

CEP - 260 - 2003

DESARROLLO, LIBERTAD Y LIBERACIÓN
EN AMARTYA SEN Y GUSTAVO GUTIÉRREZ
Javier Iguíniz Echeverría

ISBN: 978-9972-816-58-1

Depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2009-08501

Código de barras: 9789972816581

Lima, Julio del 2009

Tiraje: 200 ejemplares

1ra. edición: agosto 2003. Tiraje: 1,200 ejemplares

1ra. edición. 1ra. reimpresión: julio 2009. Tiraje: 200 ejemplares

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ PUCP
FONDO EDITORIAL
Av. Universitaria Cdra. 18, San Miguel
Apdo. 1761, Lima 100
www.pucp.edu.pe

INSTITUTO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS
Belisario Flores 687, Lince
Apdo. 3090, Lima 100, Perú
bartolo@bcasas.org.pe
www.bcasas.org.pe

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES
Camilo Carrillo 479, Jesús María
Apdo. 11-0107, Lima 11, Perú
cepu@amauta.rcp.net.pe
Tienda virtual: www.cep.com.pe

Julio 2009

Javier Iguíniz Echeverría

Desarrollo, Libertad & Liberación

en Amartya Sen y Gustavo Gutiérrez

cep



Instituto
bartolomé
de las casas

Una versión de este trabajo, en tiraje limitado, fue publicada en agosto 2002 por la Comisión de fe y cultura de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Índice

Presentación	9
I. Definiendo el desarrollo	13
Introducción	15
a. Ampliar la libertad	16
1. Libertad y liberación como fines y medios	18
2. Desarrollo como liberación	20
3. Pobreza como estrechamiento de la vida	25
b. La vida (y la muerte) como punto de partida y como objetivo	28
1. En qué consiste vivir: sobrevivir	30
2. Lo que la gente es y hace	33
3. Siempre abierta	42

II. Acercamientos a la libertad	53
Introducción	55
a. ¿Qué tan libre? ¿Cuán plural? ¿Qué es ser pobre? Una respuesta teológica	57
1. El misterioso encuentro de dos libertades	57
2. Pluralidad y universalidad	59
3. Pobreza: no voluntaria	63
b. Una libertad multidimensional	68
1. Niveles de liberación e interrelaciones	68
2. Libertades sustantivas e instrumentales	73
3. Más distinciones entre libertades	75
a) <i>Libertad de y libertad para</i>	76
b) <i>Libertad de bienestar y de agencia</i>	79
c) <i>Libertad de oportunidades y de procesos</i>	82
d) <i>Libertades positivas y negativas</i>	83
4. Dimensiones subjetivas de la libertad: un asunto por trabajar	87
III. La perspectiva moral	91
Introducción	93
a. La pobreza: un asunto capital	95
1. El reconocimiento de su existencia	96
2. La calidad del interés por el pobre	99
3. Una realidad polarizada	101

b. Fe cristiana y responsabilidad moral	103
1. La perspectiva teocéntrica de la opción por el pobre	103
2. Presencia de Dios y responsabilidad humana	104
c. Cuatro pasos necesarios	109
1. Inmersión	110
2. La búsqueda de las causas	111
3. La importancia de la política	115
4. Participar en la formación de los valores	121
d. Sobre los costos del desarrollo	124
1. El mercado y la pobreza	125
2. La conflictividad de las relaciones sociales	130
3. La inevitabilidad del sacrificio humano para el desarrollo	135
IV. Resumen y conclusiones	141
Bibliografía	151

Presentación

La desconfianza de las ciencias sociales en la manera de ver la realidad que proviene de los que practican alguna religión o que proponen las religiones es conocida. Las ciencias sociales son un producto de la modernidad y ésta rechaza la autoridad, especialmente, la que se ejercía desde el mundo religioso. Una expresión de ello es la búsqueda de un status científico por parte de las dichas ciencias para, por ese medio, lograr una incuestionable claridad en la separación entre los planteamientos doctrinarios de origen religioso y las afirmaciones resultantes de la investigación social. Esa investigación tenía que dar resultados convincentes por sí mismos, sin necesidad de alguna autoridad que los refrendara. Sin duda, el conocimiento se hacía en un cierto sentido más

Agradezco a Ruth Abbey y Bilinda Straigh que me hicieron muchas sugerencias en una versión corta del mismo tema en inglés, a Gustavo Gutiérrez que comento un borrador previo y también a Felipe Zegarra, Rosemary Thorp, Denis Goulet y a los participantes en el Taller de Verano para Profesores del Instituto Erasmus de la Universidad de Notre Dame. (Junio del 2000). Agradezco a Pilar Arroyo y a José Javier Iguíniz por su trabajo de traducción y búsqueda de referencias. La insistencia del Padre Manuel Marzal y la generosidad de Catalina Romero han sido un acicate para completar el trabajo. Beatriz Gonzales, Manuel Marzal y Margarita Guerra han contribuido a una pulcra presentación del texto.

no era necesario ser autoridad para sustentarlo y exigir a los demás su aceptación.

De todos modos, tras varios siglos viejos interrogantes siguen vigentes. ¿Es la teología un "más" o un "menos" en los estudios sobre la realidad de nuestro mundo? En otros términos, ¿desvía la atención o la puntería o, con su particular sensibilidad, añade un aspecto más de la realidad sin afectar a los demás? ¿Podría ser la teología una perspectiva que se sitúa en ángulo recto a la de las ciencias sociales o las humanidades y, entonces, ni suma ni resta sino que añade una aproximación innecesaria o redundante en el plano del conocimiento de la realidad social y de las personas? O más bien, ¿puede ser que, incluso, lo enriquezca? ¿Es la secularización y su efecto en el conocimiento un costo o un beneficio o, en lo fundamental, ni enriquece ni empobrece? Desde esas inquietudes vienen al caso preguntas como: ¿Dónde, en la aproximación teológica o en la de las ciencias sociales, debe recaer la sospecha?¹ Esta es una de las maneras de plantear los interrogantes para el diálogo entre las ciencias sociales y la teología.

En este trabajo no pretendemos enfrentar esos difíciles interrogantes ni en términos de contraposición, ni de una manera satisfactoria para los involucrados en esos debates. Nuestra reducida habilidad profesional en algunos de los campos que se requieren para tratar el asunto a cabalidad nos impide intentarlo. Nos proponemos, más sencillamente, establecer la existencia de un terreno común, aparentemente sólido, para un profundo diálogo entre una perspectiva donde el aspecto teológico es principal, pero en la que también hay planteamientos recogidos de las ciencias

¹ La expresión en inglés, "*burden of the proof*" es más precisa pues formula la pregunta en términos científicos (o jurídicos).

sociales, la del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, y otra enteramente secular, como es la del Premio Nobel de Economía en 1998, Amartya K. Sen.² Encuentra muchos elementos comunes en la definición, alcance y status del desarrollo, pero también en la orientación ética y hacia la acción en ambos autores. La aproximación teológica no sólo no parece ser una barrera importante para avanzar en dicho diálogo sino que tiende puentes sólidos para ello. La libertad y la pluralidad de maneras concretas de enfrentar el problema de la pobreza y el subdesarrollo y la vida en general están en el centro de sus perspectivas. La conexión crucial entre ambos está en el similar punto de partida: la gran importancia asignada al pobre como una fuente intelectual y moral de compromiso social.

El volumen quiere mostrar algunos de los puntos de contacto entre la concepción del desarrollo de estos dos pensadores de nuestro tiempo. Base para ello será una selección de citas que destacaremos visualmente a lo largo del texto, y que no pondremos en todo el contexto necesario para un análisis minucioso, pues muchos de los contrastes requerirían de un estudio en profundidad. Se trata, en realidad, de un esquema de puntos de contacto con el fin de estimular futuros análisis sobre algunos de ellos, pero, sobre todo, de una propuesta de diálogo vivo en la medida en que ambos pensadores están activamente recreando sus planteamientos originales y ampliándolos en diversos frentes. Obviamente, Sen y Gutiérrez han desarrollado con más amplitud aquellos asuntos que resultan del debate dentro de la economía y de la teología

² En ese sentido, tratamos el tema con otras inquietudes que las que priman en el artículo "Teología y ciencias sociales" en donde Gustavo Gutiérrez trata de mostrar que la teología debe recurrir a las ciencias sociales para escudriñar los signos de los tiempos y que, con todos los riesgos que ello supone, no puede evitar hacerlo. Publicado por Gustavo Gutiérrez (1984 y 1986). Otra versión, resumida, en Gutiérrez (1993).

respectivamente. Destacaremos las coincidencias en algunos aspectos medulares y, hacia el final, dejaremos más abiertas algunas diferencias que nos parece percibir en otros también muy importantes, pero que muestran más claramente la huella que han dejado las diversas situaciones concretas y lugares del mundo que les ha tocado vivir así como, naturalmente, personalidades diferentes.

