

El desarrollo humano integral: una aproximación desde la tradición social católica y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*

Séverine Deneulin**

Fecha de recepción: 24 de julio de 2018 · Fecha de aceptación: 17 de septiembre de 2018 · Fecha de modificación: 20 de septiembre de 2018
<https://doi.org/10.7440/res67.2019.06>

Cómo citar: Deneulin, Séverine. 2019. “El desarrollo humano integral: una aproximación desde la tradición social católica y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen”. *Revista de Estudios Sociales* 67: 74-86. <https://doi.org/10.7440/res67.2019.06>

RESUMEN | El concepto *desarrollo humano integral* es central en la tradición social de la Iglesia. Sin embargo, poco se ha escrito acerca de su significado y alcance, más allá de las encíclicas y los comentarios que han suscitado. ¿Qué puede ofrecer el desarrollo humano integral al análisis y la acción social? Este escrito busca responder a esta pregunta a partir de cuatro encíclicas papales en las que se despliega la idea del desarrollo humano integral, y de la literatura sobre el desarrollo humano y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen en el campo de las ciencias sociales que estudian procesos de desarrollo. A partir de este análisis comparado se llega a una perspectiva que denominaremos “una extensión espiritual del enfoque de las capacidades hacia el progreso de las personas”.

PALABRAS CLAVE | *Thesaurus*: desarrollo humano; justicia social. *Autor*: Amartya Sen; enfoque de las capacidades; Iglesia Católica; Papa Francisco

Integral Human Development: A Characterisation from the Catholic Social Tradition and Amartya Sen’s Capability Approach

ABSTRACT | The concept of *integral human development* is central to the Catholic social tradition. Yet, it remains under-explored with regard to its integrating components and their implications. What does taking an integral human development perspective mean for social analysis and action? The paper seeks to answer this question on the basis of the four encyclicals in which the idea of integral human development is treated, and in combination with the literature on human development in the multidisciplinary social science field of international development studies and its conceptual foundations in Amartya Sen’s capability approach. Based on this comparative analysis, the paper proposes an understanding of integral human development that it calls a “spirituality-extended capability approach to the progress of peoples”.

KEYWORDS | *Thesaurus*: Human Development; Social Justice. *Autor*: Amartya Sen; capability approach; Catholic Church; Pope Francis

O desenvolvimento humano integral: uma aproximação a partir da tradição social católica e do enfoque das capacidades de Amartya Sen

RESUMO | O conceito de *desenvolvimento humano integral* é central na tradição social da Igreja. No entanto, pouco foi escrito sobre seu significado e alcance que fosse além das encíclicas e dos comentários que suscitaram.

* Una versión en inglés y más extensa del artículo fue publicada en el *Journal of Catholic Social Thought* 15 (2), julio-agosto de 2018, de la Villanova University (Estados Unidos), y en abril de 2018, como *Working Paper* del Kellogg Institute for International Studies, University of Notre Dame (Estados Unidos). El texto original fue traducido del inglés por Ángela Pérez Jijena y editado por Guillermo Otano Jiménez.

** Es doctora en Estudios de Desarrollo por la University of Oxford (Reino Unido). Profesora en Desarrollo Internacional en la University of Bath (Reino Unido). Fue Visiting Fellow en el Kellogg Institute for International Affairs, de la University of Notre Dame du Lac (Estados Unidos). Últimas publicaciones: *Una introducción al enfoque de las capacidades: aportes para el desarrollo humano en América Latina*. Buenos Aires: Flacso Argentina – Editorial Manantial – Fondo Editorial PUCP, 2018; “Urban Inequality, Youth and Social Policy in Latin America”. *Oxford Development Studies* 46 (1): 3-9, 2018. S. ✉ Deneulin@bath.ac.uk

O que o desenvolvimento humano integral pode oferecer à análise e à ação social? Este texto busca responder a essa pergunta a partir de quatro encíclicas papais nas quais se desdobra a ideia do desenvolvimento humano integral e da literatura sobre o desenvolvimento humano e o enfoque das capacidades de Amartya Sen no campo das ciências sociais que estudam processos de desenvolvimento. A partir dessa análise comparada, chega-se a uma perspectiva que denominaremos de “uma extensão espiritual do enfoque das capacidades em direção ao progresso das pessoas”.

PALAVRAS-CHAVE | *Thesaurus*: desenvolvimento humano; Igreja Católica; justiça social. *Autor*: Amartya Sen; enfoque das capacidades; Papa Francisco

Introducción

Desde su primera aparición en la encíclica *Populorum progressio*, promulgada por Pablo VI en 1967, el desarrollo humano integral ha ocupado un lugar central en la comprensión eclesial acerca del progreso de las sociedades y el desarrollo de las personas. El término “integral” proviene de los escritos de Jacques Maritain acerca del humanismo integral (Maritain 1968), un humanismo abierto a la dimensión trascendental, y por medio del cual los ámbitos humano y espiritual se revelan en su autonomía, sin por ello verse disociados; por el contrario, se ven mutuamente enriquecidos (Catta 2015).¹

La encíclica pone este término en el contexto del desarrollo económico, que empezó a ser una prioridad para los países nuevamente independientes en los años sesenta: “El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre. Con gran exactitud ha subrayado un eminente experto: ‘Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera’” (*Populorum progressio* 14). La traducción hace referencia al humanismo integral de Maritain, como la plena realización: “Es un humanismo pleno el que hay que promover [...] Un humanismo cerrado, impenetrable a los valores del espíritu y a Dios, que es la fuente de ellos, podría aparentemente triunfar. Ciertamente, el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero [...] El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano” (*Populorum progressio* 42).

A pesar de ser el sello distintivo de cómo la Iglesia católica entiende el concepto *desarrollo*, el desarrollo humano integral no ha sido explorado en detalle a nivel conceptual (Bertina 2013; Catta 2015; Clark 2016; Keleher 2017; Kraemer 1998). Más allá de definirlo como el desarrollo de cada persona y de toda la persona, la tradición social de la Iglesia no ha propuesto un texto claro en el que aborde

esta perspectiva en profundidad. Lo que nos queda es el trabajo de interpretar su significado y sus implicaciones desde las encíclicas. La intención de este artículo es ir más lejos en la comprensión del significado y alcance del desarrollo humano integral, vinculándolo con los estudios sobre desarrollo humano y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen.

De la misma manera que la tradición social católica, que no es una teoría social sino una perspectiva que trata de iluminar la realidad desde el Evangelio (*Sollicitudo rei socialis* 41), el desarrollo humano integral no es una teoría del desarrollo humano en sentido estricto, sino una aproximación a la realidad de sus problemáticas. Para desentrañar su significado, comenzaré examinando el modo en que el desarrollo humano integral ha sido abordado en las cuatro encíclicas que hacen referencia directa al concepto —*Populorum progressio* (PP), publicada por el papa Pablo VI en 1967; *Sollicitudo rei socialis* (SRS), publicada por el papa Juan Pablo II en 1989; *Caritas in veritate* (CV), publicada por el papa Benedicto XVI en 2009; y *Laudato si'* (LS), por el papa Francisco en 2015—. Una vez identificadas las premisas básicas que fundamentan la noción cristiana del *desarrollo humano integral*, las analizaré de manera comparada con un marco normativo análogo, tomado de las ciencias sociales, como es el enfoque de las capacidades de Amartya Sen. Cerraré, a modo de conclusión, con una síntesis de ambas perspectivas.

