oxon/New York: Routledge.
- Griffin, K. (1999). *Alternative Strategies for economic development*. London: MacMillan.
- Griffin, K., & Knight, J. (Eds.). (1989). *Journal of Development Planning No. 19: Human development in the 1980s and beyond*. New York: UN. Department of International Economic and Social Affairs.
- Haq, K. (Ed.). (1983). *Global Development: Issues and choices. North South Roundtable of the Society for International Development, Washington, DC*. Washington, D.C.: UNDP.
- Haq, K. (1984). *Crisis of the '80s. North South Roundtable of the Society for International Development, Istanbul*. Washington, D.C.: UNDP.
- Haq, K. (2008). Amartya Sen and Mahbub ul Haq: A Friendship that Continues beyond Life. *Journal of Human Development*, 9(3), 329-330.
- Haq, K., & Kirdar, U. (1986). *Human Development: The Neglected Dimension. North South Roundtable of the Society for International Development. Istanbul*. Istanbul: UNDP.
- Haq, K., & Kirdar, U. (1987). *Human Development, Adjustment and Growth. Salzburg Roundtable on Adjustment and Growth with Human Development*. Salzburg: UNDP.
- Haq, K., & Kirdar, U. (1988). *Managing Human Development. North South Roundtable on Human Development*. Islamabad: UNDP.
- Hirai, T. (2017). *The Creation of the Human Development Approach*. Tokyo: Palgrave Macmillan.
- Ibarra Güell, P., & Unceta, K. (2001). *Ensayos sobre el desarrollo humano*. Barcelona: Icaria.
- International Labor Organization. (1976). *Employment Growth and Basic Needs: a one-world problem. Report of the Director-General of the International Labour Office*. Geneva: International Labor Organization.
- Ismen, P. (1980). Basic Needs: The Case of Sri Lanka. *World Development*, 8, 237-258.
- Keleher, L. (2017). Toward an Integral Human Development Ethics. *Veritas*, 37, 19-34.
- Knight, P. T. (1979). *Brazil Human Resources Special Report*. Washington D.C.: The World Bank.
- Knight, P. T. (1980). *Implementing Programs of Human Development*. Washington D.C.: The World Bank.

- Loxley, J. (2004). What is distinctive about international development studies? *Canadian Journal of Development Studies*, 25(1), 25-38.
- Malik, K. (2014). Advancing, sustaining Human Progress: From concepts to policies. *Inaugural Mahbub ul Haq-Amartya Sen Lecture*. Geneva: University de Geneve.
- Mallmann, C. (1980). *A Human Development Point of View of the North-South Brandt Commission Report*. United Nations University.
- Mallmann, C. (1980b). On Human Development, Life Stages and Needs Systems. *First Human Development Study Group Workshop of the UNU-GPID Project*. Bariloche: Fundación Bariloche.
- Mallmann, C., & Nudler, O. (Eds.). (1985). *El Desarrollo Humano en la Sociedad Contemporánea: obstáculos y perspectivas*. Bariloche: Editorial de la Patagonia.
- Mallmann, C., & Nudler, O. (1986). *Human Development in its Social Context: A Collective Exploration*. London : Hodder & Stoughton/United Nations University.
- Masood, E. (2016). *The Great Invention*. New York: Pegasus Books.
- McNeil, D. (2007). 'Human Development': The Power of the Idea. *Journal of Human Development*, 8(1), 5-22.
- Nudler, O. (1982). *On Human Development, Ideologies and Facts*. Bariloche: Fundación Bariloche.
- Nudler, O. (1986). The Human Element as Means and End of Development. In K. Haq, & U. Kirdar (Eds.), *Human Development: The Neglected Dimension*. Islamabad: UNDP.
- Nudler, O. (1988). Human Development as a Social Learning Process. In K. Haq, & U. Kirdar (Eds.), *Managing Human Development*. Islamabad: UNDP.
- Nudler, T. (1979). *Towards a model of human growth*. Tokyo: United Nations University.
- Nussbaum, M. (1987). *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*. Helsinki: World Institute for Development Economic Research of the United Nations University.
- Nussbaum, M. (1993). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. In M. Nussbaum, & A. Sen (Eds.), *The Quality of Life* (pp. 242-269). New York.
- Power, M. (2006). Mahbub ul Haq. In D. Simon (Ed.), *Fifty Key Thinkers on Development* (pp. 264-270). London: Routledge.
- Rogers, E. M., Coletta, N. J., & Mbindyo, J. (1980). Social and cultural influences on human development. In P. T. Knight, *Implementing Programs of Human Development* (pp. 235-309). Washington D.C.: The World Bank.