El trabajo se divide en cinco capítulos. En la Introducción general que antecede a los tres capítulos centrales, sobre desarrollo, sobre libertad y sobre la responsabilidad moral sintetizamos en nuestros propios términos sus contenidos. La conclusión es, en gran medida, un resumen. Aun así, la fuerza de nuestro planteamiento depende del seguimiento de las citas que extractamos a lo largo del libro. Aunque podría haber en algunos casos otros extractos más representativos, en general creemos haber recogido expresiones que están entre las más representativas del pensamiento de ambos autores. Para ello nos hemos basado principalmente en los libros más completos de cada autor, pero hemos recurrido a muchos otros textos como consta en la bibliografía final.

I

DEFINIENDO EL DESARROLLO

Introducción

Dos referencias son comunes a los dos autores y son medulares para ambos cuando se define el desarrollo: la vida y la libertad. Es la tensión entre ambas la que da lugar a un enriquecimiento tanto de lo que se entiende por vida como de lo que significa libertad, hasta el punto de que en el significado de una está, hasta cierto punto, la otra. Así, la pobreza es una restricción a la libertad y viceversa. A su vez, la libertad que se ejerce y conquista cuando se persiguen fines valorados abre nuevos horizontes y redefine la vida. La aventura de la vida es siempre abierta para quien la vive libremente. Por supuesto que ni la vida se puede restringir ya a la sobrevivencia corporal, ni la libertad puede estar de espaldas a su ejercicio efectivo. Ni el criterio del "producto material" de las antiguas experiencias socialistas o del Producto Interno Bruto de las contabilidades nacionales, ni las libertades liberales o, más claramente, libertarias tan compatibles con el hambre y la miseria son aceptables. La relación entre ambas referencias no es simple pues se puede avanzar en una desinteresados e incluso sacrificando a la otra para ser más eficaces en la priorizada. A la vez, hay un amplio campo para el apoyo mutuo entre el objetivo de luchas por la vida y por la libertad. Ambos objetivos resultan fundacionales en el sentido de que consideran que la cuestión de fondo se juega

primero en la redefinición de los fines y sólo luego, y con la consecuencia del caso, en los medios. Para ello, proponen un criterio general de evaluación de la realidad y de los logros de las personas y sociedades que está a contrapelo de los, sin duda, dominantes hoy pero quizá de los de siempre. La radicalidad de los planteamientos consiste en que colocan en la agenda universal el problema de una libertad que incluye el derecho a la vida y por tanto a la vida de todos como responsabilidad social. En ese sentido, si vemos la historia de la humanidad como la de quienes monopolizaron las luces disponibles, el intento de ambos es iluminar el lado oscuro de las sociedades, donde están los insignificantes, los que no concitan la atención de los ardientes debates entre posiciones ideológicas al parecer radicalmente opuestas. La propuesta es, pues, un cambio de eje en el debate, un cambio de ángulo en la mirada y una mayor profundidad que no trastoque fines y medios.

En este estudio comparativo empezamos con las definiciones más sintéticas que Sen y Gutiérrez han formulado sobre el desarrollo, con el fin de resumir la pretensión del trabajo en términos más precisos que en la Introducción. Dos tópicos resultan centrales: la libertad y la vida. Es la combinación de ambos la que constituye la originalidad de sus enfoques. Veamos algunas de las definiciones medulares al respecto, empezando con el desarrollo y derivando posteriormente a la vida.

a. Ampliar la libertad

En su libro más reciente, Amartya Sen, profesor y presidente del Trinity College de la Universidad de Cambridge, insiste en algo que ha propuesto desde comienzos de los años ochenta y que es la importancia de la libertad para definir y evaluar la calidad de vida y el grado de desarrollo y, más aún, propone una definición

del desarrollo en términos de ampliación de la *libertad*. Más precisamente, indica que

el desarrollo puede concebirse (...) como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos. (Sen 2000a, 19).

De otro lado, a comienzos de los años setenta, y desde una aproximación básicamente teológica, Gustavo Gutiérrez propuso utilizar el término *liberación*, en vez del término *desarrollo*. Textualmente:

Este enfoque de tipo humanista intenta colocar la noción de desarrollo en un contexto más amplio: en una visión histórica, en la que la humanidad aparece asumiendo su propio destino. Pero esto lleva justamente a un cambio de perspectiva, que (...) preferiríamos designar con el término liberación. (Gutiérrez 1971, 41).

Esta formulación expresó y encauzó a una corriente de pensamiento y acción social en el seno de la Iglesia católica, sobre todo en América Latina.³ ¿Qué hay detrás de esta coincidencia entre ambos autores? Aunque encontramos la sugerencia de sustituir el término desarrollo, el punto de fondo es, justamente, de profundidad no de terminología. Por eso,

la cuestión del desarrollo encuentra (...) su verdadero lugar en la perspectiva, más global, más honda y más radical, de la libera-

³ El lugar central de la liberación en esta perspectiva teológica ha sido reconocido por Juan Pablo II en la conclusión a la Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987): "Recientemente, en el periodo siguiente a la publicación de la Encíclica *Populorum Progressio*, en algunas áreas de la Iglesia católica, particularmente en América Latina, se ha difundido un nuevo modo de afrontar los problemas de la miseria y del subdesarrollo, que hace de la liberación su categoría fundamental y su primer principio de acción." 46.

ción; sólo en ese marco, el desarrollo adquiere su verdadero sentido y halla posibilidades de plasmación. (Gutiérrez 1971, 58).

Esa es la coincidencia que deseamos explorar para establecer si se trata de un contacto marginal o circunstancial entre conceptos y perspectivas o si, más bien, estamos ante una pista que favorece el diálogo entre aproximaciones desde disciplinas y orígenes intelectuales bastante distintos.

1. Libertad y liberación como fines y medios

Libertad debe distinguirse de liberación y sus relaciones tienen que explicitarse. Como indica Sen, en el mundo actual la libertad supone la previa liberación.

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

A la vez, más allá de la independencia política de los países, o de América Latina en particular, la liberación tiene por fin último el logro de la libertad de las personas. Así lo indica Gutiérrez:

Una profunda y vasta aspiración a la liberación anima hoy la historia humana. Liberación de todo aquello que limita o impide al hombre la realización de sí mismo, de todo aquello que traba el acceso a, o el ejercicio de, su libertad. (Gutiérrez 1971, 44).⁴

⁴ Ver también en la misma obra las pp. 49, 52 y 57 entre muchas otras. Sería interesante analizar el proceso histórico al que alude la cita. Más recientemente

También para Sen, el desarrollo es un proceso de liberación; por eso escribirá que su análisis

(es) un intento de arrojar luz sobre el subdesarrollo (entendido en un sentido amplio como la falta de libertad) y el desarrollo (entendido como un proceso consistente en eliminar la falta de libertades y en extender los diferentes tipos de libertades fundamentales que los individuos tienen razones para valorar) (Sen 2000a, 113).

En ambos casos estamos, pues, ante una liberación y una libertad que son fin y medio, tal y como insiste Sen. (2000a, 54-61) El ejercicio de la libertad incluye el esfuerzo por conquistar niveles más altos de libertad, esto es, liberarse. Y liberarse tiene por objetivo la libertad. Como recoge Gutiérrez de la carta de Pablo a los Gálatas (5,1),

para ser libres [literalmente: para la libertad] nos libero Cristo. (Gutiérrez 1971, 57 y 58)

A lo largo de los años esa referencia central del mensaje cristiano se expresa de diversas maneras por Gutiérrez. Por ejemplo,

en América Latina entendemos la libertad como la meta de la liberación; la liberación no es nuestro fin, es un proceso, es el camino, no es la llegada. (Gutiérrez 1996a, 252)

No queda duda, pues, que

se ha afirmado que "en las grandes capitales del hemisferio sur, desde hace unos años, la palabra libertad levanta grandes multitudes que hasta entonces sólo la palabra independencia había podido reunir" (Hussein, 1993, 19).

la libertad es un elemento central del mensaje cristiano. El acento en la liberación no debe hacerlo olvidar. Es importante establecer una fecunda relación entre liberación y libertad. (Gutiérrez 1996b, 48)

Como recuerda casi visualmente y con energía Sen,

el trabajador sometido que nace en condiciones de semiesclavitud, la niña subyugada reprimida por una sociedad represiva, el indefenso trabajador sin tierra que carece de medios significativos para percibir una renta, sufren todos ellos carencias no sólo desde el punto de vista del bienestar, sino también desde el punto de vista de la capacidad para llevar una vida responsable, algo que sólo puede hacerse disfrutando de ciertas libertades básicas. La responsabilidad *exige* libertad. (Sen 2000a, 340)