El desarrollo humano integral en las encíclicas

Más allá de los diferentes matices, las cuatro encíclicas en las cuales se trata el desarrollo humano integral ofrecen una visión integradora. Esta perspectiva puede ser descompuesta en una premisa fundamental (DHI) y cinco características derivadas de esta (DHI 1-5):

DHI: la unión inseparable de lo material y lo espiritual

En las dos citas originales que dan sentido al adjetivo “integral” cuando este acompaña al concepto *desarrollo*

¹ Para el contexto histórico de *Populorum progressio* y la influencia de Louis-Joseph Lebret, véanse Catta (2015) y Rapela Heidt (2017).

humano se pone de relieve la existencia de una unión inseparable entre las dimensiones material y espiritual de la vida humana (PP 14, PP 42).² Como veremos más adelante, dicha integración incluye otros aspectos importantes, dignos de mención. Todo humanismo, así como aquellas acciones en las que se manifiesta el interés por los demás, y en las que se expresa la intención de mejorar sus vidas, requieren una apertura a los “valores espirituales superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación”, porque de ese modo “podrá cumplirse en toda su plenitud el verdadero desarrollo, que es el paso, para todos y cada uno, de unas condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas” (PP 20).

Por una parte, *Populorum progressio* ve el amor y la amistad como lugares donde la presencia de Dios habita y donde es posible encontrar destellos de la trascendencia divina. Sostiene que la “llamada” a la autorrealización de cada persona es indisociable del desarrollo de la humanidad en su conjunto (PP 15, 17). Trabajar por el progreso de los pueblos se entiende, en este sentido, como la llamada que Dios hace a cada persona para “participar, como hijos [e hijas], en la vida del Dios vivo” (PP 21). Por otra parte, *Sollicitudo rei socialis* retoma esta llamada universal de una manera más “Cristocéntrica” (Catta 2015): “un desarrollo no solamente económico se mide y se orienta según esta realidad y vocación del hombre [y la mujer] visto[s] globalmente, es decir, según un propio parámetro interior [...] los nuevos bienes y recursos puestos a nuestra disposición [...] en ello debemos ver un don de Dios y una respuesta a la vocación del hombre, que se realiza plenamente en Cristo” (SRS 29).

De un modo similar, *Caritas in veritate* ve lo material y lo espiritual como algo inseparable. Sin embargo, en este texto, el crecimiento espiritual de las personas no se reconoce tanto en la trascendencia divina fundada en la amistad humana, como “cuando su alma se conoce a sí misma y la verdad que Dios ha impreso germinalmente en ella, cuando [el ser humano] dialoga consigo mismo y con su Creador” (CV 76). De este modo, el desarrollo humano integral se presenta como una vocación, como una respuesta al llamado de Dios a los seres humanos a ser más humanos, cuya plena humanidad es sólo revelada en la vida, muerte y resurrección de Cristo (CV 18). Sin introducir esta “visión trascendente de la persona”, es decir, sin Dios, “o se niega el desarrollo, o se le deja únicamente en manos

del hombre [y la mujer], que cede a la presunción de la auto-salvación y termina por promover un desarrollo deshumanizado” (CV 11).

Laudato si' intensifica este énfasis en la inseparabilidad entre las dimensiones material y espiritual, y lo hace retomando la perspectiva de *Populorum progressio*. Tanto su título, “alabado seas”, como la audiencia a la que va dirigida la encíclica —que incluye no sólo al público cristiano, sino a todas las personas que habitan el planeta— dejan entrever que la dimensión espiritual del ser humano aparecerá en el texto como una apertura al don de la creación divina. Existe trascendencia en la simple maravilla de la creación. La encíclica afirma, citando para ello un documento de la Conferencia Episcopal canadiense, que “desde los paisajes más amplios a la forma de vida más ínfima, la naturaleza es un continuo manantial de maravilla y de temor. Ella es, además, una continua revelación de lo divino” (LS 85). La encíclica habla del “significado místico que se encuentra en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre” (LS 233). Toda persona que viva una vida abierta a la maravilla de la Creación y con un estilo de vida equilibrado respecto al don de Dios, que trabaje por llevar adelante un proceso económico y social en armonía con la creación, participa del desarrollo humano integral (LS 225).

En *Laudato si'* el amor de Dios es revelado en la Creación y nos llega a través de “la naturaleza [que] está llena de palabras de amor” (LS 225). Así pues, la presencia divina habita en todo aquel que vive por amor, ayudando a otros y protegiendo su entorno. El “amor social” o “amor en la vida social —a nivel político, económico y cultural—” es “la clave de un auténtico desarrollo”, “es también parte de nuestra espiritualidad”, por medio de la cual “nos santificamos” (LS 231). De esta premisa fundamental del desarrollo humano integral, la inseparabilidad de lo material y lo espiritual, se desprenden otras características presentes en las encíclicas que repasaremos a continuación.

DHI 1: cada persona como un fin, el clamor de los pobres y de la Tierra como punto de partida

El desarrollo humano integral implica que todo cambio en la dimensión material, como las mejoras en el acceso a la seguridad social, la alimentación o la vivienda, está estrechamente ligado al reconocimiento de la trascendencia divina presente en la singularidad de cada ser humano. Esta perspectiva deja de lado toda motivación ideológica a la hora de justificar una transformación material. Desde el punto de vista del desarrollo humano integral, la persona humana se encuentra en el centro del análisis social y de la acción pública. Al considerar a la persona humana como un fin en sí mismo, las encíclicas subrayan que la persona no puede ser separada del entramado de relaciones sociales en el que se halla inmersa, pues esta amplía “red de vida”

2 La manera convencional de citar las encíclicas consiste en indicar la numeración del párrafo al que se hace referencia, junto con las iniciales del título en mayúsculas. Para tener una visión panorámica de los principales documentos que componen la tradición social de la Iglesia católica, véanse Dorr (2016) y el *Compendium* de la Doctrina Social de la Iglesia, publicado por el Concilio Justicia y Paz en 2005: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html [consultado 18/09/18]

forma parte de “libro de la naturaleza [que] es uno e indivisible” (CV 51; LS 6). Esta indivisibilidad implica que “los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros” (CV 51).

Este fin último, además, determina su punto de partida. Se trata de la persona humana y de su unión indivisible con el medioambiente, que es la primera consideración para cualquier acción tomada desde la perspectiva del desarrollo humano integral, y en particular, desde la empatía y el compromiso con las personas que están sufriendo, lo cual en *Sollicitudo rei socialis* se denomina “la opción preferencial por los pobres”. Esta afirma que “[n]uestra vida cotidiana, así como nuestras decisiones en el campo político y económico, deben estar marcadas por estas realidades”, es decir, las de “las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor” (SRS 42).

Dada la indivisibilidad del libro de la naturaleza, *Laudato si'* da cuenta de esta opción preferencial destacando la inseparabilidad entre el “clamor de la tierra y el de los pobres” (LS 49), porque “el deterioro del medioambiente y de la sociedad afecta a las personas más vulnerables del planeta” (LS 48). En este sentido, la encíclica da múltiples ejemplos de aquellos que “sufren” —por ejemplo, los que migran huyendo de la pobreza o de la degradación del medioambiente (LS 25), los temporeros y los trabajadores rurales (LS 134), aquellos que viven en barrios marginales, en condiciones de insalubridad (LS 152), aquellos que aún necesitan una mejor comprensión de sus “sufrimientos” para responder a ellos—. Y esta es la segunda característica que se desprende de la premisa fundamental del desarrollo humano integral.

DHI 2: multidimensionalidad

Si se toma a la persona como un fin en sí mismo se pueden considerar todas las dimensiones que dan cuenta de su vida, la económica, social, cultural, política, y la espiritual; es decir, “toda la persona” (PP 14). La frase inaugural de *Sollicitudo rei socialis* dice así: “La preocupación social de la Iglesia, orientada al desarrollo auténtico del hombre [y la mujer] y de la sociedad, que respete y promueva en toda su dimensión la persona humana, se ha expresado siempre de modo muy diverso” (SRS 1); y es reafirmada en *Caritas in veritate*: “La segunda verdad es que el auténtico desarrollo del hombre concierne de manera unitaria a la totalidad de la persona en todas sus dimensiones” (CV 11). Esta perspectiva multidimensional implica un análisis interdisciplinar, para el cual, “la correlación entre sus múltiples elementos [del desarrollo humano integral] exige un esfuerzo para que los diferentes ámbitos del saber humano sean interactivos, con vistas a la promoción de un verdadero desarrollo de los pueblos” (CV 30).

