

# Dignidad humana, diversidad cultural y calidad de vida

HUMAN DIGNITY, CULTURAL  
DIVERSITY, AND QUALITY OF LIFE

DIGNIDADE HUMANA, DIVERSIDADE  
CULTURAL E QUALIDADE DE VIDA

▶ **Édgar Antonio López López\***

▶ **O28**  
Bioética

▶ **Fecha Recepción: Mayo 2 de 2008** ▶ **Concepto Evaluación: Junio 2 de 2009** ▶ **Fecha Aceptación: Junio 25 de 2009**

\* Doctor en Teología, Máster en Filosofía. Docente de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de Educación de la Universidad Militar Nueva Granada. Email: [lopez@javeriana.edu.co](mailto:lopez@javeriana.edu.co)

**RESUMEN**

En este artículo, se propone la calidad de vida como una expresión concreta de la dignidad humana que permite superar el relativismo en la discusión bioética sobre la diversidad cultural y los límites de una concepción universalista de los derechos humanos. Después de hacer referencia al proceso mediante el cual las nociones cristianas de dignidad humana y de derecho natural fueron secularizadas, se hace examen de la conservadora crítica culturalista de Lee Kwan Yew y de la crítica comunitarista de Charles Taylor a la concepción universal de los derechos humanos. A partir de las respuestas de Thomas Pogge y de Amartya Sen a dichas críticas, finalmente se establece la relación que hay entre libertad, calidad de vida y capacidades humanas en la teoría de Sen.

**Palabras Clave**

Derechos humanos, calidad de vida, dignidad humana, libertad real, diversidad cultural.

**ABSTRACT**

In this paper quality of life is presented as a concrete expression of human dignity useful to overcome the bioethical debate relativism about cultural diversity and the limits of a universal conception of human rights. After describing the secularization process of Christian categories human dignity and natural right, Lee Kwan Yew's culturalistic criticism and Charles Taylor's communitarian criticism to universal conception of human rights are examined. From Thomas Pogge's and Amartya Sen's reactions to these criticisms, it is established the relationship between freedom, quality of life and human capabilities in Sen's theory.

**Key Words**

Human rights, quality of life, human dignity, real freedom, cultural diversity.

**RESUMO**

Neste artigo é proposto a qualidade de vida como uma expressão concreta da dignidade humana que permite superar o relativismo na discussão bioética sobre a diversidade cultural e os limites de uma concepção universalista dos direitos humanos. Depois de fazer referência ao processo mediante o qual as noções cristãs de *dignidade humana* e de *direito natural* foram secularizadas, será feito um exame crítico culturalista de Lee Kwan Yew e da crítica comunitarista de Charles Taylor à concepção universal dos direitos humanos. A partir das respostas de Thomas Pogge e de Amartya Sen a estas críticas, finalmente se estabelece a relação que existe entre liberdade, qualidade de vida e capacidades humanas na teoria de Sen.

**Palavras Chave**

Direitos humanos, qualidade de vida, dignidade humana, liberdade real, diversidade cultural.

029



## SECULARIZACIÓN DE LA DIGNIDAD HUMANA

Según Jürgen Habermas, la conciencia religiosa ha debido responder en el mundo moderno a los desafíos que representan el pluralismo religioso y el avance de las ciencias modernas, pero también a la consagración del derecho y de la moral profana en la sociedad. En este sentido, los ciudadanos creyentes –como todos aquellos que están sujetos a doctrinas fundantes– han debido tomar nuevas actitudes epistémicas que les han habilitado para poner autorreflexivamente en relación a sus concepciones religiosas con otras doctrinas soteriológicas, sus comprensiones dogmáticas de fe con el saber secular y sus visiones comprensivas del mundo con el igualitarismo individual propuesto por la moral profana y por el derecho (Habermas, 2006).

En la modernidad, las nuevas actitudes epistémicas son fruto de un aprendizaje mutuo entre la mentalidad secular y la mentalidad religiosa. Éste es un trabajo de autorreflexión hermenéutica que ha de emprenderse desde la autopercepción religiosa en la filosofía y en la teología.

Mientras la modernización de la conciencia religiosa es tarea de la teología, la cientización secular de hallarse en una sociedad post-secular corresponde a un esfuerzo filosófico post-metafísico. En esta reflexión filosófica algunos han trazado límites entre creer y saber, para no hacer juicios a propósito de verdades religiosas, mientras otros –al advertir la insuficiencia del cientismo– han reconocido un lugar relevante a las doctrinas religiosas en la genealogía de la razón moderna.

Este ejercicio genealógico ha de mostrar que, en virtud de la helenización del cristianismo, la filosofía hizo suyos motivos y conceptos religiosos propios de los discursos soteriológicos monoteístas. “Conceptos de origen griego como «autonomía» e «individualidad» o conceptos romanos como «emancipación» y «solidaridad» han quedado atravesados desde hace mucho tiempo por significados de procedencia judeocristiana” (Habermas, 2006: 150).

En su milenaria tarea de liberar el componente cognoscitivo de la razón de las ataduras dogmáticas, la filosofía se ha visto estimulada por el contacto con las tradiciones religiosas. Esto puede verse en la obra moral del filósofo Emmanuel Kant, quien al sustituir una metafísica religiosa por una metafísica antropológica, consolidó al final del siglo XVIII el milenario proceso de secularización de la noción de dignidad humana.