2. Desarrollo como liberación

Como ya hemos indicado, para Sen, el desarrollo es un proceso de liberación. El proceso está lleno de sutilezas pero el mensaje es claro. Este autor señalará, por ejemplo, algo muy propio de perspectivas religiosas, que el intento de liberarse es valioso en sí mismo porque la liberación no es sólo un resultado sino un proceso en el que la actividad tendiente a lograr mayor libertad es ya liberación. De ahí la distinción, tan importante en Sen, entre resultados y proceso, entre bienestar y agencia. Una de las múltiples utilizaciones de esta distinción es la siguiente:

No hace mucho que la labor de estos movimientos consistía principalmente en trabajar por la mejora del trato que recibían las mujeres, por un trato más justo. Se centraba la atención en el *bienestar* de las mujeres, algo sin duda muy necesario de corregir. Sin embargo, los objetivos han cambiado y se han ampliado poco a poco; se ha dejado de centrar la atención en el bienestar y se ha incorporado y subrayado el papel activo de la *agencia* de las

mujeres. Las mujeres han dejado de ser receptoras pasivas de la ayuda destinada a mejorar su bienestar y son vistas, tanto por los hombres como por ellas mismas, como agentes de cambio: como promotoras dinámicas de transformaciones sociales que pueden alterar *tanto* la vida de las mujeres *como* la de los hombres. (Sen 2000a, 233)

Desde una sensibilidad similar, Gutiérrez también ha indicado que la mera reacción a la opresión, la protesta, es ya una liberación. El ejercicio de la libertad incluye, pues, su uso para conquistar mayores niveles de libertad. Uno tiene que ser algo libre para liberarse y antes de lograr nuevos resultados de libertad ya se está avanzando en su logro por el mero hecho de intentarlo.⁵

Los términos desarrollo y liberación pueden ser relacionados y contrastados de diversas maneras. La propuesta de Sen es considerar el desarrollo *como* libertad. Así es el título de su libro en inglés.⁶ Literalmente, esa expresión puede dar lugar a varias lecturas. Puede ser entendida en el sentido de que el desarrollo se define exclusivamente en términos de la libertad obtenida, o de que el desarrollo también puede ser visto como otras cosas, tales como justicia, paz, y otras aspiraciones humanas. La opción de Sen no parece ser la de excluir otros posibles significados pero, en

⁵ "Lo que importa a una sociedad es menos lo que posee, y más bien cómo usa sus posesiones. Es civilizada en la medida en que su conducta sea guiada por una justa apreciación de los fines espirituales, en la medida en que utilice sus recursos materiales para promover la dignidad y el refinamiento de los individuos que la componen." (Tawney 1931, 89)

⁶ El título en castellano es *Desarrollo y libertad*. Esto es claramente distinto pues indica algo diferente de una definición y admite relaciones mutuamente instrumentales entre desarrollo y libertad.

todo caso, sí es la de ampliar el contenido del término libertad incluyendo en él la libertad de necesidades.⁷

En un texto de resumen y balance ya intermedio en su obra, Sen, tras definir el desarrollo como aumento de las capacidades, reafirma lo central de la conexión entre desarrollo y libertad.

[la] capacidad es un reflejo de la libertad para lograr desempeños valiosos. Se concentra directamente en la libertad como tal y no en los medios para adquirirla e identificar las reales alternativas que tenemos. En ese sentido puede ser leída como un reflejo de la libertad sustantiva. En la medida en que los desempeños son constitutivos del bienestar, las capacidades representan la libertad de una persona para lograr el bienestar (Sen 1992, 49).

De otro lado, la propuesta original de Gutiérrez puede ser directamente entendida como una sustitución de términos pero el problema de fondo es, como indicamos líneas arriba, el de la profundidad y riqueza del significado de ese término. Una de las razones de dicha superficialidad es el carácter excesivamente "economicista" que se le ha dado usualmente al término desarrollo. También que este término no llevaba a las raíces estructurales del problema de la pobreza y a la naturaleza conflictiva de los procesos de liberación. En última instancia, para este autor el término desarrollo no hacía justicia al llamado de la Biblia a la acción transformadora de la historia de las vidas humanas.

Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases

⁷ Otra alternativa es la de, por ejemplo, Goulet quien define el desarrollo además de como liberación, como sostenimiento [*sustenance*] y estima [*esteem*]. (1999, 56-62)

opresoras y pueblos opulentos. Frente a esto, el término desarrollo y, sobre todo, la política llamada desarrollista, parecen algo asépticos y, por consiguiente, falseando una realidad trágica y conflictual. La cuestión del desarrollo encuentra, en efecto, su verdadero lugar en la perspectiva, más global, más honda y más radical, de la liberación; sólo en ese marco, el desarrollo adquiere su verdadero sentido y halla posibilidades de plasmación. (Gutiérrez 1971, 58).

En los años sesenta y setenta del siglo XX, las "décadas del desarrollo" traían consigo una manera de entenderlo que le daba mucha importancia a los aspectos económicos, que hacía parecer su logro un asunto tecnocrático y de planificación y que no suponía un cambio sustantivo en la estructura de clases y del poder. Había que modernizar la sociedad y trasladar las elites a la actividad manufacturera, sacándolas de la tierra y de las relaciones sociales que predominaban en ella. Se trataba de una propuesta de desarrollo que incluía, como es natural, un planteamiento político que se concebía como incapaz de transformar la sociedad latinoamericana. Destacaba, eso sí, la necesidad de un mayor papel del Estado y de otra inserción comercial en el mercado mundial; más basada en manufacturas y menos en materias primas. En América Latina, el término desarrollo estaba bien afincado en ese contenido y no era fácil cambiarlo.⁸ Los matices pluridimensionales introducidos en esa definición por disciplinas como la antropología y la sociología y, desde otras inquietudes, también desde el pensamiento personalista francés no se traducían en la práctica del desarrollo de los países. Las primeras proponían, como algunos ahora,⁹ un cambio de valores hacia los de la modernidad que no valo-

⁸ Es necesaria una nueva y detallada mirada a las propuestas de desarrollo de esa época.

⁹ Por ejemplo, una parte de la colección de ensayos en Harrison y Huntington (2000).

raba la propia cultura y que estaba subordinado a la economía y el segundo era muy marginal en un mundo como el latinoamericano que bebía ya sobre todo de Estados Unidos y de otras corrientes europeas. Más adelante, una vez que es ampliado el significado de desarrollo y también el de libertad, como en el caso de la propuesta de Sen, la reivindicación de profundidad está más satisfecha y la necesidad de abandonar el término desarrollo nos parece menos urgente.¹⁰ Así entendemos una evaluación por Gutiérrez de la crítica al desarrollismo que estaba en la base de aquel paso conceptual hacia la liberación. Él indica que

frente al desarrollismo, no al desarrollo que es una noción técnica y una necesidad de los pueblos, surge la teoría de la dependencia. (Gutiérrez 1993, 23)

En términos idénticos a los expresados múltiples veces por Sen, Gutiérrez se sitúa ante la concepción más importante de desarrollo:

El grado de desarrollo de un país se mediría, por ejemplo, comparando su producto real o su renta per cápita con los de un país considerado como habiendo logrado un alto nivel de desarrollo. Se puede afinar y hacer al mismo tiempo más compleja esta medida, pero el esquema de fondo que la sustenta sería el mismo: el desarrollo es ante todo un aumento de la riqueza, o a lo sumo, una elevación de los niveles de bienestar. (Gutiérrez 1971, 39)

La distancia de Gutiérrez respecto del desarrollo entendido como crecimiento económico corresponde a un consenso latinoamericano en esa época. De ahí que, curiosamente, él pueda afirmar que

¹⁰ No nos parece adecuada la perspectiva de los "anti-desarrollistas", por ejemplo, los trabajos en Sachs (1992) porque, como se dice en Estados Unidos, "tiran al bebe con el agua sucia".

pocos son los que adoptan hoy, explícitamente por lo menos, esta perspectiva. Ella sirve más bien para oponerle condiciones más integrales. Sin embargo, ese punto de vista se conserva en forma más o menos larvada en la vía capitalista del desarrollo. (Gutiérrez 1971, 39)

3. Pobreza como estrechamiento de la vida

La nueva manera de conceptualizar el desarrollo lleva a una distinta, y en realidad muy vieja, manera de entender la pobreza. Retomemos una de las expresiones sintéticas de ambos temas por Sen.