Hay unas dimensiones interrelacionadas que las encíclicas destacan y que influyen en otras, tales como la dimensión espiritual, la relacional y la de la libertad humana. *Populorum progressio*, escrita en el tiempo de la descolonización, enfatiza el hecho de ser “artesanos de nuestro destino” (PP 65), sólo así “ellas [las naciones] por sí mismas pueden descubrir el camino al progreso cultural y social” (PP 64). Esta dimensión referida a la libertad se encuentra, además, fuertemente presente en *Sollicitudo rei socialis*, en la forma de la inalienable libertad de cada persona. Dicha libertad se expresa de un modo especial en la colusión o no con las estructuras de pecado, y en la decisión de aventurarse en un camino de conversión y transformación personal (ver, más adelante, DHI 4 y 5). Para *Caritas in veritate*, esa disposición se manifiesta principalmente en la acogida o el rechazo de la trascendencia divina. *Laudato si'* desarrolla un poco más este punto y sitúa también la trascendencia divina en el asombro ante la creación, destacando las consecuencias de un mal uso de la libertad humana (LS 177).

DHI 3: interdependencia

Laudato si' repite muchas veces que “todas las cosas en el mundo están conectadas” (LS 16, 91, 117, 240). “Porque todas las criaturas están conectadas”, dice la encíclica, “cada una debe ser valorada con afecto y admiración, y todos los seres nos necesitamos unos a otros” (LS 42). Porque “todo está interconectado”, “el auténtico cuidado de nuestra propia vida y de nuestras relaciones con la naturaleza es inseparable de la fraternidad, la justicia y la fidelidad a los demás” (LS 70). Una perspectiva como la del desarrollo humano integral asume “la interdependencia como una categoría moral” (SRS). Dicha conciencia de la interdependencia de todas las cosas es el fundamento de la solidaridad. La conciencia de la interconexión con el todo “no es un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse en el bien común; es decir, en el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos” (SRS 38). *Laudato si'* se refiere a ella como una “preciosa comunión universal”, en la cual nos hacemos conscientes de “los lazos con los que el Padre nos ha unido a todos los seres” (LS 22), como una invitación a “madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad” (LS 240).

Que todo esté interconectado no quiere decir que la persona se diluya en el todo y pierda su individualidad y unicidad. Ver a “cada persona como un fin” implica reconocer esa unicidad personal en una red de interconexiones. Si la realidad es un “todo interconectado”, toda acción individual ocupa un lugar en una red de acciones que nos preceden y que se encuentran interconectadas, y que algunas veces limitan severamente la acción individual. Cuando una acción no reconoce esta interconexión, afectando determinadas relaciones, otro

conjunto de relaciones se ve también afectado. Esta es una cuarta característica de la perspectiva del desarrollo humano integral que se deriva del DHI. Cuando la relación entre el hombre (y la mujer) y Dios se rompe, cuando él o ella no reconoce la divinidad en todo lo que ha sido creado, esto afecta la dimensión material de la vida, porque todo está interconectado.

DHI 4: la realidad del pecado a nivel personal y estructural

Ya *Populorum progressio* subrayó el fuerte vínculo que existe entre la ausencia de moral de algunos —“los que están mutilados por el egoísmo”, “proviene del abuso del tener o del abuso del poder”— y la pobreza material de otros. Ambas formas de pobreza suponen condiciones de vida “menos humanas” (PP 21). *Caritas in veritate*, así como *Laudato si'*, hablan acerca de “un tipo de super-desarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora” (CV 22; LS 109). Aquí hay una relación, algunas veces directa, pero la mayoría de las veces indirecta, entre las malas acciones de algunos y el sufrimiento de otros. Por ejemplo, la decisión del consejo directivo de una compañía que, para ahorrar dinero, decide no procesar los residuos tóxicos y vaciarlos en un río tiene consecuencias directas en la salud de los residentes (WHO 2017, 36-37). De un modo menos directo, la decisión de algunos de reemplazar frecuentemente sus dispositivos electrónicos, aun cuando funcionan bien, impacta indirectamente la salud de niños que viven cerca de un basural electrónico (WHO 2017, 88-91).

Sollicitudo rei socialis profundiza en el análisis acerca de las malas acciones y su impacto en las vidas de las personas, e introduce la categoría teológica *pecado estructural*, entendiendo por tal la “suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal” (SRS 36). Aunque “las estructuras de pecado” “se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas, que las introducen, y hacen difícil su eliminación”, ellas “se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres” (SRS 36).

La perspectiva del desarrollo humano integral, por lo tanto, necesita incluir un análisis sobre estas estructuras de pecado que socavan las condiciones necesarias para que las personas florezcan como seres humanos, así como también debe considerar el grado de libertad que requiere la persona para no reproducir (a veces inconscientemente) las estructuras de pecado por medio de sus acciones. Si tomamos el ejemplo de la absolutización del deseo de lucro (SRS 38), entendiéndolo como pecado estructural, y nos ponemos en el lugar de quien dirige una empresa, vemos cómo su margen de decisión para tomar medidas a favor de sus trabajadores es

muy reducido, porque si así lo hiciera, en lugar de velar por incrementar la productividad de las inversiones, su comité de gestión probablemente lo despediría. La tradición social católica defiende que una persona individual sigue siendo libre y, por lo tanto, responsable de sus acciones (SRS 36), aun cuando existan contextos en los que esa libertad se vea severamente restringida. Si uno toma el caso de una persona que vive en un contexto donde “la sed de poder” (SRS 38) se ha adueñado de las instituciones políticas, y donde quienes se oponen a tal poder son asesinados, esa persona tiene su libertad individual muy reducida y se ve enfrentada a elegir entre la muerte, la colaboración pasiva con un régimen político opresivo o la necesidad de buscar asilo político en otro país.

Por eso, una perspectiva del desarrollo humano integral no separa las dimensiones personal y estructural, y rechaza *a priori* la primacía de una sobre la otra. Por eso, el desarrollo humano integral involucra, simultáneamente, las transformaciones personal y estructural.

DHI 5: conversión personal y comunitaria

Sollicitudo rei socialis habla sobre la necesidad de “conversión”, para lograr “un cambio en el comportamiento, o mentalidad o modo de existencia” (SRS 38). Se trata de una posibilidad siempre presente, porque invariablemente estamos a tiempo de corregir una mala acción, y porque eternamente contamos con la infinita misericordia de Dios para aceptar nuestros errores y tratar de enmendarlos, sin importar lo que hayamos hecho. La encíclica sostiene que en eso existe una gran diferencia entre el mero análisis sociopolítico y el desarrollo humano integral (SRS 36). La perspectiva del desarrollo integral introduce la categoría moral de la *esperanza*. Esto significa que, si bien las acciones de las pasadas generaciones pueden crear una severa “interferencia en el proceso del desarrollo de las personas” (SRS 36), la inseparabilidad de las dimensiones material y espiritual introduce la posibilidad de la creación de algo nuevo, que, por la misericordia de Dios, siempre se ofrece a quienes decidan apartarse de las malas acciones.

El cambio climático es no sólo la expresión contemporánea más evidente del modo en que la acción de las personas incide en sus propias vidas, sino que tiene consecuencias para las nuevas generaciones. Quienes viven en pequeñas islas a nivel del mar ven sus vidas amenazadas por las acciones que realizaron personas que murieron hace mucho tiempo y que vivieron a mucha distancia de donde ellos se encuentran (IPCC 2014).