Las formulaciones kantianas del imperativo categórico pueden ser vistas como resultado de un proceso de

reflexión y de argumentación –varias veces centenario– en que la dignidad humana logró su reconocimiento al margen de la fundamentación religiosa cristiana que le dio origen. El interés de dar con un criterio universal de acción que no dependiese de razones religiosas ni de razones empíricas condujo a Kant a proponer un principio subjetivo de la acción que deviene en norma objetiva y universal: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (Kant, 2002: 104). La universalidad de este criterio de acción permitió rebasar las limitaciones de una moral hasta entonces dirigida a la realización personal y al bien de la comunidad, que mezclaba argumentos formales y empíricos para orientar la acción según virtudes contextuales.

Más allá de la visión instrumental de la acción, que sólo se atiende a la adecuación entre medios y fines, la segunda formulación del imperativo categórico hace de la dignidad humana el último criterio de discernimiento moral, pues fundamenta la moral en la autonomía personal: “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant, 2002: 116). Según Kant, esta prohibición de la instrumentalización del otro debe ser observada con fuerza de ley natural en virtud de la racionalidad, que es una segunda naturaleza. Así lo expresa en la tercera formulación: “obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza” (Kant, 2002: 104).

Fue así como Kant dio un lugar central a la dignidad intrínseca de la persona humana, desplazando así a la dignidad de la persona que se fundamentaba en el haber sido creada por Dios a imagen suya. Hasta entonces se había admitido que la dignidad del ser humano hundía sus raíces en el hecho de ser dueño de sus propios actos, con una libertad análoga a la libérrima voluntad divina que lo había creado.

El humanismo renacentista, en su antropocentrismo, había apoyado la idea de dignidad humana en razones religiosas, tal como puede verse en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, considerado como el documento inaugural de una nueva manera de ver la realidad a escala humana:

No te he creado ni celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, con el propósito de que tú mismo como juez y supremo artífice de ti mismo, te dices la forma y te plasmas en la obra que eligieras... ¡Oh, magnífica libertad de

nuestro Dios padre! ¡Oh, admirable destino del hombre a quien le ha sido concedido el obtener lo que él desee, ser lo que él quiera! (Della Mirandola, 2003: 32-33)

Este fragmento del siglo XV todavía coincidía con el espíritu de la referencia hecha por Tomás de Aquino al pensamiento de Juan Damasceno, en el prólogo de la parte I-II de la Suma de Teología. En tal referencia aparece como fuente de la dignidad del ser humano el hecho de haber sido creado por Dios, libre y dueño de sus propios actos, tal como corresponde a la imagen del Creador:

Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, *un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos*. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad (cf. 1 q.2 introd.), nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos (De Aquino: 1989, 27).

Este concepto antropológico cristiano fue apropiado por la mentalidad secular moderna que lo separó del ámbito religioso en que había surgido para transformarlo y hacerlo universal, tomando como base la racionalidad humana, ya no la condición de criatura semejante al Creador.

La secularización de la tradición sobre la dignidad humana representa la maduración de una tradición antropológica que serviría como base a la modernidad. La formulación kantiana de la dignidad humana, como fin en sí misma, constituye quizás el fundamento más sólido de lo que desde la segunda mitad del siglo XX sería conocido como los derechos humanos, un discurso moral que en la actualidad aspira a ser reconocido como universal.

## DERECHOS HUMANOS Y DIVERSIDAD CULTURAL

Los derechos humanos hacen referencia a la satisfacción de las necesidades que tiene una persona para vivir su dignidad. Para autores como Thomas Pogge, estos derechos se basan en “el reconocimiento de que los seres humanos con una capacidad pasada o potencialmente futura de participar en prácticas y conversaciones morales tienen ciertas necesidades básicas, y el reconocimiento de que esas necesidades dan origen a poderosas obligaciones morales” (Pogge, 2005: 82).

Los derechos humanos abarcan los ámbitos político, social, económico, cultural, ambiental y reproductivo. Esto los convierte en importantes referentes para concretar la noción universal de dignidad humana, pues dan

una idea completa de las condiciones en las que viven las personas. Su pretensión de universalidad puede verse en los artículos segundo y vigésimo octavo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas:

Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política, o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición... Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos (ONU, 1948).

Pogge advierte cómo la categoría de *derechos humanos* también es resultado de un proceso de secularización de las obligaciones entendidas antes a partir de las nociones de *ley natural* y de *derechos naturales*. Este proceso de secularización puso en evidencia “la conexión existente entre ser titular de derechos y tener la facultad de reclamar y de defender los propios derechos” (Pogge, 2005: 79). Con la modernidad, las obligaciones morales propuestas como derechos naturales en la historia del pensamiento occidental desde la perspectiva de la *ley natural* se transformaron “al introducirse la idea de que los requerimientos morales relevantes tienen sus cimientos en el interés moral de determinados sujetos: los titulares de derechos” (Pogge, 2005: 78).