Una manera de mirar el desarrollo es en términos de la expansión de las reales libertades que los ciudadanos disfrutaban para perseguir los objetivos que tienen razones para considerar valiosos y, en este sentido, la expansión de las capacidades humanas pueden ser vista, gruesamente, como el rasgo central del proceso de desarrollo.

La 'capacidad' de una persona es un concepto que tiene raíces aristotélicas. La vida de una persona puede ser vista como una secuencia de cosas que la persona hace, o de logros en lo que es, y ambos constituyen una colección de 'desempeños' —lo que la persona logra hacer y ser. La 'capacidad' se refiere a las combinaciones alternativas de desempeños entre las cuales las personas pueden escoger. Así, la noción de capacidad es esencialmente una de libertad —el rango de opciones que tiene una persona cuando decide qué clase de vida emprender. (Drèze y Sen 1995, 10-11)

Más directamente, la pobreza es vista desde lo que ella significa para la libertad de las personas. El texto anterior sigue así:

En esta perspectiva, la pobreza de una vida no reside solamente en el estado de pobreza en el que la persona vive, pero también en

la falta de reales oportunidades –dada por las restricciones sociales y también por las circunstancias personales – para escoger otros tipos de vida. Incluso la relevancia de los bajos ingresos, magras posesiones y otros aspectos de lo que comúnmente es visto como pobreza económica, se relaciona en última instancia a su papel en el recorte de capacidades (esto es, su papel en la restricción severa de las posibilidades que tiene la gente para emprender vidas valiosas y valoradas). La pobreza es, pues, en última instancia una cuestión de privación de capacidades [...] (Drèze y Sen 1995, 11)

Dada la importancia de este deslinde conceptual para nuestro trabajo, pero sobre todo, para la manera como se está enfocando el problema del desarrollo en las ciencias sociales contemporáneas, conviene continuar presentando algunas expresiones de dichos autores. En efecto,

Esta visión más fundacional y amplia de la pobreza tiene que ser mantenida a la vista mientras nos concentramos, como lo haremos muy a menudo en esta monografía, en la privación de tales capacidades básicas como la libertad para vivir adecuadamente por periodos normales de tiempo (no recortados por la muerte prematura), o la libertad para leer y escribir (sin estar restringidos por el analfabetismo). Mientras que el término 'pobreza' no será normalmente invocado en esos contextos, la preocupación subyacente es sobre la privación y las vidas empobrecidas. Aun cuando focalicemos sobre la pobreza económica en el sentido más convencional (en la forma de ingresos insuficientes), la motivación básica será su relevancia como influencia sustantiva sobre la privación de capacidades. (Drèze y Sen 1995, 11)

En el caso de Gutiérrez, el paso de los años ha confirmado al autor en el reconocimiento de la complejidad de la pobreza, pero, antes, del propio concepto de pobre.

El término pobre encierra una realidad compleja. Tal vez la mejor aproximación a ella consiste en decir que pobre es el insignificante, aquel que no es relevante para la sociedad y cuyos derechos más elementales a la vida, la libertad y la justicia son violados permanentemente. (Gutiérrez 1988, 396)

En una dirección coincidente a la de Sen, la pobreza no es, en cualquier caso, una situación exclusivamente marcada por las carencias, por privaciones. Sería contradictorio entenderla así y, a la vez, considerar al pobre como sujeto de su liberación. Como señala Gutiérrez:

El pobre no tiene sólo carencias, posee también posibilidades y capacidades para cambiar su situación. Pobre en este caso es tanto el individuo como la nación. Esto exige la creación de condiciones apropiadas para el ejercicio de estas habilidades. (Gutiérrez 1996a, 97)

De ahí que el pobre sea alguien con derecho a ser plenamente agente de su destino y no alguien que simplemente merece ser sostenido en vida, cual especie en extinción. Entrecorriendo y comentando la encíclica *Centesimus Annus* de Juan Pablo II, indica lo siguiente:

Estamos ante una exigencia de los marginados de este mundo: 'los pobres exigen el derecho a participar y gozar de los bienes materiales y hacer fructificar su capacidad de trabajo, creando así un mundo más justo y más próspero para todos'. El apunte es importante, este derecho tiene un alcance universal: 'la promoción de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral, cultural e incluso económico de la humanidad entera' (CA 28). El Papa piensa, por eso, que es todavía necesario 'un gran movimiento asociativo de los trabajadores, cuyo objetivo es la liberación y la promoción integral de la persona'. (Gutiérrez 1996a, 97-8)

Finalmente, para Gutiérrez, el pobre es generalmente consecuencia de un orden de clases y de divisiones diversas que son responsabilidad humana.

Pero el "pobre" no existe como un hecho fatal, su existencia no es neutra políticamente, ni inocente éticamente. El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables. (Gutiérrez 1979, 79).

Para evaluar cuidadosamente la sustancia de la coincidencia anteriormente sugerida vamos a desplegar brevemente algunos de sus elementos, retomando algunos ya mencionados antes.

b. La vida (y la muerte) como punto de partida y como objetivo

Un aspecto común a ambos autores y quizá el más importante es la opción por poner la vida como criterio principal de evaluación de lo que es el desarrollo. Ambos parten de que el principal fracaso del desarrollo es la muerte prematura de millones de personas en el mundo. Sen expresa con particular insistencia su reacción ante la muerte prematura por hambrunas, por desnutrición crónica, por maltrato en las relaciones de pareja en varios países de Asia, por la violencia en ciertos barrios de Nueva York¹¹. Sobre este último asunto es revelador lo siguiente:

Desde algunos puntos de vista, las estadísticas de mortalidad nos instruyen mejor acerca de cómo comparar la pobreza en Harlem con la de Bangladesh. ... [L]os hombres de raza negra que viven en Harlem tienen menos probabilidad de llegar a los 65 años de edad que los que viven en Bangladesh. Según los datos, en torno a los 40

¹¹ Véase por ejemplo en Sen (2000, 38-41, 124-6)

años de edad, los hombres de Harlem quedan por debajo de los de Bangladesh en cuanto a la tasa de supervivencia. (Sen 1993, 11)

Otro tema muy insistente de Sen es el de la mortalidad prematura de las mujeres en la India. Tras constatar que hay países en los que la relación mujeres/varones es excepcionalmente alta, indica que

...es como si en los países en que hay déficit de mujeres hubiesen 'desaparecido' más de 100 millones de ellas: sólo en China faltarían 44 millones y en la India 37 millones. ... El fenómeno de la falta de mujeres refleja una mayor mortalidad histórica de las mujeres y una tenaz inclinación contra las mujeres en el uso de los medios sanitarios y alimentarios en esos países. (Sen 1993, 12-3)

Gutiérrez había expresado exactamente lo mismo cuando recogiendo una expresión de Bartolomé de Las Casas en la invasión a América hablaba de la muerte "antes de tiempo" de los pobres de América Latina. Refiriéndose a esa conquista indica que

desde un comienzo ... esa 'muerte antes de tiempo' que trunca el derecho a la vida está presente como componente esencial del orden social que se establecía en esos años y que aún no ha terminado de atentar contra los que Fray Pedro de Córdoba, otro testigo de ese tiempo, llamaba 'la vida y la multiplicación temporal' de los pobres. (Gutiérrez 1978, xvii)¹²

Tras la ampliación y enriquecimiento del concepto de desarrollo debemos mirar a la base y al norte de las reflexiones y propuestas: la vida en oposición a la muerte. Esto supone algunos movimientos desde el análisis más convencional.

¹² Esa expresión es muy utilizada un año después por Gutiérrez (1979, 134, 155, 170).

El primer movimiento es el que pone la vida de las personas en el centro del problema social. Es la persona del pobre y, en particular, la frustración de su lucha por la vida, lo que constituye el centro de preocupación de ambos. Al final de cuentas, pues, no se trata de estructuras o sistemas o religiones o naciones. Todas estas instancias tienen que dar cuenta mirando cara a cara al pobre.

En el caso de ambos autores, nos parece que esta aproximación a la realidad tiene, por lo menos, una triple entrada común: se trata, en primer lugar, del hecho de que la vida del pobre es cercenada prematuramente; en segundo, de recoger del mundo moderno una concepción de lo que es vivir en la que la libertad respecto de las restricciones que imponen las circunstancias es fundamental; y, en tercer lugar, se asocia lo anterior con una manera de entender la razón de vivir que va más allá de la posesión o el consumo de cosas, y que la sitúa en el plano de los valores y en el de la apertura de las opciones de vida. Así el hecho de la vida y su injusto final, la capacidad de hacer con ella en su transcurrir lo que la razón considere valioso, y la pluralidad de las personas y de las búsquedas en cuanto a la manera de darle sentido a sus vidas, están presentes. Son tres agendas de diálogo de gran importancia. Entresaquemos algunas expresiones referidas a estos puntos de las obras de ambos autores.