Con la severidad de la amenaza que significa para la humanidad el calentamiento global, la perspectiva del desarrollo humano integral puede hacer una contribución significativa al enfatizar la inseparabilidad entre los desarrollos material y espiritual, así como la

urgente necesidad de “conversión” para apartarse de ciertos modos de relación con la naturaleza y reconocer las dañinas consecuencias de algunas acciones. Mientras que *Caritas in veritate* sostiene que “la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana” (CV 51), *Laudato si’* desarrolla las necesidades de una conversión a otros niveles. Dicha conversión requiere la “reconciliación con la creación”, así como examinar nuestras vidas y el modo en que estamos dañando la creación implica “arrepentirse de corazón, cambiar desde adentro” (LS 218). Pero esto no es suficiente. Del mismo modo que a nivel individual cabe el arrepentimiento de un consumismo inmoral, despojado de la conciencia social o ecológica, la encíclica afirma que “a problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales [...] La conversión ecológica que se requiere para crear un dinamismo de cambio duradero es también una conversión comunitaria” (LS 219).

Resulta llamativo que el Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC, por su sigla en inglés) realice un diagnóstico similar al de *Laudato si’* tanto al señalar que “todo está interconectado” como al enfatizar la necesidad de responder al desafío ecológico a nivel individual y comunitario (IPCC 2014, 29). Estas similitudes entre IPCC y *Laudato si’* son señales de que el desarrollo humano integral se sostiene en el diálogo y cooperación que trascienden los confines de la Iglesia católica, sus miembros, instituciones y organizaciones.

Ya *Sollicitudo rei socialis* vio el diálogo y colaboración con otras religiones como centrales para la perspectiva del desarrollo humano integral (SRS 32), y espera que “todos aquellos que, en una u otra medida, son responsables de una ‘vida más humana’ para sus semejantes — estén inspirados o no por una fe religiosa— se den cuenta plenamente de la necesidad urgente de un cambio en las actitudes espirituales que definen las relaciones de cada hombre consigo mismo, con el prójimo, con las comunidades humanas, incluso las más lejanas, y con la naturaleza” (SRS 38). La urgencia de un diálogo global con todas las personas, sean o no creyentes, es un aspecto central en el mensaje de *Laudato si’*. En la siguiente sección examinaremos cómo el diálogo entre la tradición social católica y la perspectiva del desarrollo humano en las ciencias sociales puede enriquecer la propia concepción católica del desarrollo humano integral, haciéndola al mismo tiempo más accesible al público en general, más allá de la Iglesia católica.

El desarrollo humano y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen

En 1990 el “desarrollo humano” entró oficialmente en las discusiones políticas sobre el desarrollo con la publicación del primer Informe sobre el Desarrollo Humano, por parte del Programa de las Naciones Unidas para el

Desarrollo (PNUD).³ Los informes sobre desarrollo humano reciben su fundamento del enfoque de las capacidades de Amartya Sen. Si bien existe una semejanza lingüística entre el “desarrollo humano” y el “desarrollo humano integral”, en esta contribución nos centramos en el enfoque de las capacidades. Los motivos son los siguientes. El enfoque de las capacidades tiene una mayor profundidad conceptual; no tiene una finalidad política; y comparte con la tradición social católica el interés por presentarse como un “marco para la reflexión” (Robeyns 2005, 98). Sen no propone una teoría del desarrollo o una teoría de la justicia, sino un enfoque que permite pensar acerca de cuestiones relativas al desarrollo y a la justicia.⁴ Esto significa que existen diversas alternativas de conceptualización sobre el desarrollo y la justicia que pueden derivarse del enfoque de las capacidades (Robeyns 2017). Presento abajo el enfoque de las capacidades a partir de una premisa fundamental (EC) y analizo seguidamente características derivadas (EC 1-5), en paralelo con la presentación anterior sobre el desarrollo humano integral.

EC: más allá de lo material para incluir otras consideraciones (como la libertad humana)

Con su enfoque de las capacidades, Sen procuró “explorar un enfoque moral que considera a las personas desde dos perspectivas distintas: el bienestar y la capacidad de acción (*agency*)” (Sen 1985, 169), las cuales, afirma, son fundamentales para el estudio de la libertad humana. Sen utiliza la palabra “capacidad” por primera vez en sus *Tanner Lectures* de 1979, tituladas “¿Igualdad de qué?” (Sen 1980), para referirse a un espacio evaluativo que es, él argumenta, más adecuado para emitir juicios de valor que permitan comparar y contrastar diversas situaciones relativas a la vida humana. Por ejemplo, evaluar si la vida de las personas es “mejor” o “peor” en un sitio u otro, y determinar qué criterios de valor son los adecuados para emitir este juicio. Argumenta que el concepto de las *capacidades* es más adecuado que el de los *recursos* o *utilidad* para evaluar y comparar situaciones sociales.

Hasta entonces, la economía había tomado el ámbito evaluativo de los recursos como el más pertinente para comparar situaciones, por ejemplo, para evaluar si la situación de las personas que viven en Nigeria es la misma de las personas que viven en Vietnam. Desde esta estrecha perspectiva, la vida de la gente en ambos países no debería

3 Para una literatura introductora al desarrollo humano, véanse, entre otros, Alkire (2010), Alkire y Deneulin (2009), Deneulin, Clausen y Valencia (2018).

4 Según Qizilbash (2016, 89), lo que Sen llama un “enfoque” “es una perspectiva que es distinta de los pensamientos dominantes”. La propuesta de Amartya Sen se distingue, en este sentido, de la teoría de la justicia de John Rawls en filosofía, y de la teoría del utilitarismo en economía.

ser muy diferente, porque su ingreso per cápita anual es más o menos el mismo —5.335 USD en Vietnam y 5.443 USD en Nigeria—. Pero si consideramos el tipo de vida que llevan realmente las personas, lo que pueden ser y hacer con sus vidas, como por ejemplo vivir una vida larga y saludable, tenemos una visión completamente diferente de ambos países, pues la esperanza de vida es casi 76 años en Vietnam, y 53 en Nigeria (según datos del Informe sobre Desarrollo Humano del 2016, PNUD 2016).

No se trata de negar que para evaluar procesos de desarrollo es importante considerar el ámbito de los ingresos y recursos. Sin embargo, este ámbito evaluativo por sí solo no da cuenta de manera adecuada de la calidad de vida de las personas. Sen sostiene que se deben juzgar los procesos de desarrollo “en términos de lo que las personas pueden ser o hacer, más que en términos de los recursos que poseen” (Sen 2017, 357). Esto es lo que Sen llama “funcionamientos” (*functionings*), es decir, aquello que las personas son o hacen, como tener buena salud, participar en la vida de la comunidad, estar bien alimentado, tomar decisiones acerca de su vida, moverse, dialogar con otros, etcétera.

La “capacidad” es la libertad que uno tiene de alcanzar estos “funcionamientos” (Sen 1993). Por ejemplo, hay una diferencia entre quien elige vivir en una casa pequeña con mala conexión a servicios básicos, en un barrio inseguro, pudiendo vivir en otra parte de la ciudad, con respecto a quien vive ahí porque no puede permitirse el alquiler en otro lugar. Las dos personas tienen el mismo “funcionamiento” (modo de proceder), es decir, “viven en una casa pequeña con mala conexión a servicios y ambiente inseguro”, pero tienen distintos niveles de capacidad (en términos de decisión). Una de las personas tiene la libertad de vivir en una casa y un distrito mejores, pero decide libremente no hacerlo, mientras que la otra, en cambio, no tiene esta libertad y vive allí porque no tiene otra opción.