La introducción del lenguaje de los *derechos humanos* pone en relieve la relación existente entre una clase especial de requerimientos morales y la condición moral particular de los titulares de los derechos. Según Pogge, el término *humano*, como reemplazo del término *natural*, señala abandono del interés por alguna condición ontológica independiente del reconocimiento de los derechos. En este cambio de la perspectiva metafísica por la perspectiva política, los seres humanos –y sólo ellos– aparecen como fuentes de requerimientos morales relevantes, condición que los hace iguales entre sí: todo ser humano detenta los mismos derechos, no importa de quién se trate.

El discurso de los derechos humanos se ha extendido notablemente durante las últimas décadas. Sin embargo, ha sido objeto también de cierto escepticismo sobre la solidez conceptual de su fundamentación. Tal escepticismo se expresa en tres críticas, dirigidas, respectivamente, a la legitimidad de los derechos humanos, a su coherencia y a las limitaciones culturales de su alcance.

La primera crítica se basa en la duda sobre si los derechos pueden tener legitimidad en el caso de no haber sido sancionados por el Estado. Desde esta perspectiva, no hay derechos anteriores a la legislación, razón por la cual no existe una fuente de legitimidad para los derechos humanos. Autores como Karl Marx y Jeremy Bentham subrayan que los derechos sólo pueden ser concebidos en términos postinstitucionales, pues de otra manera es imposible su defensa en los tribunales o en otras instancias encargadas de velar por el cumplimiento de las leyes.

Ante esta crítica, Amartya Sen responde que los derechos humanos se refieren a garantías cuya demanda se apoya en juicios éticos "que conceden una importancia intrínseca a estas garantías" (Sen, 2001: 278).

Para este autor, los derechos humanos pueden ser invocados más allá del ámbito de su aplicación legal porque se trata de demandas éticas que sobrepasan el campo de los derechos legales sobre los cuales se legisla en un Estado.

Se trata de distinguir entre derechos humanos morales y derechos humanos legales, dejando a salvo la prioridad de aquellos sobre éstos. En tal sentido, Sen coincide con Pogge, para quien la validez de los derechos humanos morales es tan independiente de los poderes gubernamentales al punto que "sólo si respeta los derechos humanos morales puede un poder gubernamental gozar de legitimidad" (Pogge, 2005: 75).

La segunda crítica a los derechos humanos se refiere a la vacuidad de unos derechos que no conllevan obligación alguna por parte de una instancia que sería objeto de las obligaciones correspondientes.

La secularización de la tradición sobre la dignidad humana representa la maduración de una tradición antropológica que serviría como base a la modernidad. La formulación kantiana de la dignidad humana, como fin en sí misma, constituye quizás el fundamento más sólido de lo que desde la segunda mitad del siglo XX sería conocido como los derechos humanos, un discurso moral que en la actualidad aspira a ser reconocido como universal.

Frente a esta postura convencional –según la cual sólo es razonable formular los derechos formulando al mismo tiempo las correspondientes obligaciones– Sen advierte que es posible pensar en unos derechos que deberían tener todos los individuos, más allá de su ciudadanía, y cuya observancia debe demandarse a "todos los que están en condiciones de ayudar" (Sen, 2001: 280), garantizando de este modo la libertad real de todas las personas.

En este sentido Sen coincide también con Pogge, pues considera que una sociedad debe garantizar la seguridad de las personas en lo que se refiere a alcanzar los objetos de sus derechos humanos, pero que esto sólo puede darse si la ciudadanía ejerce una vigilancia atenta sobre la realización política de tales derechos. El compromiso de la ciudadanía contribuye al compromiso gubernamental en la medida en que habilite y emplace al Estado para que no sea impotente ni indiferente ante las violaciones de los derechos humanos. Para Pogge, los ciudadanos son los responsables de custodiar el cumplimiento de estos derechos. "El gobierno puede ser, pues, el primordial garante de los derechos humanos y el principal referente que puede tenerse en cuenta en la valoración de la falta de respeto oficial, pero los guardianes últimos de los derechos humanos son los individuos" (Pogge, 2005: 88).

Según Pogge, se espera que la legislación guarde armonía con los derechos morales para que éstos se concreten en unos derechos humanos legales. Pero no sólo las instituciones, sino también la propia conducta y las prácticas sociales han de reflejar y respetar tales obligaciones. Si se formula que las obligaciones

morales derivadas de los derechos humanos son incondicionales es porque se considera que deben ser respetadas, más allá de los límites impuestos por épocas, culturas, religiones y tradiciones. "Tendemos a confiar más en la incondicionalidad de una obligación moral cuando este requerimiento no está limitado a alguna época, cultura, religión, tradición moral o filosofía particular." (Pogge, 2005: 78).

En este sentido, es la tercera crítica la que más interesa desde la perspectiva de la diversidad cultural. Ésta problematiza la existencia de una ética basada en valores universales que permita la demanda de la libertad política y de los derechos civiles en contextos no occidentales. Desde este punto de vista, parece que los derechos humanos, basados en las ideas de libertad individual y dignidad universal, son exclusivos del mundo occidental.

Algunas personalidades políticas tan conservadoras como Lee Kuan Yew, primer ministro de Singapur entre 1959 y 1990, justifican el autoritarismo al sostener que la ética de la cultura asiática se fundamenta en la disciplina y la lealtad, no en los derechos individuales. Esta posición representa para Sen una burda generalización, pues en Asia vive una población tan numerosa como heterogénea.