1. En qué consiste vivir: sobrevivir

Respecto de la primera entrada, la del corte prematuro de la vida, ambos autores coinciden plenamente en su importancia y su primer propósito es denunciar dicho recorte. La persistencia de la mención a este hecho en los diferentes trabajos de Sen y Gutiérrez

muestra lo central de la preocupación por la vida en ambos.¹³ Se trata, en primer lugar, de un hecho empírico, observable en los casos individuales como el de Kader Mia¹⁴ que impactó mucho al niño Sen y que ha sido mencionado en muchos de sus trabajos, y a la vez, es un asunto cuantificable cuando se lo mira social o agregadamente. Estamos en el campo de lo objetivo, científico en el sentido de que tratamos de afirmaciones refutables.

En segundo lugar, se trata de una manera de sentir y mirar el hecho de la muerte.¹⁵ Partir de una experiencia de relación humana le da profundidad a la aproximación intelectual sobre el significado de la vida. Ese sentimiento es un factor obligado tras la primera reacción social: la denuncia. Esa denuncia es una constante en el trabajo de ambos autores. El fundamental trasfondo tras la afirmación de que la vida es recortada es el derecho a la vida y el que la vida, incluso la del que sufre pobreza, se desea y debe y merece ser vivida completamente por todos. Vivir es hacerlo hasta el final.¹⁶ Esta dimensión temporal no es, obviamente, la única. Como mostraremos más adelante la vida es concebida como multidimensional, pero esta característica hace más importante aún el hecho de que se recorte. Después de todo, es toda esa complejidad la que se acaba antes de tiempo.

¹³ Los títulos de ambos autores que recuerdan esta aproximación a la realidad son muchos. Algunos de ellos son los siguientes: en el caso de Sen, "Famines" (1980), el clásico *Poverty and Famines* (1981), "Women's Survival as a Development Problem." (1989), "The Economics of Life and Death" (1993), "Mortality as an Indicator of Economic Success and Failure" (1998). En el caso de Gutiérrez, *El Dios de la vida* (1989). En última instancia, "liberar es dar vida" (Gutiérrez 1988, 45).

¹⁴ "La experiencia fue devastadora para mí". www.nobel.se/economics/laureates/1998/sen-autobio.html

¹⁵ Martha Nussbaum (2001) trabaja en profundidad la relación entre la razón y la emoción.

¹⁶ Véase Gutiérrez (1992, cap. 1).

Para Sen el asunto de fondo tras el problema de la pobreza es el cercenamiento de la vida. En un artículo traducido al castellano, "La vida y la muerte como indicadores económicos" (1993), presenta información estadística que revela lo que en última instancia importa: la vida.¹⁷ Por eso, la manera de introducir el tema que propone Sen permite poner a la vida en su verdadero lugar, esto es, como fin en sí mismo, como criterio para evaluar el cumplimiento de la función primordial de la economía. Por eso, para él:

Los criterios más convencionales de éxito económico se pueden mejorar incluyendo evaluaciones de la capacidad de una nación o una región para alargar la vida de sus habitantes y elevar su calidad. (1993, 6)

En términos similares,

Las estadísticas de mortalidad calibran mejor la penuria económica que las magnitudes de renta y recursos financieros. La evaluación de la economía en términos de vida y muerte puede hacer que se preste atención a cuestiones apremiantes de la economía política. Este enfoque ayudará a que se comprendan mejor los problemas de las hambrunas, las necesidades sanitarias, la desigualdad entre sexos, así como los de la pobreza y los de la discriminación racial incluso en las naciones ricas. La exigencia de ampliar las miras de la economía para que en sus planteamientos quepa la economía de la vida y la muerte no es menos aguda en los Estados Unidos que en el África subsahariana azotada por el hambre. (1993, 13)

¹⁷ El tema de la vida en economía es tratado usualmente desde la perspectiva de las empresas de seguros y, en general, desde el problema económico de la probabilidad estadística de morir. La vida se analiza desde el punto de vista del efecto de la muerte o la enfermedad sobre la rentabilidad de las empresas. La vida como fin en sí mismo no tiene la misma cabida.

La intención tras la preocupación por la prolongación de la vida no es meramente hacerla lo más larga posible sino también elevar su calidad, hacerla más completa en todos los sentidos posibles. A la vez, es proveer una nueva y más profunda base al programa de acción que proviene de la literatura y de la práctica del desarrollo económico. Esa nueva sustentación consiste en cambiar el significado de la vida. Vivir no es enriquecerse. La mirada que Sen considera basada en la "opulencia", esto es, la disponibilidad de cosas (1987), no es valorada por él como suficiente para evaluar la calidad de la vida. Este paso trajo consigo la discusión sobre fines y medios, poniendo un mayor acento en los fines que lo que es común en la discusión sobre el desarrollo, muy centrada en el "cómo" y menos en la calidad de los objetivos perseguidos. La intención al respecto es clara, pues, para Sen,

la concepción del desarrollo como un proceso de expansión de las libertades fundamentales lleva a centrar la atención en los fines por los que cobra importancia el desarrollo y no sólo en algunos de los medios que desempeñan, entre otras cosas, un destacado papel en el proceso. (2000a, 19)

2. Lo que la gente es y hace

El nuevo significado de lo que es vivir no se queda en la sobrevivencia que la realidad del pobre pone de una manera especialmente urgente en la agenda. Está, más bien, basado en un concepto de vida por lo menos tan antiguo como Aristóteles, es decir en lo que la gente *es y hace* y no en lo que la gente *tiene*. Una de las formulaciones sintéticas iniciales más exhaustivas de Sen es la siguiente:

La noción primitiva en el enfoque es la de desempeños (*functionings*), vistos como elementos constitutivos del hecho o acto de vivir. Un desempeño es un logro de la persona: lo que ella

es capaz de hacer o de ser, y cualquiera de esos desempeños refleja una parte del estado en que está esa persona. La capacidad de una persona es una noción derivada. Refleja las varias combinaciones de lo que uno es y hace (*doings and beings*) que ella puede lograr. Esto supone una visión de la vida como combinación de lo que uno es y hace. La capacidad refleja la libertad de una persona para escoger entre diferentes maneras de vivir. (Sen 1989, 44)

Esta manera de ver la vida no es nueva para los católicos. La tradición intelectual católica francesa sobre el desarrollo entendía el humanismo en términos muy similares (Goulet 1996, 544). Dada la importancia del tema y basándonos en Goulet, dediquemos unas páginas a esta tradición que recogió Gutiérrez. En efecto, una fuente de inspiración para los católicos en esa época fueron los trabajos de la corriente francesa del desarrollo. La preocupación por una "economía humana" no era nueva pues se desarrollaba en un grupo llamado *Economía y humanismo* que definía el desarrollo como

"la disciplina (del conocimiento y de la acción a un tiempo) del paso, para una determinada población y para las subpoblaciones que la constituyen, de una fase menos humana a una fase más humana, al ritmo más rápido posible, teniendo en cuenta la solidaridad de las subpoblaciones con las poblaciones." (Goulet 1965, 13)¹⁸

Esta aproximación se acercó mucho en algunos puntos a un tema central en el planteamiento de Sen y que en el mundo católico es muy aceptado desde siempre. Nos referimos a la instrumentalidad de la economía. En el caso de Goulet, influido por el

¹⁸ La cita es literal de Leuret (1961).

enfoque "personalista"¹⁹, la formulación de dicho status fue muy precisa desde el comienzo de su obra pues se pregunta por grandes temas del momento actual, esto es, por

"...la incidencia de la posesión de bienes materiales sobre el bienestar humano, la subordinación del interés restringido al bien universal, la jerarquía de las necesidades, las consecuencias prácticas de la solidaridad universal, las opciones fundamentales entre el presente y el futuro, la libertad y la eficacia." (Goulet 1965, 13)

Goulet expresa de una manera muy precisa el tipo de asuntos que eran materia de interés en el mundo católico de los años cincuenta y sesenta y en general en el de los cristianos desde antes.²⁰ Por eso conviene destacar los componentes de la cita anterior y contrastarlos con los temas del momento. Para empezar, la preocupación por la incidencia de los bienes en el bienestar humano es claramente un antecedente de lo más central de la perspectiva de Sen; la conversión de cosas, y de otros recursos, en bienestar entendido como capacidades. La inquietud es, en realidad, muy antigua, pues se remonta por lo menos a Aristóteles, como recuerda a menudo el propio Sen, pero también muy propia del mundo católico que ha visto con temor y desde antes de haber

¹⁹ Goulet se autodefine como "humanista y espiritualista" o como "espiritualista, objetivista y personalista" o como "espiritualista y personalista por convicción" (1965, 13 y 14).