En su último libro, titulado *Collective Choice and Social Welfare* (Sen 2017),⁵ Sen señala que para evaluar situaciones hay que centrarse en los dos aspectos: lo que resulta de las decisiones y los procesos que median en dichos resultados (Sen 2017, 364). En algunos casos, no obstante, reconoce que es más adecuado considerar los resultados (bienestar) —siguiendo nuestro ejemplo, vivir en una casa con mala conexión a servicios básicos— antes que los procesos (*agency*) —es decir, la libertad de elección—. Para ilustrar esta cuestión, Sen pone el ejemplo de aquellos trabajadores que han “elegido” trabajar por salarios paupérrimos, y que han firmado, “de manera libre”, el contrato de trabajo bajo esas

condiciones. Para emitir un juicio de valor acerca de esa situación, Sen argumenta que se debe considerar no sólo el acto de elegir, sino también los resultados de esa elección. En este caso, los trabajadores no pueden vivir una vida digna porque carecen de un salario que se los permita (resultado o *bienestar*), aun cuando en apariencia lo hayan “elegido” en libertad (procesos o *agency*). En palabras de Sen: “Los trabajadores pueden aceptar salarios subhumanos y malos términos de empleo, porque, de no firmar el contrato, ellos pueden morir de hambre, pero eso no significa que esta situación sea deseable en ningún sentido” (Sen 2017, 177).

De esta premisa fundamental del enfoque de las capacidades (EC) se pueden destacar otras características derivadas de ella.

EC 1: cada persona es un fin en sí mismo

Sen (1989) comienza su artículo seminal sobre el concepto *desarrollo* haciendo suyo el imperativo categórico de Kant, es decir, considerando al ser humano como un fin en sí mismo y no como un medio para alcanzar otros fines. Sen argumenta que, dado que los seres humanos son al mismo tiempo los principales medios de los procesos productivos y sus beneficiarios fundamentales, “este rol dual de los seres humanos provee de un contexto propicio para confundir fines y medios en la planificación y toma de decisiones a nivel político”. Según Sen, la planificación de los cambios sociales “puede —y frecuentemente lo hace— centrar la mirada en la producción y prosperidad como la esencia del progreso, tratando a las personas como medios para alcanzar este progreso productivo (en lugar de ver las vidas de las personas como la principal preocupación y tratar la producción y prosperidad simplemente como un medio para facilitar sus vidas)” (Sen 1989, 41).

La preocupación por los estilos de vida que asumen las personas es la motivación central para ir más allá de la dimensión material como parte de la información que debe ser considerada para juzgar y evaluar situaciones. Por otra parte, al afirmar que cada persona es única, el enfoque de la capacidad muestra además una preocupación por tener en cuenta la diversidad humana. Para alcanzar el mismo “funcionamiento”, entendido en términos de “estados” o “acciones”, cada persona puede requerir un número diferente de recursos, en función de sus características personales, su posición social o su entorno medioambiental. Se trata de lo que, en el lenguaje del enfoque de las capacidades, se denomina “factores de conversión” (Sen 2017, 26). Por ejemplo, las personas que padecen alguna discapacidad visual necesitarán de un conjunto diferente de recursos para moverse libremente, por ejemplo, un perro guía, recursos institucionales extraordinarios, semáforos adaptados y un mapa callejero en braille. Es decir, para convertir el recurso “mapa” o “tren” en un funcionamiento real (que permita

5 El libro *Elección social y bienestar colectivo* es una versión revisada de una primera publicación de 1971. Para un resumen del argumento del libro, véase Deneulin y Clausen (2018). Todavía no existe una traducción castellana de la publicación inglesa de 2017.

que una persona con movilidad reducida pueda desplazarse), esta persona, dada sus características particulares, requiere un determinado apoyo institucional, que le permita hacer del mapa y del tren verdaderos recursos para poder “desplazarse” o “moverse libremente”.

En la literatura relativa al enfoque de las capacidades, esta consideración de “cada persona como un fin en sí mismo” recibe el nombre de “individualismo ético”. Se trata de una perspectiva que pone la dignidad de cada persona en el centro de la reflexión. Por lo tanto, la preocupación última no es lo que le ocurre a un grupo como un todo, sino lo que le ocurre a cada individuo en su carácter único. Siguiendo a Nussbaum (2011), Robeyns (2017) ve el “individualismo ético” como una forma de tratar a todos los seres humanos como moralmente iguales.

El “individualismo ético”, o la consideración de cada persona como un fin, no significa que el criterio único para evaluar las situaciones sea la información que recibimos de cada individuo. También las estructuras sociales y económicas pueden aportar valiosos elementos de juicio. Ejemplos de estructuras a tener en cuenta pueden ser las siguientes: los sistemas de castas, los sistemas políticos, las clases sociales, las normas culturales y sociales, y otras. Sin embargo, Robeyns (2017) afirma que considerar las estructuras dentro de los criterios de juicio no es un requisito esencial en el enfoque de las capacidades. En algunos contextos puede ser suficiente evaluar el modo como estas estructuras influyen en la vida de los seres humanos. Por ejemplo, de acuerdo con esta autora, sería posible ofrecer un diagnóstico sobre el modo en que la salud de gran cantidad de niños se ve afectada por la acumulación de desechos electrónicos. Y, si bien este fenómeno tiene sus raíces en la “cultura del descarte” (LS 16), para diagnosticar la situación de los niños que viven en los vertederos no es necesario tener en consideración un análisis sobre las estructuras sociales, económicas y culturales en las que se sostiene esta dinámica de lo desechable.

EC 2: multidimensionalidad

Cuando Sen introduce su novedoso enfoque para pensar las cuestiones relativas a la justicia y el desarrollo no especifica el contenido que debe tener el bienestar humano. El enfoque de las capacidades, o “el enfoque de los funcionamientos”, es “intrínsecamente pluralista en términos de información” (Sen 1985, 200). Las personas funcionan como seres humanos en muchos aspectos, y hay muchas actividades que pueden efectuar y estados que pueden alcanzar. Sen no deriva el valor de un determinado estado (por ejemplo, gozar de buena salud) o acción (por ejemplo, trabajar) a partir de una concepción dada de lo que es una vida buena (Sen 1990, 118). Es por eso que no define cuáles son las capacidades que han de considerarse valiosas para evaluar determinadas situaciones. Queda en manos de cada ámbito

evaluativo la definición de los criterios según los cuales se establecerá cuáles son los “estados y acciones” valorables para juzgar cómo de “bien” o “mal” viven las personas. Para evaluar, por ejemplo, el bienestar de personas en una zona rural del norte de Argentina, uno tendría que buscar información sobre los diversos aspectos que inciden en su realidad cotidiana. La realidad en dicha localidad (y los factores que la determinan) será distinta de la propia de un barrio urbano de la ciudad de Buenos Aires.

Sin embargo, cuando Sen habla de la “pobreza como privación de capacidades”, que es, “en último término, la falta de oportunidades para alcanzar una ‘vida mínimamente aceptable’” (Sen 2017, 26), especifica un poco más cuáles pueden ser “capacidades valorables”. Dentro de estas capacidades “básicas” necesarias para llevar una vida “mínimamente aceptable”, Sen cita “la subsistencia, la buena alimentación, la buena salud, la libertad de movimiento”. A estas capacidades básicas, él añade capacidades o “funcionamientos más complejos”, como “el respeto por uno mismo y el respeto por los demás, o participar en la vida de la comunidad” (Sen 2017, 357).

La multidimensionalidad es un elemento fundacional del enfoque de las capacidades, que lo abre a la dimensión espiritual. Esta dimensión puede definirse como “estar en relación con una fuente de valor superior” (Alkire 2002). Supone —de ahí su importancia— contar con un potencial de valor superior para su accionar. El enfoque de las capacidades se encuentra abierto a múltiples fuentes de valor, incluidas aquellas que vienen de tradiciones religiosas. Por ejemplo, si alguien considera que ayunar es importante para vivir conforme a una tradición religiosa que valora tal “acción”, con la cual se identifica, el enfoque de las capacidades puede integrar esa valoración en su aparato conceptual.