Desde la óptica de la diversidad cultural Sen responde la crítica con base en el mismo argumento: "No existe ningún valor por antonomasia que se aplique a esta inmensa y heterogénea población, ninguno que la distinga como grupo de los pueblos del resto del mundo" (Sen, 2001: 281). En pueblos como los de Japón, China, Corea o Singapur se traslapan diferentes tradiciones culturales, pero en occidente muchas veces se considera que la primacía de la libertad política y de la democracia es un patrimonio exclusivamente occidental.

Sen advierte cómo en la doctrina de Confucio existe una gran diversidad de tradiciones y, pese a lo pretendido por Lee, no siempre se recomienda la lealtad hacia el Estado. Así sucede en los casos en que los intereses del Estado chocan con los intereses familiares:

El gobernador She le dice a Confucio: «Entre mi gente, hay un hombre de indomable integridad: cuando su padre robó una oveja, lo denunció». Y Confucio responde: «Entre mi gente, los hombres íntegros hacen otras cosas: un padre encubre a su hijo, un hijo encubre a su padre, y hay integridad en lo que hacen» (Sen, 2001: 285).

Oriente cuenta con una historia de tolerancia que muchas veces es desconocida. En la misma época en que la cristiandad buscaba someter a los creyentes de otras religiones, en Oriente existía ya la voluntad política

de respetar las diferencias religiosas, tal como lo proponería mucho después la modernidad europea. La figura del emperador indiano Ashoka, convertido al budismo, sirve a Sen para ilustrar la tolerancia y la atención a la ética pública en oriente del siglo III a.C. La tolerancia fue promovida por este universalista como condición del buen gobierno y como norma para la conducta de los ciudadanos:

Las sectas de otras personas merecen todas ellas que se las veneren por una u otra razón... Actuando así, un hombre exalta a su propia secta y, al mismo tiempo, hace un favor a las sectas de otros. Actuando al contrario, un hombre perjudica a su propia secta y no hace ningún favor a las de los otros. Pues quien venera a su propia secta y menosprecia las de otros por sentirse tan vinculado a la suya que sólo pretende aumentar su esplendor, en realidad con esa conducta causa un grave daño a su propia secta (Sen, 2001: 286).

En el siglo XVII d.C., el emperador mongol Akbar practicó la tolerancia en la India al aceptar la libertad de cultos y de prácticas religiosas, algo extraño en la Europa de aquellos tiempos de la Inquisición. "Nadie debe ser molestado a causa de la religión y (debe) permitirse a cualquiera que adopte la religión que desee..." (Sen, 2001: 289). Además de Akbar, Sen acude a otros ejemplos de tolerancia religiosa en el Islam que superan la visión de los gobernantes europeos de la época de las cruzadas (Sen, 2001).

Todas estas evidencias sirven a Sen para mostrar que la preocupación por los derechos y las libertades no es un patrimonio exclusivo de occidente, saliendo así al paso de la arbitrariedad con que algunos autores defienden el autoritarismo al acudir a una visión muy limitada de tradiciones supuestamente homogéneas. "La libertad no es valorada sólo por una cultura, y las tradiciones occidentales no son las únicas que nos preparan para adoptar un enfoque de los problemas sociales basado en la libertad" (Sen, 2001: 290).

## UNIVERSALISMO E IDENTIDAD CULTURAL

La noción de libertad individual y el aprecio por ella son cuestiones que aparecen estrechamente ligadas al asunto de la identidad de la persona y a las diferencias culturales. Por esta razón, la discusión sobre los derechos humanos como clara expresión de la dignidad humana en medio de la diversidad cultural, hace necesario valorar la postura política de comunitaristas como Charles Taylor.

Este crítico de la visión universalista de la dignidad igualitaria señala la complementariedad que existe entre la visión universalista de la dignidad humana y la visión que atiende a las diferencias entre culturas. "Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una «canasta» idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás" (Taylor, 2001: 61). Taylor llama la atención sobre el necesario reconocimiento de la diferencia como condición para aceptar la dignidad universal. La dignidad de la persona debe ser valorada a través del reconocimiento de lo peculiar de cada identidad. "La demanda universal impele a un reconocimiento de la especificidad. La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal" (Taylor, 2001: 62).

Sin embargo, las perspectivas de la política de la diferencia y de la política de la dignidad universal se critican en forma mutua. La política de la diferencia es criticada por violar el principio de la no discriminación y la política de la dignidad universal lo es por negar la identidad para introducir a las personas en un molde homogéneo que desconoce las diferencias culturales. La política del universalismo reconoce la igualdad en dignidad de todo ciudadano y niega la discriminación entre diferentes estratos jerárquicos de ciudadanía, pero no es fácil sostener que la igualación política pueda conseguirse al margen de las desigualdades económicas, muchas veces relacionadas con la discriminación cultural. "Las personas a quienes la pobreza ha impedido sistemáticamente aprovechar de lleno sus derechos de ciudadanía han sido relegadas, según esta opinión, a la categoría de segunda clase" (Taylor, 2001: 60).