²⁰ Por ejemplo, en los años veinte un luchador inglés indicaba que "cuando desean colocar su vida económica sobre mejores fundamentos, repiten como loros la palabra 'productividad' porque es la primera que viene a sus mentes, independientemente del hecho de que la productividad es la base sobre la cual ya está basada, de que el aumento de la productividad es el logro singular característico anterior a la guerra, como la religión lo fue en la Edad Media o el arte en la Grecia clásica, y que es precisamente en el siglo que ha visto los mayores aumentos en productividad desde la caída del Imperio Romano cuando el descontento económico ha sido más agudo" (Tawney 1921, 4-5).

sido influido por el pensador griego, el poder de la riqueza material para desviar a las personas de sus fines más valiosos.

La perspectiva universalista, por todo el género humano y por cada persona, se expresa en la subordinación del interés restringido. El recurso a la solidaridad universal apunta en el mismo sentido y añade un ingrediente, el de la solidaridad, que resulta también evidentemente necesario en un mundo tan crecientemente desigual como el de hoy. La jerarquía de las necesidades y la relativización de las puramente materiales o básicas es también parte de la mirada personalista de esa época. Las opciones entre el presente y el futuro son hoy un tema impulsado desde la inquietud por el "desarrollo sostenible" (Anand y Sen 2000). Finalmente, el asunto del lugar de la libertad ante las exigencias de eficacia nos coloca ante otro aspecto medular de los debates contemporáneos impulsados principalmente por Sen.

Obviamente, está lista no es la organizadora del pensamiento social de Gutiérrez, pero sí constituye una expresión del clima intelectual en el que se formó intelectualmente y del que surgen algunos de los planteamientos que hemos recogido en las partes anteriores del presente trabajo. Además, varios aspectos de este enfoque personalista influyeron y se pusieron en blanco y negro en los documentos del Concilio Vaticano II.

En cualquier caso, conviene destacar la simultánea preocupación por las personas y las estructuras en el pensamiento sobre el desarrollo que surge de este mundo intelectual y que influye en Gutiérrez a lo largo de toda su trayectoria (1988, 21). Por ejemplo, Goulet definirá desarrollo como

"la gama entera de cambios por los cuales un sistema social cambia, con interés particular por los deseos de los individuos y componentes subsistémicos de ese sistema, se aleja en cierta

medida de una condición de vida ampliamente concebida como insatisfactoria hacia una condición considerada 'humanamente mejor.' (1985 [1971], 333)

Esa mirada sistémica y personal es un rasgo que está presente en las dos primeras dimensiones de liberación que propone Gutiérrez y que presentamos arriba.

Por otro lado, la relativización de la economía llevaba necesariamente a la distinción entre el *ser* y el *tener*. Goulet afirmaba en los sesenta que

"Gabriel Marcel tenía razón en llamar la atención de los filósofos sobre la profunda diferencia entre "*ser*" y "*tener*". Antes de lanzarse a un futuro tenebroso, el especialista en desarrollo debe sopesar cada alternativa entre las opciones que se le presentan. Más aún, deberá indagar si "el bien" es la misma cosa que "los bienes". ¿Cuál de los dos conceptos tiene primacía?..." (1966, 50)

Esta distinción es tomada nuevamente en varios trabajos posteriores del autor y corresponde, como hemos visto arriba, a la manera recogida en la encíclica papal *Populorum Progressio* (1967) de establecer el plano más importante de la realización humana fuera del "tener". En cualquier caso, la crítica que está en esta y otras preguntas de Goulet apunta justamente a relativizar el valor de lo económico. Para importantes autores franceses, el lugar de la economía y de la técnica que ella impulsa y utiliza era claramente instrumental. Como señalaba Lacroix:

... Es preciso que la filosofía responda a esa pregunta esencial: ¿cuál es el sentido de los objetos técnicos en relación al conjunto del pensamiento, de la existencia de los seres humanos y de su manera de ser en el mundo?" (Lacroix 1959)

Esa es la tradición que inspiró diversos documentos conciliares, y la encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI mostraba una conocida desconfianza en el tener como fin de la vida. En 1967, esa encíclica indicaba que

La búsqueda exclusiva del tener obstaculiza el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza. (PP, 19)

Podríamos ir a los fundamentos de esta tensión entre el ser y el hacer recurriendo a cómo en la Biblia ambos elementos están presentes en la manera como Dios se presenta a su pueblo. Tomemos de Gutiérrez un largo párrafo que resumía el estado de la cuestión al respecto.

Se ha hecho valer repetidas veces en estos últimos años que la expresión usada en Ex. 3, 14 (...) se traduce correctamente no por 'yo soy el que soy', interpretable dentro de nuestras categorías en el sentido de una enérgica, pero estática afirmación de su trascendencia, sino por 'yo seré el que seré'. Con esto se quiere subrayar un nuevo tipo de trascendencia: Dios se revela como fuerza de nuestro futuro y no como un ser a-histórico. Gramaticalmente ambas traducciones serían válidas. Mejor sería, quizá, una expresión que subraye el carácter de permanencia: 'Yo soy el que estoy siendo'. Pero el uso de expresiones similares (31 veces a lo largo de la Biblia) y el contexto de alianza en el que se sitúa el pasaje mencionado, nos llevan, más bien, a acentuar el sentido activo de los términos empleados. 'Ser' en hebreo quiere decir: 'llegar a ser', 'estar presente', 'ocupar un lugar'. 'Yo soy' significará: 'Yo estoy con ustedes', 'yo estoy aquí dispuesto a actuar' ('yo soy Yahvé, cuando ponga mi mano contra Egipto y saque a los hijos de Israel de en medio de ellos': Ex. 7, 4-5; 'yo soy Yahvé; yo los libentaré... los salvaré... los haré mi pueblo... los sacaré de la esclavitud... los introduciré en la tierra... y se la daré en herencia': Ex. 6, 6-9; cf. también Ex. 3, 10 y 17; 8, 18). (Gutiérrez 1971, 209-210)

Sobre la desconfianza en el "tener" no sólo hay de por medio, como acabamos de ver, una tradición religiosa.²¹ La desconfianza en el "tener" como objetivo de la vida es también, como lo recuerda Gutiérrez, parte del planteamiento de Marx.

En ella - según un texto de juventud de K. Marx - el hombre se definirá no por su tener sino por su ser: '... por eso la abolición positiva de la propiedad privada.....no ha de ser concebida sólo en el sentido del *goce inmediato*, exclusivo, no sólo en el sentido de la posesión, del *tener*. El hombre se apropia de su *ser* universal de una manera universal, es decir, como un hombre total.' (Gutiérrez 1971, 41)

En la encíclica *Laborem Exercens*, Juan Pablo II indica que los medios de producción

...no pueden ser *poseídos contra el trabajo*, no pueden ser ni siquiera *poseídos para poseer*. (LE 14)

La acentuación del aspecto de "agencia", de sujeto activo o de la acción humana en la vida de las personas, resulta de esa manera de entender la vida. La vida es también, por supuesto, responsabilidad. La responsabilidad que emerge de esta característica. La vida no es el contexto en el que ocurre; la vida no ocurre. El análisis del contexto no da cuenta de la riqueza y las posibilidades de la vida. De hecho, ésta, y la dimensión ética en el desarrollo a la que aludimos antes y que desarrollaremos en el capítulo IV, son la consecuencia lógica del concepto de desarrollo como libertad.

²¹ Sería muy útil hacer un análisis del significado del "tener" en el pensamiento y la práctica institucional católica. Es, sin duda, uno de los asuntos sobre los cuales ha habido más deslindes y que han dado lugar a muchas opciones de vida religiosa y personal.

... los individuos deben verse como seres que participan activamente —si se les da oportunidad— en la configuración de su propio destino, no como meros receptores pasivos de los frutos de ingeniosos programas de desarrollo. (Sen 2000a, 75).