EC 3: interdependencia

El “individualismo ético”, según el cual cada persona es un fin en sí mismo, es compatible con una antropología relacional. Para Sen, la interacción con los demás es una parte esencial de la condición humana. Dicha interacción es fundamental a la hora de comprender lo que la persona aprecia respecto de lo que es y lo que hace. “Nosotros somos criaturas socialmente interactivas”, afirma Sen (2015, 81). Lo que permite distinguir un “funcionamiento” valioso de uno que no lo es resulta de un proceso interactivo de discusión pública (Sen 2015, 89).

Como ya se mencionó, el enfoque de las capacidades no ignora la importancia de las estructuras sociales, pero es cuidadoso en cuanto a la incorporación de estas estructuras como parte del ámbito evaluativo. Sen argumenta que basta con reconocer la interdependencia e interacción individual y la habilidad de los individuos para participar en la vida social (Sen 2009, 246).

EC 4: pluralismo de valores

En el enfoque de las capacidades no existe un valor único ni una única postura respecto de los valores. Al hablar de diversidad no se trata de una simple coexistencia entre diferentes valores. Sen enfatiza mucho la importancia de una interacción y un intercambio real entre estos. Lo que es “valioso” no nos viene predeterminado, sino que es el resultado de la interacción y discusión públicas. Por ejemplo, para Sen, la formación de ciertos valores por medio de la discusión pública resulta fundamental en el diagnóstico acerca de la injusticia. Un punto que él destaca es la relación que existe entre el examen crítico de la realidad y lo que la gente —o la sociedad, en definitiva— define como algo valioso (Sen 2017, 28 y 39). Para ilustrar el rol que desempeña la discusión pública en la formación de valores hace referencia a la hambruna y la degradación medioambiental. En la medida que exista tal formación de valores, tanto atender a la necesidad de eliminar el hambre en el mundo como proteger el medioambiente serán una prioridad para los individuos, a la vez que habrá claridad respecto de los medios que los hacen posibles. Como Sen afirma en su último libro, “la amenaza que encaramos clama por una acción internacional organizada y por cambios a nivel de políticas nacionales, con precios que reflejen mejor los costos sociales [asociados a la producción de bienes]. Al mismo tiempo se debe considerar la formación de valores que emerge de la discusión pública y que incide tanto en el comportamiento individual como en las decisiones que se tomen a nivel político” (Sen 2017, 40).

A este respecto, el enfoque de las capacidades contempla la posibilidad de incluir en los procesos de discusión pública los valores que vienen de tradiciones religiosas. En un artículo sobre la cuestión de por qué debemos conservar el búho moteado, Sen (2004) presenta una interesante reflexión acerca del rol de la discusión pública y de las tradiciones religiosas en el desafío de dar forma a lo que se considera un “valor”. Argumenta que el búho moteado no tiene un valor en sí mismo, sino sólo en cuanto producto de un proceso de discusión pública. Es posible que para algunas personas el búho tenga valor porque su existencia da gloria a Dios —LS 33, que establece que “por nosotros cientos de especies no se proyectan dando gloria a Dios con su existencia, ni son portadoras del mensaje divino para nosotros”—, y otros tantos lo valoran porque ocupa un lugar en el ecosistema, o por otras razones. Es interesante ver cómo Sen hace referencia a la inspiración del Buda Gautama para justificar la protección del búho moteado como algo valioso, apropiándose de las palabras de este, cuando señala que “mientras nosotros somos inmensamente superiores en poder a las demás especies, tenemos una responsabilidad hacia ellas, que se fundamenta en esta asimetría” (Sen 2004, 11). Aquí hay un amplio abanico de razones por las cuales algo puede ser reconocido como valioso. Esto implica que, en la medida

en que el juicio supone una interacción de razones, los valores no son algo estático, sino que proceden de la interacción humana, en particular, cuando dicha interacción representa un esfuerzo por ponerse en el lugar de las demás personas.

EC 5: discusión pública desde la empatía

En cierta medida, el punto de partida para un razonamiento o para establecer un diálogo, moral y público, o si se prefiere, la manera en que se decide qué acción es importante y merecedora de nuestra atención, se asemeja en el enfoque de las capacidades de Sen a la invitación que nos hace la tradición social católica a escuchar el “llanto del pobre”. Es decir, parte de la llamada a romper la indiferencia hacia la situación de nuestros semejantes. En el caso del hambre, Sen apunta que “existe una particular necesidad en ese contexto de examinar la formación de valores que resulta de la discusión pública sobre los eventos miserables [hambruna], en la generación de la simpatía [o empatía] y en el compromiso de parte de los ciudadanos que se orienta a hacer algo para prevenir que eso ocurra” (Sen 2017, 40). En otra parte propone algo similar, cuando afirma que la eliminación de la hambruna “depende críticamente del poder del razonamiento público que hace que las personas, en especial las no afectadas de un modo directo, se comprometan con la necesidad de erradicar la hambruna. Las instituciones democráticas pueden ser efectivas sólo si diferentes secciones de la población aprecian lo que está ocurriendo a los demás” (Sen 2015, xxxvi).

Esta apertura a las vidas de los demás es una característica esencial de la manera en que Amartya Sen concibe el razonamiento público, y su ausencia es la mayor expresión de la debilidad de dicho razonamiento. Drèze y Sen (2013) discutieron largamente acerca de la relación entre las prioridades políticas en la India, por un lado, y las vidas de los pobres, por otro, cuya existencia, en muchas ocasiones, ha sido ignorada en el debate público. En *La idea de justicia*, Sen (2009) subraya además la importancia de escuchar el punto de vista de los demás, en especial de quienes se ven afectados por determinadas prioridades políticas: “Cuando tratamos de evaluar [...] qué clase de sociedades deben considerarse manifiestamente injustas, tenemos razones para escuchar y prestar alguna atención a las opiniones y sugerencias de otros, que pueden o no llevarnos a revisar algunas de nuestras propias conclusiones” (Sen 2009, 88). Revisar nuestras propias conclusiones acerca de qué cuenta como progreso a la luz de lo que ocurre en la vida de las demás personas es, podría decirse, un argumento de importancia de la encíclica *Laudato si’*. Aun cuando emerge desde fuera de la tradición católica, cabe reconocer ante todo que el enfoque moral propuesto por Amartya Sen puede ser un punto de encuentro con otros enfoques morales. Siguiendo a Robeyns (2017), quien ha propuesto un modelo adaptable del enfoque de

las capacidades, que constaría de un núcleo desde el cual se pueden construir diversas teorías —que ella denomina en inglés “capabilitarian theories”⁶—, examino ahora cómo añadir al enfoque de las capacidades las características del desarrollo humano integral, en lo que propongo llamar “una extensión espiritual del enfoque de las capacidades hacia el progreso de las personas”.⁷ Al hacer esto, no pretendo generar una discusión acerca de los elementos complementarios y los puntos de tensión que existen entre la perspectiva de Amartya Sen y la tradición social católica,⁸ sino ofrecer una interpretación del desarrollo humano integral que va más allá de la tradición católica en la cual tiene su origen.