Taylor ve un paralelismo entre la parcialidad introducida al implementar políticas redistributivas, como medio para evitar la permanencia de algunas personas en la segunda clase de ciudadanía por razones económicas, y la necesidad de favorecer a algunos grupos mediante un trato diferenciado para evitar la discriminación. "Mientras que la política de la dignidad universal luchaba por unas formas de no discriminación que eran enteramente «ciegas» a los modos en que difieren los ciudadanos, en cambio la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial" (Taylor, 2001: 62).

Si bien ciertas medidas que favorecen a algunos miembros de grupos marginados en el acceso a la educación o al empleo pueden ser vistas como injustas desde una

perspectiva igualitaria, en realidad la política de la diferencia no niega la política universal de la dignidad. El sentido kantiano de la dignidad humana como capacidad de dirigir la propia vida con base en principios universales se ubica en la misma esfera universal en que está el potencial humano preconizado por la política de la diferencia: "el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura" (Taylor, 2001: 65). Es así como, desde una perspectiva multicultural, la infravaloración de cualquier grupo humano no sólo aparece como equivocada fácticamente, sino como moralmente incorrecta por rechazar el principio fundamental que reconoce el mismo potencial común a todos los seres humanos y por desconocer "el valor igual de lo que en realidad han hecho con ese potencial" (Taylor, 2001: 67).

Las críticas más radicales hechas desde la política de la diferencia al liberalismo de la dignidad igualitaria coinciden con la conservadora crítica culturalista, expuesta antes en este artículo, al señalar que los liberalismos no son sino reflejo de algunas culturas particulares. Para Taylor, la ceguera de la dignidad igualitaria es reflejo de una cultura hegemónica y evidencia que "la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades), sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria" (Taylor, 2001: 67). El aspecto más preocupante para este comunitarista es que el liberalismo no sea más que "un particularismo que se disfraza de universalidad" (Taylor, 2001: 68).

La versión rígida del liberalismo que le apuesta a la neutralidad cultural puede todavía ser defendida por sus representantes pretendiendo que encarna el ideal de "un terreno neutral en que podrían unirse y coexistir personas de todas las culturas" (Taylor, 2001: 92), pero en la defensa sería necesario desconocer visiones culturales tan importantes como la islámica, según la cual "no puede hablarse siquiera de separar la política y la religión en la forma como hemos llegado a esperar que acontezca en la sociedad liberal de occidente" (Taylor, 2001: 92).

Se pone de manifiesto así una vez más que el liberalismo no puede reunir a todas las culturas en cuanto no es sino la expresión política de una cultura occidental incompatible con otras. "Además, como bien lo saben muchos musulmanes, el liberalismo occidental no es tanto una expresión de la visión secular postreligiosa que se popularizó entre los *intelectuales* liberales, cuanto un retoño más orgánico del cristianismo" (Taylor, 2001: 92). Según Taylor, no cabe entonces atribuir al liberalismo la neutralidad cultural con la que de ordinario se le asocia, pues se trata de un "credo combatiente" (Taylor, 2001: 93).

Las críticas más radicales hechas desde la política de la diferencia al liberalismo de la dignidad igualitaria coinciden con la conservadora crítica culturalista, expuesta antes en este artículo, al señalar que los liberalismos no son sino reflejo de algunas culturas particulares. Para Taylor, la ceguera de la dignidad igualitaria es reflejo de una cultura hegemónica y evidencia que “la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades), sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria”

Aunque Amartya Sen admite la importancia que tienen las diferencias culturales en las posibilidades de las personas para llevar su vida dignamente, critica comunitarismos como el de Charles Taylor por concebir la identidad como algo natural. Desde su punto de vista, el comunitarismo tendría una noción extremadamente simple que desconoce la importancia de la libre elección que tienen los sujetos al dar prioridad a algunas de sus identidades particulares sobre otras suyas. “Muchos pensadores comunitaristas tienden a afirmar que una identidad comunitaria dominante es sólo una cuestión de autorrealización y no de elección” (Sen, 2007: 27).

Desde la perspectiva comunitarista, parece entonces que la identidad fuese objeto no de elección, sino de un descubrimiento tan asombroso que no deja espacio alguno a la libre decisión sobre qué filiación debe estar por encima de las otras. Esto resta espacio a la libertad del individuo para identificarse como miembro de un grupo o de otro. “Cuando uno inevitablemente es considerado... francés, judío, brasileño o afroamericano... árabe o musulmán, aun tiene que decidir qué importancia exacta adjudicarle a esa identidad por sobre la importancia de otras categorías a las que uno también pertenece” (Sen, 2007: 28-29).

Sen explica cómo el comunitarismo se basa en la misma noción estrecha de identidad personal en la que se apoya la tesis de *El choque de civilizaciones*, de Samuel Huntington, en la que se yerra mucho antes de referirse al «choque», pues se comienza por proponer en forma singularista la categoría «civilización». Huntington diferencia entre formas culturales a partir de tradiciones religiosas contrapuestas y hace invisibles diferencias políticas, de clase, de nacionalidad, de género, de comunidad lingüística, entre otras. En su reduccionismo, esta perspectiva no sólo soslaya las diversidades internas que existen entre los grupos que hacen parte de cada «civilización», sino también el alcance de las interacciones inter-civilizacionales.