- Sen, A. (1973). *On economic inequality*. Oxford: Clarendon.
- Sen, A. (1973). On the development of basic income indicators to supplement GNP measures. *Economic Bulletin for Asia and the Far East (United Nations)*, 24.
- Sen, A. (1976). Poverty: An ordinal approach to measurement. *Econometrica*, 44.
- Sen, A. (1980). Equality of What? In S. McMurrin, *Tanner Lecture on Human Values*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, A. (1984). *Resources, Values and Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sen, A. (1987). *Commodities and Capabilities*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (1987b). *On Ethics and Economics*. MA/Oxford: Blackwell Publishing.
- Sen, A. (1988). The concept of development. In H. Chenery, & T. Srinivasan (Eds.), *Handbook of Development Economics, Volume 1* (pp. 9-26). Elsevier.
- Sen, A. (1989). Development as Capability Expansion. *Journal of Developing Planning*(19).
- Sen, A. (1992). *Inequality Reexamined*. New York: Oxford University Press.
- Sen, A. (1993). Capability and Well-Being. In M. Nussbaum, & A. Sen (Eds.), *The Quality of Life* (pp. 30-66). New York: Oxford University Press.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sen, A. (2000). A Decade of Human Development. *Journal of Human Development*, 1(1), 17-23.
- Sen, A. (2002). *Rationality and Freedom*. New York: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sen, A. (2006). Human Development Index. In D. A. Clark (Ed.), *The Elgar Companion to Development Studies* (pp. 256-260). Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Sharma, P. A. (2017). *Robert McNamara's Other War*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- St Clair, A. L. (2004). The role of ideas in the United Nations Development Programme. In M. Boas, & D. McNeill (Eds.), *Global Institutions and Development: Framing the World?* (pp. 178-192). London: Routledge.
- Stewart, F. (2019). The Human Development Approach: An Overview. *Oxford Development Studies*.
- Streeten, P. (1977). The Distinctive Features of a Basic Needs Approach to Development. *International Development Review*, 19(3).

- Streeten, P. (1979). Basic Needs: Premises and Promises. *Journal of Policy Modeling*, 1, 136-146.
- Streeten, P. (1979b). Development ideas in historical perspective. In *Toward a New Strategy for Development* (pp. 21-52). New York: Pergamon Press.
- Streeten, P. (1981). *First Things First: Meeting Basic Human Needs in Developing Countries*. New York: The World Bank/Oxford University Press.
- Streeten, P. (1981b). *Development Perspectives*. London: Springer.
- Streeten, P., & Burki, S. (1978). Basic Needs: Some Issues. *World Development*, 6(3), 411-421.
- The Declaration of Cocoyoc. (1975). *World Development*, 3(2&3), 141-148.
- The World Bank. (1980). *World Development Report*. Washington D.C.: The World Bank.
- The World Bank. (2013). *Haq, Mahbub ul - Articles and Speeches (1971 - 1977)*. Washington D.C.: The World Bank Group Archives.
- The World Bank. (n.d.). *World Bank Groups Archivists' Chronology 1944-2013*. Washington, D.C.: The World Bank Group.
- U.N. Committee for Development Planning. (1988). *Human resources development: a neglected dimension of development strategy*. New York: United Nations.
- ul Haq, M. (1971). Employment in the 70s: A new perspective. *12th World Conference of the Society for International Development*. Ottawa.
- ul Haq, M. (1975). Towards a New Planetary Bargain. *New structures for economic interdependence: An International Conference*. Washington D.C.
- ul Haq, M. (1976). *The Poverty Curtain: Choices for the Third World*. New York: Columbia University Press.
- ul Haq, M. (1976). *The third world and the international economic order*. Washington D.C.: Overseas Development Council.
- ul Haq, M. (1977). Basic needs: a progress report. *mimeo*.
- ul Haq, M. (1980). An international perspective on basic needs. *Finance and Development*, 17(3).
- ul Haq, M. (1987). From Dialogue to Action. In K. Haq, & U. Kirdar, *Human Development, Adjustment and Growth* (pp. 12-15). Islamabad: North-South Roundtable.
- ul Haq, M. (1995). *Reflections on Human Development*. New York: Oxford University Press.
- UNDP. (1990). *Human Development Report 1990*. New York/Oxford: Oxford University Press.

- UNDP. (1993). *Human Development Report 1993*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (1993). *Human Development Report 1993*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (1995). *Human Development Report 1995*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (1996). *Human Development Report 1996*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2000). *Human Development Report 2000*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2001). *Human Development Report 2001*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2002). *Human Development Report 2002*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2005). *Human Development Report 2005*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2006). *Human Development Report 2006*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2010). *Human Development Report 2010*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2015). *Human Development Report 2015*. New York: United Nations Development Programme.
- United Nations. (1965). *United Nations Annual Yearbook 1965*. New York: United Nations.
- United Nations. (1970). *United Nations Annual Yearbook 1970*. New York: United Nations.
- United Nations. (1971). *United Nations Annual Yearbook*. New York: United Nations.
- United Nations. (1972). *United Nations Annual Yearbook*. New York: United Nations.
- United Nations. (1973). *Charter of the United Nations University*. Geneva: United Nations.
- United Nations University. (1975). *Report of the Council of the United Nations University*. New York: United Nations University.
- United Nations University. (1975b). *Report of the United Nations University Expert Group on Human and Social Development*. Tokyo: United Nations University.

- United Nations University. (1976). *Report of the Council of United Nations University. General Assembly Official Records: Thirty-first session supplement No. 31*. New York: United Nations University.
- United Nations University. (1976b). *Addendum to the Council Report of the Council of the United Nations University*. New York: United Nations.
- United Nations University. (1977). *First Advisory Committee Meeting on the Human and Social Development Programme*. México: The United Nations University.
- United Nations University. (1979). *Planning Meeting of the Human and Social Development Programme: A report*. Tokyo: The United Nations University.
- Wells, T. R. (2013). *Reasoning about Development: Essays on Amartya Sen's Capability Approach*. Rotterdam: Erasmus University.
- Wheeler, D. (1980). *Human Resource Development and Economic Growth in Developing Countries: A Simultaneous Model*. Washington D.C.: The World Bank.