Una extensión espiritual del enfoque de las capacidades para el progreso de las personas

El enfoque de las capacidades, en la interpretación original de Sen, se limita a prestar atención a los aspectos cualitativos de la vida, especialmente a la consideración de la libertad humana, cuando responde a la cuestión sobre “¿qué tipo de vida anhelan las personas? ¿Qué son capaces de hacer y de llegar a ser?” (Sen 1985, 195). La tradición social católica va más lejos cuando presta atención a las consideraciones espirituales, por ejemplo, a la manera en que las personas ejercitan su libertad en relación con el Creador, y a la afirmación de la inseparabilidad entre el ejercicio de esa libertad y sus efectos en la vida de las demás personas y en el ecosistema. De la convergencia entre el DHI y el EC resulta la siguiente premisa:

EC-DHI: más allá de lo material, al incluir otras consideraciones (como la libertad humana y la relación con lo trascendente)

En este punto confluyen las múltiples dimensiones que han de tenerse en cuenta a la hora de responder a la pregunta sobre cómo les va en su vida a las personas. Junto a la calidad de vida (*wellbeing*) y a la capacidad de acción (*agency*), uno necesitaría además prestar atención a la dimensión espiritual de las personas, es decir,

a su sentido de la trascendencia o, en otras palabras, a aquello que consideran como la fuente última de la vida y su significado. EC-DHI no llega tan lejos como el DHI con su afirmación de que la dimensión material de la vida es inseparable de la espiritual, pero deja abierta la posibilidad de incluir la dimensión espiritual como una dimensión esencial en el momento de evaluar situaciones, y de establecer la conexión entre la dimensión espiritual y otras dimensiones que forman parte de la vida humana.

EC-DHI 1: cada persona es única y es un fin, y el punto de partida es el clamor de los pobres y de la Tierra

Tanto la tradición social católica como el enfoque de las capacidades toman a la persona humana como un fin último, sin embargo, la primera pone especial énfasis en el “llanto de los pobres y de la Tierra” como el punto de partida para el análisis y la acción social. Por lo tanto, al unir DHI 1 y EC 1 surge una primera característica de la extensión espiritual del enfoque de las capacidades: tratar a cada persona como un ser único y un fin en sí mismo (lo cual implica tener en cuenta la diversidad humana) y asumir el “clamor de los pobres y de la Tierra” como punto de partida y como consideración central en el análisis y la acción social.

EC-DHI 2: multidimensionalidad

Tanto la tradición social católica como el enfoque de las capacidades son perspectivas abiertas a contemplar la multidimensionalidad de la vida humana. La tradición católica, sin embargo, sostiene que la dimensión espiritual es un componente esencial de esta hasta el punto de influenciar las demás dimensiones.⁹ Este segundo rasgo de la extensión espiritual del enfoque de las capacidades toma el carácter multidimensional del enfoque de las capacidades, pero enfatiza su apertura, para incluir, de este modo, la dimensión espiritual o, si se prefiere, el sentido de trascendencia en la vida humana.

EC-DHI 3: interdependencia

Para la tradición social católica, la interconexión es central, al igual que para el enfoque de las capacidades. Pero la tradición social católica es más explícita a la hora de señalar cómo las relaciones, y las estructuras sociales

6 Robeyns inventó el término inglés “capabilitarianism” para señalar que el enfoque de las capacidades de Amartya Sen es un enfoque moral alternativo al utilitarismo (*utilitarianism*, en inglés). Posteriormente empleó la expresión “capabilitarian theories” para referirse a las diferentes aplicaciones al estudio de la realidad social que pueden hacerse del enfoque de las capacidades. La traducción literal al castellano sería “teorías capacidadoristas”.

7 Me refiero a la palabra “espiritualidad”, en lugar de “religión”, para enfatizar el carácter dinámico de una religión, en la que se intenta vivir la relación con lo Trascendente en realidades siempre cambiantes. Véase Schneiders (2003) para una discusión sobre la relación entre espiritualidad y religión.

8 Sobre los puntos de tensión y complementariedad entre Sen y la tradición social católica, véase Zampini-Davies (2014).

9 La filósofa Martha Nussbaum ha propuesto una lista de capacidades humanas centrales que constituyen, de acuerdo con su análisis, el requisito mínimo indispensable para que cada persona pueda vivir una vida buena en sus propios términos. Nussbaum (2011), en este sentido, propone una aproximación a la justicia social a partir del enfoque de las capacidades, pero a través del liberalismo político de John Rawls.

que emergen de ellas, influyen en el bienestar y capacidad de acción de las personas. Para el enfoque de las capacidades, basta con reconocer la influencia de estas estructuras sobre la vida de cada persona. Pero no es un requisito del enfoque de las capacidades de Amartya Sen hacer un diagnóstico de dichas estructuras. Por seguir con el ejemplo utilizado antes, podríamos decir que, para analizar el impacto de los desechos electrónicos desde la óptica de las capacidades, no es necesario incluir en el diagnóstico la “cultura del descarte”.

EC-DHI 4: reconocimiento de los daños causados y razonamiento empático

El pluralismo de valores es, como he señalado, una característica central del enfoque de las capacidades. Esta perspectiva sostiene que el valor de algo se determina mejor por medio de un proceso de razonamiento o diálogo público. El desarrollo humano integral, y esta es su principal característica, reconoce que el ejercicio de la libertad humana puede provocar daños en otras personas y en el medioambiente. La palabra “pecado” es un concepto específico de la tradición cristiana, pero reconocer un daño hecho a otras personas a través de las obras, palabras u omisiones no es específico de una tradición religiosa. Por medio de su pluralismo, el enfoque de las capacidades puede incluir el reconocimiento de los errores cometidos como una “acción” valiosa, como un “funcionamiento” importante. Y, a través de este énfasis en el razonamiento empático, deja espacio para que las personas tomen conciencia de sus propias acciones y, mediante la discusión con otros, se hagan cargo de las consecuencias que estas generan sobre la vida de los demás y sobre el medioambiente. Por lo tanto, al sumar DHI 4 con EC 4 y EC 5 se obtiene una cuarta característica de la extensión espiritual del enfoque de las capacidades, que consiste en el reconocimiento, por medio del razonamiento empático, de los daños causados al prójimo y al medioambiente.

EC-DHI 5: la transformación personal y la acción pública van de la mano

Como esquema normativo de evaluación, el enfoque de las capacidades no es prescriptivo y no cuenta con una característica equivalente del DHI 5. El desarrollo humano integral tampoco es prescriptivo, en el sentido de que no recomienda un conjunto específico de acciones. No obstante, afirma rotundamente la estrecha conexión existente entre las transformaciones personales y las estructurales. Al sumar DHI 5 con el EC se puede identificar una nueva característica en la que la transformación política, sea colectiva o estructural, ocurrirá en una interacción dinámica con la transformación personal. La extensión espiritual del enfoque de las capacidades enfatiza que ambas son igualmente importantes y que se encuentran interconectadas.

Conclusiones

En este artículo hemos explorado de qué manera el desarrollo humano integral ha sido conceptualizado en la tradición social católica prestando atención a las cuatro encíclicas que hacen directa referencia al desarrollo humano integral. Después, hemos indagado el modo en que estas características pueden traducirse en el lenguaje de las ciencias sociales, a través del enfoque de las capacidades. Existe, sin embargo, otro aspecto que no hemos analizado. Además de ser un marco normativo para un análisis social, el desarrollo humano integral es también una manera específica de ser y actuar en el mundo. *Caritas in veritate* afirma que “toda la Iglesia, en todo su ser y obrar, cuando anuncia, celebra y actúa en la caridad, tiende a promover el desarrollo integral del hombre [y de la mujer]” (CV 11). Cuando así se pronuncia, la encíclica introduce algo importante: el desarrollo humano integral no es sólo un marco normativo para analizar la realidad social, sino también una manera específica de ser y actuar.¹⁰

Puede parecer un asunto complejo intentar traducir esta aproximación del desarrollo humano integral más allá de la tradición católica. Sin embargo, este segundo aspecto hace una contribución importante para reflexionar sobre los procesos de desarrollo a partir del enfoque de las capacidades.