Los partidarios del fundamentalismo islámico y quienes quieren que sea superado coinciden en su equivocación de ver los pueblos musulmanes sólo en su condición de islámicos. La insistencia en una singularidad no elegida, constitutiva de la identidad, reduce las diferencias de la humanidad y con su debilidad descriptiva introduce volatilidad en el mundo al empobrecer el razonamiento social y político. En contraste con esto, para Sen “la principal esperanza de armonía en nuestro mundo atormentado reside en la pluralidad de nuestras identidades” (Sen, 2007: 41).



## LIBERTADES, DESARROLLO Y CALIDAD DE VIDA

Las críticas hechas a la universalidad con que se ha propuesto la dignidad humana en su versión secular ponen de manifiesto el excesivo carácter formal de la propuesta kantiana y advierten sobre el peligro de reducir los derechos humanos a un discurso cuyo grado de universalidad depende de su nivel de abstracción. En medio del debate sobre la diversidad cultural y las limitaciones que tal diversidad impone a una moral universal de los derechos humanos, el enfoque de las capacidades propuesto por Amartya Sen resulta de gran utilidad para concretar la manera en que debe ser comprendida la dignidad humana, más allá de formulaciones ontológicas y metafísicas.

Como el enfoque kantiano, el de Sen también se centra en la libertad individual, pero tiene la ventaja de prestar atención a los contextos culturales en que ésta debe realizarse como libertad real. Es así como Sen relaciona la libertad con algunos indicadores muy concretos que permiten establecer y comparar la calidad de vida de individuos y de comunidades humanas. Con base en la noción de desarrollo como ampliación de las libertades, considera que factores como la salud, la educación, la esperanza de vida, la nutrición, el empleo, la información y la participación son indicadores que permiten establecer el grado de libertad real del que gozan las personas y las comunidades que conforman una sociedad.

La visión que este autor tiene del desarrollo se fundamenta en la capacidad que tienen las personas de vivir en libertad para interactuar con la sociedad y con el mundo, esto le permite proponer que en una sociedad justa los individuos pueden llevar el tipo de vida que consideran valioso. La libertad se refiere en este enfoque a los procesos de participación y a las oportunidades reales con que los individuos cuentan en sus circunstancias particulares. Desde una perspectiva deontológica, Sen concibe el desarrollo como la superación de la falta de libertades, tomando distancia a la vez del libertarismo y del utilitarismo.

Es preciso no limitarse a analizar sólo los procedimientos adecuados (como lo hacen a veces los llamados libertarios, sin preocuparse en absoluto de si algunas personas desfavorecidas son privadas o no sistemáticamente de importantes oportunidades) o las oportunidades adecuadas (como hacen a veces los partidarios de un enfoque basado en las consecuencias, sin preocuparse

por la naturaleza de los procesos que generan las oportunidades o la libertad de elección que tienen los individuos) (Sen, 2001: 34).

Esta posición coincide con la de Pogge, quien se ubica en un punto intermedio entre la visión minimalista de los libertarios, que no admite ningún deber relacionado con los derechos humanos, y la visión maximalista de los utilitaristas, que consideran a todas las personas como responsables de cualquier privación padecida por alguien en cualquier lugar del planeta.

Para Pogge, el orden institucional debe estructurarse de modo que "los derechos humanos puedan concretarse tanto como sea razonablemente posible" (Pogge, 2005: 90). Para este autor, el derecho humano de una persona está a salvo sólo si tal persona goza de un acceso seguro al objeto de ese derecho y esto es una responsabilidad de quienes participan con ella del mismo sistema social.

Como se ha visto, algunos autores afirman que el concepto de dignidad humana individual es relativo por ubicarse en el contexto cultural occidental ilustrado, más allá del cual no es posible proponer los derechos humanos como criterio de acción sin escapar a intereses ideológicos de imposición cultural. De ahí la importancia de tener en cuenta los contextos y los factores personales que condicionan la manera en que muchas personas tratan de ejercer su libertad como elemento constitutivo de su calidad de vida.

Según Sen, la calidad de vida no puede ser reducida a un asunto de renta, pues la riqueza y los ingresos no deben ser vistos como fines en sí mismos, sino han de ser concebidos como medios para lograr aquello que una persona considera valioso en su vida. La renta y la riqueza pueden aumentar la libertad para llevar un tipo de vida que se considera valioso, pero no son los únicos factores asociados a la libertad. Para este autor, una adecuada concepción económica del desarrollo debe atender a la relación que existe "entre la renta y los logros, entre los bienes y las capacidades, entre nuestra riqueza económica y nuestra capacidad para vivir como querríamos" (Sen, 2001: p. 29).

Esta noción de desarrollo trasciende los indicadores de acumulación de riqueza y del crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB), así como otras variables relacionadas con la renta que han sido usadas tradicionalmente para ponderar la calidad de vida. "No es suficiente fijarse como objetivo básico la maximización de la renta o de la riqueza... no es sensato concebir el crecimiento económico como un fin en sí mismo" (Sen, 2001: pp. 30-31).