En Gutiérrez, el resumen de la historia intelectual de la libertad que presenta en *Teología de la liberación* tiene como título: “El ser humano agente de su destino” (Gutiérrez 1971, 44). Las referencias a Marx en este asunto son comunes. En el caso de Sen, el reconocimiento de la herencia de Marx es explicitado varias veces. Por ejemplo, cuando señala que “las raíces del enfoque van atrás al menos hasta Adam Smith y Karl Marx.” (Sen 1989, 43). O cuando en el mismo trabajo en la página siguiente indica que

la motivación subyacente - la mirada puesta en la libertad - está bien captada por el planteamiento de Marx en el sentido de que lo que necesitamos es 'reemplazar el dominio de las circunstancias y el azar sobre los individuos por el dominio de los individuos sobre el azar y las circunstancias.'²²

Poco antes había tomado de los *Manuscritos económico-filosóficos* la concepción de que la realización humana consistía en la totalidad de actividades humanas y en una necesidad. (Sen 1989, 43)

Tras lo indicado sobre la pobreza, este aspecto de la vida de las personas, el de ser agentes de su destino, no puede terminar en una mera constatación de que debe ser así. Tiene que rematar en un llamado a la acción. Esta es una característica de ambos auto-

²² La cita proviene de *La ideología alemana* pero en el trabajo que nos sirve de referencia principal para este estudio el autor recuerda que se encuentra en los *Manuscritos económico-filosóficos* y en la *Crítica al Programa de Gotha*. (Sen 2000, 346)

res. La exigencia de asumir un claro compromiso social y político al servicio del pobre es un tema permanente en Gutiérrez, que le ha costado muchas incomprensiones y ataques. Es más, una auténtica teología tiene que surgir de esa acción para calar a fondo en el mensaje de Jesús. En los agitados tiempos de la América Latina de los sesenta y setenta, este llamado adquirió connotaciones diversas según las percibidas urgencias del momento, pero también según los sesgos y posiciones políticas de los interlocutores. Pero esto debe ser materia de un estudio específico.²³

Es claro que en ambos casos el cambio normalmente va a tener que venir de la sociedad, de lo que ahora llamamos a menudo sociedad civil. En el caso de Sen, el planteamiento general consiste en la necesidad de la consulta pública, del debate en la sociedad; en general, de la intervención de los pobres en lo que les atañe directa o indirectamente.

En el trabajo de Gutiérrez esto es planteado siempre insistiendo en que los que menos controlan sus circunstancias son los pobres. El asunto es cambiar esta situación de impotencia.

Pero, en última instancia, no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios. Cuando ellos mismos ‘den cuenta de la esperanza’ de que son portadores. (Gutiérrez 1971, 375)

La potenciación de esa voz es una de las búsquedas más claras de Sen y colaboradores estrechos como Drèze. La expre-

²³ A propósito de ese ejercicio, es sugerente la evaluación que Habermas hace de Marcuse, separando las tesis fundamentales de este autor de las posturas que se destacaron en los agitados años sesenta. (Habermas 2001, 233-8)

sión "fuerza histórica de los pobres" apunta a reconocer que ese proceso está en marcha, que avanza pero con altibajos. Haciendo un balance sobre lo ocurrido en América Latina, Gutiérrez recuerda que

Lo primero en el actual estado de cosas es recordar que la pobreza se ha acrecentado cruelmente. La brecha entre las naciones más ricas y más pobres es mayor que la existente hace un par de décadas, lo mismo ocurre entre sectores al interior de cada país latinoamericano. Esto condujo a la cuasi-desaparición de las capas medias que se hundieron en la pobreza, dando lugar a lo que se designa como el 'neodualismo': la población se coloca de modo creciente en los dos extremos del espectro económico y social. Se habla por ello, en referencia a los 80, de una 'década perdida', hecho que en algunos países de la región abarca en verdad un lapso mucho más amplio. (Gutiérrez 1992,25; 1996a, 214-5)

Esa manera de mirar la libertad como dominio de las circunstancias es, en realidad, común a todo el mundo moderno. Vivir es ser libre, desempeñarse libremente. En ese desempeño la ausencia de carencias materiales es muy importante; de ahí que la crítica al "tener" no hay que tomarla en un sentido tal que descarte la importancia de lo económico en cuanto proveedor de recursos²⁴. Se trata, simplemente, de establecer con claridad lo que son fines y lo que son medios y el lugar instrumental de la economía, en el sentido de ingresos o de cosas, entre éstos.

3. Siempre abierta

La humanidad plena es el objetivo y la realización de la vida. Vivir es desplegar lo más plenamente posible la propia humanidad

²⁴ Desde la perspectiva de los pobres es indispensable y urgente disponer de más recursos, como lo señala insistentemente Vega Centeno (2003)

personal y la de los demás. El verdadero desarrollo es humanista. Como señala la encíclica *Populorum Progressio*,

el verdadero desarrollo es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones menos humanas a condiciones más humanas. (PP. 20)

Esta manera de ver el desarrollo tenía sus fuentes en el pensamiento humanista francés de comienzos de los 60 y, junto a los documentos eclesiales, se adelantó varias décadas al actual acento en el "desarrollo humano". Como hemos visto ya, y veremos de nuevo, diversas expresiones en los trabajos de Gutiérrez expresan su participación en este enfoque humanista. Adelantemos una muy al comienzo de su trabajo.

No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se 'deduzca' una acción política. (Gutiérrez 1971,9)

Estamos seguros de la adhesión de Sen a un método que no busca deducir desde ciertas afirmaciones generales y sin más intermediación consecuencias de política muy concretas.

No se trata tanto de disponer de unas reglas precisas sobre la forma en que debemos comportarnos como de reconocer la importancia de nuestra humanidad compartida para tomar decisiones. (Sen 2000a, 339)

Pero ¿en qué consiste esa humanidad? La respuesta supone dos cosas: ser muy concreto y específico y, a la vez, dejar abiertas muchas cosas. Por la primera, se trata de identificar personas y situaciones hasta llegar al nombre propio. No puede saberse de la

humanidad sin el acercamiento a expresiones muy concretas, histórica y culturalmente bien situadas. Como luego trataremos en mayor detalle, en lo "provincial" y lo "íntimo" se encuentran dimensiones que no se detectan en miradas más amplias y promediales. Lo mismo tendríamos que decir de lo "coyuntural". Todos sabemos lo crucial que es para conocer las vidas de las personas, o de las sociedades, estar con y en ellas en sus pequeñas coyunturas en el sentido de su cotidianeidad.²⁵

La apertura de la vida de las personas hacia el futuro e incluso, habría que decir, hacia el pasado social y el suyo propio en la medida en que están siempre en reformulación es un asunto que, por definición, es inaccesible. La vida de las personas no está nunca totalmente determinada. El acercamiento a dicha apertura es a tientas y responde muchas veces al deseo de adelantarse al futuro, de predecir, de controlar la amplitud de opciones, si es que no de imponer la nuestra. Uno de esos acercamientos es el del reconocimiento de la multidimensionalidad de la realidad humana, de cada persona y, por supuesto, también de la pobreza. En el campo del desarrollo, esa multidimensionalidad arremete contra visiones monistas de la realización humana, especialmente generadas dentro del campo de la economía. La importancia de la economía en la sociedad y la cultura ha dado lugar a que con el término desarrollo se sobreentienda que se trata del desarrollo económico. Desde esta perspectiva, muchas dimensiones del llamado recientemente "desarrollo humano" quedan fuera y, más aún lo está el significado de desarrollo en otros campos del saber como la psicología o la educación o el deporte o el arte, por decir algunos. Ambos autores están involucrados en la expansión del contenido del término pobreza. En el caso de Sen ya citamos arriba una

²⁵ No nos referimos al sentido más tradicional, esto es, en los momentos de quiebre de situaciones o tendencias.

explícita afirmación en ese sentido (2000a, 19) y habría centenares si es que no miles de expresiones en ese sentido. Es nuestra impresión, sin embargo, que la multidimensionalidad de la vida y de su negación, la pobreza, que se está debatiendo resulta muy condicionada por las exigencias de la monodimensionalidad económica. Como hemos señalado en otro trabajo (Iguñiz 2001), en el campo del desarrollo su significado económico es dominante y eso mismo ocurre en el de la pobreza. La pobreza "material e involuntaria" como tema ha entrado muy poco en la preocupación de los cultores de los más antiguos campos del saber como la filosofía y la teología o la ética y el derecho. Y tampoco está muy presente en algunos de los modernos como la psicología. Volveremos al tema de la multidimensionalidad al tratar más detalladamente sobre la libertad.

Quizá es inevitable que todo aporte a la comprensión de la apertura de la vida sea resultado de la contraposición con alguna manera específica e históricamente situada, de cerrarla. La búsqueda hoy, por lo menos en el terreno del desarrollo, sería en contraposición a la manera económica de reducir sus características y potencialidades. Esa es una limitación grande pero puede que sea la manera de aportar hoy al ensanchamiento de la libertad.

En ese sentido, aunque el debate con la visión más estrecha de la economía es principalmente materia de Sen, ambos autores coinciden en la necesidad de ampliar horizontes para abrir cauces nuevos a las personas y a las sociedades. En el caso de Gutiérrez, su crítica al economicismo presente en el concepto de desarrollo es persistente. Ya afirmaba hace tres décadas que "la liberación debe ser puesta en un contexto más amplio" que el económico y social (Gutiérrez 1971, 109).