Como perspectiva para el análisis social que evalúa situaciones tomando en cuenta consideraciones que van más allá de lo material —como la libertad—, el enfoque de las capacidades requiere que las personas sean *formadas* en ver y evaluar el mundo desde esta perspectiva. En su libro sobre las virtudes sociales, Thomasset (2015) argumenta que para promover el bien común, es decir, para proveer las condiciones que permiten a cada persona florecer como ser humano, uno necesita “formar individuos en el espíritu de la vida en común” (Thomasset 2015, 8), y espacios, o relaciones, donde las personas pueden aprender y ejercitar la capacidad de orientar su pensamiento y sus acciones hacia el bien, el bien de otras personas (Thomasset 2015, 11).

Una comunidad de fe puede ser el sitio donde “estas orientaciones hacia el bien de otros” pueden ser aprendidas y ejercitadas. No obstante, las tres características de una comunidad eclesial que Benedicto XVI subraya no tienen que limitarse a la tradición católica, ni siquiera a una tradición religiosa. El desarrollo humano integral puede también ser promovido a través de comunidades de aprendizaje en las cuales buscar juntos la verdad, celebrar la vida y servir a la humanidad. Quizás, antes que un marco normativo

10 Para el vínculo entre las prácticas del cristianismo de base y el pensamiento social de la Iglesia, véase Verstraeten (2013).

para el análisis social, el desarrollo humano integral es, en primer lugar, una manera de ser y actuar en el mundo, sobre la cual se reflexiona y teoriza después.

Referencias

1. Alkire, Sabina. 2002. *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*. Oxford: Oxford University Press.
2. Alkire, Sabina. 2010. "Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts". *OPHI Working Papers* 36, University of Oxford, and Human Development Research Papers. <https://ophi.org.uk/human-development-definitions-critiques-and-related-concepts/>
3. Alkire, Sabina y Séverine Deneulin. 2009. "The Human Development and Capability Approach". En *An Introduction to the Human Development and Capability Approach*, editado por Séverine Deneulin, 22-48. Londres: Routledge.
4. Bertina, Ludovic. 2013. "The Catholic Doctrine of 'Integral Human Development' and Its Influence on the International Development Community". *Revue Internationale de Politique de Développement* 1(4): 115-127.
5. Catta, Grégoire. 2015. "God for Us' in the Challenge of Integral Human Development: Theology in Post-Vatican II Catholic Social Teaching", disertación doctoral, Boston College.
6. Clark, Meghan. 2016. "Seeking Solidarity for Development: Insights from CST for Implementing the UN Agenda". *Journal of Catholic Social Thought* 13 (2): 311-328.
7. Deane-Drummond, Celia. 2016. "Laudato si' and the Natural Sciences: An Assessment of Possibilities and Limits". *Theological Studies* 77 (2): 392-415.
8. Deneulin, Séverine, Jhonatan Clausen y Areli Valencia (eds.). 2018. *Una introducción al enfoque de las capacidades: aportes para el desarrollo humano en América Latina*. Buenos Aires: FLACSO Argentina – Editorial Manantial – Fondo Editorial PUCP.
9. Deneulin, Séverine y Jhonatan Clausen. 2018. "Collective Choice and Social Welfare by Amartya Sen: A Review Essay with Reference to Development Policy in Peru". *OPHI Working Paper* 113, Oxford Poverty and Human Development Initiative. <http://ophi.org.uk/collective-choice-and-social-welfare-by-amartya-sen-a-review-essay-with-reference-to-development-in-peru>
10. Dorr, D. 2016. *Option for the Poor and for the Earth*. Maryknoll, NY: Orbis.
11. Drèze, Jean y Amartya Sen. 2013. *An Uncertain Glory: India and Its Contradictions*. Londres: Allen Lane.
12. Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). 2014. "Fifth Assessment Report: Summary for Policy-Makers". http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/AR5_SYR_FINAL_SPM.pdf
13. Keleher, Lori. 2017. "Toward an Integral Human Development Ethics". *Veritas: Revista de Filosofía y Teología* 37: 19-34.
14. Kraemer, Barbara. 1998. "Development: Principles for Integral Human Development in *Sollicitudo rei socialis*". *International Journal of Social Economics* 25(11/12): 1727-1738. <https://doi.org/10.1108/03068299810233394>
15. Maritain, Jacques. 1968. *Integral Humanism*. Nueva York: Scribner.
16. Nussbaum, Martha. 2011. *Creating Capabilities*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
17. Papa Benedicto XVI. 2009. *Caritas in veritate: On Integral Human Development*. La Santa Sede. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
18. Papa Francisco. 2015. *Laudato si': On Care for our Common Home*. La Santa Sede. https://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
19. Papa Juan Pablo II. 1987. *Sollicitudo Rei Socialis: On the Twentieth Anniversary of Populorum progressio*. La Santa Sede. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html
20. Papa Pablo VI. 1967. "Populorum progressio: On the Development of Peoples". La Santa Sede. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
21. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). 2016. "Informe sobre Desarrollo Humano". <http://hdr.undp.org/en/2016-report>
22. Qizilbash, Mozaffar. 2016. "Utilitarianism and Some of Its Critics". En *Theorizing Justice*, editado por Krushil Watene y Jay Drydyk. 75-91. Londres – Nueva York: Rowan and Littlefield.
23. Rapela Heidt, Mari. 2017. "Development, Nations, and 'The Signs of the Times': The Historical Context of *Populorum Progressio*". *Journal of Moral Theology* 6 (1): 1-20.
24. Robeyns, Ingrid. 2005. "The Capability Approach: A Theoretical Survey". *Journal of Human Development* 6(1): 93-114. <https://doi.org/10.1080/146498805200034266>
25. Robeyns, Ingrid. 2017. *Wellbeing, Freedom and Social Justice: The Capability Approach Re-Examined*. Cambridge: Open Book Publishers.
26. Schneiders, Sandra. 2003. "Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum". *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 3 (2): 163-185.
27. Sen, Amartya. 1980. "Equality of What?". En *Tanner Lectures on Human Values*, editado por Sterling McMurrin, 197-220. Cambridge: Cambridge University Press, https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen80.pdf
28. Sen, Amartya. 1985. "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984". *Journal of Philosophy* 82 (4): 169-221.
29. Sen, Amartya. 1989. "Development as Capability Expansion". *Journal of Development Planning* 19: 41-58.
30. Sen, Amartya. 1990. "Justice: Means versus Freedoms". *Philosophy and Public Affairs* 19 (2): 111-121.

31. Sen, Amartya. 1993. "Capability and Well-Being". En *The Quality of Life*, editado por Martha Nussbaum y Amartya Sen, 30-53. Oxford: Clarendon Press.
32. Sen, Amartya. 2004. "Why Should We Preserve the Spotted Owl". *London Review of Books* 26 (3): 10-11.
33. Sen, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. Londres: Allen Lane.
34. Sen, Amartya. 2015. *The Country of First Boys and Other Essays*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
35. Sen, Amartya. 2017. *Collective Choice and Social Welfare*. Londres: Allen Lane.
36. Thomasset, Alain. 2015. *Les Vertus sociales: Justice, Solidarité, Compassion et Espérance*. París: Cerf.
37. Verstraeten, Johan. 2013. "Catholic Social Thought and the Movements". *Journal of Catholic Social Thought* 10 (2): 231-239. <https://doi.org/10.5840/jcathsoc201310212>
38. World Health Organization (WHO). 2017. "Inheriting a Sustainable World: Atlas on Children's Health and the Environment". <http://www.who.int/ceh/publications/inheriting-a-sustainable-world/en/>
39. Zampini-Davies, Augusto 2014. "Amartya Sen's Capability Approach and Catholic Social Teaching in Dialogue". Tesis doctoral. University of Roehampton, Londres.