La libertad política y los derechos humanos son factores básicos para el desarrollo, razón por la cual no deben ser sacrificados en las aras del desarrollo económico, como lo propone la ya examinada tesis de Lee Kwan Yew. Al contrario, las evidencias indican que en una sociedad existe relación de inversa proporcionalidad entre la represión del sistema político y el crecimiento económico. “Muchas veces la inseguridad económica puede estar relacionada con la falta de libertades y derechos democráticos”. Los gobiernos autoritarios no tienen tantas razones como los gobiernos democráticos para contar con una buena gestión que les permita ganar las elecciones y enfrentar las críticas de la opinión pública.

O37

El desarrollo debe estar orientado hacia la ampliación de la libertad que posibilita la interacción con la sociedad y con el mundo. El desarrollo es la superación de la falta de libertades y su evaluación implica la evaluación de sus requisitos “desde la perspectiva de la eliminación de la falta de libertades que sufren los miembros de la sociedad” (Sen, 2001: p. 52).

La libertad política y los derechos humanos son factores básicos para el desarrollo, razón por la cual no deben ser sacrificados en las aras del desarrollo económico, como lo propone la ya examinada tesis de Lee Kwan Yew. Al contrario, las evidencias indican que en una sociedad existe relación de inversa proporcionalidad entre la represión del sistema político y el crecimiento económico. “Muchas veces la inseguridad económica puede estar relacionada con la falta de libertades y derechos democráticos” (Sen, 2001: 32). Los gobiernos autoritarios no tienen tantas razones como los gobiernos democráticos para contar con una buena gestión que les permita ganar las elecciones y enfrentar las críticas de la opinión pública.

La limitación de la participación política tiene consecuencias muy importantes en lo que se refiere a la libertad real. “No es sorprendente que en la historia del mundo nunca haya habido hambrunas en las democracias... Por norma, ha habido hambrunas en los territorios coloniales regidos por gobernantes de otros lugares... en los estados en que sólo existe un partido... o en las

dictaduras militares” (Sen, 2001: 32). Sin embargo, como las libertades políticas y civiles son fines en sí mismas, su justificación no debe fundamentarse en la incidencia que tienen sobre el plano económico. La prosperidad económica tampoco puede justificar las limitaciones en la esfera política y social.

En la evaluación del papel que juegan los derechos humanos y las libertades políticas en el desarrollo es necesario atender tanto a la importancia intrínseca de la libertad, pero también a su importancia instrumental y a su importancia constitutiva. La libertad es importante en sí misma, pero también lo es como medio para conseguir otras cosas que están asociadas al bienestar. Ambos aspectos, el intrínseco y el funcionalista deben ser objeto de atención, pero la libertad también es valiosa como elemento constitutivo que permite la conceptualización de las necesidades humanas y la proyección de las políticas públicas orientadas a satisfacerlas. El papel constitutivo de la libertad se evidencia en libertades fundamentales que pueden referirse a capacidades básicas como las de estar a salvo de la inanición, la desnutrición, la morbilidad y la muerte prematura, pero que también pueden referirse a capacidades más complejas como leer, escribir, calcular, expresarse libremente y participar en política.

Las políticas públicas favorables al desarrollo están en relación dialéctica con la participación de los ciudadanos. La expansión de las capacidades que permiten a una persona llevar el tipo de vida que tiene razones para valorar

Más allá de las diferencias culturales, la calidad de vida tiene que ver con la importancia intrínseca de la libertad y con su utilidad para conseguir los objetivos de los derechos humanos. La conceptualización de las necesidades humanas debe ser un ejercicio libre y participativo, conducente a la formulación, ejecución y evaluación de políticas públicas fundamentadas en la noción de dignidad humana. Tales políticas deben estar dirigidas a contrarrestar la pobreza y el desempleo, a disminuir las desigualdades sociales y económicas relacionadas con las diferencias de etnia y de género, a elevar la esperanza y la calidad de vida, pero sobre todo a ampliar las dimensiones de la libertad real de las personas que desde diferentes comunidades culturales conforman la sociedad.

puede darse a través de políticas públicas que, a su vez, están influenciadas por el uso eficaz que los individuos hagan de estas mismas capacidades no sólo para mejorar sus vidas particulares, sino para que los mecanismos sociales sean más eficaces. Desde el enfoque normativo de Sen, las libertades fundamentales de las que disfrutaban los miembros de una sociedad son la base para evaluar el desarrollo de ésta. "El aumento de la libertad mejora la capacidad de los individuos para ayudarse a sí mismos, así como para influir en el mundo" (Sen, 2001: 35). A esto se refiere lo que Sen llama *agencia*, según una antigua tradición filosófica que preconiza la capacidad de una persona para actuar provocando cambios y que valora los logros no sólo a partir de criterios externos, sino de los valores y los objetivos propios de la misma persona.

Sen reconoce que existe una doble relación entre la falta de renta y la privación de capacidades individuales. Por una parte, la renta baja puede estar asociada a la falta de educación, salud y nutrición, pero mejores condiciones en estos tres factores también pueden contribuir a recibir una renta más alta. Sin embargo, esto no quiere decir que a partir de la información sobre la renta sea posible obtener información sobre las capacidades.