Desde un inicio la perspectiva de Gutiérrez incluye una mirada multidimensional que contrasta con el momento intelectual

latinoamericano muy marcado por la economía y la política en sus perspectivas estructurales. El estar pegado a las personas, estar preocupado por la pobreza como consecuencia de estar interesado en el pobre concreto, le permitió tener una sensibilidad a las múltiples dimensiones de la pobreza.

—Ser pobre quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado, no saber que se es un ser humano. (1971, 354)

En cualquier caso, esa indagación en la multidimensionalidad de la pobreza y el desarrollo apunta tanto a mostrar la apertura como a reconocer lo inasible de la complejidad de la vida. En el terreno más fácil de trabajar que es el de los proyectos y estrategias de conquista de la vida, se puede distinguir entre la apertura de fines y de medios.

En el campo de los fines, nos parece que ambos autores comparten lo que Alkire considera que es un rasgo del enfoque de Sen.

Sen está más preocupado por erradicar lo 'patentemente injusto', ineficiente, o de otra manera, posibilidades inaceptables, de lo que está por identificar un orden completo de opciones, (Alkire 2001b, 16)

En efecto, de eso se trata. El propio Sen y a propósito del debate sobre qué es una sociedad justa, señalará que

para lo que son más importantes las ideas de la justicia es para identificar la *injusticia patente*, sobre la que es posible llegar a un acuerdo razonado, más que para elaborar una fórmula perdurable sobre la forma precisa en que debe gobernarse el mundo. (Sen 2000a, 343)

En efecto, en cuanto a los fines, el acento en ambos autores está más en denunciar lo que supone una violación de cualquier modelo de vida adecuado, esto es, la muerte, el hambre, la discriminación, que en proponer un proyecto de sociedad o criterios más completos para evaluar cuál es multidimensionalmente justo. Eso no quiere decir, como se comprueba con sus vidas e influencia, ausentismo; más bien, una cierta focalización en asuntos críticos para cualquier evaluación del estado de la vida humana. Mientras la pobreza sea tan generalizada, el valor de su aproximación es incuestionable. Por eso, para ellos cada sociedad actual puede ser evaluada críticamente desde la comprobación de los procedimientos y resultados de su evolución. La libertad respecto de la pobreza y para expresarse públicamente son algunas de los criterios de evaluación que proponen. La necesidad de atenuar el costo político que significaba para los Estados Unidos la resistencia de la población latinoamericana a la aplicación de las doctrinas de "seguridad nacional" y la creación de regímenes inspirados en ella, llevó a que se ensayaran formas de "democracia restringida". Gutiérrez alerta sobre dichas restricciones.

Una de las trampas en las que la Iglesia latinoamericana puede caer es la aceptación fácil e ingenua de la 'democracia restringida' que mencionábamos antes. Es decir una restitución formal de algunas libertades y derechos individuales, pero que dejaría intacta la profunda desigualdad social y económica existente. (1978, xxv)

Puede afirmarse que ambos autores, desde distintos puntos de partida, buscan establecer un "espacio de evaluación" cuyos componentes pueden ser especificados de muchas maneras según tiempos, sociedades y culturas. Como señala Sen:

No es obvio que para una filosofía social y política sustantiva es razonable que todos esos asuntos generales tengan que ser re-

suelos *antes* de llegar a un acuerdo sobre la elección de una espacio de evaluación. (Sen 1993, 49)

En ese sentido, ambos compartirían lo que Sen denomina una teoría incompleta. Alkire resume bien este punto de la siguiente manera:

El enfoque de las capacidades es deliberadamente incompleto. Sen está mucho menos preocupado de asumir y defender una posición sustantiva pero contenciosa que de mostrar cómo el enfoque de las capacidades puede ser compartido por personas de divergentes y hasta contradictorios sistemas filosóficos. La intención tras esta pluralidad fundacional es permitir que economistas y agentes de desarrollo se pongan a trabajar sobre los asuntos urgentes sin que sea necesario un consenso sobre los fundamentos. (2001b, 16)

Se trata, pues, de juntar a todos aquellos que por razones diversas, desde diferentes perspectivas y sustentaciones filosóficas o religiosas, o culturales, en un sentido amplio del término, estén de acuerdo en que el hambre, las opresiones, el analfabetismo, etc. deben ser erradicados.

Esta apertura ha sido ampliamente comentada y, no pocas veces, criticada²⁶. La resistencia de este autor a especificar el conjunto de dimensiones que componen la vida y su desarrollo no nos parece que proviene del reconocimiento de su multidimensionalidad, sino del reconocimiento de que hay muchos proyectos de vida distintos. Por eso, su mayor preocupación al especificar algunas de esas dimensiones no es simplificar sino enfrentar aquellas que están siendo especialmente golpeadas por las carencias eco-

²⁶ Véase la excelente revisión de otras opciones muy interesantes pero menos abiertas en Alkire (2001a).

nómicas y por opresiones flagrantes y extremas. Ese es también, insistimos, el enfoque de Gutiérrez. Una expresión de esa misma búsqueda de pluralismo fundacional es la que busca un acuerdo incluso con los que no tienen interés en buscar las causas de la pobreza.

En este sentido, la pobreza es considerada como algo degradante y es rechazada por la conciencia del hombre contemporáneo. Aun quienes no son —o no quieren ser— conscientes de las causas profundas de esta situación— consideran que debe lucharse contra la pobreza (Gutiérrez 1971, 353).

En el campo de las estrategias para lograr fines como la erradicación del hambre y la discriminación entre otros, la apertura también está presente en ambos autores. Como Gutiérrez dijera:

No se trata —es evidente— de identificar la opción preferencial por el pobre con una ideología o un determinado programa político.

Y como inmediatamente especifica, la razón para dicha apertura surge de lo inagotable de las exigencias que provienen del mensaje evangélico.

[...] estas perspectivas pueden estar dentro de las opciones legítimas para un laico cristiano, pero de ningún modo agotan las exigencias evangélicas. (1988, 404).

En el caso de Sen, es común encontrar que la evaluación de los procesos de desarrollo en curso se hace mirando los resultados en términos de reducción de la pobreza, pero también toma en cuenta los procedimientos en los que se incurre, incluyendo aquellos utilizados para lograr esos resultados. Sen elogia muy a menudo experiencias como la socialista de Kerala y Gutiérrez ha acompañado los proyectos socialistas de América Latina, pero en nin-

guno de los dos autores hay un alineamiento definitivo con las experiencias de cambio social.

Como analista más continuo y profesional de la evolución de las condiciones de vida y las políticas sociales de los países, la opción de Sen parece ser la de recoger de las diversas experiencias nacionales los aportes de cada una de ellas, quizá confiando en que algunos de sus componentes sean combinables con otros de otras realidades para reducir la pobreza y la opresión. En el caso de Gutiérrez, los análisis sociales más exhaustivos son menos comunes y han sido síntesis de grandes perspectivas en debate en momentos específicos de la historia latinoamericana, y comparativamente a los de Sen, más estructurales o sistémicos. Su crítica al capitalismo como sistema es explícita. La comparación en este campo es un trabajo por hacer pero que volveremos a explorar al tratar el tema de la conflictividad en el proceso social de liberación.

La pluralidad en el caso de Gutiérrez se ha planteado también desde un campo distinto al de Sen, que merece ser aclarado para un público no familiarizado con la relación entre el mundo religioso y el político partidario. Una preocupación permanente ha sido el de la posibilidad de compromisos políticos plurales por parte de los cristianos. Es conocida, por ejemplo, su antigua desconfianza ante la pretensión de monopolizar "lo cristiano" por alguna postura ideológica y partidaria particular. Su distancia respecto de la expresión "Cristianos por el socialismo" es un ejemplo de esta preocupación por la apertura. La apertura en este caso tiene por lo menos dos sentidos: el primero, el de las opciones que tienen los cristianos para participar en política, y el segundo por la independencia de la Iglesia católica respecto de cualquier agrupación política específica. Por esto último, el término "Democracia cristiana" fue considerada inadecuado por él, independientemente de su coincidencia o no con respecto a diferentes temas políticos concretos. No pue-

de atarse la liberación de los pobres a ningún proyecto que pretenda monopolizarla. La razón de fondo está en la apertura de las exigencias evangélicas que mencionamos antes. En cualquier caso, la evaluación de cada opción de cambio tiene como criterio, como en el caso de Sen, su eficacia para disminuir la pobreza, la desigualdad y las discriminaciones opresivas.