La baja calidad de vida es un fenómeno que está asociado a la pobreza, pero es necesario fijar la atención en la pobreza como carencia de capacidades, no como carencia de renta. Esto puede ilustrarse con el desempleo, otro factor asociado a la baja calidad de vida. En algunas sociedades el desempleo es atacado sólo en lo concerniente a la falta de renta a través de transferencias compensatorias, pero no en lo que se refiere a la libertad, la iniciativa y las cualificaciones de las personas. El desempleo genera exclusión social y dependencia, disminuye la confianza de las personas en sí mismas, vulnera su autonomía, su salud física y su salud psíquica. Los efectos del desempleo en la calidad de vida no se agotan en la ausencia de renta.

A este respecto, Sen manifiesta que las instituciones sociales, las condiciones personales, las relaciones comunitarias, la asistencia en salud, la educación, el orden público, la violencia, entre otros factores, inciden en la esperanza de vida y en la calidad de vida con una fuerza mucho mayor que los factores relativos a la renta. La economía ha dejado de prestar atención al valor de las libertades y ha desplazado su atención hacia la renta, la riqueza y las utilidades. En la actualidad, suele darse importancia al mercado atendiendo sólo a las posibles ventajas que puede traer a la renta, la riqueza y

las oportunidades de los individuos, pero no se tiene en cuenta que el impedimento para realizar transacciones es en sí mismo una restricción de la libertad.

## CONCLUSIONES

La versión moderna de la dignidad humana es resultado de un proceso de secularización que tomó al menos diez siglos. Al final de ese largo proceso de transformación secular también fueron secularizadas las nociones de ley natural y derechos naturales. Doscientos años después, en la segunda mitad de siglo XX, el discurso sobre la dignidad humana encontró en los derechos humanos una manera concreta de hacerse evidente en medio del debate sobre la pluralidad cultural.

Sin embargo, no son superficiales las críticas que se hacen a propósito de la legitimidad, la coherencia y el alcance de los derechos humanos. Ante estas críticas es necesario subrayar el papel fundamental que juegan los ciudadanos de todas las sociedades del planeta como garantes del cumplimiento de los derechos humanos, más allá de las diferencias culturales.

A través de la historia y de las culturas, la dignidad humana ha aparecido en formas muy diversas como criterio moral de capital importancia. Aun en el caso de que el liberalismo fuese una nueva versión del cristianismo, la dignidad humana no puede estar fuera del horizonte valorativo de cultura alguna, pues constituye un sustrato presente en otras tradiciones religiosas y seculares.

Las diferencias culturales no son un obstáculo para la afirmación de la dignidad humana. Por el contrario, constituyen un argumento en favor de la libertad real y de la consecución de los objetivos de los derechos humanos en cada cultura. La dignidad humana, como criterio moral universal, muestra la conexión que existe entre la igualdad de todas las personas en lo que se refiere a su dignidad formal y la necesidad de satisfacer sus necesidades básicas para conseguir una forma concreta de vivir tal dignidad, así como para lograr la capacidad para dirigir su propia vida.

En todas las personas se sobreponen varias identidades comunitarias sin que esto elimine el espacio para dar prioridad a unas identidades sobre otras. Algunas veces los argumentos de la diversidad cultural entran en contradicción con ellos mismos al presentar el asunto de la libertad y de la dignidad humana como una cuestión exclusivamente occidental. Las culturas no son monolíticas y cerradas, son diversas, abiertas y dinámicas.

La calidad de vida, en estrecha relación con los derechos humanos y con la diversidad cultural, es un criterio que permite fijar la atención en la capacidad que tienen las personas para incidir en su medio y para dirigir su vida de acuerdo con lo que consideran más valioso. Esto implica concebir el desarrollo como ampliación de libertades y no como un incremento en la renta disponible, pero también exige centrar la discusión moral en la participación política y no en las barreras culturales.

Más allá de las diferencias culturales, la calidad de vida tiene que ver con la importancia intrínseca de la libertad y con su utilidad para conseguir los objetivos de los derechos humanos. La conceptualización de las necesidades humanas debe ser un ejercicio libre y participativo, conducente a la formulación, ejecución y evaluación de políticas públicas fundamentadas en la noción de dignidad humana. Tales políticas deben estar dirigidas a contrarrestar la pobreza y el desempleo, a disminuir las desigualdades sociales y económicas relacionadas con las diferencias de etnia y de género, a elevar la esperanza y la calidad de vida, pero sobre todo a ampliar las dimensiones de la libertad real de las personas que desde diferentes comunidades culturales conforman la sociedad.

El enfoque de Sen llama la atención sobre algunos aspectos de la calidad de vida que han sido tradicionalmente desconocidos y abre el espacio a discusiones políticas que son valiosas en sí mismas, pero que a la vez permiten procurar para cada persona los objetivos propuestos por los derechos humanos como expresión concreta de la dignidad humana.

39

## REFERENCIAS

- DE AQUINO, S. T. (1989). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Vol. II.
- DELLA MIRANDOLA, P. (2003). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Buenos Aires: Longseller.
- HABERMAS, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- KANT, E. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS –ONU–. (2004). *Declaración universal de los derechos humanos*. Bogotá: Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
- POGGE, T. (2005). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós.
- SEN, A. (2001). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.
- SEN, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.
- TAYLOR, C. (2001). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.